

BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 PENGENALAN

Persoalan mengenai konsep merupakan persoalan dasar bagi setiap perkara yang perlu diberikan perhatian sebelum sebarang perancangan dilakukan. Malah persoalan ini juga perlu sentiasa direnungi dan dihayati demi memastikan kesegaran kefahaman tentangnya.¹ Begitu juga halnya dengan kajian mengenai konsep sejarah yang mana kefahaman ke atas beberapa perkara dasar di dalamnya perlu diberikan perhatian.

Dalam konteks kajian ini, sejarah yang dilihat sebagai suatu bidang ilmu (*science*) mempunyai perkara-perkara (*subjects*) tertentu yang membentuk kerangka ilmu sejarah tersebut. Ia termasuklah definisi, objektif atau tujuan penulisan sejarah, sumber, prinsip, mahupun metodologi tertentu yang digunakan dalam bidang ilmu tersebut. Walaubagaimanapun, kefahaman mengenai perkara-perkara ini lazimnya bergantung kepada kefahaman ahli sejarah itu sendiri iaitu melalui falsafah ataupun pandangan alam (*worldview*) masing-masing. Ini kerana falsafah atau pandangan alam inilah yang akan menentukan matlamat ilmu tersebut dan juga hasil kajiannya. Dengan kata lain, falsafah atau pandangan alam ini merupakan ‘jiwa’ bagi setiap bidang ilmu. Jika benar pegangan konsepnya, maka benarlah matlamatnya. Begitu juga dengan konsep sejarah menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas yang mana merujuk kepada falsafah atau pemikiran beliau ke atas beberapa perkara dasar yang terdapat dalam disiplin ilmu sejarah dan kajian ke atasnya.

¹Wan Suhaimi Wan Abdullah (2004), “Akidah Islam dan Keyakinan Muslim antara Kekuatan Mencabar atau Sasaran Pencabar”, dalam *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 16.

Tambahan pula, kajian mengenai konsep sebenarnya bukanlah suatu perkara baru dalam bidang sejarah terutamanya di Barat. Sepertimana menurut Louis Gottschalk (1899 – 1975 M), setiap ahli sejarah atau mereka yang menghasilkan sesuatu penulisan sejarah mesti mempunyai falsafah sejarah yang tersendiri. Tanpa asas-asas falsafah atau etika tertentu, sesuatu penulisan sejarah itu tidak akan dapat menjadi suatu kisah atau deskripsi yang baik, yang merupakan intisari daripada sejarah. Namun berbanding dengan fenomena yang terdapat di Malaysia, kebanyakannya belum lagi mempunyai pendirian yang tersendiri manakala daripada aspek pemikiran pula didapati masih lagi bersandarkan kepada pandangan alam Barat (*Eurocentric*).

1.2 LATAR BELAKANG MASALAH

Ilmu sejarah telah menjadi satu bidang kajian sejak zaman silam lagi. Hal ini adalah berdasarkan wujudnya penggunaan istilah sejarah yang jauh lebih awal lagi iaitu sebelum kurun kelapan belas, yang mana digunakan dalam pelbagai peradaban dunia (misalnya *historia*, *al-tārīkh*, *salāsilah*, babad, hikayat, kisah dan *siarah* (*sayyara*) malah sejarah (*syajarah*) yang pada asasnya merujuk kepada atau diertikan sebagai sejarah itu sendiri.² Manakala secara umumnya sejarah itu pula diertikan sebagai keseluruhan masa lalu, catatan tentang masa lalu dan pengetahuan atau kajian tentangnya.

Malah sejak sejarah diiktiraf sebagai satu bidang ilmu pengetahuan yang tersendiri iaitu sebagai satu disiplin yang berasaskan pengertian, teori, sumber, prinsip dan kaedahnya, memang banyak persoalan yang timbul tentang pelbagai aspek istilah dan disiplin tersebut. Begitu juga dengan konsep sejarah daripada sudut pandangan

²Muhd Yusof Ibrahim (1998), "Falsafah Sejarah : Perkembangan dan Kewajaran", (Kertas Kerja Simposium Kebangsaan Ilmu Sejarah, Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 30-31 Okt 1998), paper 1, h.2.

Islam yang sepatutnya menjadi dasar utama sejarawan Muslim kini didapati semakin dilupakan. Malah dalam sejarah kebangkitan tamadun Melayu, agama Islam merupakan paksi utama kekuatannya yang kemudian menyebarkan perwatakan jati diri Melayu Islam ini ke seluruh pelosok Asia Tenggara sehingga terkenal dengan nama alam Melayu.³

Namun sebaliknya, sebahagian besar sejarawan moden hari ini pula didapati telah berkiblatkan kepada falsafah sejarah Barat yang beranggapan bahawa kebenaran sejarah itu hanya akan tercapai jika ia memenuhi ciri-ciri yang digariskan iaitu saintifik, humanistik, rasional dan penjelasan diri (*self-revelatory*). Ciri-ciri tersebut adalah sepertimana yang telah digariskan oleh ahli falsafah sejarah Inggeris, R. G. Collingwood (1889 – 1943 M)⁴ di dalam *The Idea of History*nya⁵ sehingga akhirnya menghasilkan suatu bentuk pensejarahan yang menurut Raja Ali Haji (1808 – 1873 M)⁶ “supaya terpakai”.⁷

Saintifik di sini didefinisikan sebagai suatu idea sejarah yang disandarkan kepada bukti, fakta-fakta yang konkrit dan sahih, serta tidak bercanggah dengan sumber-sumber tertentu jika dibuat perbandingan mengenainya. Humanistik pula bermaksud sesebuah karya itu harus berunsurkan kemanusiaan. Dalam hal ini idea yang dipaparkan adalah berkenaan peristiwa yang melibatkan peranan manusia sebagai agen penggerak kepada

³Hashim Hj. Musa (2004), *Pemeriksaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 109.

⁴R. G. Collingwood merupakan seorang ahli falsafah dan sejarawan British yang mana karya dan pemikiran beliau mengenai falsafah sejarah digunakan secara meluas terutamanya pada abad ke-20 M. Beliau juga merupakan seorang pensyarah di Universiti Oxford iaitu pada 1908 sehingga 1941. Ketika itu beliau memfokuskan kajian dalam bidang arkeologi dan sejarah Rom sebelum beliau membina konsep dan falsafah sejarahnya sendiri. Antara karya-karyanya yang terkenal termasuklah *The Archaeology of Roman Britain* (1930), *Essay on Philosophical Method* (1933), *An Essay on Metaphysics* (1940), dan *The Idea of History* (1946). Lihat Encyclopedia Britannica Online, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/125782/RG-Collingwood>.

⁵R. G. Collingwood (1967), *The Idea of History*, Oxford : Clarendon Press, h. 18.

⁶Raja Ali Haji merupakan seorang ulama, ahli sejarah, serta pujangga Melayu-Bugis kurun ke-19 dari Empayar Johor-Riau. Beliau juga dikatakan menjadi pencatat pertama dasar-dasar tatabahasa bahasa Melayu yang mana melalui karyanya, *Pedoman Bahasa*, telah menjadi piawai bahasa Melayu baku. Antara sumbangan beliau yang dapat dilihat dalam bidang sejarah Melayu ialah melalui karyanya yang berjudul *Tuhfat al-Nafis* ("Bingkisan Berharga") tentang sejarah Melayu). Bahkan R. O. Winstedt menganggap karya ini sebagai karya pensejarahan terpenting selepas Sejarah Melayu yang telah diperbaiki oleh Tun Sri Lanang pada tahun 1612 itu. Lihat Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 249.

⁷Muhd Yusof Ibrahim (1998), "Falsafah Sejarah : Perkembangan dan Kewajaran", (Kertas Kerja Simposium Kebangsaan Ilmu Sejarah, Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 30-31 Okt 1998), h. 3.

sejarah manakala ciri rasional pula melibatkan penerimaan idea-idea yang dipaparkan melalui akal yang sihat di samping ciri terakhir iaitu *self-revelatory* yang bermaksud kewujudan sejarawan dengan matlamat memaparkan kisah manusia sebagai iktibar kepada generasi akan datang.⁸

Di samping itu juga, ahli falsafah Barat yang mendukung aliran empirisisme dan rasionalisme turut menganggap bahawa sumber bagi ilmu sejarah hanya dapat diperolehi melalui dua cara iaitu melalui kaedah empirikal dan penggunaan akal yang rasional.⁹ Walaubagaimanapun secara hakikatnya, Islamlah yang sebenarnya telah menyumbang ke arah kematangan pemikiran Barat tersebut melalui semangat rasionalisme dan saintifik. Namun kedua-dua sifat tersebut yang tidak diletakkan di tempatnya masing-masing telah membawa peradaban Barat ke arah fahaman dualisme atau sekularisme. Justeru bagi mereka yang taksub dengan ciri-ciri sejarah Barat moden ini, mereka akan meletakkan pandangan sejarah kepada pandangan yang boleh diterima akal yang rasional semata-mata dan menolak sejarah yang menggunakan pandangan keagamaan yang dirasakan tidak memenuhi ciri-ciri sejarah moden.

Justeru konsep sejarah Islam yang sepatutnya menjadi tradisi dalam pensejarahan Islam telah mencapai kemuncaknya di tangan al-Mas'ūdī (m. 345 H/956 M)¹⁰ dan Ibn Khaldūn (1332 – 1406 M).¹¹ Namun ia dilihat semakin dilupakan oleh generasi dan sejarawan Muslim masa kini. Bahkan penolakan terhadap agama oleh masyarakat Barat menunjukkan berlakunya pertentangan antara pandangan sekular dengan pandangan

⁸Arba'iyah Bte Mohd Noor (2007), "Idea Sejarah Melayu : Kajian Berdasarkan Teks Sejarah Melayu, Misa Melayu dan Tuhfat al-Nafis", (Tesis Ph.D Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya, Kuala Lumpur), h. 2.

⁹Gilbert J. Garraghan (1946), *A Guide to Historical Method*, J. Delanglez (peny.), New York : Fordham University Press, h. 43.

¹⁰Al-Mas'ūdī bukan sahaja terkenal sebagai ahli sejarah tetapi juga sebagai ahli geografi pada kurun ke-4H/10M. Beliau dilahirkan di Baghdad dan berasal daripada keturunan para sahabat Nabi Muhammad s.a.w. Sebagai pengasas ilmu sejarah dan pensejarahan moden Islam, beliau telah berjaya menggabungkan unsur-unsur sains dan falsafah dalam pengkajian sejarah bagi menjadikan sejarah sebagai suatu disiplin ilmu yang lengkap dan komprehensif. Lihat Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 132.

¹¹Ibn Khaldūn adalah seorang sarjana Islam yang terkenal dalam bidang sejarah dan sains sosial, dan juga merupakan tokoh agama dan politik yang masyhur pada abad ke-8 – 9H/14 – 15M. Karya agungnya, Muqaddimah merupakan satu-satunya karya beliau dalam bidang pensejarahan. Malah B. Lewis turut mengakui bahawa karya tersebut merupakan sebuah ensiklopedia sintesis mengenai metodologi sains kebudayaan yang sangat penting dan boleh membantu dalam menghasilkan kajian-kajian yang benar lagi ilmiah. Lihat *ibid.*, h. 179.

yang berasaskan kepada *tanzīl* (wahyu). Maka dapat disimpulkan di sini bahawa peradaban Barat telah berpegang sepenuhnya kepada akal rasional manusia dalam menguraikan segala persoalan. Maka manusia yang diagungkan di sini pula adalah manusia sekular yang cenderung memilih akal daripada wahyu, mementingkan fizikal daripada rohani, dunia daripada akhirat, dan moden daripada tradisi.

Tambahan pula, kecenderungan orang-orang Barat dalam mengkaji Islam (*orientalist*) tidak dapat dinafikan di mana ia telah muncul sejak zaman pertengahan lagi, terutamanya dalam peristiwa Perang Salib. Bahkan bidang kajian mereka bukan hanya terbatas pada soal agama Islam, tetapi mencakupi budaya, bahasa, dan sejarah. Mereka juga memperluaskan kajian dalam peradaban-peradaban dunia yang lain seperti India, China, Mesopotamia, dan Mesir. Manakala kepentingan mereka dalam mengkaji peradaban Timur juga turut diiringi dengan semangat Enlightenment, yang juga terkenal dengan istilah “*Ex Oriente Lux*” (dari Timurlah munculnya cahaya).¹²

Selain itu, semangat mempelajari agama Islam juga berkait rapat dengan kolonialisasi Barat. Namun permasalahan pula timbul apabila sistem pendidikan penjajah Inggeris dan Belanda yang dikenakan ke atas Malaysia dan Indonesia sepanjang tempoh penjajahan dahulu telah menanamkan semacam kepercayaan yang menganggap sumber segala kemodenan adalah terletak di negara Barat. Kemodenan ala Barat ini telah menjadi arah dan matlamat segala usaha kita, termasuk kritikan karya sastra Melayu tradisional. Akibatnya para cendekiawan kita terus memandang ke Barat bagi mendapatkan ilham dan contoh untuk beberapa generasi sehingga beberapa tahun selepas Malaysia dan Indonesia mencapai kemerdekaan.

¹²Shamsuddin Arif (2010), “Islamic Studies Today : The Challenge of Orientalists”, (Kertas Kerja Diskusi *Islamic Thought after Post-Modernism*, Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), Kuala Lumpur, 12 Mei 2010).

Malah dasar falsafah dan politik kolonial yang bersendikan pemencilan Islam daripada umat Islam sendiri, terutamanya dalam bidang pelajaran dan pendidikan telah dianjurkan supaya dasar-dasar tersebut menyerap sedikit demi sedikit ke dalam kehidupan masyarakat sehingga perubahan yang mereka inginkan berjaya dilaksanakan. Perubahan ini secara khusus adalah mengenai pengabaian Islam dalam kehidupan masyarakat di dalam setiap bidang kehidupan termasuklah bidang pendidikan dan pemikiran masyarakat Melayu. Walaubagaimanapun, turut diakui bahawa sumbangan mereka memang banyak dan edisi serta kajian teks yang mereka tinggalkan itu telah menjadikan sumber-sumber sejarah khususnya manuskrip lebih terkenal dan tersebar luas ke seluruh dunia.¹³

Maka disebabkan keautoritian Syed Muhammad Naquib al-Attas terhadap bidang falsafah serta penguasaan beliau terhadap kajian sejarah Islam di kepulauan Melayu-Indonesia, beliau telah dipilih sebagai subjek bagi kajian ini di mana sikap dan pemikiran beliau yang kritis dalam bidang ilmu memungkinkan beliau untuk menjelaskan semula konsep, kaedah serta ulasan-ulasan dan hujah para orientalis khususnya dalam kajian terhadap sejarah dan kebudayaan Melayu-Indonesia. Hal ini boleh didapati daripada beberapa karya beliau sepertimana yang akan dibincangkan oleh penulis dalam kajian ini.

Selain itu, permasalahan juga dapat dilihat melalui kemerosotan terhadap kepentingan sejarah itu sendiri. Misalnya terdapat segolongan pihak yang menyalahertikan dan meminggirkan ilmu sejarah dengan berpandangan bahawa sejarah tidak mempunyai sebarang kepentingan¹⁴. Hal ini dapat dirujuk kepada beberapa isu dan fenomena yang pernah dibincangkan sepertimana dalam satu soal selidik oleh Unit

¹³Ding Choo Ming (2003), *Kajian Manuskrip Melayu : Masalah, Kritikan dan Cadangan*, Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., h. 289.

¹⁴*Ibid.*, h. 2.

Khas *Utusan Malaysia* sendiri suatu ketika dahulu.¹⁵ Justeru, kesangsian tentang kebenaran yang wujud dalam diri mereka, sejarah dianggap sebagai peristiwa dunia lampau yang turut disamakan dengan berita lapuk dan usang. Keadaan sedemikian berterusan sehingga kini terutama di kalangan golongan pascamoden yang merasakan sejarah tidak mempunyai makna yang jelas, antaranya ialah Jacques Derrida (1930 – 2004 M) yang mengatakan ‘*there is nothing outside the text*’.¹⁶

Kata-kata sinis terhadap ilmu sejarah sebegini akan membawa akibat yang amat buruk sekiranya diterima pakai oleh masyarakat. Jika ini terjadi, masyarakat tidak akan lagi mengenali asal usul (sejarah) diri, keluarga, masyarakat dan negaranya sehingga hilang nilai jati diri dalam diri mereka. Maka akan berulanglah semula peristiwa pahit, konflik dan sebagainya yang pernah melanda masyarakat akibat tidak mahu belajar daripada sejarah.¹⁷

Misalnya sebagai generasi pascamoden, kita dikelirukan oleh pelbagai anasir yang mencerminkan masyarakat Melayu kita sebagai masyarakat yang malas dan mundur. Sebagaimana yang dinyatakan oleh ilmuan kontemporari, Syed Hussein al-Attas (1928 – 2007 M) di dalam bukunya *Mitos Peribumi Malas : Imej Orang Jawa, Melayu dan Filipina dalam Kapitalisme Penjajah*, ada dinyatakan mengenai taktik sulit sesetengah orientalis dan penjajah, yang menulis kitab-kitab sejarah Melayu, di mana dalam penulisan-penulisan ini mereka sengaja menggambarkan kemalasan dan kemunduran orang-orang Melayu¹⁸. Dengan cara ini, mereka mengharapkan agar orang Melayu sendiri akan diputuskan daripada sejarah keintelektualan mereka, lantas akan

¹⁵Utusan Malaysia, *Orang Muda Buta Sejarah*, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=1029&pub=utusan_malaysia&sec=Muka_Hadapan&pg=mh_01.htm&arc=hive 28 Oktober 2010.

¹⁶Arba'iyah Mohd Noor (2006), *Ilmu Sejarah dan Pensejarahan*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1.

¹⁷*Ibid.*, h. 2.

¹⁸Syed Hussein al-Attas (1989), *Mitos Peribumi Malas : Imej Orang Jawa, Melayu dan Filipina dalam Kapitalisme Penjajah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 120.

yakin bahawa secara fitrahnya mereka adalah kaum yang malas berfikir dan gemar berfoya-foya.

Begitulah, dengan pengabaian terhadap sejarah Islam dan peranan Islam dalam sejarah sebagaimana yang telah diungkapkan, telah menyebabkan pandangan ke atas sejarah menjadi kelam dan penuh kejahilan. Bahkan seterusnya menganjurkan kepada kita supaya mengambil nilai-nilai baru dari sejarah moden yang berpandukan nilai-nilai Barat agar dapat membentuk keperibadian zaman akan datang. Oleh itu, berdasarkan latar belakang masalah yang telah dibincangkan, maka kajian ini akan lebih memfokuskan kepada beberapa persoalan utama iaitu :

- i) Apakah sumbangan al-Attas dalam kajian sejarah dan kebudayaan Melayu?
- ii) Apakah cabaran dalam kajian sejarah yang menjadi tumpuan al-Attas?
- iii) Apakah konsep sejarah al-Attas?
- iv) Bagaimanakah metodologi kajian sejarah yang digunakan oleh al-Attas dalam penulisan sejarah beliau?

Berdasarkan kepada persoalan-persoalan tersebut, maka objektif kajian ini dibina di samping menjadi suatu kerangka dalam menganalisis konsep sejarah al-Attas itu sendiri.

1.3 OBJEKTIF KAJIAN

Menerusi kajian ini, berikut adalah antara objektif yang ingin dicapai oleh penyelidik iaitu ;

- i) Mengkaji sumbangan al-Attas dalam kajian sejarah dan kebudayaan Melayu.
- ii) Mengenalpasti cabaran dalam kajian sejarah yang menjadi tumpuan al-Attas.
- iii) Menganalisis konsep sejarah al-Attas dalam kerangka pandangan alam (*worldview*) beliau.
- iv) Menganalisis metodologi kajian dan penulisan sejarah yang digunakan oleh al-Attas.

1.4 KEPENTINGAN KAJIAN

Kajian ini mempunyai kepentingan daripada beberapa aspek. Antaranya ialah ;

- i) Menjadi antara kajian terawal pemikiran al-Attas mengenai konsep sejarah. Kajian ini akan membekalkan maklumat kepada pengkaji-pengkaji yang berminat untuk mendalami pemikiran beliau terhadap kajian sejarah dan ciri-ciri utama yang terdapat di dalamnya.
- ii) Maklumat mengenai metodologi al-Attas dalam penulisan-penulisan karyanya yang berunsur sejarah boleh dijadikan sebagai salah satu panduan kepada penulis-penulis sejarah. Antara maklumat-maklumat yang boleh dimanfaatkan termasuklah cara berfikir dan kaedah kajian yang digunakan dalam pentafsiran dan penulisan sejarahnya.

- iii) Kajian ini juga turut menjelaskan hubungan rapat antara ilmu sejarah dengan ilmu falsafah Islam di mana al-Attas adalah seorang tokoh yang mahir dalam kedua-dua bidang tersebut.

Berdasarkan sebab-sebab inilah penyelidik merasakan bahawa kajian ini yang menyentuh mengenai konsep sejarah al-Attas dan metodologi kajiannya adalah amat penting untuk dijalankan.

1.5 DEFINISI TAJUK

Dalam kajian ini terdapat dua istilah daripada tajuk disertasi ini yang diberikan perhatian utama oleh penyelidik iaitu istilah 'konsep' dan 'sejarah'. Pertama bagi istilah 'konsep', merujuk kepada *Federal Chambers Advanced English Dictionary*¹⁹, ia bermaksud suatu tanggapan ataupun idea. Secara umumnya konsep merupakan suatu abstraksi yang menggambarkan ciri-ciri umum sekumpulan objek, peristiwa atau fenomena lain. Di sini, A. D. Woodruff mendefinisikan konsep sebagai berikut²⁰:

- i) Suatu gagasan atau idea yang relatif sempurna dan bermakna,
- ii) Suatu pengertian tentang suatu objek,
- iii) Hasil subjektif yang berasal daripada cara seseorang membuat pengertian terhadap objek- objek atau benda-benda melalui pengalamannya (setelah melakukan persepsi terhadap objek atau benda).

¹⁹Anne Seaton et al. (eds) (2000), *Federal Chambers Advanced English Dictionary*, Chambers : Federal Publications, h. 228.

²⁰Asahel Davis Woodruff, (1904), *Basic Concepts of Teaching*, Chandler Pub. Co., h. 3.

Seterusnya definisi kedua ialah maksud ‘sejarah’. Secara umumnya, sejarah merupakan suatu penyelidikan terhadap peristiwa yang telah berlaku atau pada masa lampau. Selain itu, sejarah juga boleh dikategorikan sebagai suatu bidang ilmu yang tersendiri dan mempunyai disiplin-disiplin tertentu sepertimana bidang-bidang ilmu yang lain seperti subjek kajian, objektif atau tujuan, sumber ilmu, serta metodologi-metodologi tertentu yang digunakan dalam bidang ilmu tersebut. Namun perlu difahami bahawa walaupun penumpuan kajian sejarah itu adalah mengkaji peninggalan-peninggalan silam tetapi pentafsiran yang diberikan dapat dijadikan iktibar dan panduan pada masa kini. Dalam hal ini, E. H. Carr (1892 – 1982 M) mentakrifkan sejarah sebagai ;

“Satu proses interaksi berterusan di antara masa kini dengan masa lampau yang terdiri daripada sekumpulan fakta yang telah diteliti dan dipastikan.”²¹

Seterusnya bagi mentakrifkan definisi konsep sejarah itu pula, merujuk kepada *Stanford Encyclopedia of Philosophy* bermaksud pemikiran seseorang tentang sejarah yang terbentuk daripada cantuman beberapa subjek mengenainya.²² Begitu juga menurut J. Huizinga (1872 – 1945 M) bahawa sejarah itu sendiri merupakan satu bentuk pemikiran (*an intellectual form*) dan skopnya adalah lebih luas daripada bidang ilmu (*science*). Justeru ia merangkumi pelbagai unsur sejarah di dalamnya termasuklah kaedah kajian dan penulisan sejarah. Oleh itu, apabila membincangkan mengenai istilah yang dikatakan sebagai ‘konsep sejarah’ ia mestilah disertakan dengan pandangan alam (*weltanschauung*) seseorang mengenai sejarah tersebut. Dalam hal ini, falsafah atau pemikiran seseorang menjadi panduan utama bagi setiap perkara yang dilakukannya.²³

²¹Abdul Rahman Haji Ismail (1984), *Apakah Sejarah Menurut E.H.Carr*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 57.

²²Edward N. Zalta et. al. (eds.) (2011), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford : Centre for the Study of Language and Information, Stanford University, h. 1.

²³J. Huizinga (1936), “A Definition of the Concept of History” dalam R. Klibansky dan H. Paton (eds.), *Philosophy and History*, Oxford : Clarendon, h. 9.

Maka dalam konteks kajian ini iaitu mengenai konsep sejarah menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, perbincangannya akan menumpukan kepada gagasan atau idea al-Attas yang merangkumi beberapa unsur (*subject*) penting mengenai sejarah di dalamnya, termasuklah pengertian, tujuan, sumber, prinsip, kaedah atau metodologi penelitian sumber dan penulisan sejarah yang bersandarkan kepada pandangan alam (*worldview*) beliau. Dengan kata lain, kajian ini juga termasuk dalam bidang pemikiran atau falsafah sejarah (*philosophy of history*).²⁴

1.6 SKOP KAJIAN

Kajian ini merupakan suatu kajian teks yang berkaitan dengan penelitian terhadap konsep sejarah menurut Islam dan pandangan al-Attas mengenainya di dalam beberapa karya beliau yang terpilih. Seterusnya, idea-idea al-Attas yang berkaitan dengan konsep sejarah itu akan dinilai sama ada terdapat kesinambungan di antara suatu idea dengan ideanya yang lain. Ini termasuklah metodologi yang digunakan oleh beliau dalam kajian sumber sejarah. Berikut adalah karya-karya al-Attas yang dipilih dalam kajian ini iaitu :

- i) *Rangkaian Rubā'iyāt*, Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), Kuala Lumpur, 1959.
- ii) *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Malaysian Sociological Research Institute, Singapura, 1966.
- iii) *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*, Monograph of the Royal Asiatic Society, Cabang Malaysia, No. 111, Singapura, 1966.
- iv) *The Origin of the Malay Shā'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1968.

²⁴Menurut R. G. Collingwood, falsafah sejarah ialah kajian terhadap pemikiran sejarah dan merupakan intipati malah jiwa bagi sejarah itu sendiri. Dengan kata lain, pemikiran adalah jiwa atau penggerak bagi perjalanan sejarah itu sendiri dan 'jiwa' itulah yang ingin dikaji melalui bentuk atau kaedah yang sesuai. Lihat Muhd Yusof Ibrahim (1991), *Aspek dan Perkembangan Falsafah Sejarah Dunia Barat*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. xx.

- v) *The Mysticism of Ḥamzah Fansūrī*, University of Malaya Press (UM), Kuala Lumpur, 1970.
- vi) *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1971.
- vii) *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Kuala Lumpur, 1972.
- viii) *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Muzium Negara, Kuala Lumpur, 1972.
- ix) *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī's Ḥujjat al-Ṣiddīq : A Refutation*, Muzium Negara, Kuala Lumpur, 1975.
- x) *Islam and Secularism*, Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), Kuala Lumpur, 1978.
- xi) *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kementerian Kebudayaan, Kuala Lumpur, 1986.
- xii) *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī*, UM, Kuala Lumpur, 1988.
- xiii) *Risalah untuk Kaum Muslimin*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, 2001.
- xiv) *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang, 2007.
- xv) *Historical Fact and Fiction*, Universiti Teknologi Malaysia (UTM), Kuala Lumpur, 2011.

Walaupun bagaimanapun bagi analisis mengenai metodologi yang digunakan oleh al-Attas, penulis hanya mengambil karya-karya al-Attas yang berbentuk kajian historiografi sahaja. Antaranya adalah sepertimana yang terdapat dalam senarai

karya-karya di atas kecuali buku-buku yang tertentu. Buku-buku tertentu yang dimaksudkan ini ialah *Islam and Secularism*, *Risalah untuk Kaum Muslimin*, dan *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Ini kerana kandungan buku-buku tersebut yang bukan secara khusus mengkaji sejarah tetapi lebih menumpukan kepada idea atau falsafah beliau dalam menghadapi cabaran semasa khususnya cabaran Barat. Namun karya-karya ini penting bagi melihat prinsip dan pemikiran al-Attas yang sememangnya konsisten pada setiap penulisannya. Justeru itulah karya-karya tersebut juga digunakan dalam kajian ini.

1.7 TINJAUAN KAJIAN TERDAHULU

Tinjauan kajian terdahulu yang dibuat adalah melibatkan beberapa bahan rujukan sekunder yang berkaitan dengan kajian ini. Justeru di sini, terdapat tiga aspek utama yang diberi perhatian iaitu kajian yang melibatkan konsep sejarah, latar belakang dan sumbangan al-Attas, dan pandangan ataupun komentar terhadap kajian sejarah al-Attas.

i) Konsep Sejarah

Memandangkan skop perbincangan mengenai konsep sejarah ini adalah luas dan kajian mengenainya juga banyak, maka pemilihan terhadap kajian-kajian tertentu telah dilakukan. Berikut adalah antara beberapa kajian yang dirujuk dan berkait rapat dengan kajian ini iaitu :

a) *Filsafat Kebudayaan Islam* oleh ‘Effat al-Sharqāwī²⁵

Kandungan buku ini yang merupakan kajian kepada falsafah kebudayaan Islam telah menumpukan secara mendalam mengenai perkembangan dan pentafsiran sejarawan terhadap kebudayaan tersebut. Di sinilah proses perubahan masyarakat dalam sejarah itu dilihat dan dinilai daripada sudut pandangan Islam yang sebenar. Begitu juga dengan perbincangan mengenai konsep sejarah Islam yang dikhususkan pada bab yang terakhir. Melalui bab ini, pengertian sejarah dan perkembangan historiografi Islam telah dihuraikan oleh beliau dengan lebih terperinci. Namun pengkhususan hanya diberi kepada tokoh-tokoh sejarah Islam yang tertentu sahaja seperti al-Ṭabarī (839 – 923 M), al-Mas’ūdī (m. 956 M), dan Ibn Khaldūn (1332 – 1406 M). Walaubagaimanapun, huraian yang diberikan memberikan sumbangan yang amat penting dalam kajian ini terutamanya pada landasan teori kajian iaitu mengenai konsep sejarah Islam.

b) *The Quranic Concept of History* oleh Mazheruddīn Ṣiddīqī.²⁶

Buku ini yang juga membincangkan mengenai konsep sejarah Islam telah menumpukan perbincangannya dalam konteks pandangan al-Quran. Di sini, perkembangan masyarakat yang dilihat melalui kisah-kisah sejarah dalam al-Quran dilihat melalui prinsip-prinsip sejarah yang tertentu seperti faktor masa dalam sejarah, konsep pembalasan dan sebab sejarah yang merujuk kepada konsep *‘ibrah*, dan lain-lain. Huraiannya diberikan berdasarkan pandangan beberapa sarjana Islam yang terkenal seperti Ibn ‘Abbās (m. 687 M) dan al-Shawkanī (1759 – 1839 M). Begitu juga perbandingannya dengan konsep sejarah yang terdapat pada kitab lain khususnya Bible dan pandangan atau falsafah sejarah moden yang kebanyakannya dipelopori oleh para sarjana Barat. Konsep-konsep sejarah Islam yang dihuraikan secara mendalam ini juga menjadi rujukan utama bagi landasan teori kajian ini sepertimana buku di atas.

²⁵‘Effat al-Sharqāwī (1986), *Filsafat Kebudayaan Islam*, Bandung : Penerbit Pustaka.

²⁶Mazheruddīn Ṣiddīqī (1994), *The Quranic Concept of History*, Delhi : Adam Publishers & Distributors.

- c) *Ibn Khaldūn's Philosophy of History : A Study in the Foundation of the Science of Culture*, oleh Muhsin Mahdi.²⁷

Konsep sejarah yang dibincangkan dalam kajian ini pula memfokuskan kepada falsafah sejarah Ibn Khaldūn secara terperinci. Ini termasuklah latar belakang kehidupan Ibn Khaldūn dan pemikirannya yang merangkumi prinsip-prinsip dan metodologi tertentu yang digunakan dalam bidang kajian sejarah. Di sini, penekanan Ibn Khaldūn mengenai kebudayaan turut ditonjolkan dalam konsep sejarah beliau dan telah dihuraikan secara tersusun dan sangat terperinci. Di samping itu, falsafah sejarah yang ditonjolkan oleh Ibn Khaldūn juga adalah selari dengan konsep sejarah Islam yang sebenar. Maka ia menjadi panduan dalam kajian ini iaitu bagi membandingkannya dengan konsep sejarah al-Attas.

- d) *Konsep Sejarah Tradisional dalam Naskhah-naskhah Historiografi Melayu*, oleh Siti Hawa Salleh.²⁸

Artikel ini yang juga membincangkan mengenai konsep sejarah telah menumpukan kajian pada karya-karya historiografi Melayu atau dikenali sebagai genre penulisan sejarah tradisional. Melalui kajian ini, huraian mengenai konsep sejarah telah dihuraikan mengikut pembahagian ciri-ciri penulisan sejarah teks-teks tersebut seperti asal-usul raja, ketibaan Islam ke alam Melayu, dan lain-lain. Begitu juga dengan beberapa unsur sejarah yang turut dinyatakan. Di sini, kedatangan agama Islam dikatakan sebagai peristiwa yang paling penting dalam pensejarahan Melayu tradisional berbanding unsur-unsur sejarah yang lain. Pandangan ini didapati selari dengan pandangan al-Attas yang amat menekankan kesan kedatangan Islam dalam perubahan masyarakat Melayu tradisional.

²⁷Muhsin Mahdi (2006), *Ibn Khaldūn's Philosophy of History : A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Kuala Lumpur : The Other Press.

²⁸Siti Hawa Salleh (2009), "Konsep Sejarah Tradisional dalam Naskhah-naskhah Historiografi Melayu", (Kertas Kerja Siri Seminar Bulanan Naskhah Melayu Ke-8, Jabatan Sejarah, Fakulti Sains Sosial, Universiti Malaya, 30 Oktober 2009).

e) *Malay Concept of History as Understood from the Classical Malay Historical Texts*, oleh Hussein Othman.²⁹

Sepertimana artikel di atas, kajian ini merupakan suatu kajian Ph.D yang mengkaji konsep sejarah Melayu, namun perbincangannya adalah terhad kepada tiga karya utama iaitu *Hikayat Raja Pasai*, *Sejarah Melayu* dan *Hikayat Merong Mahawangsa*. Dalam kajian mengenai konsep sejarah ini, ia diklasifikasikan kepada beberapa konsep tertentu yang dipercayai telah membentuk konsep sejarah Melayu itu sendiri iaitu konsep manusia, alam dan masa. Begitu juga dengan kekeliruan yang berlaku dalam kajian sejarah Melayu. Di sini, perbincangan mengenainya adalah ditumpukan kepada kajian sejarah di kalangan orientalis yang mana pandangan alam (*worldview*) yang digunakan bagi kajian-kajian tersebut didapati tidak sesuai dengan konsep sejarah Melayu yang sebenar. Hal inilah yang lazimnya ditekankan oleh al-Attas dalam hampir setiap karya beliau. Justeru kajian ini juga memberikan maklumat yang penting khususnya mengenai pandangan alam (*worldview*) Melayu yang sebenar serta cabaran Barat dalam kajian sejarah alam Melayu.

ii) Latar Belakang dan Sumbangan al-Attas

Bagi mengetahui latar belakang dan sumbangan al-Attas, terdapat dua karya utama yang dirujuk dalam kajian ini iaitu :

²⁹Hussain Othman (2006), "Malay Concept of History as Understood from the Classical Malay Historical Texts", (Tesis Ph.D Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), Kuala Lumpur).

- a) *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi* oleh Wan Mohd Nor Wan Daud³⁰

Kajian ini merupakan suatu huraian terperinci mengenai sumbangan al-Attas dalam bidang pendidikan. Di sini, latar belakang al-Attas iaitu mengenai keluarga dan silsilah beliau, pendidikan, karya dan penerbitan, serta pengaruh pendidikannya telah dihuraikan pada bab pendahuluan buku ini. Manakala mengenai sumbangan al-Attas pula, idea Islamisasi ilmu pengetahuan menjadi perbincangan utama kajian ini termasuklah ilmu sejarah. Antara isu-isu yang dibangkitkan termasuklah peranan bahasa yang sangat penting khususnya bagi melihat perubahan yang berlaku terhadap pemikiran umat Islam semasa dan perkembangan manusia dalam sejarah. Malah proses Islamisasi itu juga dilihat sebagai suatu fenomena sejarah yang sejagat. Justeru itulah ia dijadikan sebagai kriteria oleh al-Attas bagi menilai perubahan masyarakat dalam pensejarahan beliau sepertimana yang terdapat dalam bab IV kajian ini. Walaubagaimanapun, perbincangan mengenai sumbangannya dalam kajian sejarah bukanlah secara khusus memandangkan skop perbincangannya adalah kepada bidang pendidikan. Maka di sini, sumbangan al-Attas dalam kajian sejarah akan dinyatakan secara khusus pada bab III kajian ini.

- b) *Knowledge, Language, Thought and The Civilization of Islam : Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman (eds.).³¹

Festschrift ini merupakan satu himpunan artikel yang secara khususnya menyatakan mengenai sumbangan al-Attas dalam pelbagai bidang. Di sini, sebanyak 22 artikel telah dimuatkan di dalamnya. Walaubagaimanapun terdapat dua artikel yang secara khusus menghuraikan mengenai latar belakang al-Attas dan sumbangannya

³⁰Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya.

³¹Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman (eds.) (2010), *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam : Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia.

secara ringkas. Pertama iaitu melalui penulis yang sama, Wan Mohd Nor Wan Daud dengan tajuk, “*Al-Attas : A Real Reformer and Thinker*”. Beliau yang juga merupakan mantan pengarah *International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* suatu ketika dahulu pernah bertugas bersama dengan al-Attas dalam tempoh masa yang agak panjang dan turut diiktiraf sebagai rujukan utama mengenai pemikiran dan sumbangan al-Attas. Justeru penulisan beliau mengenai latar belakang tersebut adalah amat berguna bagi kajian ini.

Kedua, iaitu melalui artikel yang dihasilkan oleh Tatiana Denisova dengan tajuk, “*Concerning One Name Mentioned in the Tuhfat al-Nafīs*”. Melalui artikel tersebut, terdapat satu nama yang disebutkan oleh Raja Ali Haji dalam *Tuhfat al-Nafīs*nya iaitu Sayid Muḥammad Attas. Kajian tersebut yang dihuraikan secara ringkas menunjukkan bahawa nama tersebut mempunyai kaitan dengan silsilah al-Attas dari sebelah bapa. Hal ini merupakan antara penemuan baru yang dapat dijadikan sebagai maklumat tambahan dalam kajian ini khususnya bagi menerangkan latar belakang keluarga al-Attas.

iii) Pandangan atau komentar terhadap kajian sejarah al-Attas

Berdasarkan penelitian, didapati bahawa masih tidak banyak lagi sarjana yang mengkaji pemikiran al-Attas secara menyeluruh dalam bidang kajian sejarah dan kesusasteraan. Bahkan kajian yang didapati juga hanya menumpukan kepada kajian-kajian tertentu beliau sahaja iaitu sebagaimana berikut :

- a) *The Correct Date of the Terengganu Inscription : Reconfirmed Using Astronomical Computer Programs*, oleh Muhammad Zainy Uthman dan Azlan Hashim.³²

Artikel ini telah diterbitkan dalam *festschrift* yang sama sepertimana yang telah dinyatakan sebelum ini. Berdasarkan huraian yang dikemukakan, didapati bahawa kajian tersebut telah membuktikan secara ilmiah mengenai ketepatan tarikh yang ditentukan oleh al-Attas sebelum ini terhadap inskripsi Terengganu iaitu yang bertarikh pada tahun 702 H/1303 M. Di sini, melalui penggunaan teknologi terkini dan huraiannya yang disertai dengan gambarajah tertentu, dapat memudahkan lagi pemahaman dan penjelasan yang telah dibuat. Justeru artikel ini adalah amat penting terutamanya bagi tujuan analisis metodologi al-Attas terhadap kajian inskripsi Terengganu tersebut.

- b) *Pentarikhan dalam Manuskrip Melayu*, oleh Ahmat Adam.³³

Artikel ini yang merupakan kajian mengenai pentarikhan dalam manuskrip Melayu, turut merujuk kepada karya al-Attas iaitu *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī*. Di sini, terdapat percanggahan pendapat di antara Ahmat Adam dengan kajian al-Attas mengenai penentuan nama huruf bagi putaran lapan tahun yang dikenali sebagai 'daur kecil' oleh orang Melayu tradisional. Percanggahan yang dimaksudkan adalah mengenai huruf terakhir yang terdapat pada putaran tahun tersebut, yang mana pada artikel ini menyatakan bahawa huruf terakhir bagi susunan abjad tersebut bukannya Dhal sepertimana yang dinyatakan oleh al-Attas, tetapi Dal Akhir. Namun percanggahan

³²Muhammad Zainy Uthman dan Azlan Hashim (2010), "The Correct Date of the Terengganu Inscription : Reconfirmed Using Astronomical Computer Programs", dalam Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainy Uthman (eds.), *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia.

³³Ahmat Adam (2009), "Pentarikhan dalam Manuskrip Melayu", dalam Arba'iyah Mohd Noor, et. al. (eds.), *Persidangan Antarabangsa Manuskrip Melayu 2009*, Kuala Lumpur : Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, 23-25 Nov 2009.

tersebut tidak menjejaskan kesimpulan akhir al-Attas mengenai analisis beliau ke atas kitab ‘*Aqāid al-Nasaḥī*’ sebagai karya Melayu Islam yang terawal.

- c) *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid*, oleh Mohd Affandi Hassan.³⁴

Kandungan buku ini telah menghuraikan dengan baik mengenai sastera dan pendidikan kesusasteraan (estetika) daripada perspektif Islam. Ini termasuklah takrif dan matlamatnya, serta pendekatan tauhid dalam pendidikan tersebut yang mana menumpukan perhatian kepada tiga perkara utama iaitu hakikat insan, ilmu dan fungsi sastera. Selain itu, kritikan terhadap penggunaan teori dan penilaian sastera yang merujuk kepada Barat turut dihuraikan. Maka dalam membincangkan mengenai kepentingan sastera Islam tersebut, kandungan buku ini didapati telah memanfaatkan pemikiran al-Attas mengenai kesusasteraan yang mana sebelum itu telah dihuraikan dengan baik oleh V. I. Braginsky³⁵ melalui karya-karya beliau.³⁶ Justeru, buku ini menjadi antara rujukan yang utama bagi salah satu subtopik kajian ini iaitu mengenai perubahan terhadap aspek kesusasteraan di alam Melayu.

Maka berdasarkan sorotan penulisan awal di atas, didapati bahawa masih ada beberapa kekosongan yang dapat diisi dalam kajian ini iaitu :

- i) Ulasan yang terperinci mengenai konsep sejarah al-Attas yang merangkumi prinsip-prinsip asas sejarah dan pensejarahan beliau.

³⁴Mohd Affandi Hassan (1992), *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

³⁵Vladimir I. Braginsky merupakan seorang Profesor di South-East Asian Languages and Cultures (SOAS), University of London dan merupakan seorang pakar dalam bidang kesusasteraan Melayu-Indonesia. Beliau memperolehi ijazah doktor falsafah (PhD.) dan D.Litt. di Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences di Rusia. Antara karya-karya yang dihasilkannya termasuklah *The System of Classical Malay Literature* (1993), *The Comparative Study of Traditional Asian Literatures: From Reflective Traditionalism to Neo-Traditionalism* (2001) dan *The Heritage of Traditional Malay Literature : A Historical Survey of Genres, Writings and Literary Views* (2004). Lihat Vladimir I. Braginsky (ed.) (2002), *Classical Civilizations of Southeast Asia*, London; New York: Routledge & Curzon.

³⁶*Ibid.*, h. 42.

- ii) Penjelasan dan analisis metodologi kajian sejarah dan penelitian sumber sejarah yang dilakukan oleh al-Attas.

1.8 METODOLOGI KAJIAN

Dalam menjalankan penyelidikan ini, penulis telah menggunakan beberapa kaedah tertentu bagi menghasilkan sistem penulisan yang sistematik dan tersusun. Untuk itu, penulis telah menggunakan metodologi yang relevan iaitu :

- i) Metode Pengumpulan Data
- ii) Metode Analisis Data

1.8.1 Metode Pengumpulan Data

Pada peringkat awal kajian, metode perpustakaan telah digunakan bagi mencari bahan-bahan berkaitan dengan konsep sejarah Islam yang akan dibincangkan dalam bab II. Maka di sini, bahan-bahan daripada kajian para sarjana seperti buku-buku, kertas-kertas seminar, artikel-artikel jurnal, kajian-kajian ilmiah dan tesis-tesis telah dirujuk. Antara perpustakaan yang terlibat dalam pencarian maklumat ini termasuklah Perpustakaan Negara Malaysia, Perpustakaan Universiti Malaya, Perpustakaan Universiti Kebangsaan Malaysia, Perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa, Perpustakaan Hamzah Sendut, Universiti Sains Malaysia Pulau Pinang, Arkib Negara, Perpustakaan Awam Negeri Terengganu, Perpustakaan Kuala Berang di Terengganu, Muzium Negeri Terengganu dan Dewan Bahasa dan Pustaka.

Begitu juga dengan kajian-kajian lain yang melibatkan latar belakang dan sumbangan al-Attas yang dibincangkan pada bab III, serta pandangan sarjana-sarjana tertentu terhadap kajian-kajian sejarah al-Attas sepertimana yang dibincangkan pada sorotan kajian sebelum ini. Selain daripada itu, bagi mendapatkan maklumat yang lebih terperinci khususnya mengenai pemikiran al-Attas, beberapa seminar dan syarahan yang berkaitan turut dihadiri. Antaranya adalah sepertimana berikut :

- i) Seminar Sehari Pengukuhan Pandangan Alam Islam (*Worldview of Islam*) dan Syarahan Perdana al-Attas yang bertajuk, *Reviving the Worldview of Islam : Internal and External Challenges*, di Institut Integriti Malaysia, Kuala Lumpur pada 13hb Disember 2009.
- ii) Seminar Batu Bersurat Terengganu pada 18 – 19 April 2010, di Dewan Batu Bersurat, Kompleks Muzium Negeri Terengganu.
- iii) *One Day Colloquium on Islam & Secularism* dan Syarahan Perdana al-Attas yang bertajuk, *Dewesternization of Knowledge* pada 24 Julai 2010 di MAS Academy, Kelana Jaya.
- iv) *Islam & Secularism : A Reading and Discussion Course* iaitu suatu perbincangan bersiri di Universiti Islam Antarabangsa, Gombak. Perbincangan ini adalah bagi membincangkan mengenai kata kunci dan konsep yang terdapat dalam setiap bab bagi karya al-Attas iaitu *Islam & Secularism*. Karya tersebut yang juga digunakan pada kajian ini mempunyai satu tajuk khusus mengenai pendekatan Islamisasi di alam Melayu iaitu *On Islamization : The Case of the Malay-Indonesian Archipelago*.
- v) Kursus *The Worldview of Islamic Series* (WISE) yang mengandungi sebanyak 12 modul telah dibincangkan. Kursus ini telah bermula pada 8hb Januari 2011

sehingga 23hb Julai 2011 iaitu pada setiap hari Sabtu di Institut Integriti Malaysia, Jalan Duta, Kuala Lumpur.

- vi) Syarahan khusus al-Attas mengenai karya terbaru beliau iaitu *Historical Fact and Fiction* di Dewan Jumu'ah, UTM, Kuala Lumpur pada 19 dan 26hb November 2011.

Manakala seterusnya, bagi menyempurnakan kajian ini, penulis telah merencanakan dan menjalankan suatu pertemuan dan temubual dengan sarjana-sarjana yang berkaitan. Antaranya ialah Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud di pejabatnya di *Centre for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation (CASIS)*, UTM.³⁷ Beliau kini merupakan pengarah di CASIS, dan sepertimana yang telah dibincangkan sebelum ini beliau amat mendalami falsafah dan pemikiran al-Attas. Hal ini turut diakui oleh al-Attas sendiri dalam ucapannya ketika perasmian karya terbarunya, *Historical Fact and Fiction* yang lalu.

Begitu juga dengan Prof. Dr Muhammad Zainy Uthman³⁸ di kediamannya di USJ 22, Kelana Jaya. Beliau yang juga merupakan sahabat al-Attas, adalah seorang sarjana yang menguasai bidang sejarah dan kebudayaan Islam, dan kini merupakan profesor di CASIS, UTM Kuala Lumpur. Artikel beliau yang telah mengesahkan kajian al-Attas mengenai tarikh penulisan inskripsi Terengganu dengan menggunakan kaedah-kaedah yang lebih saintifik dan moden sangat menarik untuk diikuti penjelasannya oleh beliau sendiri. Begitu juga dengan karya-karya al-Attas yang lain yang mana beliau amat menguasai pemikiran al-Attas terutamanya dalam bidang kajian sejarah Melayu.

³⁷Wan Mohd Nor Wan Daud, Profesor dan Pengarah Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS), UTM, Temubual pada 22 Julai 2011.

³⁸Muhammad Zainiy Uthman, Profesor di Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS), UTM, Temubual pada 14 November 2010 dan 2 Disember 2010.

1.8.2 Metode Analisis Data

Apabila semua data yang diperlukan sudah dikumpul melalui metode yang telah disebutkan di atas, olahan dan penganalisaan data tersebut dilakukan sepertimana metode-metode berikut :

i) Metode Induktif

Metode yang juga dikenali sebagai induktif-generatif ini digunakan penyelidik untuk mengumpulkan maklumat secara berterusan bagi menjelaskan masalah yang dikaji dan kemudiannya diadaptasi bagi mencari hubungan antara fakta-fakta atau keterangan terkumpul untuk membentuk suatu gagasan fikiran. Bagi pengaplikasian metode tersebut dalam kajian ini, beberapa perkara yang membentuk konsep sejarah Islam telah dihubungkan dan disusun sepertimana yang terdapat pada bab II kajian ini. Ini termasuklah pengertian sejarah, objektif, sumber, prinsip dan metodologi tertentu yang digunakan dalam kajian serta penulisan sejarah. Begitu juga dengan beberapa perkara yang membentuk latar belakang, sumbangan dan cabaran-cabaran tertentu yang menjadi tumpuan al-Attas bagi bidang kajian sejarah dan kebudayaan Melayu yang terdapat pada bab III.

ii) Metode Deduktif

Metode deduktif pula merupakan kaedah menganalisis dan mengolah penulisan berdasarkan kepada pola berfikir yang mencari pembuktian berasaskan kepada bukti-bukti umum kepada perkara-perkara khusus. Justeru berdasarkan kepada konsep sejarah yang telah dibentuk pada bab II sebelum ini, ia kemudiannya menjadi panduan bagi

menganalisis konsep sejarah al-Attas yang dikhususkan pada bab IV dan V tersebut. Di sinilah metode deduktif ini diaplikasikan yang mana dengannya, akan memudahkan lagi proses menganalisis, menghurai dan membuat kesimpulan dengan lebih berhikmah berdasarkan data-data yang berbentuk umum tersebut. Ini termasuklah dengan kemampuan akal dalam menghuraikan konsep sejarah ini supaya dapat dinyatakan dengan lebih baik dan tersusun.

iii) Metode Komparatif

Metode Komparatif ini pula digunakan bagi membuat perbandingan antara sumber-sumber yang diperolehi dan melihat kesinambungan yang mungkin ada di antara sumber-sumber tersebut. Perbandingan ini adalah bertujuan untuk mengenal pasti perbezaan dan persamaan, serta mendapatkan maklumat yang benar dan tepat daripada maklumat-maklumat yang ada. Begitu juga ia digunakan dalam mengenalpasti idea sejarah dan metodologi kajian sejarah al-Attas melalui perbandingan antara karya-karyanya yang terpilih.

1.9 STRUKTUR KAJIAN

Kajian ini telah dibahagikan kepada enam bab. Bab pertama adalah membincangkan tentang pengenalan kajian yang merangkumi latar belakang masalah dan persoalannya, objektif, kepentingan, metodologi yang digunakan dalam mengumpul serta menganalisis data, kajian terdahulu, skop dan struktur kajian. Perkara-perkara ini penting untuk diketahui sebagai penerangan awal mengenai kajian yang ingin dilakukan oleh penulis.

Bab kedua pula akan memberi penekanan kepada landasan teori kajian ini iaitu konsep sejarah menurut pandangan Islam berdasarkan kepada skopnya yang tertentu. Ini termasuklah definisi, tujuan, proses perubahan sejarah, peranan sejarawan, sumber sejarah dan pengesahannya, ilmu bantu sejarah, serta pensejarahannya. Perkara-perkara tersebutlah yang membentuk kerangka pemikiran sejarah itu sendiri dan amat penting untuk difahami. Justeru sebagai seorang Muslim, adalah wajar bagi kita menjadikan konsep bagi setiap bidang ilmu dalam Islam sebagai panduan bagi menerokai sesuatu bidang tersebut termasuklah sejarah.

Seterusnya bab ketiga pula akan membincangkan tentang Syed Muhammad Naquib al-Attas dan cabaran-cabaran dalam kajian sejarah alam Melayu yang menjadi tumpuan utama beliau. Di sini, mengenai al-Attas, biografi dan sumbangan beliau dalam bidang sejarah dan kesusasteraan Melayu tradisional akan dihuraikan secara ringkas. Manakala mengenai cabaran dalam bidang sejarah dan kebudayaan Melayu yang menjadi tumpuan beliau pula, terdapat sebanyak tiga cabaran yang utama yang didapati daripada kajian ini. Antaranya ialah cabaran dalam membina makna diri Melayu, cabaran dalam pendidikan sejarah dan cabaran dalam kajian serta penulisan sejarah alam Melayu.

Bab keempat pula adalah antara bab yang terpenting dalam kajian ini iaitu analisis mengenai prinsip-prinsip asas al-Attas mengenai sejarah dan pensejarahan. Antara perkara-perkara yang dibincangkan dalam bab ini termasuklah pengertian, kepentingan dan tujuan penulisan sejarah menurut al-Attas, peranan sejarawan dan kriteria al-Attas bagi menilai perubahan masyarakat dalam sejarah. Sepertimana yang terdapat pada bab II, perkara-perkara tersebut adalah penting untuk dibincangkan kerana dengannya, konsep sejarah itu terbentuk.

Bab kelima pula merupakan analisis terhadap penelitian dan pentafsiran sumber sejarah al-Attas. Di sini, metodologi yang digunakan oleh al-Attas dalam meneliti sumber sejarah dianalisis dengan lebih terperinci berdasarkan kepada dua bahagian utama iaitu penelitian sumber primer dan sumber sekunder. Begitu juga dengan prinsip-prinsip al-Attas dalam pentafsiran sumber-sumber tersebut akan turut dihuraikan.

Bab keenam iaitu kesimpulan akan menilai dan merumuskan keseluruhan kajian berdasarkan empat objektif utama kajian ini. Selain daripada menjawab persoalan-persoalan yang terdapat dalam objektif kajian, beberapa usul atau cadangan juga akan dikemukakan bagi menampung sebarang kekurangan khususnya dalam pembelajaran mahupun penyelidikan sejarah tempatan sekarang.

BAB 2

KONSEP SEJARAH ISLAM

2.1 PENGENALAN

Dalam tradisi keilmuan Islam, ilmu sejarah dianggap sebagai salah satu daripada ilmu-ilmu keagamaan (*'ulūm an-naqliyyah*) kerana pada awalnya ia berkaitan erat dengan ilmu hadis. Namun setelah tradisi tulisan berkembang dan ilmu sejarah telah mapan, maka riwayat yang bersifat autoritatif dinilai semula sebagai sebahagian daripada agama, dan tidak lagi dianggap memadai untuk menyampaikan fakta sejarah kerana ia tidak mampu menampilkan seluruh sisi fakta secara utuh akibat keterbatasan kemampuan hafalan manusia. Dengan demikian, muncul perkembangan baru pada penulisan sejarah kerana sejarah mulai terpisah daripada metode ilmu hadis yang mana lebih luas metodologinya, dan berkembang sehingga menjadi suatu bidang yang tersendiri.³⁹

Oleh itu dalam menghuraikan konsep sejarah Islam, bab ini akan merangkumi beberapa perkara tertentu yang membentuk disiplin ilmu tersebut. Antaranya termasuklah definisi sejarah, tujuan penulisannya, sumber dan kaedah pengesahannya, ilmu bantu khas sejarah, peranan sejarawan dan juga pensejarahan Islam. Kesemua perkara tersebut adalah penting bagi pembentukan konsep sejarah ini. Oleh yang demikian, dalam bab ini penulis akan berusaha untuk menjelaskan dan menghuraikan mengenai apa yang dimaksudkan dengan konsep sejarah Islam itu yang sememangnya berbeza dengan konsep sejarah Barat dan yang lainnya.

³⁹Yusri Abdul Ghani Abdullah (2004), *Historiografi Islam dari Klasik hingga Moden*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, h. 3.

2.2 DEFINISI SEJARAH

2.2.1 Definisi Sejarah Secara Umum

Adalah wajar bahawa usaha ke arah mengenali sejarah dimulakan dengan huraian terhadap takrif sejarah. Secara umumnya, sejarah adalah penyelidikan terhadap peristiwa yang telah berlaku atau pada masa lampau. Segala peristiwa tersebut yang direkod oleh para sejarawan dianggap sejarah. Dari sudut etimologi, *Kamus Dewan* mendefinisikan sejarah sebagai sastera lama, asal-usul, riwayat, salasilah dan peristiwa yang benar-benar berlaku pada masa lampau.⁴⁰

Menurut R. O. Winstedt (1878 – 1966 M)⁴¹, perkataan sejarah berasal dari bahasa Arab yang membawa makna salasilah, tawārikh dan babad.⁴² Manakala sesetengah sejarawan seperti Ibrahim Alfian dan Puan Husayn pula berpendapat, perkataan ‘sejarah’ berasal dari perkataan Arab ‘*syajarah*’ yang bererti pohon iaitu membawa erti salasilah, riwayat, keturunan dan asal usul.⁴³ Pohon atau pokok yang mempunyai dahan dan ranting juga turut dinisbahkan kepada salasilah dan jurai keturunan yang bercabang-cabang.⁴⁴

Manakala perkataan ‘*history*’ dalam bahasa Inggeris pula dipercayai diambil daripada istilah ‘*historia*’ dari bahasa Greek, yang mana kemudiannya digunakan dalam bahasa-bahasa lain seperti ‘*histoire*’ (Perancis) yang asalnya ditakrifkan sebagai cerita

⁴⁰Noresah Baharom et. al. (ed.) (2007), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1411.

⁴¹R. O. Winstedt merupakan seorang pengkaji Timur (orientalis) Inggeris dan juga pentadbir kolonial di Tanah Melayu. Beliau banyak membuat kajian mengenai sejarah dan kesusasteraan alam Melayu, serta merupakan Presiden pertama bagi Kolej Raffles, di Singapura suatu ketika dahulu (1921 – 1931 M) dan karyanya, *A History of Malay Literature* menjadi *magnum opus* beliau. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu*, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi : UKM, h. 20.

⁴²R. O. Winstedt (1970), *Kamus Bahasa Melayu*, Kuala Lumpur : Marican & Sons Sdn. Bhd., hlm 272. ‘Babad’ yang dicatatkan dalam *Kamus Dewan* adalah juga bermaksud sejarah, tambo dan riwayat. Lihat Noresah Baharom et. al. (ed.) (2005), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 98.

⁴³Arba’iyah Mohd Noor (2006), *Ilmu Sejarah dan Pensejarahan*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 5.

⁴⁴Penggunaan perkataan sejarah telah digunapakai dalam *Sejarah Melayu* pada abad ke 17 lagi dan pernah digunakan oleh Raja Ali Haji dalam buku beliau *Tuhfat Al-Nafis* untuk membicarakan sejarah Bugis.

(*story*)⁴⁵, dan dikembangkan menjadi suatu penyelidikan atau penyiasatan (*research / inquiry*) sepertimana yang diakui oleh bapa sejarah Barat iaitu Herodotus⁴⁶ (484 – 425 SM).⁴⁷ Menurut *The Oxford Reference Dictionary*, ‘*history*’ bermaksud kajian terhadap peristiwa-peristiwa lalu khususnya yang melibatkan hal ehwal manusia.⁴⁸

Dalam bahasa Arab, terdapat dua perkataan yang digunakan sebagai sejarah iaitu ‘*tā’rīkh*’ dan ‘*tārīkh*’. Penggunaan perkataan ‘*tā’rīkh*’ adalah berasal dari akar kata ‘*arrakha*’ yang bermaksud penulisan sejarah (*to write the history*).⁴⁹ *Tā’rīkh* juga didefinisikan sebagai catatan peristiwa yang dikaitkan dengan masa, waktu dan haribulan atau zaman. Manakala istilah ‘*tārīkh*’ pula digunapakai oleh bangsa Arab yang bermaksud sejarah secara umum, tahun-tahun dan kronologi. Perkataan tersebut kebiasaannya menjadi tajuk kepada penulisan sejarah yang hebat seperti *Tārīkh at-Ṭabarī*, *Tārīkh ar-Rusul wa’l-Muluk* dan *Tārīkh al-Andalus*.⁵⁰ Perkataan ‘*tārīkh*’ juga digunakan sebagai tajuk bagi kamus seperti *Tārīkh al-Ḥukamā’* oleh Ibn al-Qifti (1172 – 1248 M).⁵¹

Dari sudut terminologi (istilah) pula, terdapat pendapat dan pandangan yang berbeza-beza daripada para sarjana mengenai sejarah. R. G. Collingwood (1889 – 1943 M) misalnya, mengaitkan sejarah sebagai suatu unsur kajian atau penyelidikan. Pengertian tersebut telah dipersetujui oleh Maurice Mandelbaum (1908 – 1987 M) dalam bukunya, ‘*The Anatomy of Historical Knowledge*’ telah menyatakan bahawa pengkajian sejarah adalah berbeza dengan cerita, mitos ataupun kenangan, iaitu

⁴⁵Franz Rosenthal (1968), *A History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill, h. 9.

⁴⁶Arba’iyah Mohd Noor (2006), *op. cit.*, h. 4.

⁴⁷Herodotus diakui umum sebagai pengasas penulisan sejarah pada zaman Yunani khususnya dan Eropah secara amnya. Beliau dipercayai telah menulis sebanyak sembilan buah buku dan turut menghasilkan karya pensejarahan yang mana ketika itu ilmu tersebut masih lagi baru berada di peringkat paling asas. Selain itu penulisannya juga mengandungi sekurang-kurangnya tiga daripada empat ciri pensejarahan moden, iaitu bersifat saintifik, penceritaan tentang manusia dan bukannya mitos atau teoritis, dan dapat membantu menambahkan pengetahuan manusia tentang manusia. Lihat Lihat Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 35.

⁴⁸Joyce M. Hawkins (ed.) (1986), *The Oxford Reference Dictionary*, Oxford : Clarendon Press, h. 390.

⁴⁹Munir Baalbaki (2001), *Al-Mawrīd al-Quareeb*, Lebanon: Dār al-‘Ilm li al-Malayīn, Beirut, h. 28.

⁵⁰Mahayudin Hj. Yahaya (1984), *Pengertian Sejarah Islam dan Permasalahannya*, Kuala Lumpur : Penerbitan Sarjana (M) Sdn. Bhd., h. 32.

⁵¹*First Encyclopedia of Islam 1913-1936* (1987), vol. VIII, New York : E. J. Brills, hlm: 672.

merupakan suatu penyelidikan yang bertujuan mencari kebenaran mengenai peristiwa-peristiwa yang telah berlaku.⁵² Di sini, pentafsiran bukti atau sumber, serta peranan ahli sejarah dalam mengesahkan kebenarannya amat dititikberatkan. Prinsip ini juga adalah sama sepertimana R. Suntharalingam, yang mana beliau amat menekankan ciri kajian sebagai satu unsur penting dalam pengertian sejarah.⁵³

Berbeza pula dengan Sartono Kartodirjo⁵⁴ (1921 – 2007 M). Beliau membahagikan pengertian sejarah kepada dua bahagian iaitu sejarah dalam erti kata yang subjektif dan objektif. Pertama, sejarah yang bersifat subjektif adalah suatu binaan peristiwa yang disusun oleh penulis atau ahli sejarah sebagai satu cerita atau huraian. Cerita itu pula merupakan satu unit atau kesatuan yang merangkumi fakta-fakta untuk menggambarkan suatu bentuk atau gejala sejarah, sama ada dari segi proses mahupun strukturnya.⁵⁵ Perkara ini turut diakui oleh ahli falsafah dan sejarah Itali, Benedetto Croce (1866 – 1952 M)⁵⁶ bahawa nilai bagi sesuatu penulisan sejarah itu adalah terletak pada pemikiran subjektif sejarawan (*value of thought*).⁵⁷

Manakala sejarah dalam erti kata yang objektif pula menurut Sartono, adalah merujuk kepada kejadian atau peristiwa itu sendiri iaitu proses sejarah dalam keadaan yang sebenarnya berlaku.⁵⁸ Selain itu, ia juga bergantung pada fakta sejarah yang objektif dan bebas, serta dapat dikaji secara saintifik dan kritis. Bagi Leopold von Ranke (1795 – 1886 M)⁵⁹, matlamat pengajian sejarah adalah untuk menggambarkan

⁵²Maurice Mandelbaum (1977), *The Anatomy of Historical Knowledge*, London : The Johns Hopkins University Press, h. 7.

⁵³R. Suntharalingam (1985), *Pengenalan Kepada Sejarah*, Kuala Lumpur : Marican & Sons (M) Sdn. Bhd., h. 5.

⁵⁴Merupakan salah seorang tokoh sejarawan Indonesia, dan mantan Dekan/Guru Besar di Fakultas Sejarah, Universiti Gadjah Mada, Indonesia.

⁵⁵Sartono Kartodirjo (1993), *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, h. 15.

⁵⁶Croce pada asasnya membicarakan sejarah itu dari sudut kesatuan yang bersandarkan kepada konsep idealisme iaitu Philosophy of Spirit atau Theory of Spirit, yang juga menolak konsep dualisme dalam menerangkan sesuatu fenomena. Dualisme yang membezakan antara kenyataan dan pemikiran tidak dipersetujui oleh beliau, sebaliknya kedua-duanya adalah sama dan merupakan suatu kesatuan. Lihat Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 308.

⁵⁷Benedetto Croce (1960), *History : Its Theory and Practice*, New York : Russell & Russell, h. 36.

⁵⁸Sartono Kartodirjo (1993), *op. cit.*

⁵⁹Leopold von Ranke telah dilahirkan pada 21 Disember 1795 di Wieche, Jerman. Pada tahun 1825, kira-kira enam tahun selepas beliau menerima ijazah kedoktoran, beliau telah berkhidmat sebagai profesor sejarah di Universiti Berlin sehingga tahun 1871.

kejadian-kejadian sebagaimana sebenarnya berlaku berasaskan fakta-fakta dan dokumen-dokumen yang dikaji secara saintifik.⁶⁰ Namun harus diakui di sini, dalam bidang penyelidikan sejarah, walaupun berlaku proses pemerhatian dan hasil daripada analisis, ia tidak akan menyamai sains tabii yang menemukan satu kesepakatan yang universal di dalam keputusannya.

2.2.2 Definisi Sejarah Menurut Perspektif Islam

Dalam mentakrifkan makna sejarah menurut perspektif Islam ini, kebanyakan tokoh sarjana Islam cuba membuat pembaharuan dari segi teori, metode dan kaedah pensejarahan Islam daripada bentuk catatan kronologi kepada pensejarahan berdasarkan zaman-zaman tertentu atau tema-tema tertentu. Dalam hal ini, didapati bahawa tokoh-tokoh zaman awallah yang banyak memberikan sumbangan dalam menghasilkan teori sejarah mengikut pandangan mereka sendiri. Di sini, penumpuan hanya diberikan kepada tokoh-tokoh tertentu sahaja dalam menghuraikan pandangan Islam terhadap konsep sebenar sejarah.

Antaranya ialah al-Ijī atau nama sebenarnya Muhammad bin Ibrāhīm al-Ijī, yang hidup pada kurun ke 8 H/14 M. Teori sejarah beliau boleh didapati dalam karyanya, *Tuhfah al-Faqīr ilā Šāhib al-Sarhīr*, iaitu sejarah dan pensejarahan banyak dipengaruhi oleh disiplin agama khususnya dalam bidang hadis dan falsafah.⁶¹ Antara rujukannya ialah daripada karya-karya Ibn Ishāq (704 – 767 M), al-Ṭabarī (839 – 923 M), al-Isfahānī (1125 – 1201 M), dan Ibn al-Jawzī (1126 – 1200 M). Menurut beliau, sejarah merupakan suatu ilmu mengenai alam yang diciptakan oleh Allah s.w.t. yang

Beliau yang dikenali sebagai pelopor idea objektif dalam penulisan sejarah, telah menghasilkan sebanyak 63 jilid penulisan. Antara karya beliau yang terpenting yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris ialah *The Theory and Practice of History* (1923) dan *History of the Latin and Teutonic Nations, 1494 – 1515* (1909). Lihat Muhd Yusof Ibrahim (2000), *Ilmu Sejarah : Falsafah, Pengertian, dan Kaedah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 22.

⁶⁰Muhd Yusof Ibrahim (2000), *ibid.*

⁶¹Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan : Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 164.

mengandung ruang lingkup masa dan peristiwa, manakala manusia sendiri menjadi agen bagi sejarah. Ini kerana kesan daripada aktiviti-aktiviti manusia tersebutlah yang melahirkan maklumat dan peristiwa.⁶²

Hal ini ada dijelaskan oleh Mahayudin Haji Yahaya mengenai pengertian sejarah menurut al-Quran. Sejarah menurut al-Quran iaitu ‘*ayyāmullāh*’,⁶³ yang bermaksud hari-hari Allah⁶⁴ adalah berbentuk universal dan tidak terbatas kepada masa dan geografi. Jelasnya, sejarah tidak lain adalah perjalanan alam seluruhnya termasuk manusia itu sendiri. Justeru konsep sejarah dalam Islam adalah bersifat *theocentric*, iaitu manusia masih memegang watak atau peranan utama dalam proses sejarah. Pandangan hidup yang berpusat pada kepercayaan kepada Allah dengan segala sifatNya, atau pandangan dunia tauhid (*dialectical theology*)⁶⁵, beroperasi dalam pentaksiran dan penerangan sejarah sebagaimana ia berfungsi dalam kehidupan Islam yang lain.

Hal tersebut juga adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh M. Fethullah Gulen (l. 1941 M) iaitu, “*Everything that exists displays God’s Unity*”.⁶⁶ Maka dalam konteks kajian sejarah menurut pandangan Islam, pendekatan yang digunakan juga mestilah bertolak kepada Allah s.w.t., bertindak dalam kerangka yang digariskanNya dan bermatlamatkan objektif yang ditentukan olehNya. Begitu juga dengan dimensi kehidupan akhirat yang termasuk dalam penilaian ahli sejarah yang kuat diresapi oleh pandangan dunia tauhid dan mesej Islam yang berperanan sehingga ke akhir zaman. Ini termasuklah masa lepas, masa kini dan masa hadapan yang bertemu dalam proses sejarah.

⁶²*Ibid.*

⁶³Mahayudin Hj. Yahaya (1984), *Pengertian Sejarah Islam dan Permasalahannya*, Kuala Lumpur : Penerbitan Sarjana (M) Sdn. Bhd., h. 14.

⁶⁴Surah Ibrahim (14) : 5.

⁶⁵Muhsin Mahdi (2006), *Ibn Khaldūn’s Philosophy of History : A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Kuala Lumpur : The Other Press, h. 101.

⁶⁶M. Fethullah Gulen (2004), *Essentials of the Islamic Faith*, Kuala Lumpur : Saba’ Islamic Media, h. 9.

Secara umumnya, pemahaman sejarah dalam Islam adalah bersifat moralistik kerana ketetapan dan suruhan Ilāhī dengan penegasannya mengenai baik dan buruk, adalah ajaran-ajaran untuk penghayatan.⁶⁷ Kejayaan dan kegagalan mematuhi mempunyai implikasinya, iaitu sebahagian daripadanya berbentuk manifestasi yang nyata dalam sejarah. Prinsip-prinsip yang terkandung dalam al-Quran dan hadis adalah panduan untuk manusia menjalankan kehidupan di dunia, selaku hamba dan khalifah Allah.

Maka dalam membincangkan hal ini, Ibn Khaldūn (1332 – 1406 M) mengikut keutamaan dalam penulisan sejarah beliau telah menjadikan *'ibrah* sebagai kata kunci utama dalam penulisannya yang dinamakan sendiri sebagai kitab *al-'Ibār*. Dalam membincangkan sesuatu peristiwa sejarah, Ibn Khaldūn tidak melihat kepada aspek zahir atau penceritaan kisah-kisah dan peristiwa itu semata-mata, tetapi turut melihat kepada aspek dalamannya yang mana sejarah itu mempunyai makna yang tersirat berupa tafsiran ilmiah yang tinggi nilainya.⁶⁸ Begitu juga dengan peringatan yang terkandung dalam al-Quran sememangnya adalah amat jelas, antaranya:

كُنْ نَقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ
 كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴿٣﴾

“Kami ceritakan kepadamu (wahai Muhammad) seindah-indah kisah dengan jalan Kami wahyukan kepadamu al-Quran ini, padahal sebenarnya engkau sebelum datangnya wahyu itu, adalah dari orang-orang yang tidak pernah menyedari akan halnya.”

Surah Yusuf (12) : 3.

⁶⁷Mazheruddin Siddiqi (1994), *The Quranic Concept of History*, Delhi : Adam Publishers & Distributors, h. 41.

⁶⁸Muhsin Mahdi (2006), *Ibn Khaldūn's Philosophy of History : A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Kuala Lumpur : The Other Press, h. 64.

Begitu juga al-Quran⁶⁹ turut membuktikan bahawa sejarah memiliki makna tertentu bagi manusia dan ia harus dikaji agar difahami maknanya. Bahkan makna itu sendiri mempunyai kaitan yang erat dengan hukum ketetapan tentang akibat yang bakal diterima oleh pelaku-pelaku dalam sejarah, menjadikan pendekatan sejarah berkenaan berunsurkan determinisme atau ketakdiran (*sunnatullāh*).⁷⁰ Sepertimana yang terdapat pada kajian Ibn Khaldūn mengenai ilmu *'umrān*, didapati bahawa pendekatan beliau adalah berbeza dengan pendekatan sosiologi Barat. Ini kerana analisa beliau adalah berpaksikan pada konsep *sunnatullāh* manakala rasionaliti sosiologi Barat pula adalah bertunjangkan pada konsep determinisme.

Selain itu, konsep *sunnatullāh* juga amat berkait rapat dengan sifat *irādah* (kehendak) Allah s.w.t. Oleh itu, tabiat perubahan sosial haruslah melibatkan kefahaman yang jelas tentang sifat Allah tersebut. Dimensi Ibn Khaldūn dalam memahami kausaliti alam sosial juga tidak menafikan peranan campurtangan perbuatan dan kemutlakan *irādah* Allah di alam kemasyarakatan. Seterusnya, konsep *al-thawāb wa'l-'iqāb* (ganjaran dan hukuman)⁷¹ Allah s.w.t. ke atas perbuatan yang dipilih sendiri oleh manusia merupakan faktor asasi yang mempengaruhi kebangkitan dan keruntuhan sesebuah tamadun serta kemajuan dan kemunduran sesuatu bangsa. Hal ini adalah sepertimana yang terdapat dalam firmanNya,

⁶⁹Surah al-Isrā' (17) : 77, Surah al-Fath (48) : 23.

⁷⁰Effat al-Sharqāwī (1986), *Filsafat Kebudayaan Islam*, Bandung : Penerbit Pustaka, h. 229.

⁷¹Mazheruddīn Şiddiqī (1994), *The Quranic Concept of History*, Delhi : Adam Publishers & Distributors, h. 15.

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ
 أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ۗ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ
 لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿١٥﴾

“Katakanlah, dialah yang berkuasa menghantar kepada kamu azab seksa (bala bencana), dari sebelah atas kamu atau dari bawah kaki kamu atau dia menjadikan kamu bertentangan dan berpecah-belah (berpuak-puak) dan dia merasakan sebahagian daripada kamu akan perbuatan ganas dan kejam sebahagian yang lain. Perhatikanlah bagaimana kami menjelaskan ayat-ayat keterangan dengan berbagai cara, supaya mereka memahaminya.”

Surah al-An’ām (6) : 65

Oleh yang demikian, peranan manusia di sini adalah penting iaitu sebagai hamba dan khalifah Allah, di mana setiap perlakuan mereka diberi penghakiman dan hukuman berdasarkan sejarah kehidupan masing-masing ketika di dunia. Ini kerana manusia dalam Islam bukan sahaja menjadi agen sejarah tetapi juga merupakan makhluk yang dituntut mempelajari sesuatu daripadanya dan menentukan perjalanan sejarah itu sendiri. Namun penekanan manusia di sini adalah sebagai komuniti, bangsa dan kolektiviti, sehingga Iqbal (1877 – 1838 M)⁷² dalam satu ucapannya mengatakan bahawa,

*“It is one of the most essential teachings of the Quran that nations are collectively judged, and suffer for their deeds here and now”.*⁷³

Akhir sekali, sejarah menurut Islam juga mengandungi penelitian dan usaha dalam mencari kebenaran (*ḥaq*), penjelasan yang halus tentang sebab dan asal benda, pengertian dan pengetahuan tentang substansi, esensi, dan pengetahuan tentang bagaimana dan sebab terjadinya peristiwa-peristiwa.⁷⁴ Oleh yang demikian, kebenaran

⁷²Muhammad Iqbal yang dilahirkan di Pakistan juga turut dikenali dengan ‘*Allama Iqbal*’ (dalam bahasa Urdu). Beliau merupakan antara penyair dan ahli falsafah yang terkenal pada abad ke-20 M. Penguasaan yang baik dalam bahasa Urdu dan Parsi menyebabkan karya-karya beliau amat dikagumi di kalangan para penyair dan sarjana di seluruh pelusok dunia. Antara karya-karyanya termasuklah *Asrar-e-Khudi*, *Rumuz-i-Bekhudi*, *Payam-i-Mashriq* dan *Zabur-i-Ajam*. Lihat Encyclopedia Britannica Online, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/293320/Sir-Muhammad-Iqbal>.

⁷³Mohamad Abu Bakar (1996), “Pandangan Dunia, Ideologi dan Kesarjanaan : Islam, Proses Sejarah dan Rekonstruksi Realiti Sosial, dalam Badariyah Salleh (ed.), *Alam Pensejarahan dari Pelbagai Perspektif*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 12.

⁷⁴Ibn Khaldun (2002), *Mukadimah Ibn Khaldūn*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. ix.

sejarah hanya akan dapat dicapai dengan kebenaran fakta dan pentafsiran yang tepat. Di sinilah juga, Ibn Khaldūn melihat betapa pentingnya penilaian yang melibatkan pemikiran kritis dalam kaedah penyelidikan bagi menentukan kebenaran sejarah.⁷⁵

2.3 TUJUAN KAJIAN DAN PENULISAN SEJARAH

Tujuan kajian dan penulisan sejarah yang paling utama adalah untuk mewujudkan kebenaran sesuatu peristiwa. Hakikat ini adalah menyeluruh sama ada pensejarahan itu berbentuk tradisi ataupun moden.⁷⁶ Bahkan dalam pensejarahan Islam pada peringkat awal juga telah menekankan kepada aspek kebenaran khususnya dalam mentafsir al-Quran dan menolak sebarang pandangan peribadi mahupun subjektif ataupun tahyul bagi mencapai tujuan tersebut. Begitu juga dengan kaedah yang digunakan dalam meriwayatkan hadis.

Di samping itu, pensejarahan dilakukan bagi melaksanakan aspirasi dan cita-cita Nabi Muhammad s.a.w. sepertimana dalam hadis baginda,

“Wahai umatku sekalian, usahlah kamu abaikan aspek kronologi kerana dengan kronologi akan kamu mengetahui tentang kebenaran sejarah sama ada lama atau baru”.⁷⁷

Merujuk kepada hadis tersebut, jelas menunjukkan bahawa Rasulullah s.a.w. sendiri merupakan tokoh yang berminat dalam pengkajian sejarah. Justeru itulah Franz Rosenthal (1914 – 2003 M) menganggap baginda sebagai pengasas kepada pensejarahan Islam iaitu, “*It remains, however, a fact that the Prophet himself planted the seeds from which a wider interest in history was to arise*”.⁷⁸ Saranan Rasulullah

⁷⁵Muhs Yusof Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan : Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 183.

⁷⁶Muhs Yusof Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya (1988), *op.cit.*, h. 8.

⁷⁷Ibn al-Mudabbir (1913), *al-Risalah al-Adhra' fi Rasā'il al-Bulagharā'*, Muhammad Kurd 'Alī (peny.), Kaheerah, h. 183. Lihat Franz Rosenthal (1968), *A History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill, h. 30.

⁷⁸Franz Rosenthal (1968), *ibid.*, h. 30.

s.a.w. dalam hadis tersebut juga merupakan sumber kedua terpenting selepas al-Quran bagi sejarah Islam dan sekaligus menjadi pendorong kepada penulisan sejarah pada zaman awal Islam.

Selain itu, pensejarahan yang dihasilkan itu turut bermotifkan untuk mengingatkan atau mengajar generasi tersebut serta generasi akan datang pengajaran dan tauladan yang boleh diambil daripada sesebuah peristiwa itu. Misalnya, Ssu-Ma Chien (145 – 87 SM)⁷⁹ memuatkan penilaian moralnya di akhir setiap bab penulisannya.⁸⁰ Motif sebegini juga tidak banyak bezanya dengan hasil penulisan dalam bidang kesusasteraan dan falsafah. Kadangkala bagi sejarawan yang mementingkan kesusasteraan, penggunaan bahasa yang baik, bentuk penulisan seperti pantun, syair, ataupun bentuk-bentuk puisi yang lain turut dimuatkan dalam karya mereka bagi menghiburkan pembaca.

Walaupun bagaimanapun, masih lagi terdapat beberapa kelemahan kebanyakan ahli sejarah yang tidak dapat dinafikan masih wujud sehingga kini. Antara kelemahan tersebut ialah sikap *bias* ataupun memihak kepada sesuatu golongan atau ideologi, penerangan yang tidak jelas atau terperinci, dan mudah menerima serta percaya kepada sesuatu sumber yang didapati atau disampaikan. Justeru mengetahui tujuan sebenar penulisan sejarah adalah menjadi tuntutan ke atas setiap pengkaji. Hal ini adalah bagi memastikan kebenaran sesuatu fakta itu terjamin dan konsisten dalam kajian mereka.

⁷⁹Ssu-Ma-Chien atau Sima Qian, merupakan seorang ahli astronomi dan sejarawan China. Karyanya yang berjudul, *Shih Chi* telah menjadi antara karya yang terpenting di negara tersebut sehingga akhir abad ke-2 M. dengan karya tersebut, boleh dikatakan penulisannya bertentangan dengan motif-motif yang terdapat dalam karya-karya awal khususnya yang diusahakan oleh Kung Fu-Tze. Ia kemudiannya menjadi model yang pertama bagi satu rangkaian penulisan *Cheng Shih* atau *Standard Histories* yang dihasilkan secara berterusan sehingga tahun 1911 M. Lihat Lihat Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 77.

⁸⁰Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan : Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 86.

2.4 PERANAN SEJARAWAN

Sejak zaman berzaman, sesebuah masyarakat yang berperadaban tinggi akan melahirkan sejarawan dan pensejarahannya. Dalam konteks ini, mereka yang menulis mengenai pensejarahan dikenali sebagai sejarawan ataupun ahli sejarah. Bidang kajian mereka juga lazimnya bukan hanya tertakluk kepada bidang sejarah sahaja, malah turut meliputi bidang keagamaan, ekonomi, politik, mahupun sosial. Ini kerana pengetahuan yang luas diperlukan oleh seseorang sejarawan dalam mentafsir sesuatu peristiwa di mana keadaan itu kemungkinan dipengaruhi oleh aspek-aspek tersebut dan seterusnya dapat menentukan kebenaran sepertimana yang dituntut.

Dari sudut pandangan Islam, tugas sejarawan adalah sangat besar. Di samping memperbetulkan sesebuah perspektif dan orientasi, sejarawan seharusnya mengkaji dan menilai keseluruhan realiti, iaitu dunia dengan segala isinya di mana semua kejadian Allah mengandungi makna sejarah. Begitu juga dengan tanggungjawab dalam menyebarkan idea Islam tentang sejarah dan mewujudkan komitmen yang luas supaya pendekatan Islam digunakan dalam memahami sejarah. Menurut Sayid Qutb (1906 – 1966 M) dalam menerangkan perkara tersebut, “*Sejarah Islam harus ditulis ulang dengan bertolak pangkal dari sudut pandangan Islam (yang baru) dalam perspektif yang baru pula.*”⁸¹ Dengan pencapaian ini, masyarakat Islam diharap memperolehi rangsangan untuk mengembangkan lagi nilai-nilai Islāmiyyah sehingga menentukan proses sejarah global.

⁸¹Mohamad Abu Bakar (1996), “Pandangan Dunia, Ideologi dan Kesarjanaan : Islam, Proses Sejarah dan Rekonstruksi Realiti Sosial”, dalam Badariyah Salleh (ed.), *Alam Pensejarahan dari Pelbagai Perspektif*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 26.

Selain itu, sejarah Islam yang berkisar pada perjuangan Rasulullah s.a.w. merupakan contoh teladan yang baik untuk diikuti. Di sini, Abū Bakar Sirāj al-Dīn⁸² melihat keagungan masa lepas Islam sebagai tamadun awal yang lahir hasil daripada nilai-nilai yang datang terus daripada Allah s.w.t. Penolakan kepada kehidupan yang berteraskan tauhid ini terjelma dalam bentuk pendirian dan perlakuan musuh-musuh Allah seperti Hāmān dan Namrūd, yang telah menerima kemurkaan Tuhan dalam sejarah.⁸³ Justeru, proses sejarah di sini berperanan sebagai iktibar agar umat Islam itu dapat membentengi mereka daripada pengaruh luar yang merosakkan sejarah mereka.

Pada kurun ke-19 M, ahli-ahli sejarah telah bersepakat mengatakan bahawa dalam penulisan sejarah perkara yang penting ialah tafsiran yang dibuat oleh penulisnya.⁸⁴ Selain itu, dari sudut lain tiada suatu fakta sejarah yang boleh berdiri sendiri dan menerangkan kejadiannya tanpa ahli sejarah. Maka tugas ahli sejarah di sini ialah menggunakan pemikiran, pertimbangan serta pandangan yang pada analisa terakhir adalah merupakan tafsiran untuk menjadikan fakta-fakta sejarah itu hidup dan meyakinkan.⁸⁵

Namun, dalam memberikan tafsiran itulah kerap kali orang tidak dapat mengasingkan di antara pertalian perasaan dan logik, serta subjektif dan objektif. Sedangkan hakikatnya, adalah sesuatu yang mustahil untuk melahirkan penulisan sejarah yang penuh dengan logik-logik saintifik dan tidak langsung mengandungi benih-benih emosi. Walaubagaimanapun, kita boleh mengatakan bahawa sejarah boleh menjadi sesuatu yang rasional jika penulisnya dapat mengangkat dirinya ke taraf yang demikian. Pada hakikatnya, satu-satunya perkara yang boleh menjamin seseorang itu

⁸²*Ibid.*, h. 27.

⁸³Surah al-Qaṣaṣ (28) : 6.

⁸⁴Mohd Yusof Ibrahim (1971), *Pengertian Sejarah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 45.

⁸⁵*Ibid.*, h. 51.

mencapai taraf seorang sejarawan ialah hasil sumbangan penyelidikannya yang ditulis ataupun diterbitkan sama ada dalam bentuk buku, monograf ataupun makalah.

Tambahan pula, perkara sebenar yang diperlukan bagi seseorang sejarawan ialah pengetahuan tentang kaedah penyelidikan dan penulisan sejarah. Seterusnya ialah kepintaran dalam menggunakan bahasa yang baik untuk mentafsirkan sesuatu kumpulan bahan bukti di samping melakukannya dengan penuh tekun, kritis dan berhati-hati. Di sini, sejarawan harus berani serta berupaya mempertahankan fakta, analisis, malah keseluruhan tafsiran yang dikemukakannya berdasarkan bukti dan sumber yang benar. Sepertimana yang dikatakan oleh G. J. Garraghan,

*“It is the first law of history that it dare say nothing which is false nor fear to utter anything that is true in order that there may be no suspicion either of partiality or of hostility in the writer”.*⁸⁶

Selain itu, tugas sejarawan menurut Azyumardi Azra (l. 1955)⁸⁷ pula bukan sekadar untuk kepentingan akademik semata-mata ataupun sekadar untuk mencari kebenaran abstrak. Lebih dari itu, peranan mereka adalah bagi membentuk sebuah visi dan perspektif baru tentang masa silam yang lebih sesuai untuk keperluan masyarakatnya pada masa kini dan akan datang. Di sini, beliau memetik kata-kata Taufik Abdullah iaitu, *“Siapa yang menguasai masa lalu akan menguasai masa depan”*⁸⁸ Oleh yang demikian, dalam usaha mencapai tujuan tersebut, berikut dibincangkan lagi dengan jelas mengenai konsep objektif dan subjektif yang sebenarnya diperlukan oleh setiap sejarawan dalam penulisan dan penghasilan sesuatu karya sejarah mereka.

⁸⁶Gilbert J. Garraghan (1946), *A Guide to Historical Method*, J. Delanglez (peny.), New York : Fordham University Press, h. 43.

⁸⁷Azyumardi Azra merupakan antara sarjana sejarah, sosial dan intelektual Islam di Indonesia. Bermula pada tahun 1998 hingga kini beliau menjadi Rektor dan Profesor di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, yang mana kemudiannya dinaik taraf menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Lihat Azyumardi Azra (2007), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta : Kencana Prenada Media Group, h. v.

⁸⁸Azyumardi Azra (2002), *Historiografi Islam Kontemporer : Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, h. 91.

2.4.1 Objektiviti dalam Pensejarahan

Menurut Donald V. Gawronski, konsep objektif bermaksud menggunakan fakta sejarah tanpa memihak kepada sesuatu (*personal bias*) dan prasangka.⁸⁹ Manakala bagi Sartono Kartodirjo pula⁹⁰, kajian sejarah yang objektif menunjukkan kepada kejadian atau peristiwa itu sendiri iaitu proses sejarah dalam keadaan yang sebenarnya berlaku di samping disandarkan kepada tujuan atau sasaran sejarah itu dikaji. Bahkan, ia juga dilihat lebih kontroversi dan memerlukan perbincangan yang lebih luas dan mendalam.⁹¹ Ini kerana ia didasarkan kepada fakta-fakta atau sumber-sumber utama yang boleh dipercayai.

Konsep ini semakin popular terutama pada pertengahan abad ke-19 M, apabila Leopold von Ranke (1795 – 1886 M) menganjurkan satu kaedah saintifik dalam menulis sejarah yang sepatutnya lebih bersifat objektif. Ketika itu, usaha telah diambil untuk melatih bakal sejarawan dengan harapan mereka akan menulis sejarah yang objektif. Malah sebagai menghargai sumbangannya itu, Ranke telah dilantik sebagai ahli kehormat *American Historical Association* yang pertama.⁹² Bahkan disebabkan pengaruh beliau tersebut, Ranke juga telah dianggap sebagai perintis bagi ideologi tersebut. Sedangkan pada hakikatnya, keinginan menulis sejarah yang objektif sudah pun wujud sejak zaman Herodotus lagi mengenai Perang Parsi. Di sini Herodotus telah mengembara hampir ke seluruh negara yang terlibat dengan peperangan yang dikajinya untuk mencari saksi-saksi yang boleh memastikan karyanya memberikan gambaran yang tepat dan benar.⁹³

⁸⁹Donald V. Gawronski (1969), *History : Meaning and Method*, United States : Scott, Foresman and Company, h. 12.

⁹⁰Sartono Kartodirjo (1993), *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, h. 15.

⁹¹Abdul Rahman Haji Abdullah (2006), *Pengantar Ilmu Sejarah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 213.

⁹²K. Anbalakan (1995), "Objektiviti dalam Sejarah : Bukan Satu Impian", dalam Abu Talib Ahmad dan Cheah Boon Kheng (peny.), *Isu-isu Pensejarahan*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 44.

⁹³Abdul Rahman Haji Abdullah (2000), *Wacana Falsafah Sejarah Perspektif Barat dan Timur*, Selangor : Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd., h. 11.

Manakala Ibn Khaldūn pula dalam karya ulungnyanya, *Muqaddimah*, telah mengkritik beberapa karya sarjana Islam sebelumnya kerana menyimpang dari lunas sejarah di samping mementingkan penemuan kebenaran sesuatu catatan atau maklumat. Di sini, beliau juga melihat betapa pentingnya prinsip penilaian yang melibatkan pemikiran kritis dalam kaedah penyelidikan bagi menentukan kebenaran sejarah.⁹⁴ Begitu juga dengan beberapa orang sejarawan lain seperti Ssu Ma Chien, al-Mas'ūdī, dan Raja Ali Haji yang mengamalkan sifat tersebut dalam karya penulisan mereka.⁹⁵

Maka di sini, pengumpulan fakta merupakan langkah pertama dalam usaha menulis karya sejarah yang objektif. Ini kerana gambaran atau interpretasi yang akan dikemukakan oleh ahli sejarah dibuat berpandukan kepada fakta-fakta yang diperolehinya.⁹⁶ Interpretasi yang dibuat tanpa fakta yang mencukupi pasti akan ditolak sebagai kurang munasabah. Namun ini tidaklah bermakna fakta yang banyak secara automatik menjadikan sesuatu interpretasi itu objektif. Di sinilah keupayaan ahli sejarah untuk memisahkan perasaan peribadi dengan baik diuji. Malah sesuatu interpretasi yang tidak dapat dipertanggungjawabkan oleh fakta yang kukuh harus ditolak sebagai tidak objektif.

Selain itu, kegagalan untuk mengetahui keseluruhan realiti sesuatu peristiwa itu tidak akan menjejaskan pengetahuan ahli sejarah tentang sesuatu peristiwa itu. Begitu juga dengan pandangan yang berbeza di kalangan ahli-ahli sejarah, tidak boleh dikatakan bahawa sejarah itu tidak bersifat objektif. Dalam keadaan ini, persoalan objektiviti perlu diselesaikan dengan menilai jawapan yang dikemukakan berhubung dengan persoalan yang cuba dijawabnya. Begitu juga dengan merujuk kepada bukti

⁹⁴Khadijah binti Mohd Hambali, "Pemikiran Ibn Khaldūn dan Relevansinya dengan Islam Hadhari dalam Konteks Ketamadunan, Budaya dan Agama di Malaysia", dalam Azizan Baharuddin et. al. (peny.), *Prosiding Ibn Khaldūn : Pemikiran Ibn Khaldūn dan Relevansinya dalam Tamadun Kontemporari*, Kuala Lumpur : Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya, 9-10 Mei, 2006, h. 110.

⁹⁵Muhd Yusof Ibrahim (2000), *Ilmu Sejarah : Falsafah, Pengertian dan Kaedah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 230.

⁹⁶Ishak Saat (2007), *Ilmu Sejarah Antara Tradisi dan Moden*, Shah Alam : Karisma Publications Sdn. Bhd., h. 10.

yang dikemukakan oleh sarjana berkenaan. Dengan menggunakan ukuran ini, sesuatu pandangan yang tidak disokong oleh bukti yang kukuh boleh ditolak sebagai tidak objektif.⁹⁷

2.4.2 Subjektiviti dalam Pensejarahan

Sepertimana yang diketahui, fakta yang masih belum diadun hanyalah merupakan bahan mentah semata-mata. Sebaliknya ia perlu diadun dan dipersembahkan dengan suatu bentuk penulisan. Walaubagaimanapun tidak dinafikan bahawa terdapat dakwaan yang mana mengatakan penulisan sejarah boleh dihasilkan berasaskan fakta semata-mata sepertimana dakwaan Leopold von Ranke, iaitu penulisan sejarah itu mestilah dibentangkan “*seperti yang sebenarnya berlaku*”.⁹⁸ Secara praktiknya, harapan yang disuarakan oleh Ranke itu boleh dikatakan tidak pernah menjelma menjadi kenyataan dalam sejarah. Penceritaan semula peristiwa sejarah memerlukan pengolahan, penjelasan, dan penyusunan kata-kata. Malah dalam sesuatu penjelasan sejarah, unsur interpretasi yang membabitkan andaian dan sistem nilai tertentu sering terlibat. Walau demikian, pentafsiran dalam sejarah tidak akan terlepas sama sekali dari unsur subjektiviti penulisnya.

Namun begitu, pandangan subjektif dalam sejarah tidak bermakna seseorang sejarawan itu tidak berlaku jujur. Ini harus diakui bahawa subjektiviti dalam sejarah tidak dapat dielakkan kerana pendirian dan pegangan para sejarawan sendiri memang berbeza di antara satu sama lain. Bahkan data yang sama juga tidak akan dapat menutup kemungkinan menimbulkan interpretasi yang berbeza. Justeru, kemahiran

⁹⁷K. Anbalakan (1995), “Objektiviti dalam Sejarah : Bukan Satu Impian”, dalam Abu Talib Ahmad dan Cheah Boon Kheng (peny.), *Isu-isu Pensejarahan*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 47.

⁹⁸Qasim Ahmad (1995), “Sumber, Pengesahan Fakta dan Pentafsiran Sejarah”, dalam Abu Talib Ahmad dan Cheah Boon Kheng (peny.), *Isu-isu Pensejarahan*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 65.

meneliti dan membaca sumber diperlukan disamping memastikan sumber-sumber yang diperolehi itu tulen dan jelas kebenarannya.⁹⁹

Kemahiran yang dimaksudkan di sini termasuklah dapat memahami bahasa pada sumber yang ditemui terutamanya sumber yang bertulis. Ini kerana kebanyakan sumber yang ditemui adalah berbeza zamannya dan bahasa yang digunakan juga turut berubah mengikut peredaran zaman. Misalnya bahasa Sunda Kuno ataupun Jawa Kuno yang jarang lagi digunakan pada masa kini. Begitu juga para sejarawan seharusnya menguasai perubahan sosial yang berlaku dalam sesebuah masyarakat. Ini kerana data-data yang bakal diperolehi yang berupa statistik dan jadual dapat ditafsirkan dan dijelaskan dengan baik.

Justeru kepelbagaian ilmu dituntut terhadap para sejarawan agar penulisan karya yang berkualiti dapat dihasilkan.¹⁰⁰ Tambahan pula subjektiviti ini turut meliputi bentuk-bentuk penulisan sejarah yang lain termasuklah sejarah politik, sosial, budaya, ekonomi, dan sebagainya. Ia boleh dikatakan demikian kerana kenyataan sejarah itu ditentukan oleh sejarawan, sedangkan persembahan sejarah itu adalah menurut kecenderungan sejarawan yang menghasilkan catatan tersebut.

2.5 SUMBER SEJARAH DAN PENGESAHANNYA

Dalam konteks epistemologi, sejarah yang juga dilihat sebagai suatu bidang ilmu mestilah membincangkan mengenai sumber ilmu tersebut dan kebenarannya. Ini kerana kebenaran sejarah merupakan perkara penting dalam proses penghasilan sesuatu kajian sejarah. Justeru penyelidikan sejarah bukan hanya merujuk kepada penyediaan

⁹⁹R. Suntharalingam (1985), *Pengenalan Kepada Sejarah*, Kuala Lumpur : Marican & Sons (M) Sdn. Bhd., h. 41.

¹⁰⁰Ibn Khaldūn (2000), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Ahmadie Toha (terj.), Jakarta : Pustaka Firdaus, h. 543.

maklumat serta pemaparan masalah sahaja tetapi hasil penyelidikan yang terbina mestilah memenuhi tujuan bagi mendapatkan kebenaran atau apa yang dikatakan sebagai objektif. Oleh yang demikian, pemilihan sumber adalah amat penting. Hal ini adalah sebagaimana yang dikatakan oleh Muhd Yusuf Ibrahim bahawa sumber merupakan sesuatu yang boleh menjadi punca kepada kelahiran sesuatu pemikiran atau penulisan.

Bahkan dalam Islam sendiri, kebenaran sumber juga turut dituntut walaupun penelitian sejarah itu tidak seberat penelitian hadis. Hal ini adalah sepertimana penekanannya yang terdapat dalam al-Quran iaitu;

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ
فَتُصِيبُوهَا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾

“Wahai orang-orang yang beriman! Jika datang kepada kamu seorang fāsiq membawa sesuatu berita, maka selidikilah (untuk menentukan) kebenarannya, supaya kamu tidak menimpakan sesuatu kaum dengan perkara yang tidak diingini. Dengan sebab kejahilan kamu (mengenainya) sehingga menjadikan kamu menyesali apa yang kamu telah lakukan.”

Surah al-Ḥujurāt (49) : 6

Istilah ‘sumber’ dalam sejarah kerap digunakan sebagai merujuk kepada punca, dokumen, atau rekod. Merujuk kepada *The Oxford Reference Dictionary*,¹⁰¹ sumber atau ‘source’ bermaksud sebuah karya dan lain-lain yang menyediakan maklumat atau bukti (khusus yang bersifat tulen atau asli) berkenaan sesuatu fakta, kejadian, atau sesuatu perkara tersebut.

R. G. Collingwood dalam bukunya *The Idea of History*, sumber sejarah bermaksud “sources containing ready-made statements” iaitu merujuk kepada segala sesuatu yang mengandungi maklumat sejarah di dalamnya. Sumber tersebut boleh

¹⁰¹Joyce M. Hawkins (ed.), (1986), *The Oxford Reference Dictionary*, Oxford : Clarendon Press, h. 789.

didapati dalam dua bentuk iaitu sumber bertulis dan tidak bertulis.¹⁰² Manakala pengertian sumber menurut Louis Gottschalk (1899 – 1975 M) pula ialah bahan bukti yang menunjukkan sesuatu peristiwa atau maklumat sejarah sama ada dalam bentuk tulisan, catatan, dan juga saksi utama kepada peristiwa tersebut.¹⁰³ Maka dalam bidang sejarah secara khususnya, sumber boleh didefinisikan sebagai dokumen yang mencakupi bukan sahaja bahan-bahan bertulis bahkan kesan-kesan peninggalan lama seperti duit syiling, batu nisan, batu bersurat, dan sebagainya.

2.5.1 Pembahagian Sumber Sejarah

Secara umumnya sumber sejarah dapat dikelaskan kepada dua kategori utama iaitu, sumber primer dan sekunder.¹⁰⁴ Huraian mengenai kedua-dua jenis sumber sejarah ini adalah sepertimana berikut iaitu ;

2.5.1.1 Sumber Primer

Sumber primer (awalan) adalah merupakan alat (*tools*) yang penting kepada ahli sejarah terutamanya bagi membina pentafsiran dan hujah-hujah yang boleh menyokong penulisan dan pentafsiran mereka. Di samping itu, penggunaannya juga dapat menjelaskan tentang kebenaran sejarah dari sudut keabsahan (*validity*) dan ketepatan fakta sejarah. Bahkan penulisan sejarah yang menggunakan sumber daripada jenis ini juga akan dijadikan rujukan utama kepada ahli sejarah lain apabila mereka melakukan kajian sejarah seterusnya.

¹⁰²Sumber bertulis (*written sources*) merupakan sumber yang berbentuk teks yang mengandungi maklumat-maklumat berkaitan dengan sejarah atau peristiwa yang ingin dikaji oleh ahli sejarah. Manakala sumber tidak bertulis (*unwritten history*) pula merujuk kepada sesuatu sumber yang bukan berbentuk teks seperti wang syiling, artifak dan lain-lain. Lihat R. G. Collingwood (1967), *The Idea of History*, Oxford : Clarendon Press, h. 277.

¹⁰³Louis Gottschalk (1961), *Understanding History : A Primer of Historical Method*, New York : Alfred A. Knopf, h. 43.

¹⁰⁴Abdul Rahman Haji Abdullah (2006), *Pengantar Ilmu Sejarah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 74.

Dalam hal ini, Suntharalingam menyokong pendapat Arthur Marwick (1936 – 2006 M) yang menyifatkan sumber pertama sebagai bahan yang wujud dalam keadaan asas, mentah, dan tidak sempurna atau sumber yang masih belum diproses oleh ahli sejarah yang lain.¹⁰⁵ Manakala menurut Louis Gottschalk, dalam bukunya *Understanding History : A Primer of Historical Method*, beliau mengaitkannya dengan istilah ‘*asli*’ (*original*)¹⁰⁶ yang disenaraikan sepertimana berikut :

- i) Kandungannya masih baru dan dihasilkan oleh idea-idea yang kreatif.
- ii) Tidak diterjemahkan ke bahasa yang lain dan kekal dengan tulisan yang asal.
- iii) Sumber asal yang belum ditafsir.
- iv) Teks yang asal, tidak diubahsuai dan ditokok tambah.
- v) Sumber maklumat pertama yang diperolehi
- vi) Bahan mentah yang belum diproses atau mengalami perubahan secara fizikal.
- vii) Payah didapati kerana terhad, sulit, terhapus, milik peribadi mahu pun orang perseorangan.

Antara sumber ini termasuklah bahan yang berupa artifak, dokumen, surat rasmi atau sebaliknya, catatan, laporan, buku harian, warkah, watiqah, dan titah perintah.¹⁰⁷ Secara umumnya, sumber primer tidak akan memberikan sebarang makna sekiranya ahli sejarah tidak melakukan proses tafsiran ke atas sumber tersebut. Justeru bagi ahli sejarah, mereka perlu meneliti bahan-bahan yang berkaitan dan membuat pemeriksaan ke atas setiap sumber. Begitu juga dengan mengambil peluang tentang semua saranan, kritikan, dan pandangan yang dibuat oleh ahli sejarah lain yang mengkaji dokumen tersebut. Dalam hal ini, sikap adil dan bertanggungjawab dalam membuat pertimbangan

¹⁰⁵Qasim Ahmad (1995), “Sumber, Pengesahan Fakta dan Pentafsiran Sejarah”, dalam Abu Talib Ahmad dan Cheah Boon Kheng (peny.), *Isu-isu Pensejarahan*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 61.

¹⁰⁶Louis Gottschalk (1961), *Understanding History : A Primer of Historical Method*, New York : Alfred A. Knopf, h. 54-55.

¹⁰⁷Muhammad Yusof Ibrahim (2000), *Ilmu Sejarah : Falsafah, Pengertian dan Kaedah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 156.

dan kritikan ke atas sumber primer ini diperlukan selaras dengan kedudukan sumber tersebut yang amat penting sebagai bahan rujukan utama sejarah.

2.5.1.2 Sumber Sekunder

Secara asasnya, sumber sekunder merupakan tafsiran, penyeluruhan, kesimpulan atau andaian yang dilakukan oleh seseorang pengkaji sejarah terhadap perkara-perkara yang dikajinya dengan bersandarkan sumber utama atau primer yang berkaitan. Dengan kata lain, ia juga merupakan sumber-sumber sejarah yang telah diproses, ditafsir dan dinilai oleh ahli sejarah daripada bentuk primer kepada sekunder.

Louis Gottschalk, dalam bukunya *Understanding History : A Primer of Historical Method* mengatakan bahawa sumber sekunder adalah sumber yang berbentuk penulisan atau catatan yang dihasilkan oleh seseorang yang bukan saksi atau yang tidak hadir ketika peristiwa itu berlaku.¹⁰⁸ Ia juga dikenali sebagai sumber kedua (*second hand sources*). Contoh sumber sekunder yang boleh didapati kini termasuklah ensiklopedia dan jurnal-jurnal dalam pelbagai bidang seperti sejarah, sosial, ekonomi dan sebagainya. Begitu juga dengan penggunaan peta dan atlas yang boleh dirujuk lokasi, kawasan, dan kewujudan sesuatu tempat.

Lazimnya, ahli sejarah menggunakan sumber sekunder sebagai kajian awal (*literature review*) di mana sumber-sumber seperti rencana, jurnal, dan buku-buku dirujuk apabila ingin melakukan penulisan atau pengkajian sesuatu peristiwa sejarah. Tindakan ini akan dapat memberikan gambaran awal kepada pengkaji mengenai sesuatu peristiwa atau perkara berdasarkan kajian terdahulu.¹⁰⁹ Walaupun didapati bahawa di

¹⁰⁸Louis Gottschalk (1961), *Understanding History : A Primer of Historical Method*, New York : Alfred A. Knopf, h. 53.

¹⁰⁹Rozeman Abu Hassan (2004), *Mengenal dan Mentafsir Sumber-Sumber Sejarah*, Kuala Lumpur : Karisma Publications, h. 25.

dalam sumber kedua ini banyak terkandung koleksi fakta-fakta, namun ia tidak akan memberikan sebarang makna tanpa diberikan tafsiran oleh ahli sejarah.

Maka di sini salah satu tugas ahli sejarah yang penting selain daripada memahami dan mentafsir fakta-fakta tersebut, hendaklah menterjemahkan hipotesis-hipotesis dalam sumber ini ketika membuat rujukan dengan tujuan untuk menguji keabsahan sumber. Namun kualiti dalam meletakkan fakta-fakta tersebut supaya mempunyai makna adalah bergantung kepada kebolehan dan kebijaksanaan ahli sejarah dalam mentafsirkannya. Walaubagaimanapun, akibat terlalu bergantung kepada sumber jenis ini dan sifatnya yang mudah diperolehi kadangkala menyebabkan kebanyakan ahli sejarah kurang menumpukan ke atas sumber primer. Justeru, pengetahuan ahli sejarah mengenai sumber adalah amat penting supaya mereka dapat memilih, mengkelas dan menggunakan sumber secara sistematik.

2.5.2 Kritikan Sumber

Sebagai prasyarat menuju keyakinan dan kebenaran sejarah, ahli-ahli sejarah seharusnya berusaha mengenalpasti status dan kandungan sumber dalam penyelidikan, dan tidak menolak sesuatu sumber itu secara sewenang-wenangnya tanpa memberikan alasan dan bukti yang tepat dan kukuh. Justeru ahli sejarah perlu melihat bukti-bukti sejarah secara kritis dan terperinci iaitu melalui kritikan sumber. Maka istilah ‘kritikan sumber’ di sini adalah dimaksudkan sebagai satu garis panduan yang dapat membantu ahli sejarah untuk mentafsir sumber-sumber sejarah yang bersifat asli dan tulen bagi menghasilkan karya sejarah yang berkualiti dan mencapai tahap kebenaran sejarah.¹¹⁰

¹¹⁰*Ibid.*, h. 37.

Menurut Marc Bloch (1886 – 1944 M), proses kritikan ini berpunca daripada sikap kesangsian sejarawan terhadap maklumat yang diberikan oleh saksi-saksi pada masa lampau,¹¹¹ dan antara tokoh besar yang banyak membahaskan mengenai kesangsian ini termasuklah Imam al-Ghazzālī (1058 – 1111 M) dan kemudiannya diperkembangkan oleh Descartes (1596 – 1650 M)¹¹². Manakala antara sejarawan yang benar-benar meletakkan asas-asas kritikan sumber sejarah secara sistematik pula ialah Ernst Bernheim (1850 - 1942 M), yang telah membahagikan kritikan sumber ini kepada dua jenis iaitu kritikan luaran dan dalaman.¹¹³

2.5.2.1 Kritikan Luaran

Sasaran utama bagi kritikan jenis ini ialah usaha untuk menentukan ketulenan dan keaslian (*authentic and genuine*) sesuatu sumber sejarah itu.¹¹⁴ Antara kaedah yang digunakan termasuklah ujian kimia, ujian bahasa, ujian tulisan tangan dan ujian bahan-bahan. Pertama, ujian kimia yang dijalankan adalah bertujuan bagi menentukan umur sesuatu dokumen. Di sini, kesulitan mungkin timbul apabila ahli sejarah berhadapan dengan dokumen-dokumen sejarah yang terlalu lama usia dan rosak fizikal. Pada tahap awal, ahli sejarah akan cuba menentukan usia sebenar sesuatu dokumen yang bakal digunakan dengan melihat kepada beberapa unsur fizikal sumber tersebut. Perkara-perkara yang dilihat termasuklah keadaan kertas, dakwat, dan cap yang digunakan. Oleh itu, pakar kimia turut diperlukan untuk menguji sama ada kertas atau dakwat yang digunakan adalah bahan yang telah wujud dan seusia atau sezaman. Ini kerana kemahiran seperti ini jarang dimiliki oleh ahli sejarah dan menuntut agar meminta bantuan kepakaran daripada bidang lain.¹¹⁵

¹¹¹ Marc Bloch (1954), *The Historian's Craft*, Manchester : The University Press, h. 79.

¹¹² Abdul Rahman Haji Abdullah (2006), *Pengantar Ilmu Sejarah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 76.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ R. Suntharalingam (1985), *Pengenalan Kepada Sejarah*, Kuala Lumpur : Marican & Sons (M) Sdn. Bhd., h. 36.

¹¹⁵ Rozeman Abu Hassan (2004), *Mengenali dan Mentafsir Sumber-Sumber Sejarah*, Kuala Lumpur : Karisma Publications, h. 43.

Kedua, ujian bahasa yang sememangnya penting disebabkan sifat gaya bahasa itu sendiri yang dinamik dan berubah mengikut zaman. Ini termasuklah sama ada dari sudut nahu, struktur ayat, ejaan, istilah mahu pun tanda bacanya. Sebagaimana yang dinyatakan oleh G. J. Garraghan,

*“Livy’s first-century Latin is not the same as Einhard’s ninth-century Latin”*¹¹⁶

Di sini, ahli sejarah perlu mempunyai kemahiran dan memahami bahasa sebagai satu peraturan seperti menguasai penggunaan kamus, daftar istilah sejarah dan ensiklopedia untuk menjelaskan makna dan perkataan masa lampau. Namun fungsi kamus dalam konsep ini bukanlah semata-mata untuk memberikan aspek pendefinisian semata-mata sebaliknya ia lebih banyak berfungsi dalam proses terjemahan. Dalam evolusi bahasa di dunia, satu perkataan mempunyai makna yang berbeza mengikut sesuatu zaman. Misalnya, dalam bahasa Melayu kuno, istilah ‘kita’ membawa maksud ‘kamu’ dan istilah ‘kamu’ pula membawa pengertian ‘kita’ yang merujuk beberapa orang (*jamak*).¹¹⁷

Ketiga, ujian tulisan tangan juga perlu dilakukan memandangkan kebanyakan sumber yang terdapat dalam sesuatu dokumen pada sesuatu zaman lampau ditulis dengan tulisan tangan.¹¹⁸ Menurut G. J. Garraghan, *“Setiap bentuk tulisan tangan mempunyai ciri-ciri yang tersendiri”*.¹¹⁹ Antara kaedah yang digunakan dalam ujian ini ialah perbandingan tulisan tangan misalnya, dalam kes pemalsuan *Buku Harian Hitler* yang mana semua catatan dibuat dalam tulisan tangan Hitler (1889 – 1945 M) termasuklah tandatangan beliau di setiap helaian buku tersebut. Para pakar sejarah telah

¹¹⁶G. J. Garraghan (1946), *A Guide to Historical Method*, J. Delanglez (peny.), New York : Fordham University Press, h. 178.

¹¹⁷Noriah Mohamed (1999), *Sejarah Sosiolinguistik Bahasa Melayu Lama*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 59.

¹¹⁸Rozeman Abu Hassan (2004), *Mengenal dan Mentafsir Sumber-Sumber Sejarah*, Kuala Lumpur : Karisma Publications, h. 46.

¹¹⁹*Ibid.*, h. 179.

menguji ketulenan dokumen tersebut dengan membandingkannya dengan dokumen-dokumen lain yang ditulis oleh Hitler.¹²⁰

Selain itu, kemahiran dan kepakaran ahli sejarah diperlukan dalam menyelesaikan masalah-masalah yang wujud pada sesuatu sumber sejarah. Contohnya dalam mengenalpasti bahan yang digunakan pada sumber tersebut sama ada daripada kertas, kulit binatang, dan kulit pokok seperti papyrus, daun lontar dan sebagainya. Dalam hal ini, ahli sejarah perlu meminta kepakaran bidang lain terutamanya bidang ilmu sains, geologi dan sebagainya.¹²¹

Begitu juga dengan hal yang berkaitan dengan perkembangan teknologi percetakan di dunia sama ada menggunakan teknik percetakan lama, moden, dan kaedah penulisan dengan pen berdakwat ataupun pensel. Walaubagaimanapun berdasarkan zaman teknologi yang semakin berkembang, kaedah percetakan moden juga boleh menyebabkan berlakunya pemalsuan dokumen dan sumber-sumber sejarah seperti dokumen, surat perjanjian, dan sebagainya.¹²² Oleh itu, kritikan luar perlu dilakukan kerana dokumen yang digunakan mungkin palsu disebabkan tuntutan palsu seseorang terhadap sesuatu jawatan, kedudukan, harta pusaka dan takhta kerajaan.¹²³

2.5.2.2 Kritikan Dalaman

Proses kritikan dalaman dilakukan selepas proses kritikan luaran itu selesai. Proses ini adalah amat penting bagi menentukan sama ada kandungan sesuatu sumber sejarah itu benar, rasional atau logik. Begitu juga proses ini dilakukan bagi mengelakkan kesilapan dan kesalahan fakta sejarah yang dikemukakan oleh ahli

¹²⁰R. Suntharalingam (1985), *Pengenalan Kepada Sejarah*, Kuala Lumpur : Marican & Sons (M) Sdn. Bhd., h. 38.

¹²¹*Ibid.*

¹²²Rozeman Abu Hassan (2004), *op.cit.*, h. 47.

¹²³*Ibid.*

sejarah. Maka di sini, terdapat beberapa tahap tafsiran sumber yang perlu dilakukan oleh ahli sejarah iaitu tafsiran verbal, tafsiran teknikal, tafsiran logik, tafsiran psikologi dan tafsiran fakta.¹²⁴

Pertama, proses tafsiran verbal yang lebih memfokuskan kepada aspek bahasa khususnya bagi mengetahui makna perkataan-perkataan dan ayat dalam sesuatu dokumen di samping mendapatkan idea yang cuba ditonjolkan oleh penulis dokumen berkenaan.¹²⁵ Oleh itu, kemahiran dalam menguasai penggunaan pelbagai bahasa dan aspek perbendaharaan kata sangat diperlukan. Ini kerana pengetahuan sejarawan tentang perkara tersebut boleh menunjukkan ketepatan makna bukan sahaja daripada segi perkataan, sinonim, peribahasa dan sebagainya.¹²⁶

Dalam tafsiran verbal ini juga, proses terjemahan adalah sangat penting dalam memahami sesuatu dokumen ataupun sumber sejarah kerana ia akan menentukan ketepatan sesuatu peristiwa sejarah yang dikaji. Namun di kalangan ahli sejarah itu sendiri juga sering menghadapi masalah dalam menterjemah sesuatu sumber yang terdiri daripada pelbagai bahasa dan tulisan seperti dokumen dalam tulisan Inggeris, Jawi, Sanskrit dan lain-lain. Keadaan ini akan menyebabkan proses penelitian ke atas sesuatu dokumen menjadi lambat dan terbatas. Oleh itu, proses terjemahan dokumen atau sumber sejarah khususnya memerlukan ketepatan dan pembacaan yang luas terutamanya kepada sejarawan itu sendiri supaya tidak mengemukakan fakta-fakta sejarah yang salah.¹²⁷

Kaedah pentafsiran kedua ialah tafsiran teknikal. Kaedah pentafsiran ini lazimnya akan dapat menjelaskan tujuan penulisan sumber dilakukan oleh seseorang penulis dan

¹²⁴*Ibid.*, h. 48.

¹²⁵*Ibid.*

¹²⁶*Ibid.*, h. 50.

¹²⁷*Ibid.*, h. 51.

mengenal pasti sebarang pembacaan spesifik ke atas sumber sejarah yang digunakan. Lazimnya ia dijalankan berasaskan dua pertimbangan iaitu tujuan penulis dan melakukan bentuk pembacaan yang tepat. Dalam kedua-dua pertimbangan ini, kita akan dapat membezakan sumber sama ada yang hanya memberikan maklumat atau sumber yang bercampur dengan pandangan ahli sejarah.

Ketiga ialah tafsiran logik. Ia merupakan suatu proses yang dilakukan oleh ahli sejarah untuk menghubungkan pelbagai bahagian sumber mengikut kaedah pemikiran yang betul. Dalam kaedah ini, pembacaan yang luas oleh ahli sejarah adalah sangat penting manakala idea serta pandangan yang dikemukakan terhadap tafsiran sesuatu sumber itu mestilah berasaskan kepada kebenaran peristiwa-peristiwa sejarah yang telah berlaku. Begitu juga dengan pandangan ke atas keseluruhan dapatan semua dokumen supaya pandangan yang terhasil tidak mengalami bias mahupun terhadap kepada sesuatu fakta yang tertentu sahaja.¹²⁸

Keempat, iaitu tafsiran psikologi¹²⁹ yang bertujuan untuk melihat pemikiran atau karakter penulis sama ada dipengaruhi oleh faktor persekitaran, fizikal, sosial, dan intelektual dalam sesuatu zaman. Namun proses ini lazimnya berkaitan dengan idea dan emosi seseorang penulis mahu pun ahli sejarah. Sekiranya seseorang sejarawan itu mempunyai pemikiran yang rasional, maka mereka akan dapat memberikan tafsiran sumber sejarah yang baik dan berkesan. Tetapi jika sebaliknya, mereka akan menghasilkan tafsiran yang bersifat berat sebelah dan tidak professional.

Masalah ini ternyata bukan sahaja banyak dilakukan oleh sarjana-sarjana Barat, malah terdapat juga ahli sejarah tempatan yang terpengaruh dengan pendekatan

¹²⁸*Ibid.*, h. 53.

¹²⁹*Ibid.*

sedemikian. Contoh yang boleh diambil daripada penyelewengan fakta yang dilakukan oleh sarjana Barat ialah melalui karya J. M. Gullick yang bertajuk *Rulers and Residents : Influence and Power in the Malay States 1870-1920*. Beliau adalah seorang pegawai tadbir yang berpengalaman selama 35 tahun dalam pentadbiran Tanah Melayu dan banyak melakukan tafsiran yang berat sebelah terhadap kelemahan Raja-raja Melayu, khususnya yang terdapat pada karya ini. Sekiranya faktor ini dijadikan ukuran dalam bidang sejarah, maka aspek penulisan sejarah tidak akan mencapai kebenaran sejarahnya. Ini kerana sikap adil dan bertanggungjawab adalah sangat diutamakan dalam menjalankan proses tafsiran ini.¹³⁰

Akhir sekali ialah tafsiran fakta. Kaedah tafsiran ini digunakan setelah ahli sejarah berjaya memahami makna dan kandungan sumber atau dokumen yang dikaji. Melalui kaedah ini, sejarawan akan dapat mengemukakan fakta-fakta sejarah yang signifikan bagi menjelaskan sebab dan akibat sesuatu peristiwa yang berlaku. Malah menurut Ibn Khaldūn, kebenaran sejarah adalah bergantung kepada kebenaran fakta yang diperolehi. Bagi beliau, peristiwa sejarah yang lepas adalah merupakan catatan dan bukan fakta sejarah. Ini kerana kebenaran sejarah itu adalah berdasarkan pengkajian, penelitian dan penyelidikan ahli-ahli sejarah¹³¹ dan usaha mereka untuk menterjemahkan sesuatu sumber dengan tepat. Oleh itu, sekiranya ahli sejarah bukan seorang pentafsir yang baik, ia tidak lebih hanya dikenali sebagai seorang ahli kronologi.

Secara kesimpulannya, kaedah penyelidikan sejarah adalah bertujuan untuk memenuhi matlamat ahli sejarah dalam menjelaskan kebenaran sejarah terhadap peristiwa-peristiwa yang ingin dan sedang dikaji. Kedua-dua proses iaitu kritikan luaran dan dalaman, walaupun mempunyai objektif yang berbeza, tetapi pada akhirnya

¹³⁰*Ibid.*, h. 54.

¹³¹Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan : Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 189.

melahirkan matlamat yang sama iaitu mewujudkan kebenaran sejarah.¹³² Hal ini adalah sepertimana menurut Ibn Khaldūn bahawa seseorang pengkaji itu mestilah memastikan kebenaran dan melakukan penelitian ke atas sesuatu sumber yang diperolehinya sebelum menerima atau menolaknya, dan membandingkannya dengan ilmu-ilmu yang lain.¹³³ Seharusnya sejarawan pada hari ini mencontohi sikap dan pendirian tersebut dalam menilai sesuatu sumber dan kaedah penyelidikan yang digunakan supaya kebenaran sejarah dapat dicapai.

2.6 ILMU BANTU KHAS DALAM SEJARAH

Kajian ke atas sumber-sumber sejarah yang berbeza-beza jenisnya dapat lebih dipermudahkan dengan wujudnya ilmu bantu khas di dalamnya. Ia merangkumi beberapa bidang kajian utama iaitu tekstologi, epigrafi, paleografi, diplomatika, sigillografi (*sfragistika*), onomastik, numismatik, metrologi, genealogi, dan arkeografi.¹³⁴ Manakala keterangan mengenainya adalah seperti berikut :

- i) **Tekstologi** : Merupakan kajian isi kandungan teks, termasuklah gaya bahasa, kosa kata, susunan data-data, dan penilaian maklumat-maklumat dari sudut kebenaran.
- ii) **Epigrafi** : Suatu kajian yang berusaha meneliti benda-benda bertulis yang berasal dari masa lampau seperti batu bersurat dan batu nisan. Di sini, ahli epigrafi akan mengelolanya agar dapat diketahui bila terjadinya sesuatu peristiwa itu, siapa tokoh pemerintahannya dan maklumat yang terkandung pada prasasti tersebut.

¹³²*Ibid.*, h. 55.

¹³³Zainab al-Khudhairi (1987), *Filsafat Sejarah Ibn Khaldūn*, Bandung : Penerbit Pustaka, h. 59.

¹³⁴Tatiana A. Denisova (t.t.), *Historiografi Islam*, (t.p.), (Kertas Kerja bagi Kuliah Ijazah Tinggi di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Mac 2010).

- iii) Paleografi : Merupakan ilmu yang meneliti perkembangan bentuk tulisan atau tulisan kuno. Bidang ini lazimnya mengkaji cara penulisan dan skrip, sejarah perkembangan abjad dan pelbagai sistem tanda-tanda tertulis yang lain, singkatan, alat tulis, bahan dan alat tulis termasuklah dakwat, pen, dan kertas. Salah satu hasil daripada bidang kajian ini ialah transliterasi teks.
- iv) Diplomatika : Bidang ini secara khusus mengkaji manuskrip-manuskrip yang merupakan bahan-bahan bukan naratif misalnya borang-borang, akta-akta, sijil-sijil, dokumen-dokumen perjanjian, warkah, sumpah setia, dan lain-lain. Bahan-bahan ini lazimnya digunakan untuk keperluan orang awam dan disebarakan sebagai urusan rasmi.
- v) Sigillografi : Merupakan suatu kajian bagi mengkaji cop mohor, bekas-bekas cop mohor, alat cop, dan isi kandungan tulisan yang terdapat pada cop.
- vi) Onomastik/Onomologi : Ia merupakan suatu bidang ilmu yang mempelajari nama-nama diri atau asal-usul nama. Di bawah bidang ini juga terdapat satu lagi pengkhususan iaitu '*toponim*' atau '*toponimastik*', yang mana secara khusus merupakan kajian mengenai nama-nama tempat.
- vii) Numismatik : Suatu bidang ilmu yang memungkinkan ahlinya untuk mentafsir dan menentukan mata wang dan logam-logam yang tertentu.
- viii) Metrologi : Merupakan ilmu yang mengkaji sistem ukuran dan membandingkan data-data tentang ukuran berat, ukuran panjang, ukuran *volume* dan lain-lain termasuklah alat-alat ukuran.
- ix) Genealogi : Suatu bidang ilmu yang secara khusus mengkaji, menyusun dan mendapatkan susur galur keturunan mengenai sesuatu watak sejarah yang dikajinya.
- x) Arkeografi : Merupakan satu bidang ilmu yang menentukan dan menyusun data-data tentang manuskrip dan menyiapkan manuskrip untuk penerbitan

ilmiah. Ini termasuklah formula atau isi kandungan yang terdapat dalam katalog (senarai manuskrip) yang mengandungi naskhah yang seharusnya dipilih untuk penerbitan, kaedah penyusunan pelbagai keterangan, nota kaki, dan lain-lain. Malah ia juga turut membantu menyelaraskan semua data dalam pelbagai katalog.

2.7 PENSEJARAHAN ISLAM

Berdasarkan pemerhatian penulis, perbincangan asas dan kajian mengenai kaedah sejarah amat kurang diberi penekanan. Sebaliknya, pendedahan sejarah kebanyakannya adalah berbentuk deskriptif-naratif tanpa melibatkan sejarah berbentuk kritis. Justeru, kajian kritis terhadap karya-karya sejarah atau lebih dikenali pada hari ini sebagai pensejarahan ataupun historiografi tokoh-tokoh terkenal perlu dilakukan agar dapat melahirkan generasi yang bukan sahaja mengetahui rentetan atau kronologi peristiwa sejarah yang telah berlaku, malah mendalami sepenuhnya inti pati dan jiwa sejarah serta berupaya merumus persoalan-persoalan sejarah.

2.7.1 Definisi Pensejarahan

Pensejarahan (*historiography*) secara umumnya adalah merujuk kepada hasil penulisan yang berkaitan dengan sejarah. Merujuk kepada *Britannica Concise Encyclopaedia*,¹³⁵ istilah ‘*historiography*’ diertikan sebagai “*writing of history that based on the examination of sources*”. Di sini penulisan sejarah itu mestilah melibatkan kajian ke atas sesuatu sumber sejarah, yang mana mempunyai kaedah dan etika yang tertentu. Sepertimana menurut Cheah Boon Kheng, penulisan sejarah itu merangkumi cara dan kaedah tertentu, sumber dan pendekatan yang digunakan, sudut pandangan dan

¹³⁵Anita Wolff (ed.) (2006), *Britannica Concise Encyclopaedia*, (t.t.p.), Encyclopedia Britannica Inc., h. 879.

pemikiran pencatat berkenaan serta masalah yang wujud dalam penulisan atau catatan peristiwa dari semasa ke semasa sehingga ke hari ini.¹³⁶

Oleh yang demikian, historiografi merujuk kepada pembelajaran tentang penulisan sejarah, kaedah pentaksiran dan alat penyiasatan yang sentiasa berubah sepanjang masa. Manakala historiografi Islam pula adalah merujuk kepada pembelajaran tentang penulisan sejarah di kalangan orang Islam. Maka dalam hal ini, pandangan alam Islam dalam pensejarahan adalah amat penting khususnya bagi menilai perubahan atau mempertimbangkan perkembangan, kebangkitan, kejatuhan, pertumbuhan, keruntuhan mahupun kesuburan sesuatu perkara dan peristiwa. Begitu juga dalam menjadikan sesuatu kajian sejarah itu baik dan berkualiti penulisannya.

2.7.2 Kriteria bagi Menilai Perubahan Masyarakat dalam Pensejarahan Islam

Antara perkara penting yang juga perlu diberi keutamaan dalam sesuatu pensejarahan ialah mengkaji proses perubahan (kosmologi) yang berlaku dalam perkembangan manusia. Dalam hal ini, sejarah dan manusia merupakan dua elemen yang tidak dapat dipisahkan. Ini kerana sifat manusia itu sendiri yang merupakan agen sejarah, manakala sejarah pula penting sebagai panduan bagi perkembangan manusia menuju kepada satu bentuk kehidupan kolektif yang juga disebut sebagai peradaban atau tamadun. Maka dalam setiap kajian sejarah, proses dan perubahan itu biasanya dinilai pada perubahan yang berlaku dalam sesebuah kelompok manusia yang disebut sebagai masyarakat serta tamadunnya. Walaubagaimanapun, terdapat pentafsiran yang berbeza di kalangan ahli falsafah dan sejarawan dalam menghuraikan perkara tersebut.

¹³⁶Cheah Boon Kheng (1995), "Feudalisme Melayu : Ciri-ciri dan Pensejarahannya", dalam Abu Talib Ahmad dan Cheah Boon Kheng (peny.), *Isu-isu Pensejarahan*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 3.

Misalnya prinsip dialektik yang diperkenalkan oleh G. W. F. Hegel (1770 – 1831 M) yang bersifat idealisme. Ia dapat digambarkan melalui tiga tahap perubahan iaitu pertama, keadaan permulaan (tesis), kedua, keadaan pertengahan yang disebut dengan antithesis, dan akhir sekali digelar sebagai sintesis. Misalnya kepercayaan sesebuah masyarakat yang pada asalnya didasarkan kepada suatu kepercayaan terhadap dewa-dewi (pada peringkat tesis), yang kemudiannya berkembang dan berubah kepada penerimaan kuasa manusia dalam menentukan nasib mereka di dunia (pada peringkat antithesis) dan akhirnya berubah kepada fahaman yang mementingkan keduniaan (pada peringkat sintesis). Kesepaduan campuran daripada ketiga-tiga keadaan tersebut kemudiannya akan berulang semula dan membentuk tesis yang baru sehingga melahirkan suatu fahaman baru yang lain pada peringkat sintesis baru pada akhirnya. Gerak daya atau perubahan ini dikatakan akan sentiasa berulang-ulang dan melahirkan fahaman yang baru khususnya yang wujud dalam pandangan alam Barat.¹³⁷

Begitu juga dengan prinsip dialektik yang diperkenalkan oleh Karl Marx (1818 – 1883 M) tetapi lebih bersifat materialisme. Di sini, perubahan dalam masyarakat itu dinilai pula pada aspek ekonomi mereka. Walaubagaimanapun, ideologi ini mendapat tentangan kerana kriteria tersebut hanya terbatas pada kawasan-kawasan tertentu sahaja.¹³⁸ Seterusnya prinsip perubahan di Barat mencapai kemuncaknya dengan kemunculan teori evolusi melalui Charles Darwin (1808 – 1882 M).¹³⁹ Melalui doktrin tersebut, setiap proses perubahan itu mestilah membawa kepada kemajuan. Walaupun doktrin ini bermula sebagai teori sains biologi, namun pengaruhnya turut tersebar dan

¹³⁷Syed Muhammad Naquib al-Attas (2007), *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 23

¹³⁸Malik Bennabi (2007), *Asal Usul Masyarakat Manusia : Rangkaian Hubungan Sosial*, Kuala Lumpur : Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, h. 21.

¹³⁹Abdul Rahman Haji Abdullah (2000), *Wacana Falsafah Sejarah Perspektif Barat dan Timur*, Selangor : Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd., h. 122.

menyerap ke dalam sistem nilai dan kehidupan manusia di Barat khususnya pada zaman kontemporari.

Bagaimanapun dalam Islam, walaupun Islam itu menggalakkan kepada perubahan (*taghyīr*), namun tidak bagi persoalan akidah dan akhlak. Hal ini adalah sepertimana menurut Abdul Halim Mahmud¹⁴⁰ bahawa tiada evolusi pada kedua-dua perkara tersebut. Justeru, walaupun realiti kehidupan itu sentiasa berubah-ubah, namun umat Islam harus mengekalkan identiti Islam tersebut iaitu antara keaslian (*al-aṣālah*) dan kekinian (*al-mu'āṣarah*). Dengan kata lain, proses perubahan dalam Islam merupakan pertentangan antara kebenaran dengan kebatilan, atau antara iman dengan kekufuran, dan yang seumpamanya. Oleh yang demikian, wujud dua perubahan zaman yang berbeza iaitu zaman kegemilangan yang mana kebaikan lebih menonjol daripada keburukan dan sebaliknya bagi zaman yang disebut sebagai zaman kemunduran. Dalam hal ini, tidak ada satu zaman pun yang kosong sama ada daripada kebaikan mahupun kejahatan.¹⁴¹

Malah sejak awal sejarah manusia lagi sudah bermula dengan sejarah pertentangan abadi antara yang *ḥaq* dengan yang *bāṭil* iaitu permusuhan di antara Iblis dengan penciptaan Adam hingga menyebabkan Adam diturunkan ke bumi. Manakala di bumi pula, terjadi pertentangan di antara putera-putera Adam iaitu Ḥabīl (*ḥaq*) dan Qabīl (*bāṭil*). Demikianlah pertentangan yang seterusnya berlaku terutamanya ke atas perutusan para nabi dan rasul dalam menyampaikan risalah kebenaran. Ini kerana perkara tersebut sudah menjadi peraturan hidup atau *sunnatullāh* sepertimana yang telah

¹⁴⁰*Ibid.*, h. 124.

¹⁴¹*Ibid.*, h. 137.

ditetapkannya. Di sinilah sejarah itu akan sentiasa berulang kembali dengan siri-siri pertentangan antara dua golongan tersebut (*ḥaq* dan *bāṭil*).¹⁴²

Justeru berdasarkan penjelasan tersebut, dapatlah difahami bahawa dalam konteks sejarah Islam, agama Islam itu sendirilah yang menjadi paksi atau punca bagi perubahan dalam sejarah.¹⁴³ Selain daripada pertentangan ke atas dakwah Islam, kebangkitan Islam juga turut membawa kepada kemajuan dan kegemilangan tamadun. Hal ini dapat dilihat pada setiap aspek kehidupan masyarakat itu sendiri termasuklah daripada aspek budaya, pemikiran, kepercayaan, pentadbiran dan lain-lain. Misalnya tamadun Islam yang dicapai pada zaman Rasulullah s.a.w. dan perubahan zaman *Renaissance* di Eropah hasil daripada pengaruh ajaran Islam.

2.7.3 Perkembangan Pensejarahan Islam

Historiografi Islam pada hakikatnya merupakan historiografi Arab yang berkembang dalam periode sejak Islam pertama kali disampaikan Nabi Muhammad s.a.w. sehingga abad ke-3 H yang sememangnya mempunyai sumber-sumber yang didasarkan kepada keagamaan. Dengan kata lain, Islam memberikan kesedaran sejarah kepada umatnya, sama ada melalui al-Quran mahupun hadis Rasulullah s.a.w. yang mana kebanyakan daripadanya mengandungi dimensi sejarah kepada kaum Muslimin.

Walaupun pada zaman awal Islam, semangat Jāhiliyyah di kalangan sesetengah bangsa Arab yang masih menebal telah menyebabkan wujud dua aliran pensejarahan ketika itu iaitu aliran keturunan dan aliran Islam. Bagi aliran keturunan, mereka dipelopori oleh para sasterawan yang berpengalaman tentang asal-usul dan

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, h. 139.

salasilah kaum serta memahami kesusasteraan pra-Islam dengan lebih mendalam. Kebanyakan daripada mereka adalah tinggal di Kufah, Basrah dan Yaman. Manakala kelahiran aliran Islam pula dikaitkan dengan peristiwa penubuhan *dīwān* oleh Khalīfah ‘Umar al-Khaṭṭāb dan dipelopori oleh para ulama hadis yang tinggal di Kota Madīnah. Karya-karya mereka banyak ditumpukan kepada bidang keagamaan dan aktiviti-aktiviti dan perbuatan Rasulullah s.a.w. untuk diikuti.

Walaupun bagaimanapun, kedua-dua aliran ini mempunyai pengaruh tertentu dan pengikutnya masing-masing, tetapi ternyata akhirnya aliran Islam lebih mendominasi dan cepat berkembang di kalangan masyarakat ketika itu. Malah konsep sejarah Rasulullah s.a.w. yang berteraskan Tuhan yang esa memang berbeza sekali dengan konsep sejarah masyarakat Arab yang berteraskan keturunan dan nasab keluarga.¹⁴⁴ Manakala dengan penurunan al-Quran juga, ia telah mengemukakan suatu wawasan universal terhadap sejarah¹⁴⁵ yang dapat dilihat melalui peristiwa-peristiwa masa lalu bagi panduan masyarakat Islam di samping menekankan aspek-aspek moral, tauhid, hukum-hukum, dan kepentingan ajaran Islam.

Dalam sistem pensejarahan Islam, penekanan turut diberikan terhadap kebenaran kronologi sama ada dari segi tahun, bulan dan hari sesuatu peristiwa itu berlaku. Ia dipercayai bermula dengan peristiwa Hijrah Rasulullah s.a.w. dari Makkah ke Madinah yang jatuh pada hari Khamis, bersamaan 15 Julai 622 M. Kenyataan ini adalah berdasarkan permulaan tahun Hijrah pada sistem kalendar Muslim yang diperkenalkan oleh Saidinā ‘Umar r.a.¹⁴⁶ Oleh yang demikian, ramai sejarawan Islam yang mula

¹⁴⁴Arba’iyah Mohd Noor (2006), *Ilmu Sejarah dan Pensejarahan*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 171.

¹⁴⁵Effāt al-Sharqawi (1986), *Filsafat Kebudayaan Islam*, Bandung : Penerbit Pustaka, h. 260.

¹⁴⁶Saidinā ‘Umar al-Khaṭṭāb dikatakan sebagai orang pertama yang melahirkan istilah ‘*tārikh*’, tujuannya untuk membezakan makna sejarah di zaman Yunani dan Jahiliyah dengan makna sejarah di zaman Islam. *Ta’rikh* adalah suatu istilah yang diArabkan. Ia berasal dari bahasa Parsi ‘*mah roz*’. Pada zaman pemerintahan Saidina Umar, pada suatu ketika Abū Mūsā al-Asy’ārī menulis surat kepada Khalīfah ‘Umar, beliau berkata: “*Kami telah menerima sepucuk surat daripada khalīfah, tetapi kami tidak tahu apa yang nak dibuat. Kami ada menerima arahan bayaran pada bulan Sya’bān, tetapi kami tidak tahu Sya’ban yang mana satu, yang lepas atau yang akan datang.*” Ada pendapat lain yang menyebut mengenai peristiwa ini mengatakan sebaliknya, iaitu Saidina ‘Umar

membuat pembahagian dan penyusunan sejarah berdasarkan dua zaman iaitu zaman pra-Islam dan selepas Islam.

Setelah negara Islam berkembang dan kekuasaannya meluas di luar negeri-negeri Arab, maka gerakan pengkajian sejarah juga seolah-olah mengikut arus perkembangan tersebut. Sepertimana yang diketahui, pada zaman Rasulullah s.a.w. perkembangan keilmuan Islam adalah di peringkat permulaan. Begitu juga dengan zaman Khulafā' al-Rāsyidūn. Tiada bukti yang menunjukkan bahawa sejarah Islam mula ditulis pada zaman ini. Malah baginda s.a.w. pernah melarang para sahabat daripada mencatat hadis-hadis baginda.

Namun demikian, masih ada dokumentasi yang boleh dianggap sebagai bahan sejarah dan sangat berguna kepada pengkaji dan penulis sejarah yang kemudian. Bahan-bahan yang dimaksudkan ini termasuklah surat-surat Rasulullah s.a.w. dan para khalifah yang dikirim kepada pembesar negara jiran dan para pegawainya, perjanjian-perjanjian seperti perjanjian Hudaibiyah dan Piagam Madinah yang termasyhur itu serta catatan-catatan sejarah yang lain. Begitu juga ayat-ayat al-Quran yang diturunkan penuh mengandungi cerita silam, kisah-kisah nabi terdahulu serta peristiwa umat masa lampau. Dengan adanya cerita silam dalam al-Quran itu, maka kisah yang telah bercampur aduk dengan dongeng Arab dapat diperbetulkan. Misalnya cerita Aṣḥābu'l Kahfi dan Iskandar Zulkarnain.¹⁴⁷

yang menerima surat daripada Abū Mūsā untuk pembayaran bulan Sya'bān dan Saidinā 'Umar menanyakan persoalan yang sama. Hurmuzan, Raja al-Ahwaz yang ditawan dalam peperangan Fars berada dalam tawanan Saidinā 'Umar. Beliau berkata: "*Orang 'Ajam mempunyai takwim mereka yang dipanggil mah roz.*" Rentetan daripada itu, Saidinā 'Umar berkata: "*Ajarlah manusia tentang masa (tā'rikh) kerana dengan itu mereka boleh mengatur urusan perniagaan mereka dengan baik.*" Dari perkataan inilah diarakkan menjadi *mu'ārikh* dari kata akar *tā'rikh*. Setelah berbincang, orang-orang Islam mengambil tahun penghijrahan Nabī Muhammad (s.a.w) sebagai permulaan takwim Hijrah. Oleh itu permulaan penggunaan tahun Hijrah dikuatkuasakan pada tahun ke-17 Hijrah. Lihat *ibid.*, h. 261.

¹⁴⁷Wan Yahya Wan Ahmad (1992), *Pensejarahan Awal Islam*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 12.

Kemudian dengan kelahiran kerajaan Banī ‘Umayyah, maka bermulalah era baru kepada perkembangan sejarah Islam. Hal ini berikutan dengan perubahan sistem pemerintahan daripada sistem khalifah kepada sistem beraja secara warisan. Ilmu pengetahuan mula berkembang dengan pesatnya dan seiring dengan keadaan tersebut serta kerjasama yang baik daripada pihak pemerintah, maka lahirlah bidang-bidang pengajian yang lebih khusus seperti pengajian sejarah (*madrasah al-tārīkh*), pengajian hadis (*madrasah al-ḥadīth*) dan juga pengajian fiqh (*madrasah al-fiqh*). Menurut ‘Abdul ‘Azīz al-Dūrī, *madrasah al-tārīkh* yang pertama didirikan di Kota Madinah. Kemudian, lebih kurang abad ke-2 H, barulah pengajian tersebut berkembang ke wilayah-wilayah Islam yang baru dibuka.¹⁴⁸

Antara tokoh-tokoh sejarawan yang lahir ketika itu ialah Ziyād bin Ubayh (m. 53 H/672 M) dengan karyanya *al-Anṣāb*¹⁴⁹, Ibn ‘Abbās (m. 68 H/687 M) iaitu seorang perawi hadis dan pentafsir al-Quran, ‘Urwah bin al-Zubayr (m. 94 H/712 M) yang merupakan anak kepada Asmā’ bt. Abū Bakar dan dikatakan salah seorang fuqahā’ dan ulama hadis yang terkemuka¹⁵⁰ serta Muḥammad bin Muslim bin Shihāb al-Zuhrī (m. 124 H/741 M). Begitu juga dengan ‘Abbān bin ‘Uthmān bin ‘Affān (m. 95 – 105 H /713 – 733 M) seorang perawi hadis dan salah seorang yang berusaha mengasingkan hadis daripada *al-Maghāzī* (peristiwa-peristiwa peperangan pada zaman Nabi Muḥammad s.a.w.) dan Waḥb bin Munabbih (110 H/728 M) iaitu seorang ahli kitab yang telah memeluk Islam dan berketurunan Parsi dari Yaman.¹⁵¹ Di sinilah bermulanya cabaran kisah-kisah Isrāīliyyāt yang dihadapi oleh umat Islam yang berasal daripada

¹⁴⁸*Ibid.*, h. 18.

¹⁴⁹Pensejarahan jenis ini adalah merujuk kepada bentuk genealogi iaitu susunan silsilah. Bentuk pensejarahan seperti ini biasanya banyak menitikberatkan tentang perhubungan kekeluargaan di dalam organisasi sosial kehidupan masyarakat Arab Islam. Salah satu tujuannya adalah untuk meninggikan taraf para sahabat dan keluarga-keluarga Rasulullah s.a.w. dan bukannya untuk mengekalkan organisasi sosial yang mengamalkan sikap *‘aṣābīyyah* sepertimana yang difahami pada zaman Jāhiliyyah dahulu. Antara kitab-kitab lain yang ditulis dalam bentuk ini termasuklah *Kitāb Hadhf min Naṣab Quraysh* oleh Mu’arrij bin ‘Amr al-Sadūsī (195 H/810 M), kemudian diikuti oleh Hishām b. Muhammad al-Kalbī (abad ke-3 H/abad ke-9 M) dengan bukunya *Jamharah al-Naṣab*, dan seterusnya Zubayr bin Bakkār (256 H/870 M) dengan bukunya *Anṣāb al-Ashrāf*.

¹⁵⁰Wan Yahya Wan Ahmad (1992), *op. cit.*, h. 12.

¹⁵¹*Ibid.*, h. 13.

golongan ahli kitab. Sepertimana peringatan yang diberikan oleh Rasulullah s.a.w. sebagaimana hadis baginda,

عَنْ جَابِرٍ قَالَ : قَالَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : لَا تَسْأَلُوا أَهْلَ
الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ ، فَانْهَمُ لَنْ يَهْدُوكُمْ وَقَدْ ضَلُّوا .

Daripada Jabir, Rasulullah s.a.w. telah bersabda, “Janganlah kamu bertanya sesuatu kepada Ahli Kitāb, sesungguhnya mereka tidak akan memberikan petunjuk kepada kamu malah hanyalah kesesatan.”¹⁵²

Seterusnya penulisan sejarah berkembang dengan lebih baik pada zaman pemerintahan ‘Abbāsiyyah seiring dengan perkembangan ilmu-ilmu yang lain. Minat yang tinggi terhadap ilmu pengetahuan di kalangan sebahagian pemerintah ketika itu menjadi faktor pendorong ke arah wujudnya aktiviti-aktiviti keilmuan. Manakala di kalangan para sejarawan juga telah menghasilkan karya-karya yang bermutu sifatnya. Antaranya ialah ‘Abdullāh bin Abū Bakar bin Ḥazm (m. di sekitar tahun 130 – 135 H / 747 – 752 M) dengan catatannya berkenaan *al-Maghāzī* yang banyak dijadikan rujukan oleh Ibn Ishāq dan al-Waqīdī, Mūsā bin ‘Uqbah (m. 141 H/758 M) yang banyak menuliskan sejarah hidup Rasulullah s.a.w. dan diakui keabsahannya oleh Imām Malik, Muḥammad bin Ishāq (m. 151 H/768 M) yang lebih terkenal dengan gelaran Ibn Ishāq dan ‘Alī bin Muḥammad al-Madāinī (225 H/839 M) yang telah menulis lebih daripada 240 buah buku. Di antaranya termasuklah *al-Maghāzī*, *sifat al-Nabī*, *Azwāj al-Nabī*, *Akhhbār al-Munāfiqīn*, *Akhhbār al-Khulafā’* dan sebagainya.¹⁵³

Sementara itu, pada zaman kedua kerajaan ‘Abbāsiyyah (232 – 447 H), lahir pula sejarawan-sejarawan muda yang lain dengan karya-karya mereka yang didapati semakin berkualiti. Antaranya ialah al-Ya’qūbī (m. 284 H/897 M) dengan bukunya yang

¹⁵²Abī Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusain al-Baihaqī (2003), *Al-Jāmi’ li Syu’abi al-Īmān*, Juz’ul Awwal, Kuwait : Maktabah ar-Rusyd, h. 349.

¹⁵³Wan Yahya Wan Ahmad (1992), *op. cit.*, h. 15.

terkenal *al-Tārīkh al-Ya'qūbi*¹⁵⁴ dan *al-Buldān*, Abū Ja'afar Muḥammad bin Ja'afar bin Jarīr al-Ṭabarī (m. 310 H/923 M) dengan karyanya *al-Umām wa'l-Muluk*, dan al-Balāḍurī (m. 279 H/893 M) dengan karya-karyanya iaitu *al-Akhbār wa'l-Anṣāb*, *al-Buldān al-Kabīr*, dan *al-Buldān al-Ṣaghīr*.¹⁵⁵ Begitu juga dengan 'Alī bin Ḥusain bin 'Alī al-Mas'ūdī (m. 956 M). Antara kitabnya termasuklah *Murūj al-Dhahab*, *Kitāb al-Ausāṭ* dan *Kitāb Tanbīh wa Asyrāf*.¹⁵⁶

Justeru dengan penghasilan pelbagai karya pada abad kedua dan ketiga hijrah itu, maka turut didapati juga tema dan metodologi yang digunakan semakin meluas skopnya. Malah selain dari penceritaan tentang *sīrah* dan *maghāzī*, terdapat juga sejarah-sejarah umum dan sejarah bangsa-bangsa pada abad ke-2 H dan aktiviti penterjemahan karya-karya bahasa Parsi, Yunani, dan Latin semakin bertambah pada abad ke-3 H, menjadikan banyak bahan sejarah baru yang diperolehi. Ketika itu, tema-tema lain dari pelbagai bidang mulai muncul seperti tema ekonomi, politik, sosial, geografi dan lain-lain lagi. Dari segi metodologi pula, metode kronologi (*hawliyyāt*), penggunaan *isnad*, dan *mauḍū'-mauḍū'* tertentu telah mewarnai penulisan sejarah seterusnya.

Demikian juga pada kurun berikutnya, telah muncul barisan cendekiawan Islam yang meneruskan penulisan mengenai sejarah Islam. Antaranya termasuklah al-Sakhāwī iaitu ahli sejarah yang terkenal di Mesir pada abad ke-9 H/15 M dengan karyanya, *al-I'lān bi-Tawbīkh li-man Dhamma Ahl al-Tawrīkh*, telah mempertahankan kedudukan ahli-ahli sejarah. Di sini, pendekatan beliau yang menggabungkan sejarah dengan disiplin-disiplin agama menyebabkan penulisannya kurang dipersetujui oleh

¹⁵⁴Merupakan suatu bentuk penulisan yang merujuk kepada pemerintahan dan kebanyakannya menerangkan riwayat hidup pemerintah atau khalifah berhubung dengan peralihan dan pemerintahannya. Selain itu, ia juga banyak menekankan soal-soal moral dan etika khalifah. Antara contoh karya-karya lain yang ditulis dalam bentuk ini termasuklah *Akhbār al-Ṭiwāl* oleh al-Dināwārī (282 H/895 M) dan *Anṣāb al-Ashraf* oleh al-Balāḍurī (279 H/892 M).

¹⁵⁵Wan Yahya Wan Ahmad (1992), *op. cit.*, h. 16.

¹⁵⁶Abdul Rahman Haji Abdullah (2000), *Wacana Falsafah Sejarah Perspektif Barat dan Timur*, Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., h. 51.

pengkaji-pengkaji moden termasuklah Franz Rosenthal. Walaubagaimanapun, F. Rosenthal juga mengakui bahawa karya tersebut merupakan suatu monograf yang lengkap dan komprehensif yang pernah dihasilkan oleh tamadun manusia.¹⁵⁷

Malah pensejarahan Islam itu sendiri dikatakan seolah-olah telah mencapai kemuncaknya dengan kemunculan Abū Zaid ‘Abdul Raḥmān Ibn Muḥammad Khaldūn (Ibn Khaldūn) (732 – 808 H/1332 – 1406 M).¹⁵⁸ Melalui beliau, pensejarahan Islam ketika itu telah mencapai suatu proses sehingga terbentuk cara baru yang lebih saintifik dan moden. Pelbagai kritikan dan kaedah-kaedah baru dalam kajian sejarah telah ditampilkan oleh beliau khususnya dalam *Muqaddimah* bagi *Kitāb al-‘Ibār*.¹⁵⁹ Malah terdapat banyak di kalangan tokoh sejarah dunia yang menganggapnya sebagai pengasas falsafah sejarah termasuklah Arnold Toynbee (1889 – 1975 M)¹⁶⁰, Robert Flint (1838 – 1910 M)¹⁶¹, Gaston Bouthoul (1896 – 1980 M)¹⁶², Abd al-Rāziq al-Makkī¹⁶³, dan lain-lain.¹⁶⁴ Dalam hal ini, *Muqaddimah* iaitu dari segi falsafah sejarah dan sosiologi telah banyak mempengaruhi pemikiran-pemikiran sejarawan lainnya termasuklah para sarjana Barat yang turut mengagumi beliau sehingga kini. Robert Flint, dalam *History of Philosophy of History*nya juga turut menegaskan iaitu yang bermaksud,

¹⁵⁷Franz Rosenthal (1968), *A History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill, h. 315 ; Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan : Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 207.

¹⁵⁸Ketokohan Ibn Khaldūn turut diperakui oleh ramai sarjana Barat yang menyifatkannya sebagai tokoh dan ahli fikir yang tiada taranya. Antaranya, G. Sarton yang berpendapat bahawa Ibn Khaldūn bukan sahaja seorang ahli sejarah dan falsafah agung pada abad-abad pertengahan, malah sepanjang zaman yang bermula dari zaman ahli-ahli sejarah klasik hinggalah ke zaman Machiavelli. Manakala menurut Bodin dan Vico R. Nicholson pula, tiada seorang Muslim yang cuba mengesan secara mendalam akan sebab-sebab suatu peristiwa yang berlaku bagi mendedahkan kuasa-kuasa moral dan spiritual yang mendasari keadaannya, atau mencucikan undang-undang mengenai jatuh bangunnya sesuatu bangsa, kecuali Ibn Khaldūn. Lihat Ali Mohammad dan Aizan Ali@Mat Zain (2006), “*Ilmu dan Pembangunan Masyarakat Islam*”, dalam *Tamadun Islam dan Tamadun Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h.132.

¹⁵⁹Muhsin Mahdi (2006), *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, Kuala Lumpur : The Other Press, h. 64.

¹⁶⁰Seorang sejarawan Inggeris yang terkenal dan dianggap sebagai penyusun teori tentang falsafah sejarah. Pengiktirafan beliau terhadap Ibn Khaldun ada dinyatakan dalam karyanya, *A Study of History*. Lihat Zainab al-Khudhairi (1979), *Filsafat Sejarah Ibn Khaldūn*, Bandung : Penerbit Pustaka, h. 56.

¹⁶¹Pernah berkhidmat di Universiti Edinburgh, pengiktirafan terhadap Ibn Khaldūn dinyatakan dalam karyanya, *History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland*. Lihat *ibid*.

¹⁶²Seorang orientalis Perancis, kenyataan beliau mengenai Ibn Khaldūn dicatatkan dalam karyanya, *Ibn Khaldoun : Sa philosophie sociale*. Lihat *ibid*.

¹⁶³Menyatakan pengiktirafannya ke atas Ibn Khaldūn melalui kajian Ph.D beliau yang bertajuk *al-Fikr al-Falsafi ‘Inda Ibn Khaldūn* di Universiti Isdariah. Lihat *ibid*.

¹⁶⁴Zainab al-Khudhairi (1979), *ibid*, h. 56.

“Jika kita lihat Ibn Khaldūn sebagai ahli sejarah, kita dapati beberapa ahli sejarah dari Arab yang lebih cemerlang daripadanya. Namun, apabila kita melihatnya sebagai peletak teori-teori ilmu falsafah sejarah, sepanjang masa dan tempat belum ada yang mengunggulinya...Plato, Aristotle, dan St. Augustine bukanlah tandingannya, walaupun sekadar disebut bersama-sama dengan namanya.”¹⁶⁵

Seterusnya, pensejarahan Islam semakin berkembang dan mempengaruhi pensejarahan dunia Islam yang lain terutamanya dari Asia Barat, seperti Parsi, India dan kepulauan Melayu keseluruhannya. Di kepulauan Melayu khususnya, hampir keseluruhan pensejarahan yang diketahui, terdapat sedikit sebanyak yang memperlihatkan pengaruh daripada pensejarahan Islam itu sendiri. Begitu juga Islam membawa perubahan yang amat dinamik¹⁶⁶ kepada perkembangan kesusasteraan Melayu dengan penghasilan karya-karya sama ada berbentuk prosa dan juga puisi. Antara karya-karya tersebut¹⁶⁷ adalah seperti *Hikayat Nūr Muḥammad* dan *Hikayat Nabi Bercukur* yang dikarang untuk menanamkan kecintaan dan penghormatan kepada Nabi Muhammad s.a.w., karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī seperti *Hujjat al-Ṣiddīqi li Daf' il Zindīq* dan karya Raja Ali Haji iaitu *Tuhfat al-Nafīs*.¹⁶⁸

Malah pensejarahan ini masih lagi diteruskan pada awal abad ke-19 M. Hal ini berdasarkan satu rekod peristiwa menyeluruh yang sama pentingnya dengan yang dihasilkan pada abad pertengahan, iaitu *Aḥā'ib al-Athār* oleh al-Jabartī telah dihasilkan di Mesir. Seterusnya hasil kerja pensejarahan gaya perantaraan abad pertengahan dan

¹⁶⁵Abdul Rahman Haji Abdullah (2006), *Pengantar Ilmu Sejarah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 54.

¹⁶⁶Daripada sastera Arab, sastera Melayu telah meminjam sastera kitab yang menunjukkan keseriusan para ulama dalam membahaskan persoalan-persoalan hukum dan akidah, manakala sastera Parsi pula menyumbangkan bentuk hikayat-hikayat berbingkai dan juga *salāṭīn* yang menyamai adab di dalam sastera Arab, dan kedua-duanya penuh dengan pengajaran yang serius. Manakala daripada campuran unsur-unsur sastera Parsi dan India pula menghasilkan sastera hikayat, yang juga telah menyerupai karya-karya roman. Lihat Ali Ahmad, Siti Hajar Che Man dan Jelani Harun (2007), *Taşawwur Islam dalam Kesusasteraan Melayu Tradisional*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 8.

¹⁶⁷Abdul Rahman Haji Abdullah (1999), *Falsafah Alam Semesta di Nusantara*, Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., h. 36. ; Namun demikian, menurut Muhd. Yusof Ibrahim pula, pensejarahan Islam tersebut dikatakan bukan secara keseluruhannya dilaksanakan berdasarkan takrif, kaedah dan disiplin-disiplin pensejarahan sepertimana yang telah diutarakan oleh Ibn Khaldūn sebelum ini. Bahkan *Tuhfat al-Nafīs* sendiri juga dikatakan masih mempunyai sedikit kelemahan berbanding karya-karya yang lain. Oleh yang demikian, menurut beliau lagi, lunas pensejarahan Islam yang sebenar itu tidaklah sepenuhnya diperkembangkan di kepulauan Melayu ini. Malah kelemahan yang terdapat pada sesetengah penulis ketika itu yang ingin mengekalkan kandungan karya-karya pada cerita-cerita epik seperti Ramayana dan Mahabharata, di samping menyisipkan unsur-unsur Islam ke dalamnya telah menjadi punca cemuhan dan kekeliruan sejarawan Barat moden. Lihat Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan : Ketokohan dan Karya*, h. 21.

¹⁶⁸*Tuhfat al-Nafīs* dianggap oleh R. O. Winstedt sebagai karya pensejarahan Melayu yang terbaik selepas *Sejarah Melayu*. Ini kerana *Tuhfat al-Nafīs* yang dikarang oleh Raja Ali Haji dikatakan mengandungi kesedaran yang jelas daripada pengarangnya, iaitu mengenai keperluan sesuatu pensejarahan itu ditulis dengan benar berdasarkan sumber-sumber yang berkaitan.

moden seperti *Khiṭāṭ* oleh Mubarak, *Tārīkh* oleh Cevdet, *Kitāb al-Istiqsā* oleh al-Naṣīrī dan juga kamus biografi agung yang merekodkan kehidupan para sarjana dan ahli sains, iaitu *Hilyat al-Basyār* di Syria, *Hilyat al-Anfas* oleh al-Kattānī di Maghribi. Walaubagaimanapun menjelang akhir abad ke-19, ahli sejarah aliran tradisional tidak lagi menyumbangkan suatu rangka di mana orang Islam berpendidikan moden dapat melihat sejarah mereka, atau pun sarjana Barat dapat memahami perkembangan masyarakat dan tamadun Islam.¹⁶⁹

Justeru selepas itu, falsafah dan pendekatan konsep sejarah Islam bukan sahaja gagal untuk bertahan tetapi sejarawan Muslim juga turut terheret ke dalam sistem ideologi bukan Islam dalam usaha pentafsiran masa lalu sama ada sejarah Islam mahupun sebaliknya. Akibatnya, kehidupan Islam yang berpaksikan *taṣawwur* Islam turut sama diperkata dan dibahas dari sudut pandangan dunia yang kontra dengan cita-cita Islamiah, dan sejarawan terlibat menjadi ejen kepada budaya musuh Islam.

Tambahan pula, berikutan penjajahan fizikal Barat terhadap umat Islam, penganut Islam bukan sahaja berada dalam satu tempoh “*The End of History*”, tetapi proses perjalanan sejarah turut dilihat dari perspektif bukan Islam. Di sinilah bermulanya orientalisme dalam pensejarahan umat Islam.¹⁷⁰ Ketika ini sejarah Islam dan umat Islam dianalisis dalam skema sejarah Barat yang dibentangkan tanpa merujuk kepada peranan wahyu. Oleh yang demikian, kerasulan Muhammad s.a.w., status al-Quran dan pengasasan tamadun Islam telah diletakkan dalam satu pemahaman yang baru, sebagaimana yang ditulis dalam *The Life of Mohamet* oleh Muir, *Das Leben Muhammed* oleh Noldeke, dan *Das Leben das Muhammed* oleh Krehl.¹⁷¹

¹⁶⁹Albert Hourani (2004), *The Modern Middle East : A Reader*, I.B. Tauris, h. 63.

¹⁷⁰Mohamad Abu Bakar (1996), “Pandangan Dunia, Ideologi dan Kesarjanaan : Islam, Proses Sejarah dan Rekonstruksi Realiti Sosial”, dalam Badariyah Salleh (ed.), *Alam Pensejarahan : Dari Pelbagai Perspektif*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 19.

¹⁷¹*Ibid.*, h. 20.

Pengaruh orientalis seperti ini ternyata berterusan sehingga setelah pengajian Islam menjadi satu disiplin yang bebas di universiti-universiti di Barat yang kebanyakannya bermula pada pertengahan kurun ke-19 M, dan berada di tangan tokoh-tokoh seperti I. Goldziher (1850 – 1921 M) dan Snouck Hurgronje (1857 – 1936 M). Cita-cita unggul sejarawan Barat yang terlibat untuk mewujudkan “*the highest standards of historical scholarship and interpretation to bear on Islamic history*” gagal diterjemahkan menjadi kenyataan yang menyenangkan.¹⁷² Begitulah keserjanaan Barat yang berkisar pada pengajian Islam berkembang. Bahkan idea kemajuan Barat juga semakin mengambil alih pemahaman Islam dan menghakis keimanan serta pendirian penganut Islam termasuklah mereka yang kemudiannya muncul sebagai pembuat dasar di negara Muslim. Kebanyakan sistem dan metodologi Barat digunakan sepenuhnya khususnya dalam menganalisis kehidupan manusia dan masyarakat Islam.¹⁷³ Sebagai contoh pendekatan Marx digunakan bagi menganalisis individu dan masyarakat Muslim. Perkara inilah yang sering dibimbangi oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas mengenai masalah umat Islam masa kini yang perlu sentiasa bersedia menahan tersebarnya wabak pensekularan ke merata dunia.¹⁷⁴

Dalam hal ini mereka ternyata kurang kritis, sedangkan sudut pandangan Islam menuntut mereka melihat sejarah dari perspektif keimanan manusia, komitmen kepada makruf dan sebaliknya. Begitu juga dengan pensejarahan Islam di alam Melayu yang tergambar pada peninggalan karya-karya atau manuskrip Melayu Islam seperti karangan Ḥamzah Faṣṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Kebanyakan pensejarahan yang dilakukan adalah berteraskan kepada pemikiran Barat (*Euro-centricity*). Oleh itu, perbahasan tentang *Euro-centricity* dan *Malayo-centricity* pada suatu ketika dahulu merupakan satu

¹⁷²*Ibid.*

¹⁷³*Ibid.*

¹⁷⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (2007), *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 1.

tahap dalam perkembangan pemikiran pensejarahan yang mana malangnya ia telah berhenti begitu sahaja.¹⁷⁵

Maka bagi sejarawan Melayu Muslim khususnya, usaha bagi menerapkan pendekatan Islam dalam sejarah Melayu adalah amat penting. Oleh yang demikian, kita tidak sepatutnya berterusan mempersalahkan sejarawan luar yang gagal memahami manusia dan masyarakat Muslim. Tetapi sebaliknya ketidakupayaan kita dalam menulis kembali sejarah daripada perspektif yang benar iaitu melalui pandangan alam (*worldview*) Islam itulah yang perlu dititikberatkan.¹⁷⁶

2.8 KESIMPULAN

Berdasarkan huraian tersebut, maka jelaslah bahawa konsep sejarah Islam itu adalah suatu kerangka atau sistem pemikiran yang terbentuk daripada perkara-perkara asas tersebut. Kefahaman yang sebenar mengenai setiap perkara tersebut adalah amat penting bagi mencapai kebenaran. Ini kerana merujuk kepada perbincangan sebelum ini, kebenaran mestilah diiringi dengan fakta yang telah disahkan kebenarannya serta pentafsirannya yang tepat. Walaubagaimanapun, sejauhmana hasil dapatan bagi sesuatu kajian sejarah Islam tersebut selari dengan pandangan alam (*worldview*) Islam perlu diambil kira.

Oleh yang demikian, dalam melihat permasalahan tersebut, penyelidik memilih Syed Muhammad Naquib al-Attas sebagai subjek kajian supaya dapat memperjelaskan pandangan beliau yang menyeluruh mengenai konsep sejarah yang berdasarkan pandangan alam Islam. Ini adalah berdasarkan pemerhatian terhadap kebanyakan hujah

¹⁷⁵Mohamad Abu Bakar (1996), *op.cit.*, h. 21.

¹⁷⁶*Ibid.*, h. 22.

beliau yang didapati bernas dan logik dalam menyangkal hujah-hujah para orientalis dalam membuat pentafsiran terhadap sumber-sumber sejarah serta menentukan sesuatu perkara dalam peristiwa sejarah seperti tarikh dan sebagainya, di samping ketokohan dan sumbangan beliau yang sememangnya telah diakui sehingga ke peringkat antarabangsa yang mana akan dijelaskan dengan lebih lanjut dalam bab yang seterusnya.

BAB 3

SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS DAN CABARAN-CABARAN DALAM KAJIAN SEJARAH

3.1 PENGENALAN

Kajian dan penulisan sejarah yang seharusnya bertujuan melahirkan nilai sejarah dan pandangan hidup yang mencerminkan keperibadian bangsa memerlukan suatu pandangan semesta yang dapat meletakkan makna diri bangsa itu sendiri pada tempat yang sewajarnya. Kerangka pemikiran sejarah inilah yang didapati melalui kefahaman terhadap pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas melalui karya-karya beliau.

Beliau yang merupakan seorang pemikir Islam sezaman terkemuka bukan sahaja benar-benar berakar dalam pelbagai bidang seperti sains, teologi, falsafah, dan metafizik, tetapi turut merangkumi bidang sejarah, kebudayaan dan kesusasteraan khususnya dalam pengkajian ke atas alam Melayu. Maka dalam bab ini, selain menghuraikan biografi dan sumbangan beliau secara ringkas dalam bidang sejarah, beberapa cabaran tertentu dalam bidang sejarah dan kebudayaan Melayu akan turut dinyatakan. Ini adalah bagi mengetahui perkara-perkara yang mendorong beliau untuk memartabatkan Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu tersebut. Bahkan idea beliau tentang pengislaman fikiran juga, telah mempengaruhi banyak sarjana dan para cendekiawan sepertimana kenyataan yang telah dimuatkan di dalam '*The 500 Most Influential Muslims 2010*' iaitu :

“Dr al Attas is considered by many to be a scholar giant in the Muslim world. An influential philosopher and thinker, he is well-written on the traditional Islamic sciences as well as sufism, metaphysics, and philosophy. He has served at various global academic institutions as an educator and lead administrator and is also a noted calligrapher.”¹⁷⁷

3.2 LATAR BELAKANG SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS

3.2.1 Salasilah Keluarga

Syed Muḥammad Naquib ibn ‘Alī ibn ‘Abdullāh ibn Muḥsīn al-Attas, dilahirkan di Bogor, Jawa Barat pada 5 September 1931. Salasilah keluarga beliau telah dikesan hingga seribu tahun ke belakang melalui salasilah sayid dalam keluarga Ba’alāwī di Haḍramaut sehingga sampai kepada salasilah Imām Ḥussīn, cucu Nabi Muhammad s.a.w. Malah terdapat di antara nenek moyang beliau yang merupakan wali dan ulama.¹⁷⁸

Raja Ali Haji, dalam *Tuhfat al-Nafīs* (1866 – 1870 M), ada menyebut mengenai Sayid Muḥammad Attas yang dikatakan mempunyai hubungan dengan Syed Muḥammad Naquib al-Attas dan keluarga (keturunan) beliau iaitu ;

“Syahdan adapun Raja Ahmad apabila siang hari esoknya pada hari Jumaat maka masuk ia bersama Syeikh Aḥmad ke dalam Kota Badar itu pergi sembahyang ke masjidnya. Maka berjumpalah ia dengan Syarīf Yaḥyā di dalam masjid itu. Maka lalulah berjumpa dengan anak Sayid Muḥammad Attas situ sudah masuk jadi juak-juak Syarīf Yaḥyā...”¹⁷⁹

Nama Sayid Muḥammad Attas yang terdapat dalam petikan di atas, dipercayai adalah merujuk kepada Syed Muḥammad bin ‘Abdullāh bin Muḥammad bin Muḥsīn bin

¹⁷⁷Joseph Lombard dan Aref Ali Nayed (2010), *The 500 Most Influential Muslims 2010*, Amman : The Royal Islamic Strategic Studies Centre, h. 102.

¹⁷⁸Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islmiasasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 1.

¹⁷⁹Tatiana A. Denisova (2010), “Concerning One Name Mentioned in the Tuhfat al-Nafīs : Two Interesting Revelations”, dalam Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman (eds.), *Knowledge, Language, Thought and The Civilization of Islam : Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 454.

Ḥussein bin Syeikh al-Kutub, al-Ḥabīb ‘Umar bin ‘Abd al-Raḥmān al-Attas. Beliau tinggal di Makkah sejak awal abad ke-19 M dan meninggal dunia di sana pada akhir abad tersebut.¹⁸⁰ Cucu beliau iaitu Syed ‘Abdullāh al-Attas (1275 – 1352 H/1858 – 1933 M) yang menjadi terkenal dengan nama Ḥabīb ‘Abdullāh bin Muḥsīn bin Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Attas atau Ḥabīb Keramat Bogor, adalah merupakan datuk kepada Syed Muḥammad Naquib al-Attas dari sebelah bapa. Ḥabīb ‘Abdullāh banyak menghasilkan kitab-kitab uṣūluddīn, tasawuf dan falsafah Islam, serta menumpukan seluruh kehidupannya dengan misi pengislamisasian di alam Melayu dan pengukuhannya.¹⁸¹

Manakala nenek beliau pula iaitu Ruqayah Hanūm, adalah wanita Turki berdarah aristokrat. Sebelum berkahwin dengan Syed ‘Abdullāh al-Attas, beliau telah berkahwin dengan Ungku Abdul Majid iaitu adik Sultan Abu Bakar (Sultan Johor pada 1895 M).¹⁸² Begitu juga dari pihak ibu iaitu Syed Muḥammad al-Aydarūs yang kemudiannya membawakan Nūr al-Dīn al-Rānīrī, salah seorang alim ulama terkemuka di dunia Melayu. Manakala ibu beliau, Syarifah Raquan al-Aydarūs yang berasal dari Bogor, Jawa Barat, merupakan keturunan Ningrat Sunda di Sukapura.¹⁸³

Al-Attas adalah anak kedua daripada tiga bersaudara iaitu yang pertama, Syed Hussein, seorang ahli sosiologi dan mantan Naib Canselor Universiti Malaya manakala yang bongsu, Syed Zaid merupakan seorang jurutera kimia dan mantan pensyarah Institut Teknologi MARA.¹⁸⁴

¹⁸⁰ *Ibid.*, h. 455.

¹⁸¹ *Ibid.*, h. 457.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 1.

¹⁸⁴ *Ibid.*

3.2.2 Pendidikan dan Kerjaya

Latar belakang keluarga telah memberikan pengaruh yang besar dalam pendidikan awal al-Attas. Beliau telah mendapat pendidikan dalam ilmu-ilmu keislaman melalui keluarganya di Bogor manakala melalui keluarganya di Johor, beliau memperoleh dan mengembangkan dasar-dasar bahasa, sastera, dan kebudayaan Melayu.¹⁸⁵

Al-Attas telah mendapat pendidikan awal dalam bahasa Inggeris di Ngee Heng Primary School, di Johor (1936-1941 M). Kemudian, ketika pendudukan Jepun di Tanah Melayu, beliau telah dihantar ke Jawa untuk mendapatkan pendidikan Arabnya di Madrasah al-‘Urwatu al-Wuthqā, Sukabumi (1941 – 1945 M). Setelah Perang Dunia Kedua, beliau kembali ke Johor untuk meneruskan pengajian iaitu di Bukit Zaharah Scholl dan kemudiannya di English College (1946 – 1951 M). Di sinilah beliau telah tinggal bersama bapa saudaranya iaitu Ungku Abdul Aziz bin Ungku Abdul Majid, Menteri Besar Johor keenam yang juga merupakan anak saudara sultan ketika itu.¹⁸⁶ Ungku Abdul Aziz memiliki perpustakaan manuskrip Melayu yang sarat dengan makhtutat persuratan dan sejarah Melayu. Di sinilah al-Attas memenuhi waktu remajanya dengan mentelaah teks-teks sejarah, persuratan, dan ilmu-ilmu Islam, serta karya-karya besar Barat dalam bahasa Inggeris. Melalui pendedahan dalam suasana yang sedemikianlah beliau dapat menyebatkan dirinya dengan gaya bahasa yang tersendiri dengan pemilihan kosa kata yang tepat, yang kemudiannya mempengaruhi gaya penulisan dan pertuturan beliau sehingga kini.¹⁸⁷

Bahkan hingga sekarang, beliau masih memiliki koleksi manuskrip peribadi dalam bahasa Melayu dan Arab yang tidak tertera dalam katalog manuskrip yang

¹⁸⁵Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *op. cit.*, h. 2.

¹⁸⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (2002), *Ma'na Kebahagiaaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Muhammad Zainy Uthman (terj.), Kuala Lumpur : ISTAC, h. xvi.

¹⁸⁷*Ibid.*

disusun oleh van Ronkel ataupun dalam katalog manuskrip Melayu lainnya. Antaranya ialah *Risālah al-Aḥadiyyah/al-Ajwibah*, yang sering disebut sebagai karya Ibn ‘Arabī atau muridnya yang bernama ‘Abdullāh al-Bayānī/Balbānī, *al-Tuhfat al-Mursalāh ilā an-Nabī*, karya al-Burhanpūrī, dan sejumlah karya yang lain yang ditulis oleh Wālī Raslān al-Dimasyqī. Manuskrip Burhanpūrī tersebut adalah merupakan terjemahan dalam bahasa Jawa dan satu-satunya salinan yang ada memandangkan selama ini ia dianggap telah hilang.¹⁸⁸

Setelah Ungku Abdul Aziz bersara, beliau tinggal dengan bapa saudaranya yang lain iaitu Dato’ Onn bin Dato’ Jaafar (Menteri Besar Johor Moden Ketujuh) hingga menyelesaikan pendidikannya di peringkat menengah.¹⁸⁹ Setelah menamatkan sekolah menengah pada tahun 1951, beliau telah dipilih oleh General (kemudiannya Field Marshall)¹⁹⁰ Sir Gerald Templer untuk menjalani latihan ketenteraan di Eaton Hall dan kemudiannya di Royal Military Academy, Sandhurst, England (1952 – 1955 M). Di Sandhurst inilah beliau telah mengenali pandangan metafizika tasawuf terutama daripada karya-karya Jāmi’ yang tersedia di perpustakaan kampus. Disebabkan minatnya yang lebih mendalam untuk bergiat dalam dunia ilmu telah mendorong beliau untuk berhenti secara sukarela dalam bidang ketenteraan yang mana ketika itu beliau sudahpun berkhidmat sebagai Pegawai dalam Rejimen Askar Melayu berpangkat Leftenan. Atas permintaannya, beliau dibenarkan oleh Tunku Abdul Rahman untuk meletakkan jawatan bagi menyambung pengajiannya di Universiti Malaya di Singapura pada tahun 1957 - 1959.¹⁹¹

¹⁸⁸Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *op. cit.*, h. 2.

¹⁸⁹*Ibid.*, h. 3.

¹⁹⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (2002), *Ma’na Kebahagiaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Muhammad Zainy Uthman (terj.), Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. xvi.

¹⁹¹Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *op. cit.*, h. 3.

Beliau seterusnya meneruskan pengajian di Mc. Gill University, Montreal setelah menerima biasiswa daripada *Canada Council Fellowship*. Ini kerana buku beliau yang sekarang menjadi karya klasik, iaitu *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays* merupakan karya yang berharga sehingga mendapat pengiktirafan daripada pemerintah Kanada. Kemudian, pada tahun 1962 al-Attas telah memperoleh ijazah M. A. daripada universiti tersebut setelah tesis beliau yang berjudul *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh* mendapat nilai baik daripada Sir Richard Winstedt di London.¹⁹² Di sinilah al-Attas telah berkenalan dengan beberapa orang sarjana terkenal seperti Sir Hamilton Gibb (Britain), Fazlur Raḥmān (Pakistan), Toshihiko Izutsu (Jepun), dan Seyyed Ḥussein Naṣr (Iran).¹⁹³

Setahun kemudian, atas dorongan daripada ilmuwan-ilmuwan terkemuka seperti A. J. Arberry dari Cambridge, Sir Mortimer Wheeler iaitu Setiausaha bagi *British Academy*, dan Sir Richard Winstedt yang merupakan Presiden bagi *British Academy*, beliau telah berpindah ke *School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London* untuk meneruskan pendidikan doktoralnya dalam bidang falsafah, teologi dan metafizika Islam, dan kesusasteraan Melayu Islam. melalui tesisnya yang berjudul *The Mysticism of Ḥamzah Faṣṣūrī*, beliau telah dianugerahkan ijazah Ph.D pada tahun 1965.

Setelah kembali ke Malaysia pada tahun 1965, iaitu selepas beliau mendapatkan ijazah kedoktoran daripada *University of London*, beliau telah dilantik menjadi Ketua Bahagian Sastera di Jabatan Pengajian Melayu Universiti Malaya, Kuala Lumpur. Selepas itu beliau menjadi Dekan Fakulti Sastera dari tahun 1968 hingga 1970.¹⁹⁴ Di sini, beliau telah berusaha memperbaharui struktur akademik fakulti tersebut dan turut bertanggungjawab menjadikan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar di sana.

¹⁹²*Ibid.*, h. 4.

¹⁹³*Ibid.*

¹⁹⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. i.

Walaubagaimanapun terdapat juga tentangan daripada para pensyarah lain yang tidak menyetujui pandangan tersebut.

Pada tahun 1970, dan dalam kapasiti al-Attas sebagai salah seorang pengasas utama di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), beliau juga berusaha menggantikan penggunaan bahasa Inggeris sebagai bahasa pengantar di sana dengan bahasa Melayu. Begitu juga dengan usaha beliau mengkonseptualisasikan dasar-dasar falsafah UKM dan mempelopori penubuhan Fakulti Sains dan Pengajian Islam. Malah pada tahun yang sama juga beliau telah mengusulkan pula konsep dan kaedah baru yang lebih baik bagi kajian bahasa, sastera dan kebudayaan Melayu yang mana kemudiannya direalisasikan dengan penubuhan Institut Bahasa, Kesusasteraan, dan Kebudayaan Melayu (IBKKM) di UKM pada tahun 1973.¹⁹⁵

Pada tahun 1971, al-Attas telah melawat ke beberapa universiti terpilih di Amerika dan Eropah bagi membincangkan pendapat-pendapatnya mengenai rencana-rencana ilmiah yang ingin dilaksanakannya. Selain itu, pada tahun itu juga beliau telah diundang ke Soviet Union bagi menyampaikan syarahan mengenai Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu di Institut Vostokovedenia, Moscow. Beliau juga turut diberikan kepercayaan untuk mempengerusikan sebuah panel tentang Islam di Asia Tenggara pada Kongres Antarabangsa Para Orientalis ke-29 di Paris pada tahun 1973.¹⁹⁶

Kemudian pada tahun 1975, atas sumbangan beliau dalam perbandingan falsafah, al-Attas dilantik sebagai anggota *Imperial Iranian Academy of Philosophy*, iaitu sebuah lembaga yang anggotanya, antara lain, terdiri daripada beberapa beberapa orang

¹⁹⁵Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 268.

¹⁹⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (2002), *Ma'na Kebahagiaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Muhammad Zainy Uthman (terj.), Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. xix.

profesor yang terkenal termasuklah Henry Corbin, Seyyed Ḥossein Naṣr, dan Toshihiko Izutsu.¹⁹⁷ Kemudian pada tahun 1976, beliau telah dilantik sebagai salah seorang perunding utama dalam *World of Islam Festival* di London dan pada waktu yang sama, beliau turut mewakili Malaysia sebagai pemidato dan pembentang kertas utama dalam Mukhtar Islam Sedunia yang juga diadakan di festival tersebut. Manakala dari tahun 1976 – 1977, beliau menjadi Profesor Tamu (*Visiting Professor*) bagi pengajian Islam di Universiti Temple, Philadelphia.¹⁹⁸

Kemudian, sebagai pengakuan terhadap sumbangannya dalam merintis perihal konsep ilmu, beliau telah diberi tugas mensyarahkan konsep-konsep tersebut di Mukhtar Dunia Pertama Sedunia mengenai Pendidikan Islam, yang diadakan pada tahun 1977 di Makkah. Malah beliau juga turut dilantik menjadi pengerusi Jawatankuasa Utama mengenai tujuan dan definisi pendidikan Islam. Usul-usul beliau kemudiannya diterima termasuklah usul mengenai penubuhan Universiti Islam Antarabangsa. Manakala pada tahun 1978, beliau telah mempengerusikan persidangan pakar-pakar sejarah Islam yang diadakan oleh pihak UNESCO di Aleppo, Syria.¹⁹⁹ Setahun kemudiannya beliau memperoleh pula anugerah Pingat Seratus Tahun Meninggalnya Sir Muḥammad Iqbāl daripada Presiden Pakistan, General Muḥammad Zia ul-Ḥaq.²⁰⁰

Kemudian pada tahun 1981, Kerajaan Malaysia dengan kerjasama Ohio University telah melantik al-Attas sebagai pemegang pertama Kerusi Tun Abdul Razak dalam Pengajian Asia Tenggara di Ohio University, Amerika. Di sana beliau telah berkhidmat sebagai Profesor Ternama dalam Pengajian Islam sepanjang tempoh

¹⁹⁷Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *op.cit.*, h. 7.

¹⁹⁸*Ibid.*

¹⁹⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (2002), *Ma'na Kebahagaaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Muhammad Zainy Uthman (terj.), Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. xx.

²⁰⁰Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *op.cit.*, h. 7.

perlantikannya.²⁰¹ Kemudian pada sekitar tahun 1987 – 1988, beliau telah diminta oleh Menteri Kebudayaan ketika itu (kemudiannya Menteri Pendidikan) untuk menjadikan kenyataan konsep-konsep aslinya bagi merencana falsafah dan mengasas Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC). Di sini, konsep-konsep tersebut turut dijelmakan oleh al-Attas melalui reka bentuk bangunannya sehingga menyebabkan ramai sarjana tempatan dan asing serta pengunjung yang kagum dengan keseriusan iklim dan cita-cita ISTAC yang telah dipaparkan padanya.²⁰²

Maka sebagaimana yang telah dinyatakan, telah banyak penghormatan ilmiah yang diterima oleh al-Attas dalam pelbagai bentuk anugerah di atas jasa dan sumbangannya kepada dunia ilmiah. Malah beliau juga dikatakan telah menyampaikan lebih 400 makalah ilmiah di negara-negara Eropah, Amerika, Jepun, Timur Jauh, dan pelbagai negara Islam lainnya. Justeru pada tahun 1993, Dato' Seri Anwar Ibrahim yang ketika itu merupakan Pengerusi ISTAC dan Presiden Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) telah melantik al-Attas sebagai Pemegang Pertama Kursi Kehormat Abū Ḥamīd al-Ghazzālī.²⁰³ Malah seterusnya Raja Ḥussein dari Jordan pula mengangkatnya sebagai anggota *Royal Academy of Jordan* pada tahun 1994, manakala Universiti Khartoum pula menganugerahkannya ijazah doktor kehormat (D. Litt.) dalam bidang seni pada Jun 1995.²⁰⁴

Seterusnya pada tahun 2000, Pertubuhan Muktamar Islam (OIC), bagi pihak Dunia Islam telah menganugerahkan Anugerah *Research Centre for Islamic History*,

²⁰¹*Ibid.*

²⁰²Rujuk kenyataan Gulzar Haider, “Dengan seketika saya menyedari bahawa ketika berbicara tentang ‘kilasan sejumlah bentuk yang dicerminkan dari dunia’, al-Attas sebenarnya bermaksud merangkumi semua spektrum daripada gambaran pancaindera yang muncul setelah melihat alam semesta hingga ke tingkat-tingkat kehampaan, kekaburan dan keheningan, gelap dan terang, tempat dan arah, geometrid an dekorasi, keheningan dan suara, dan tumbuhan, tanam-tanaman, bunga-bunga, dan aroma yang ditangkap dan disusun oleh manusia... Sebenarnya, menurut pembentukan jiwa yang responsif, cenderung, dan siap menerima pencerahan yang dicerminkan daripada ‘Keindahan dan Kemuliaan Tuhan’ dan daripada ilmu pengetahuan. Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 6.

²⁰³*Ibid.*, h. 7.

²⁰⁴*Ibid.*, h. 8.

Art and Culture (IRCICA) sebagai pengiktirafan atas segala sumbangan ilmiahnya dalam pelbagai bidang tamadun Islam. Selain itu, Akademi Sains Rusia pula telah menganugerahkan penghormatan kepadanya dalam suatu persidangan khas ahli Akademi di Moscow pada tahun 2001.²⁰⁵ Bahkan pada tahun 2011 baru-baru ini, beliau telah menerima dua anugerah sekali gus iaitu pada Mei 2011, beliau telah menerima anugerah Tokoh Melayu Terbilang sempena sambutan ulang tahun UMNO ke-65,²⁰⁶ dan diikuti pula sebulan berikutnya, dengan anugerah Panglima Setia Mahkota (PSM) yang membawa gelaran ‘Tan Sri’ sempena sambutan ulang tahun Hari Keputeraan Rasmi Yang di-Pertuan Agong, Tuanku Mizan Zainal Abidin.²⁰⁷ Apa yang menarik di sini, melalui ucapan beliau ketika menerima anugerah ‘Tokoh Melayu Terbilang’, beliau tetap menekankan konsep adab dan aspek intelektual yang mesti difahami maksud tujuannya dan merupakan antara perkara utama yang diperjuangkannya sejak dahulu iaitu ;

“Pemimpin mesti belajar dengan orang yang ikhlas dengan dirinya sendiri yang ilmunya itu ditujukan untuk bangsanya, kebaikan bangsanya dan dengan ikhlas juga melakukannya. Saya fikir ini yang kita hadapi selain cabaran-cabaran daripada intelek barat dalam melihat ketamadunan kita..”²⁰⁸

3.2.3 Karya dan Penerbitan

Terdapat banyak karya penulisan yang telah al-Attas hasilkan yang mana terdiri daripada pelbagai bentuk iaitu buku, monograf, dan artikel. Di sini, sebanyak 27 buah buku dan monograf telah dihasilkan. Ini termasuklah buku-buku dalam bahasa Inggeris mahupun Melayu dan banyak yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa lain seperti bahasa Arab, Parsi, Turki, Urdu, Malayalam, Indonesia, Perancis, Jerman, Rusia,

²⁰⁵Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *op.cit.*, h. 7.

²⁰⁶Ropikah Ahmad (2011), Perjuangan UMNO Sangat Bermakna dan Relevan – Syed Naquib, dalam UMNO Online, 11 Mei 2011, <http://umno-online.com/?p=37210>.

²⁰⁷Senarai Nama Penerima Darjah Kebesaran Persekutuan Tahun 2011, Jabatan Penerangan Malaysia, http://pmr.penerangan.gov.my/images/stories/maklumat_kenegaraan/darjah_kebesaran/panglima_setia_mahkota_psm.pdf, 4 Jun 2011.

²⁰⁸Ropikah Ahmad (2011), *op.cit.*

Bosnia, Jepun, India, Korea, dan Albania. Manakala artikel yang telah dibentangkan termasuk syarahan dan ceramah ilmiah beliau, didapati semuanya berjumlah lebih daripada 400 dan telah diberikan sama ada di Malaysia mahupun di luar negara dalam jangka masa antara pertengahan tahun 1970 – 1980.²⁰⁹ Walaubagaimanapun dalam perbincangan ini, hanya karya-karya beliau yang berkaitan dengan bidang sejarah dan kesusasteraan Melayu sahaja yang akan disenaraikan.²¹⁰ Antaranya adalah sepertimana berikut iaitu ;

- i) *Rangkaian Rubā'iyāt*, DBP, Kuala Lumpur, 1959.
- ii) *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Malaysian Sociological Research Institute, Singapura, 1963.
- iii) *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*, Monograph of the Royal Asiatic Society, Cabang Malaysia, No. 111, Singapura, 1966.
- iv) *The Origin of the Malay Shā'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1968.
- v) *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, DBP, Kuala Lumpur, 1969.
- vi) *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*, UM, Kuala Lumpur, 1970.
- vii) *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1971.
- viii) *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1972.
- ix) *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, UKM, Kuala Lumpur, 1972.
- x) *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī's Ḥujjat al-Ṣiddīq : A Refutation*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1975.

²⁰⁹Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. h. 10.

²¹⁰Bagi senarai lengkap karya-karya al-Attas, sila rujuk *ibid.*, h. 8 – 11.

- xi) *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kementerian Kebudayaan, Kuala Lumpur, 1986.
- xii) *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī*, UM, Kuala Lumpur, 1988.
- xiii) *Historical Fact and Fiction*, UTM, Kuala Lumpur, 2011.
- xiv) "Note of the Opening of Relations between Malaka and Cina", 1403-5, *JMBRAS*, vol. 38, pt.1, Singapura, 1965.
- xv) "Islamic Culture in Malaysia", *Malaysian Society of Orientalists*, Kuala Lumpur, 1966.
- xvi) "New Light on the Life of Ḥamzah Fanṣūrī", *JMBRAS*, vol. 40, pt.1, Singapura, 1967.
- xvii) "Rampaian Sajak", Bahasa, Persatuan Bahasa Melayu Universiti Malaya (PBMUM), no.9, Kuala Lumpur, 1968.
- xviii) "Ḥamzah Fanṣūrī", *The Penguin Companion to Literature, Dassic and Byzantine, Oriental, and African*, vol. 4, London, 1969.
- xix) "Indonesia : 4 (a) History : The Islamic Period", *Encyclopedia of Islam*, edisi baru, E. J. Brill, Leiden, 1971.
- xx) "Konsep Baru tentang Rencana serta Cara-gaya Penelitian Ilmiah Pengajian Bahasa, Kesusasteraan, dan Kebudayaan Melayu", *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu*, UKM, Kuala Lumpur : 1972.
- xxi) "The Art of Writing, Museums Department", Kuala Lumpur, (t.t.).
- xxii) "Perkembangan Tulisan Jawi Sepintas Lalu", *Pamiran Khat*, Kuala Lumpur, 14-21 Oktober, 1973.
- xxiii) "Nilai-nilai Kebudayaan dalam Bahasa, dan Kesusasteraan Melayu", *Asas Kebudayaan Kebangsaan*, Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1973.

- xxiv) “Islam in Malaysia” (versi bahasa Jerman), *Kleines Lexicon der Islamischen Welt*, ed. K. Kreiser, W. Kohlhammer, Berlin (Barat), Jerman, 1974.
- xxv) “Islam in Malaysia” (versi bahasa Inggeris), *Malaysia Panorama*, Edisi Khas, Kementerian Luar Negeri Malaysia, Kuala Lumpur, 1974.
- xxvi) “Islam dan Kebudayaan Malaysia”, *Syarah Tun Sri Lanang*, Siri Kedua, Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1974.
- xxvii) “A General Theory of the Islamization of the Malay Archipelago”, *Profiles of Malay Culture, Historiography, Religion, and Politics*, Sartono Kartodirdjo (ed.), Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta, 1976.
- xxviii) “ASEAN – Ke mana Haluan Gagasan Kebudayaan Mahu Diarahkan?” *Diskusi*, jil.4, no. 11-12, November-Disember, 1979.

3.2.4 SUMBANGAN AL-ATTAS DALAM KAJIAN SEJARAH DAN KEBUDAYAAN MELAYU

Berdasarkan pemerhatian yang dijalankan, tidak dapat dinafikan bahawa sumbangan yang diberikan oleh al-Attas terhadap kajian sejarah dan kebudayaan Melayu adalah besar, dan beliau sangat bersungguh-sungguh terhadap setiap usaha yang dilakukannya. Dalam konteks ini, sumbangan tersebut dapat dibahagikan kepada tiga aspek utama iaitu teori dan kaedah kajian sejarah, hasil dapatan daripada kajian sejarah beliau, dan idea-idea baru bagi perkembangan kebudayaan dan masyarakat di Malaysia.

Pertama, dalam mengemukakan teori dan kaedah-kaedah tertentu pada kajian sejarah Islam di alam Melayu, al-Attas adalah antara sarjana yang telah memperkenalkan teori asli mengenai kedatangan Islam ke alam Melayu iaitu daripada Tanah Arab dan disebarkan oleh golongan mubaligh, bukannya pedagang. Teori ini

kemudiannya telah membangkitkan kesedaran untuk menilai semula sejarah Islam di Asia Tenggara. Malah melalui karya terbarunya, *Historical Fact and Fiction*, beliau telah membuktikan lagi kebenaran teori tersebut.²¹¹ Begitu juga dengan pendekatan beliau yang berasaskan kepada peranan Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu juga telah membawa kepada idea mengenai pembahagian zaman iaitu zaman pra-Islam dan selepas Islam,²¹² dan pengaruh *taṣawwur* Islam ke atas bahasa dan pemikiran Melayu yang mana dapat dilihat melalui khazanah persuratan Melayu Islam.²¹³ Maka memperakui kepentingan pemikiran beliau ini, *Encyclopedia of Islam* telah memuatkan penulisan beliau berkenaan sejarah Islam di Indonesia.²¹⁴

Manakala bagi kaedah-kaedah tertentu dalam kajian sejarah pula, ia turut melibatkan polemik yang berlaku di antara al-Attas dengan beberapa orang orientalis sezaman dan sebelumnya. Hal ini menunjukkan betapa kritisnya beliau dalam usahanya memartabatkan pengkajian dan pentafsiran sejarah Islam di rantau ini. Antaranya ialah polemik bersama dengan A. Teeuw dalam *The Origin of the Malay Shā'ir* (1968), P. Voorhoeve dalam *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir* (1971), G. W. J. Drewes dalam *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī's Ḥujjatu'l Siddīq : A Refutation* (1975), C. O. Blagden dan H. S. Paterson dalam *The Correct Date of the Terengganu Inscription* (1984), serta R. O. Winstedt, Tome Pires, dan lain-lain

²¹¹Berdasarkan hasil penelitian al-Attas yang cukup mendalam mengenainya, beliau menemui bahawa pendakwah yang dimaksudkan adalah daripada keturunan yang satu iaitu Imām Muḥammad Ṣāhib Marbaṭ daripada golongan Banī 'Alāwī dari kalangan Arab Ḥaḍrāmī, yang berhijrah ke alam Melayu pada dua period zaman iaitu pada abad ke-7 – 8 M (dari Makkah dan Madinah) dan pada abad ke-13 - 14 M dari Utara India dan Deccan ketika berlakunya pergolakan di kerajaan Tughlaq (1320 – 1412 M). Mereka ini kebanyakannya terdiri daripada pendakwah dan ulama sufi yang bukan sahaja bagus perwatakannya, tetapi juga cekap dan berkemampuan dalam menubuhkan kerajaan awal Islam di beberapa buah kepulauan tersebut. Ini kerana jika merujuk kepada mazhab Syāfi'e (syariah) dan al-Ash'ārī (akidah) yang telah menjadi pegangan orang Melayu sehingga kini, ia dipercayai telah disebarkan oleh golongan Banī 'Alāwī tersebut. Begitu juga dengan ṭarīqah 'Alāwīyyah yang merupakan ṭarīqah yang telah diperkenalkan seawal abad ke-13 M dan 14 M merupakan ṭarīqah yang paling terkenal di rantau ini. Pengasasnya iaitu Syaikh al-Faqīh al-Muqaddam (1178 – 1255 M) dipercayai turut berasal daripada keturunan Imam Muḥammad Ṣāhib Marbaṭ iaitu melalui anaknya, Sharīf 'Alī. Bahkan antara karya-karya yang menjadi rujukan mereka termasuklah *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (al-Ghazzālī), *Talkhīṣ al-Minhāj* (al-Nawāwī), karya-karya Ibn 'Arabī, al-Bistāmī dan lain-lain lagi. Justeru itu tidak hairanlah jika pemikiran al-Ghazzālī dan Ibn 'Arabī menjadi perbincangan utama para ulama di Nusantara ketika itu. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 130 – 133 ; Dibincangkan juga bersama Wan Mohd Nor Wan Daud, Profesor dan Pengarah Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS), UTM, temubual pada 22 Julai 2011.

²¹²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 36.

²¹³*Ibid.*, h. 21.

²¹⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (2002), *Ma'na Kebahagiaaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Muhammad Zainy Uthman (terj.), Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. xxii.

dalam *Historical Fact and Fiction* (2011). Dalam konteks ini, di samping memberikan kritikan-kritikan tertentu, beliau juga turut memberikan kaedah dan variasi baru dalam kajian dan penulisan sejarah yang seterusnya membuka cabang-cabang baru dalam bidang tersebut.

Bahkan bagi merealisasikan konsep dan kaedah baru bagi kajian bahasa, sastera, dan kebudayaan Melayu ini, al-Attas telah menubuhkan Institut Bahasa, Kesusasteraan, dan Kebudayaan Melayu (IBKKM) di UKM pada tahun 1973²¹⁵ yang mana kemudiannya telah ditukar menjadi Akademi Alam dan Tamadun Melayu (ATMA) pada tahun 1993.²¹⁶ Beliau juga turut membantu institusi tersebut dalam mengembangkan perpustakaanannya dengan mendapatkan rujukan utama iaitu sebanyak 15,000 jilid terutamanya dalam bidang pengajian Islam, falsafah dan kebudayaan, serta sejarah Melayu.²¹⁷ Begitu juga halnya ketika beliau menerajui ISTAC yang mana lebih 110,000 jilid buku dan jurnal dalam pelbagai bahasa dan bidang pengajian telah berjaya dikumpulkan. Ini termasuklah manuskrip daripada pelbagai negara seperti Arab, Parsi, Urdu, Turki dan Melayu yang juga mempunyai pelbagai subjek keagamaan, falsafah, hukum, sains, sastera, dan lain-lain.²¹⁸ Bahkan pada Mei 2011 yang lalu, bagi memperingati jasa tersebut, nama beliau telah diabadikan pada perpustakaan ISTAC sebagai Perpustakaan Syed Muhammad Naquib Ali Al-Attas.²¹⁹

Kedua iaitu penemuan-penemuan dalam kajian-kajian tertentu, antaranya ialah beliau merupakan ilmuwan pertama yang mengemukakan bahawa Ḥamzah Fanṣūrī sebagai pelopor syair sufi Melayu. Begitu juga dengan asal-usul syair dan gubahan bahasa dalam kesusasteraan dan konsep kesusasteraan Melayu-Islam yang berpandukan

²¹⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (2002), *Ma'na Kebahagiaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Muhammad Zainy Uthman (terj.), Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. xxiv.

²¹⁶Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 268.

²¹⁷*Ibid.*, h. 185.

²¹⁸*Ibid.*, h. 186.

²¹⁹Lihat lampiran 8.

kepada konsep tauhid telah mempengaruhi pemikiran ilmuan dan sarjana tertentu. Misalnya Vladimir I. Braginsky dan Mohd Affandi Hassan melalui karya masing-masing. Bahkan gagasan ‘Persuratan Baru’ yang diperkenalkan oleh Mohd Affandi Hassan, Ungku Maimunah Mohd Tahir, dan lain-lain dipercayai adalah suatu gagasan yang mendukung pemikiran al-Attas mengenai kesusasteraan Melayu Islam.²²⁰

Malah analisis beliau terhadap pemikiran Ḥamzah Faṣṣūrī²²¹ dan Nūr al-Dīn al-Rānī²²² merupakan karya kajian manuskrip (abad ke-16 dan 17 M) pertama yang membahaskan mengenai tasawuf Melayu. Di sini, beliau telah memberikan sumbangan yang penting khususnya dalam penggunaan kaedah semantik yang mementingkan makna istilah dalam pentafsiran sumber sejarah dan belum pernah lagi digunakan oleh mana-mana sejarawan sebelum ini. Begitu juga dengan kajian ini yang mana telah diperakui oleh pihak antarabangsa sebagai salah satu buku penting yang telah didaftarkan dalam *International Bibliography of Philosophy* di Brussels, Belgium.²²³

Selain itu, al-Attas juga merupakan sarjana pertama yang menemukan dan menghitung tarikh yang tepat yang terpahat pada Batu Bersurat Terengganu. Secara jelas beliau telah berjaya mengemukakan dan menyangkal hujah-hujah orientalis dan seterusnya menjawab persoalan yang selama ini membingungkan mereka.²²⁴ Beliau juga berjaya dalam memecahkan teka-teki penyusunan period kalendar Melayu-Islam dengan betul melalui kajiannya terhadap manuskrip ‘*Aqāid al-Nasaḥī*. Bahkan melalui penelitian terhadap kajian tersebut, maka dengan tegasnya beliau telah menetapkan

²²⁰Mohd Affandi Hassan, Ungku Maimunah Mohd Tahir, dan Mohd Zariat Abdul Rani (2008), *Gagasan Persuratan Baru : Pengenalan dan Penerapan*, Bangi : Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA).

²²¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Faṣṣūrī*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya.

²²²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1975), *Comments on the Re-examination of al-Rānī's Hujjat al-Siddiq : A Refutation*, Kuala Lumpur : Muzium Negara.

²²³Syed Muhammad Naquib al-Attas (2002), *Ma'na Kebahagiaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Muhammad Zainy Uthman (terj.), Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. xxiii.

²²⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (1984), *The Correct Dates of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara.

bahawa karya tersebut merupakan manuskrip Melayu-Islam yang tertua yang ditemui pada masa itu.

Seterusnya, salah satu di antara karyanya iaitu *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, merupakan kajian pertama berdasarkan penyaksian mengenai bagaimana orang Melayu memahami dan mengamalkan tasawuf. Malah melalui karya tersebut juga, beliau telah dilantik sebagai Ahli Kesarjanaan (*Fellow*) *Canada Council* yang diperuntukkan kepada rakyat Malaysia yang berkeelayakan sewaktu kemerdekaan Malaysia diisytiharkan pada tahun 1957.

Tambahan pula, karya-karya al-Attas dalam bahasa Melayu yang membicarakan tentang Islam memiliki bentuk prosa yang unik dan dapat dijadikan ikutan para golongan belia di Malaysia yang memberati pemikiran ilmiah yang berorientasikan Islam. Bahkan penulisan beliau juga boleh dianggap sebagai aplikasi pertama penggunaan bahasa Melayu moden dalam wacana intelektual dan falsafah, dan gaya bahasa yang baru. Misalnya yang terdapat pada kata pengantar dalam *Rangkaian Rubā'iyāt* oleh Syed Nasir Ismail,

“Satu perkara yang patut diterangkan di sini ialah berkenaan dengan ejaan yang digunakan dalam buku ini. Dasar ejaan yang dipakai sekarang ialah ejaan yang maseh rasmi diajarkan di sekolah². Ejaan inilah yang dipakai dalam keseluruhan buku ini. Tetapi untok rangkap² rubā'inya sengaja dipakai ejaan yang hampir menyerupai ka'edah ejaan baharu chadangan Kongres Bahasa dan Persuratan Melayu III.”²²⁵

Malah usaha beliau yang konsisten dan bersungguh-sungguh dalam menghasilkan kajian dan penulisan sejarah yang bermutu telah membawa kepada kemunculan karya terbaru beliau iaitu *Historical Fact and Fiction* pada tahun 2011. Pelbagai penemuan dan kaedah baru telah dikemukakan pada karya tersebut. Antaranya termasuklah

²²⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1959), *Rangkaian Rubā'iyāt*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. i.

mengenai asal-usul nama kerajaan Samudera-Pasai²²⁶ dan Melaka²²⁷, pendedahan mengenai kekeliruan bahawa al-Malik al-Şālih sebagai pemerintah pertama kerajaan Melayu Islam²²⁸, asal-usul nama dan anggaran usia Parameswara ketika memeluk Islam²²⁹, serta analisis mengenai syair *Nagarakertagama*²³⁰. Begitu juga dengan pembuktian al-Attas mengenai teori kedatangan Islam dari Tanah Arab yang mana berdasarkan analisis beliau terhadap beberapa silsilah pemerintah daripada kerajaan-kerajaan Melayu tertentu. Antaranya termasuklah *Silsilah Keturunan Raja-raja Palembang*, *Silsilah Raja-raja di Gresik dan Cirebon*, dan *tarsilah Sulu*.²³¹

Ketiga, dalam mengemukakan idea-idea tertentu bagi perkembangan kebudayaan dan masyarakat, al-Attas merupakan orang yang bertanggungjawab dalam memformulasikan dan mengkonseptualisasikan peranan bahasa Melayu dalam pembangunan bangsa (*nation building*) melalui perbincangannya dengan para pemimpin politik pada tahun 1968. Formulasi (perencanaan kata) dan konseptualisasi merupakan antara faktor penting dalam pengasasan bahasa Melayu sebagai bahasa rasmi negara sehingga kini.

Begitu juga dengan usaha giat al-Attas, maka tulisan Jawi yang secara perlahan-lahan cuba dihapuskan sejak kemerdekaan pada tahun 1957, telah

²²⁶Asal nama kerajaan tersebut dipercayai adalah berasal daripada dua perkataan Melayu iaitu semut dan raya (Semut Raya). Istilah itu dikatakan datang daripada peristiwa penemuan seekor semut sebesar kucing oleh Merah Silau (*Hikayat Melayu*). Penemuan besar inilah yang menyebabkan tempat itu kemudiannya dikenali dengan Semutra, daripada Semutra(ya). Manakala daripada karangan pelayar, ahli geografi dan pememudi Arab pada abad ke-13, 14 dan 15 M yang merujuk kepada penemuan Samudra, ia sebenarnya dieja dengan sebutan *Samatar* (al-Dimashqī), *Samutra* (Ibn Baṭṭūṭah), *Shumutra* atau *Sumutra* (Ibn Majīd). Apa yang ingin dilihat di sini ialah sebutan asalnya ialah dieja dengan huruf t (ta) dan tidak pernah dieja dengan huruf ‘d’ (dal). Penjelasan selanjutnya lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 10 – 12.

²²⁷Menurut al-Attas, istilah nama Melaka itu sebenarnya adalah merujuk kepada pelabuhan dan pusat perdagangan yang diambil daripada perkataan ‘*laqiya*’. Di sini, al-Attas merujuk kepada Tome Pires dlm *Suma Orientalnya* (1512-1515) yang mana Pires secara konsistennya mengeja nama tersebut dengan huruf q, bukannya cc, iaitu *Malaqa*. Cuma sesekali beliau ada mengejanya dengan c, yang mana sebutannya kabur dan diikuti oleh vokal a, yang juga kemudiannya menimbulkan bunyi sebutan k (tiada sebutan vokal). Maka bagi membunyikan vokal pada istilah tersebut, ejaan dengan cc (*Malacca*) kemudiannya diterima berbanding dengan ejaan sebelumnya iaitu *Malaqa*. Dengan itu, al-Attas melihat bahawa sarjana Eropah telah menghapuskan makna sebenar dan kepentingan sejarah bagi nama bandar tersebut. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *ibid.*, h. 68 – 69.

²²⁸Lihat bab IV, h. 150.

²²⁹Lihat bab V, h. 249-250.

²³⁰Lihat bab V, h. 250.

²³¹Melalui kajian tersebut, didapati bahawa silsilah-silsilah ini masing-masing berasal daripada keturunan yang sama iaitu Imām Muhammad Şāhib Marbat dan merupakan generasi yang ketujuh daripada Imām Aḥmad bin ‘Isā al-Muhājir (m. 961 M). Melalui waris beliau iaitu Sharif ‘Alāwī (m. 1216 M) dan Sharif ‘Alī (m. 1193 M), agama Islam kemudiannya telah tersebar hampir ke seluruh kepulauan Melayu dan mendirikan kerajaan di sini. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *op.cit.*, h. 73.

diperkenalkan kembali sebagai huruf rasmi bahasa Melayu pada tahun 1970.²³² Dalam konteks ini, beliau juga pernah dikurniakan dengan keahlian dalam bidang kaligrafi. Misalnya beliau pernah mengadakan pameran kaligrafi di Muzium Tropen, Amsterdam pada tahun 1954. Begitu juga dengan tiga kaligrafi *basmalahnya* yang ditulis dalam bentuk burung Pekaka (1970), Ayam Jantan (1972 dan 2011), dan Ikan (1980) telah diterbitkan dalam beberapa buah karyanya.²³³ Di samping itu, setiap hasil ciptaan beliau lazimnya mempunyai makna yang tersendiri, sepertimana yang dinyatakan oleh beliau dalam salah satu bukunya iaitu,

*“The Basmalah in the form of a chanticleer first appeared in 1972 in my book on Islam in the history and culture of the Malays. The chanticleer is a bird of dawn whose clarion call heralds the arrival of day. It is a symbol of the sun that casts light on things hidden in darkness by means of which the seeing eye knows their proper places. It is an emblem of wakefulness, of vigilance and activity tending towards awareness of affairs of the spirit in the sense of illumination.”*²³⁴

Malah pada tahun 1971, apabila seluruh negara berbicara tentang apakah yang sepatutnya menjadi prinsip-prinsip asas kebudayaan Malaysia (Kongres Kebudayaan Nasional 1971), al-Attas merupakan antara orang yang bertanggungjawab ke atas penubuhan prinsip-prinsip yang telah diterimapakai oleh kerajaan Malaysia sehingga kini.²³⁵ Selain itu, beliau juga dianggap sebagai pencetus kepada gerakan kebangkitan semula Islam di kalangan belia Islam Malaysia di sekitar tahun 1970-an dan seterusnya telah mencetuskan penubuhan gerakan pelajar daripada kalangan mereka. Antaranya ialah Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), Gabungan Penulis Islam Malaysia (GAPIM) dan ASASI (Akademi Sains Islam). Bahkan logo ABIM dan ASASI ini adalah kaligrafi hasil ciptaan al-Attas sendiri yang sangat imaginatif.²³⁶

²³²Syed Muhammad Naquib al-Attas (2002), *Ma'na Kebahagiaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Muhammad Zainy Uthman (terj.), Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. xxiv.

²³³Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 5.

²³⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia.

²³⁵*Ibid.*, h. xxv

²³⁶*Ibid.*, h. 15.

Akhir sekali, al-Attas juga merupakan pemikir Islam yang bertanggungjawab mengemukakan dan mengkonsepsikan idea ‘Islamisasi’.²³⁷ Beliau telah memulakan pergerakan perubahan ilmiah (*epistemological revolution*) yang dialami di kalangan umat Islam kini dengan menyebarkan konsep tersebut ke dalam pelbagai bidang ilmu masa kini. Ini kerana menurut al-Attas, ilmu pengetahuan merupakan masalah utama yang dihadapi oleh umat Islam sekarang yang semakin terikut-ikut dengan idea sekularisme Barat.

3.3 CABARAN-CABARAN DALAM KAJIAN SEJARAH BERDASARKAN PEMERHATIAN TERHADAP KARYA-KARYA AL-ATTAS

Hasil daripada pengamatan dan pemahaman terhadap karya-karya terpilih al-Attas, terdapat tiga cabaran utama dalam sejarah dan kebudayaan Melayu yang dapat dikemukakan. Cabaran-cabaran ini juga boleh dikatakan sebagai pendorong kepada kajian dan penulisan sejarah beliau. Dalam hal ini, mengetahui faktor ataupun sebab²³⁸ bagi sesuatu perkara adalah penting yang mana menurut al-Attas juga merupakan sebahagian daripada penyelesaiannya.²³⁹ Maka cabaran-cabaran tersebut ialah ;

- i) Cabaran dalam membina makna diri Melayu
- ii) Cabaran dalam pendidikan sejarah
- iii) Cabaran dalam kajian dan penulisan sejarah alam Melayu

²³⁷*Ibid.*, h. 276.

²³⁸Istilah ‘sebab’ yang digunakan oleh para sejarawan harus dianggap sebagai suatu ungkapan bahasa yang melambangkan motif-motif tertentu, pengaruh, kekuatan serta hubungannya dengan perkara-perkara tertentu yang lain yang tidak sepenuhnya difahami. Sesuatu penyelidikan yang mendalam mengenai sebab biasanya akan menjawab pertanyaan ‘bagaimana’ atau ‘mengapa’. Jika bagaimana ia akan bersangkutan dengan determinisme (bagi falsafah Barat), dengan takdir (konsep sejarah Islam), dengan kebetulan, metode-metode biologi, teknologi, dan sebagainya. Jika mengapa pula bererti untuk tujuan apa maka faktor-faktor psikologi seperti motif, dan pengaruh-pengaruh tertentu perlu lebih dipertimbangkan dan memuaskan daripada falsafah. Hal ini adalah bagi mendorong kepada usaha dan penyelesaian yang bersungguh-sungguh kepada sesuatu masalah mahupun peristiwa yang dikaji itu. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. 69.

²³⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *ibid.*, h. 8.

3.3.1 Cabaran dalam Membina Makna Diri Melayu

Istilah ‘makna diri’ merupakan istilah yang biasa digunakan oleh al-Attas yang membawa erti sebagai jati diri dan biasanya digunakan sebagai padanan kata identiti.²⁴⁰ Manakala bangsa Melayu pula adalah merujuk kepada semua rumpun masyarakat Melayu di seluruh Asia Tenggara yang dahulunya dikenali sebagai alam Melayu. Ini termasuklah Indonesia, Malaysia, Filipina, Selatan Thailand, kelompok-kelompok di Kampuchea, Vietnam dan Taiwan.²⁴¹

Walaupun dalam konteks ini, bangsa Melayu dilihat dari sudut maknawi yang bersifat ilmiah dan historis iaitu merujuk kepada Melayu yang beragama Islam, berbahasa Melayu, dan mengamalkan adat resam Melayu. Tiga faktor ini yang pada awalnya diketengahkan oleh Dato’ Onn bin Jaafar kemudiannya telah dirasmikan dalam Perlembagaan Persekutuan, Perkara 160 (2). Ini kerana menurut Siddiq Fadzil, dalam konteks Malaysia, Melayu bukan lagi sebuah konsep biologi dan geneologi sebaliknya ia didefinisikan pada konsep *religio-cultural* yang berasaskan kepada tiga faktor tersebut.²⁴² Di sini, faktor terpenting dalam takrif Melayu itu ialah agama.²⁴³ Manakala bahasa dan adat resamnya pula merupakan hasil resapan dan pancaran yang diterima daripada ajaran agama Islam. Oleh yang demikian, jika mereka keluar daripada agama Islam, maka bahasa dan adat resamnya juga akan bertukar secara menyeluruh. Misalnya makna yang difahaminya melalui istilah-istilah dan konsep-konsep penting seperti Tuhan, insan, nabi, syurga, neraka, akhlak, halal dan haram, dan sebagainya akan turut bertukar.

²⁴⁰Awang Sariyan (2009), *Mencari Makna Diri Melayu : Renungan untuk Bangsa Melayu*, Persatuan Linguistik Malaysia, h. 1.

²⁴¹Zainal Kling (2007), “Islam dan Kebudayaan Alam Melayu”, (Kertas Kerja Dialog Budaya : Kebudayaan Sebagai Wahana Keamanan, Pattani, Thailand, 2-4 Feb. 2007,), Paper 1, h. 2.

²⁴²Faizal Riduan (2010), “Melayu Pendatang Satu Prasangka Lama”, *Milenia Muslim*, Tahun 8, Bil 97, September 2010, Kuala Lumpur : MMP Communications Sdn Bhd, h. 29.

²⁴³Wan Mohd Nor Wan Daud (2006), *Masyarakat Islam Hadhari : Suatu Tinjauan Epistemologi ke Arah Penyatuan Pemikiran Bangsa*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 114.

Malah dalam pembentukan dan pencirian tamadun manusia, agama dan bahasa merupakan dua unsur elemen yang sangat penting. Perkara ini turut ditegaskan oleh pengkaji-pengkaji sejarah tamadun manusia misalnya F. Braudel (1902 – 1985 M)²⁴⁴ dan S. Huntington (1927 – 2008 M)²⁴⁵ iaitu “*Agama sebagai unsur yang bertenaga bagi mengeratkan hubungan jiwa dan emosi para penganutnya, manakala bahasa ialah unsur yang mengeratkan hubungan akal budi para penuturnya.*”²⁴⁶ Justeru menurut al-Attas, bangsa yang telah melupakan sejarahnya iaitu yang merujuk kepada cerminan pada identiti dirinya, tidak akan mempunyai matlamat tertentu bagi panduan hidup generasi pada masa akan datang.²⁴⁷ Maka berikut adalah cabaran yang dapat dilihat terhadap dua unsur utama itu yang perlu diberikan perhatian iaitu cabaran terhadap agama Islam dan bahasa Melayu.

3.3.1.1 Cabaran Agama Islam

Kepentingan agama Islam dalam membentuk jati diri Melayu menurut al-Attas dapat dilihat melalui kenyataan beliau dalam karyanya, *Risalah untuk Kaum Muslimin* iaitu ;

“Wahai saudaraku Muslimin!..Kaulah rupa zahir Islam, dan jikalau tiada kau jaga baik dirimu, tiada kau asah halus dan bersih kaca kalbumu nescaya layak menangkap dan menayangkan cahaya sinaran suria batinmu,...maka banyak yang jahil di kalanganmu nanti, yang hanya terpesona oleh kulit luar belaka..”²⁴⁸

²⁴⁴Fernand Braudel merupakan seorang sejarawan dan juga antara pengasas Mazhab Annales (*Annales School*) di Perancis. Mazhab tersebut telah dijadikan keutamaan beliau dalam penyelidikan sejarah di Perancis dan kebanyakan bahagian dunia selepas tahun 1950. Malah beliau juga memiliki pengaruh besar dalam penulisan sejarah di Perancis dan negara-negara lain pada 1950-an dan 1960-an. Lihat Fernand Braudel (1995), *A History of Civilizations*, New York : Penguin Books.

²⁴⁵Samuel P. Huntington merupakan seorang sarjana politik Amerika Syarikat dan pernah menjadi Ketua bagi Fakulti Sains Politik di Universitas Harvard. Bukunya yang terkenal iaitu *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), telah menimbulkan kontroversi yang besar dalam peradaban Timur dan Barat. Di sini, Islam telah dilihat sebagai satu-satunya peradaban yang berpotensi besar dalam menggoncang peradaban Barat. Lihat Adian Husaini (2005), *Wajah Peradaban Barat dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta : Gema Insani, h. 131.

²⁴⁶Hashim Hj. Musa (2004), *Pemeriksaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya dan Pusat Dialog Peradaban, h. 161.

²⁴⁷Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 51.

²⁴⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC) , h. 7.

Di sini, Islam telah mewarnai dan membentuk jati diri orang Melayu dengan *Ṣibghatullāh* (pewarnaan) Ilāhī²⁴⁹ iaitu menjadikan mereka orang Muslim, Mū'min dan Muḥsin. Dalam sejarah kebangkitan tamadun Melayu, Islam ialah paksi utama kekuatannya yang bukan sahaja menyebarkan perwatakan dan jati diri Melayu Islam ini ke seluruh pelosok Asia Tenggara, malah telah meningkatkan tamadun Melayu ke tahap antarabangsa iaitu meletakkannya dalam satu rangkaian Pan-Islamika sejagat, sesuai dengan sifat kesejagatan agama Islam itu sendiri. Begitu juga dengan jolokan nama 'Kepulauan Melayu' itu sendiri sebenarnya adalah ditunjangi oleh Islam yang telah menjadikan bahasa Melayu sebagai pengantar pengajaran dan penyebarannya ke seluruh wilayah ini.

Selain itu, dalam membicarakan hubungan Islam dengan Melayu juga, keunikan bangsa Melayu itu sebenarnya terletak pada roh atau jiwanya kerana agama Islamlah yang menjiwai apa yang disebut sebagai bangsa Melayu itu. Hubungan Islam dengan Melayu berpadu dalam satu kepaduan yang boleh diibaratkan sebagai paduan antara tubuh dengan jiwa. Sejarah telah menunjukkan bahawa dalam proses pengembangan dan pembinaan bangsa Melayu ini, Islamlah akhirnya menjiwai bangsa ini dengan mengatasi segala jiwa lain yang pernah melandai kepulauan ini.

Bagaimanapun, kini bangsa Melayu tersebut hanya terletak pada tubuh dan nama sahaja sedangkan jiwanya berbaur dengan pelbagai ciri jiwa lain yang kadang-kadang menenggelami jiwa Islam itu sendiri. Begitu juga dengan kehidupan bangsa Melayu itu sendiri yang mana sebahagian besarnya berakar kepada pelbagai tradisi dan peradaban yang asing daripada Islam. Dengan kata lain, jiwa Islam itu hanya wujud dan tercatat pada Perlembagaan Negara, Dasar Kebudayaan Kebangsaan, Sistem Pendidikan

²⁴⁹Hashim Hj. Musa (2004), *Pemeriksaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 109.

Kebangsaan dan sebagainya tetapi ternyata jiwa itu tidak bertenaga dan tidak menghasilkan natijah-natijah berjiwa Islam dalam erti kata yang sebenarnya di dalam setiap aspek kehidupan bangsa Melayu. Malah sikap sukakan kebendaan, pangkat dan kekuasaan menjadi keutamaan dalam diri mereka. Justeru tidak hairanlah jika pelbagai gejala sosial dan maksiat yang berlaku kini banyak melibatkan bangsa Melayu yang beragama Islam itu sendiri.

Inilah akibatnya jika agama Islam yang sepatutnya melambangkan peribadi Melayu sudah tidak lagi berakar pada jiwanya. Ini kerana jiwa (*qalb*) yang bersifat rohaniah, merupakan bahagian utama yang perlu kepada usaha dan pembangunan peribadi seseorang Muslim. Peribadi seperti inilah yang akan menjadi kunci dan asas bagi pembinaan sebuah masyarakat, negara dan tamadun Islam. Manakala hakikat kalbu itu pula dapat dilihat melalui hadis Rasulullah s.a.w. itu sendiri iaitu,

عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ .

Dari Nu'mān bin Basyīr r.a. bahawa dia telah mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda, "...Ketahuilah di dalam tubuh ada segumpal daging (iaitu hati kalbu); apabila ia baik (soleh) maka baik pulalah tubuh itu seluruhnya, apabila rosak maka rosak pulalah tubuh itu seluruhnya."²⁵⁰

3.3.1.2 Cabaran Terhadap Bahasa Melayu dan Tulisan Jawi

Bahasa, mengikut S. Huntington merupakan satu daripada dua ciri dasar tamadun yang menjadi asas tautan, jati diri, *esprit de corp*, kebanggaan, dan kasih sayang sesama anggota sesebuah tamadun, amat kuat mewarnai tamadunnya.²⁵¹ Selain itu, ungkapan 'bahasa jiwa bangsa' merupakan suatu ungkapan yang bernas yang menunjukkan

²⁵⁰Abū 'Abdullāh Muhammad Ibn Ismā'īl Ibn Ibrāhīm al-Bukhārī (1981), *Al-Kawākib al-Darārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz'ul Awwal, No. Hadis : 49, Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Lubnān, h. 205.

²⁵¹Hashim Hj. Musa (2004), *Pemeriksaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 216.

bahawa sememangnya bahasa itu merupakan lambang bagi sesuatu bangsa. Inilah aspek dan fungsi bahasa iaitu ia menjadi penanda, perakam, dan pengungkap budaya dalaman dan luaran bangsa yang memiliki bahasa tersebut sebagai bahasa aslinya.²⁵²

Secara umumnya, agama Islam memainkan peranan yang penting dalam perkembangan tamadun Melayu sebagaimana yang dirakamkan melalui peninggalan atau khazanah persuratan Islam di rantau ini. Malah menurut al-Attas, penggunaan tulisan Jawi yang didasarkan pada aksara Arab merupakan gandingan yang mantap dengan bahasa Melayu itu sendiri apabila ia menjadi alat yang menyatukan bangsa-bangsa di kepulauan ini sehingga membentuk penyatuan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar khususnya bagi tujuan penyebaran agama Islam.²⁵³ Di sinilah bahasa Melayu memainkan peranannya dengan menjadi bahasa persuratan dan bahasa ilmiah di kepulauan ini sejajar dengan sifat Islam itu sendiri yang dianggap sebagai agama pengetahuan. Bahkan ketika itu, bahasa Melayu benar-benar menjadi tunggak tamadun kerana digunakan dalam segenap lapangan kehidupan seperti pentadbiran, undang-undang, diplomasi, perdagangan, ilmu, kesusasteraan dan pendidikan. Kehebatan bahasa Melayu pada abad ke-16 M ini turut dirakamkan oleh sarjana Belanda, Francois Valentijn sebagai berikut :

“Bahasa mereka iaitu bahasa Melayu bukan sahaja dituturkan di daerah pinggir laut, tetapi juga digunakan di seluruh Kepulauan Melayu dan di segala negeri Timur, sebagai suatu bahasa yang difahami di mana-mana sahaja oleh setiap orang, tidak ubah seperti bahasa perancis atau Latin di Eropah, atau sebagai bahasa Lingua Franca di Itali dan di Levant.”²⁵⁴

²⁵²Hassan Ahmad (2004), “Cabaran Global : Bahasa Melayu sebagai Pengungkap Tamadun Bangsa”, dalam *Dinamika Bangsa Melayu : Menongkah Arus Globalisasi*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 258.

²⁵³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 42 – 43.

²⁵⁴Awang Sariyan (2009), *Mencari Makna Diri Melayu : Renungan untuk Bangsaaku*, Kuala Lumpur : Persatuan Linguistik Malaysia, h. 3.

Selain menjadi bahasa kerajaan-kerajaan Melayu, bahasa Melayu juga turut menjadi bahasa antarabangsa apabila ia digunakan dalam surat menyurat dan perjanjian antara kerajaan Melayu dengan kerajaan asing terutamanya Eropah. Sepertimana menurut kenyataan Annabel Teh Gallop dan Bernard Arps iaitu,

“Selama lebih dari empat ratus tahun, surat yang ditulis dalam bahasa Melayu dengan huruf Jawi (huruf Arab-Persia) menjadi sarana komunikasi antara raja-raja di kepulauan Indonesia dengan raja, pembesar dan pedagang dari mancanegara. Meskipun surat-surat ini berasal dari tempat yang jauh jaraknya antara satu dan yang lain, tidak banyak perbedaan yang terdapat pada bahasa Melayu yang digunakan.”²⁵⁵

Malah apabila konsep negara baru hendak diwujudkan bagi Persekutuan Tanah Melayu setelah dimerdekakan oleh penjajah Inggeris, bahasa Melayu menjadi salah satu tunjang konsep kenegaraan, iaitu dengan peranannya sebagai bahasa kebangsaan dan bahasa rasmi serta bahasa pengantar utama sistem pendidikan negara. Maka wujudlah dasar negara yang dikenal sebagai Dasar Bahasa Kebangsaan. Inilah peranan bahasa Melayu yang selama hampir setengah abad dipupuk dan diupayakan menjadi salah satu asas pembinaan dan peneguhan konsep negara bangsa.

Walaupun bagaimanapun, bahasa Melayu perlu ditinjau semula supaya peranan bahasa, kesusasteraan dan kebudayaan Melayu dapat dinilai sebagai alat Kebudayaan Islam dan diberikan kedudukan yang sewajarnya. Nilai yang dimaksudkan ialah apabila istilah-istilah dasar Islam turut digunakan dalam bahasa Melayu misalnya istilah ‘Tuhan’, ‘halal dan haram’, ‘akhirat’, ‘syurga dan neraka’, dan lain-lain. Oleh itu sebagai bangsa Melayu yang beragama Islam, wajib untuk kita fahami makna istilah-istilah tersebut sepertimana yang difahami dalam Islam. Ini kerana kefahaman tersebut adalah bersangkutan-paut dengan akidah dan tauhid yang menjadi paksi keimanan seseorang Muslim. Justeru sepertimana yang telah dinyatakan dalam Perlembagaan

²⁵⁵Annabel The Gallop dan Bernard Arps (1991), *Golden Letters Writing Traditions of Indonesia*, London : The British Library, h. 33.

Malaysia, jika seseorang itu keluar daripada agama Islam, maka bahasa dan adat resamnya juga akan bertukar secara menyeluruh.

Walaupun bagaimanapun, melihat kepada isu yang pernah berlaku sebelum ini iaitu permohonan Ketua Paderi, Tan Sri Murphy Pakiam bagi menggunakan perkataan 'Allah' dalam akhbar mingguan mereka iaitu *Herald Catholic Weekly* telah menarik perhatian umat Islam seluruh Malaysia dan pelbagai respons turut diberikan. Namun tidak kurang juga umat Islam sendiri yang tidak membantah usul tersebut tanpa memahami dengan mendalam tentang permasalahan itu. Maka bagi memperjelas tentang penolakan ke atas penggunaan kalimah 'Allah' oleh agama lain, al-Attas telah memberikan kenyataannya sebagaimana berikut,

“...and “Allah” is not from Bahasa Malaysia. It is not a national language. It belongs to the language of Muslim all over the world. Therefore your argument using this for the word “Allah” does not fit into your idea of God. Because “Allah” does not have a son, It is not one of three (Trinity), that is why out of respect to Allah we can’t allow you to use this.... We agree you want to use God, then use Tuhan as we also use that...but we understand in the Malay language that Tuhan is not a translation of Allah..that is why we say “tiada Tuhan melainkan Allah” not “tiada Tuhan melainkan Tuhan”..at least the ulama among the Muslim Malays, we understand what is the meaning of that (word “Allah”).²⁵⁶

Selain itu, tidak kurang juga ujian-ujian lain yang telah mencabar bahasa Melayu yang telah dianggap sebagai teras tamadun bangsa dan negara. Sama ada ia berpunca daripada sikap kalangan mereka yang tidak yakin akan kemampuan bahasa itu sebagai bahasa ilmu, bahasa sains dan teknologi mahupun daripada kalangan mereka yang jiwanya telah tertawan oleh segala yang unggul daripada kebudayaan Barat khususnya golongan Englophile (pencinta bahasa Inggeris).²⁵⁷ Golongan ini bukan sahaja taksub akan segala nilai dan seluruh aspek kebudayaan Barat malah termasuk juga bahasanya

²⁵⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (2009), “Worldview of Islam” (Syarahan Perdana di Institut Integriti Malaysia, Kuala Lumpur, 13 Disember 2009).

²⁵⁷Hashim Hj. Musa (2004), *Pemeriksaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya dan Pusat Dialog Peradaban, h. 211.

khususnya bahasa Inggeris. Bagi mereka, bangsa dan negara tidak akan maju tanpa berteraskan kebudayaan yang telah menawan jiwa mereka itu.

Jika dahulu bahasa Melayu menjadi wahana tamadun di rantau ini telah digerhanakan oleh penjajah yang meletakkan bahasa tersebut setaraf dengan bahasa vernakular Cina dan Tamil, kini nasib bahasa Melayu digerhanakan pula oleh pihak-pihak tertentu daripada kalangan sebilangan kita sendiri. Misalnya isu Pengajaran dan Pembelajaran Sains dan Matematik dalam Bahasa Inggeris (PPSMI) yang telah menjadi satu dasar pendidikan Malaysia sejak tahun 2003.²⁵⁸ Keadaan ini amat berbeza daripada zaman awal kemerdekaan hingga sekitar tahun 1970-an iaitu yang berhubung dengan peristiwa Keranda 152 di mana bermulanya sejarah mendaulatkan bahasa kebangsaan sebagai bahasa rasmi oleh para pejuang bahasa kebangsaan di Parlimen.²⁵⁹

Selain itu penggunaan bahasa Inggeris sebagai pengantar pendidikan tinggi juga semakin meluas penggunaannya kini. Antara alasan utama mengenai perkara tersebut ialah bagi memudahkan proses penubuhan pusat dan program pengajian berkembar dengan pusat pengajian tinggi asing.²⁶⁰ Malah dalam Institusi Pendidikan Tinggi Awam (IPTA) sendiri pun penggunaan bahasa Inggeris semakin meningkat. Perkara ini juga dipermudahkan lagi dengan perisytiharan undang-undang seperti yang termaktub dalam Akta Pendidikan 1996 (Akta 550) Seksyen 17 (1) yang memberi kuasa kepada Menteri

²⁵⁸PPSMI, setelah melalui hampir satu dekad penggunaan dasar tersebut, akhirnya pada 8 Julai 2009 suatu kenyataan telah dibuat oleh Menteri Pelajaran Tan Sri Muhyiddin Yassin, di mana dasar ini akan dimansuhkan sepenuhnya mulai tahun 2012 setelah kajian yang mendalam dilakukan. Ini kerana implikasi negatif tersebut cukup dirasakan terutamanya oleh anak-anak luar bandar yang majoritinya orang Melayu iaitu gangguan dalam penguasaan ilmu sains dan matematik yang disebabkan oleh faktor penggunaan bahasa asing. Lihat Laman Web Utusan Malaysia, PPSMI Tetap Dimansuh http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2011&dt=0122&pub=utusan_malaysia&sec=Dalam_Negeri&pg=dn_07.htm&arc=hi ve, 22 Januari 2011.

²⁵⁹Awang Sariyan (2009), *Mencari Makna Diri Melayu : Renungan untuk Bangsaaku*, Kuala Lumpur : Persatuan Linguistik Malaysia, h. 14.

²⁶⁰Hashim Hj. Musa (2004), *Pemeriksaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya dan Pusat Dialog Peradaban, h. 163.

Pendidikan Malaysia untuk mengecualikan penggunaan bahasa kebangsaan sepertimana berikut²⁶¹ :

“Bahasa Kebangsaan hendaklah menjadi bahasa pengantar utama di semua institusi pendidikan dalam sistem Pendidikan Kebangsaan kecuali sekolah jenis kebangsaan yang ditubuhkan di bawah seksyen 28 atau mana-mana institusi pendidikan lain yang dikecualikan oleh Menteri Pendidikan daripada subseksyen ini.”

Undang-undang Malaysia Akta Pendidikan 1996 (Akta 550)

Bahkan tulisan Jawi yang dahulunya berperanan utama sebagai penyatu kepada bahasa-bahasa di pelbagai daerah kepulauan Melayu dan seterusnya melahirkan bahasa Melayu, didapati semakin dipinggirkan. Bermula dengan pengenalan tulisan Rumi oleh Stamford Raffles dalam sistem pendidikan Tanah Melayu sebelum merdeka, dan seterusnya pada sekitar tahun 1960-an yang mana tulisan Jawi mula dikeluarkan daripada bilik darjah,²⁶² maka akibatnya hari ini sebahagian besar orang Melayu mengalami buta Jawi.²⁶³

Begitu juga tulisan Jawi dalam aspek kesusasteraan yang mula dilunturkan penggunaannya melalui gagasan yang dibawa oleh Angkatan Sasterawan 50 (ASAS '50)²⁶⁴ yang telah ditubuhkan sejak tahun 1950.²⁶⁵ Perkara ini dapat dilihat melalui kenyataan yang terdapat dalam pengenalan gagasan itu sendiri iaitu,

²⁶¹*Ibid.*, h. 165.

²⁶²Awang Sariyan (2009), *op.cit.*, h. 16.

²⁶³Misalnya akhbar *Utusan Melayu* yang asalnya ditulis dalam tulisan Jawi dahulu menjadi terhina apabila akhbar *Utusan Melayu* terpaksa ditutup. Namun kemudiannya ia diselamatkan oleh Kementerian Kebudayaan, Kesenian dan Warisan dengan dijadikan sisipan dalam akhbar *Utusan Malaysia* pada setiap hari Isnin. Lambat laun, akhbar berbahasa Melayu tidak akan mampu menjadi wadah ilmu, pemikiran dan penyatuan umat Melayu. Inilah yang besar kemungkinannya akan berlaku kepada media berbahasa Melayu 20 tahun dari sekarang. Malah pada hari ini pun, di Malaysia yang majoritinya bangsa Melayu dan bahasa Melayu jatuh nombor tiga di bawah akhbar berbahasa Mandarin dan Inggeris. Lihat *ibid.*, h. 17.

²⁶⁴Merupakan satu pertubuhan yang memperjuangkan kesusasteraan Melayu moden serta mempunyai kecenderungan untuk mengecam sastera Melayu lama dan juga tulisan Jawi. Kebanyakan mereka yang memperjuangkan pertubuhan ini adalah terdiri dari kalangan sasterawan negara yang berpengaruh termasuklah dalam bidang penulisan dan akhbar seperti Harun Aminurrashid, A. Ghani Hamid, Salmi Manja, dan lain-lain. Justeru pertubuhan ini telah mendapat tentangan yang hebat pada zaman tersebut. Lihat Ismail Hussein (1974), *Sastra dan Masyarakat*, Kuala Lumpur : Penerbitan Pustaka Zakry Abadi.

²⁶⁵Laman web rasmi ASAS 50, <http://asas50.com/about/>

*A significant and historic contribution made by Asas '50 was the introduction of the Roman spelling in the Malay language. The Jawi writing was initially the modus operandi. However, since the 3rd Malay Language Congress (Kongres Bahasa ke-3) in 1956 and under the initiation of Asas '50, the Malay Archipelago saw a reformation and revolution in the Malay language arena. As a result, the Roman spelling was integrated into the Malay language and this has remained till today. This change was undoubtedly beneficial for the community as it eases the process of acquiring knowledge as the Roman spelling was also used in the English language.*²⁶⁶

Berdasarkan kenyataan tersebut, penggunaan tulisan Rumi yang menggantikan tulisan Jawi itu dikatakan sebagai suatu reformasi di dalam arena bahasa Melayu. Malah menurut Affandi Hassan, ketika itu, para penulis muda yang memanggil diri mereka sebagai sasterawan, berjaya menguasai akhbar dan majalah Melayu seperti *Utusan Melayu* dan *Mastika*. Melalui dua penerbitan penting ini, maka Asas '50 melancarkan serangannya terhadap pengarang lama Melayu ketika itu dengan menuduh mereka tidak progresif, jumud, tidak mempunyai bakat sebagai penulis, taksub kepada Islam dan idea lama, dan berfahaman kuno menentang fikiran baru.²⁶⁷ Berdasarkan pandangan itu, maka ASAS '50 menggunakan akhbar dan majalah yang dikuasai mereka untuk melancarkan gerakan sosialis dalam politik dan sastera Melayu moden, yang menurut mereka hanya dengan gerakan bercorak itu saja rakyat boleh dimajukan dan negara boleh dimerdekakan.

Demikianlah sedikit demi sedikit kedudukan dan kewibawaan bahasa Melayu dan tulisan Jawi sebagai tunjang kebudayaan dan tamadun Melayu kini semakin tercabar. Oleh yang demikian, perlu disedari bahawa bahasa dan tulisan yang mempunyai jiwa yang utuh tidak akan mudah mengalah kecuali bangsa yang memiliki tulisan itu sendiri yang meracunnya.

²⁶⁶*Ibid.*

²⁶⁷Affandi Hassan, Gagasan Persuratan Baru, <http://pbaru.blogspot.com/2010/11/cabaran-intelektual-dan-cabaran-kreatif.html>, 20 November 2010.

3.3.2 Cabaran dalam Pendidikan Sejarah

Kesedaran ke atas kepentingan pendidikan sejarah merupakan salah satu unsur penting dalam pembinaan negara. Namun kesedaran tersebut didapati semakin merosot ketika ini memandangkan pelbagai isu yang tercetus di kalangan masyarakat ada hubungannya dengan kegagalan rakyat menghayati dan memahami sejarah negara sendiri. Antaranya termasuklah isu-isu pertikaian terhadap institusi raja dan pertikaian ke atas hak orang Melayu yang dianggap sebagai kaum pendatang. Dalam mengulas isu-isu tersebut, Khoo Kay Kim dalam suatu temubual beliau dengan wartawan *Milenia Muslim* menyatakan bahawa,

“Masalah ini akibat masyarakat Malaysia yang jahil sejarah. Sejarah amat penting untuk memberi penjelasan kepada golongan muda. Jika tidak, mereka akan menjadi orang dewasa yang cukup jahil dan akan mudah terpengaruh dengan pandangan-pandangan yang boleh merosakkan perpaduan kaum tanpa merujuk kebenaran yang hakiki.”²⁶⁸

Malah kejahilan sejarah di kalangan pelajar di Malaysia turut dibuktikan melalui hasil soal selidik dan pemerhatian yang dilakukan oleh Unit Khas *Utusan Malaysia* yang mana keseluruhan responden adalah mereka yang berumur dari 16 hingga 51 tahun. Namun sebahagian besar mereka yang buta sejarah ini menjurus kepada kelompok usia di bawah 30 tahun, khususnya antara 16 dan 20 tahun.²⁶⁹ Dengan itu, ia menjadi bukti bahawa ramai remaja generasi kini dan segelintir orang dewasa yang bukan saja buta sejarah malah bersikap tidak ambil tahu dan memandang remeh fakta-fakta penting mengenai bangsa dan negara.

Hal ini adalah selaras dengan masalah utama yang dinyatakan oleh al-Attas iaitu ilmu pengetahuan adalah masalah yang paling mendasar yang dialami oleh dunia Islam

²⁶⁸Salawati Haris (2010), “Kejahilan Sejarah Punca Berbalah”, *Milenia Muslim*, Tahun 8, Bil. 97, September 2010, Kuala Lumpur : MMP Communication Sdn. Bhd., h. 18.

²⁶⁹*Ibid.*

masa kini.²⁷⁰ Bahkan jika ditinjau sejarah pengajaran bahasa dan kesusasteraan Melayu di Semenanjung Tanah Melayu, maka kita akan mendapati bahawa sejak sebelum Perang Dunia Kedua lagi iaitu pada tahun 1923, telah terdapat jurnal yang memuatkan makalah-makalah ilmiah²⁷¹ terutamanya mengenai kesusasteraan, kebudayaan, dan tawarikh Melayu. Jurnal yang dimaksudkan ialah *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* (JMBRAS). Jurnal tersebut diwujudkan bagi menggantikan *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society* yang telah beroperasi sejak tahun 1878.²⁷²

Manakala bagi pengkajian bahasa dan kesusasteraan Melayu di peringkat pengajian tinggi pula, ia telah dimulakan oleh Stamford Raffles (1781 – 1826 M).²⁷³ Hasil daripada keinginan yang kuat dan perancangan yang teliti, akhirnya *Raffles College* telah ditubuhkan di Singapura pada tahun 1929. Manakala R. O. Winstedt yang ketika itu dilantik menjadi presiden di situ telah memperlihatkan dirinya sebagai seorang pakar dalam Pengajian Melayu. Kemudian pada tahun 1949, hasil gabungan *Raffles College* dengan *King Edward VII College of Medicine* telah membawa kepada penubuhan Universiti Malaya.²⁷⁴ Ketika itu, pengajian kebudayaan telah diutamakan iaitu melalui ilmu kaji manusia (antropologi) dan ilmu linguistik moden yang diterajui

²⁷⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. 47.

²⁷¹Antara makalah-makalah ilmiah tersebut termasuklah hasil karya Za'ba (1895 -1973 M) mengenai perkembangan kesusasteraan dan persuratan Melayu baru, serta persuratkhabaran Melayu. Begitu juga dengan karya-karya R. O. Winstedt (1878 – 1966 M) mengenai sejarah alam Melayu, sejarah kesusasteraan Melayu dan lain-lain. Seajar dengan kegiatan tersebut, maka sebuah buku yang berjudul *Papers on Malay Subjects* telah diterbitkan di bawah pimpinan R. J. Wilkinson (1867 – 1941 M). Walaupun ia diterbitkan dengan tujuan memberikan bahan bacaan bagi pegawai-pegawai Inggeris di Tanah Melayu, namun ia juga merupakan bahan kajian ilmiah yang sangat penting khususnya bagi sarjana tempatan. Hal ini adalah bagi membolehkan mereka mengkaji dan meneliti kaedah para orientalis dan golongan kolonial melakukan penyelidikan ke atas kepulauan ini. Selain itu, R. J. Wilkinson juga pernah menyunting beberapa buah buku Melayu klasik dan menyusun kamus-kamus Melayu-Inggeris, sama ada dalam huruf Jawi mahupun Rumi. Begitu juga dengan sistem ejaan tulisan Rumi yang dikenali dengan Ejaan Sekolah (1904), adalah didasarkan pada sistem ejaan di bawah suatu Suruhanjaya pimpinan beliau sendiri. Manakala pada tahun 1913, Winstedt yang juga pernah menjadi pembantu Wilkinson, telah menerbitkan pula buku nahu bahasa Melayu iaitu *Malay Grammar, Colloquial Malay : A Simple Grammar with Conversations*, dan *An English-Malay Dictionary*. Seterusnya beliau telah menghasilkan *Dictionary of Colloquial Malay* (1920) dan teks *Hikayat Bayan Budiman*. Malah magnum opus beliau iaitu 'A History of Malay Literature' (1939) telah menjadi sebuah karya yang sangat berpengaruh dalam lapangan pengkajian kesusasteraan Melayu lama. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 20.

²⁷²Li Chuan Siu (1972), *Ikhtisar Sejarah Kesusasteraan Melayu Baru 1830 – 1945*, Kuala Lumpur : Penerbitan Pustaka Antara, h. 43.

²⁷³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 21.

²⁷⁴Sejarah Penubuhan Universiti Malaya, Laman Web Rasmi Universiti Malaya, <http://www.um.edu.my/mainpage.php?module=Maklumat&kategori=51&id=196&papar=1>.

oleh Za'ba. Percubaan telah dimulakan dengan pengkajian kesusasteraan Melayu moden dan berterusan sehinggalah pada tahun 1957, apabila Universiti Malaya telah dipindahkan ke Kuala Lumpur.²⁷⁵

Namun jika dilihat kembali maksud tujuan dan cita-cita Stamford Raffles untuk menubuhkan suatu institusi pengajian tinggi mengenai bahasa, kesusasteraan dan kebudayaan Melayu, ia sebenarnya selaras dengan falsafah dan politik kolonial imperialisme Barat yang bersendikan pemisahan Islam daripada umat Islam. Antaranya adalah dengan cara mempengaruhi penulisan sejarah dan memfokuskan kajian terhadap sejarah pra-Islam serta nilai-nilainya agar timbul suatu pandangan kedaerahan serta faham perkauman yang biasanya menggunakan kajian antropologi sebagai pentafsir nilai-nilai sejarah pra-Islam tersebut. Ini kerana pengaruh terhadap penulisan sejarah hanya akan berhasil apabila ia diselenggarakan oleh golongan yang hendak mempengaruhinya.²⁷⁶

Tambahan pula, sejak dahulu iaitu zaman sebelum Stamford Raffles, pengajian bahasa Melayu itu tidak terpisah daripada pengajian agama Islam khususnya pengajian al-Quran. Kenyataan ini jelas sepertimana yang terkandung dalam laporan Abdullah Munsyi ketika beliau mengunjungi sebuah sekolah Melayu di Tranquera, Melaka yang secara khususnya diajar tentang membaca al-Quran.²⁷⁷ Maka tidak lama selepas itu, beliau telah bertindak mengasingkan kedua-duanya, sehingga akhirnya sampai kepada pemisahan yang mutlak dengan Islam apabila tulisan Jawi itu telah digantikan dengan tulisan Rumi sebagai tulisan bahasa Melayu.²⁷⁸

²⁷⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *op.cit.*, h. 21.

²⁷⁶*Ibid.*, h. 24.

²⁷⁷*Ibid.*, h. 13.

²⁷⁸*Ibid.*, h. 25.

Maka secara jelasnya, sistem pendidikan yang dipelopori oleh Stamford Raffles tersebut telah membawa kepada konsep sekularisme atau pemisahan terhadap agama Islam secara total. Manakala pengajian tersebut yang kemudiannya ditukar nama kepada Pengajian Melayu telah membawa pelbagai akibat yang mempengaruhi penyingkiran bidang-bidang ilmiah tertentu seperti pengkajian-pengkajian bahasa dan kesusasteraan Arab, Parsi dan Sanskrit yang mana kesemuanya telah memberi sumbangan yang bermakna dalam perkembangan bahasa dan kesusasteraan Melayu. Begitu juga dengan bidang-bidang lain seperti sejarah pemikiran, falsafah dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan metodologi penyelidikan ilmiah dan teori-teori tertentu telah diabaikan, atau hanya dibincangkan dalam pengkajian bidang-bidang yang kecil dan tertentu sahaja.²⁷⁹

Oleh yang demikian, apa yang didapati sejak penubuhan institusi-institusi tersebut di Semenanjung Tanah Melayu, ia hanya menyentuh mengenai kedaerahan, pengkajian persuratan Melayu, galakan kepada perkembangan tulisan Rumi, penumpuan kepada bidang antropologi dan linguistik yang sempit serta penumpuan kepada perkara-perkara yang membantutkan pengajian Melayu. Perkara ini juga telah mengakibatkan timbulnya golongan pujangga dan penulis yang bertindak memutuskan diri dari perkara-perkara yang lampau dengan anggapan bahawa ianya suatu perkara yang buruk dan lapuk.

Sungguhpun selepas kemerdekaan pada tahun 1957 sudah banyak berlaku rombakan dan penambahbaikan kepada sukatan pembelajaran sejarah, kerangka asas pemikiran sejarah yang disemai sejak awal kemerdekaan ini masih belum dapat menghasilkan sebarang perubahan. Usaha ini misalnya dapat dilihat pada Neil Jonathan Ryan dengan karyanya, *The Making of Modern Malaya* (1963).

²⁷⁹ *Ibid.*

Justeru itu, di atas kesedaran al-Attas terhadap kepentingan kajian bahasa, sastera, sejarah, dan kebudayaan Melayu yang sepatutnya didasarkan kepada agama dan persuratan Islam telah membawa beliau kepada penubuhan Institut Bahasa, Kesusasteraan, dan Kebudayaan Melayu (IBKKM) di UKM pada tahun 1972. Begitu juga dengan kepentingan institut ini yang turut memasukkan pengajian tentang jiwa kebudayaan dan peradaban Barat sebagaimana yang tercermin dalam kesusasteraan sekular mereka seperti novel. Di sinilah harapan beliau supaya pada diri setiap mahasiswa itu akan tertanam elemen-elemen yang kemudiannya disebut bahawa pengajian Islam sebagai sejarah dunia (*study of Islam as world history*). Dengan kata lain ia merupakan kajian tentang bagaimana Islam telah mengubah budaya dan sejarah dunia moden.²⁸⁰

Malah perkembangan terhadap konsep bahawa pengajian atau pendidikan sejarah negara yang sepatutnya didirikan berasaskan peranan agama Islam telah mula mendapat perhatian baru-baru ini. Hal ini adalah berdasarkan kepada kenyataan bahawa sebanyak 80% kandungan kurikulum sejarah yang terdapat pada buku teks sejarah peringkat menengah sekarang adalah bertumpu kepada peranan agama Islam khususnya dalam pembentukan sejarah dan tamadun Melayu. Walaubagaimanapun pelaksanaan tersebut menghadapi cabarannya yang tersendiri apabila tidak lama selepas itu, seorang pakar sejarah iaitu Ranjit Singh Malhi menyifatkannya sebagai berat sebelah dan meminta agar kurikulum tersebut dirombak semula. Justeru suatu Jawatankuasa Khas Mengkaji Kurikulum Sejarah dan Buku Teks Sejarah Sekolah Menengah telah dilantik bagi mengkaji dan membincangkan perkara tersebut.²⁸¹

²⁸⁰Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 268.

²⁸¹Jawatankuasa Khas Kaji Kurikulum Sejarah Ditubuh, *Berita Harian Online*, <http://www.bharian.com.my/bharian/articles/JawatankuasahaskajikurikulumSejarahditubuh/Article>, 4hb Mei 2011.

Jawatankuasa itu yang terdiri daripada kalangan ahli akademik dan sejarawan, yang juga merupakan antara warga bagi institusi pengajian tinggi memainkan peranan yang sangat penting dalam menentukan sistem pendidikan khususnya di peringkat asas dan menengah. Keadaan ini adalah selari dengan pernyataan yang pernah dibuat oleh al-Attas sendiri iaitu, kekurangan yang ada pada pendidikan tahap rendah dapat diperbaiki jika pendidikan yang benar dapat diberikan di tingkat tertinggi dalam bentuk yang kita kenal sebagai *ta'dīb*. Oleh itu jelaslah bahawa kualiti sesebuah negara atau kebudayaan itu akan tercermin dalam institusi-institusi pengajian tingginya.²⁸²

3.3.3 Cabaran dalam Kajian dan Penulisan Sejarah Islam di Alam Melayu

Banyak cabaran telah muncul di tengah-tengah kekeliruan manusia di sepanjang sejarah, tetapi barangkali tidak ada yang lebih serius daripada cabaran yang dibawa oleh peradaban Barat pada masa kini. Konfrontasi antara Islam dan Barat merupakan antara cabaran utama yang dilihat oleh al-Attas termasuklah dalam bidang kajian dan penulisan sejarah Islam di alam Melayu.²⁸³ Dalam konteks ini, golongan kolonial dan orientalis Barat dilihat sebagai pelopor pemikiran sejarah yang merujuk kepada bentuk pengkajian awal yang telah bermula pada kurun ke-20. Ini termasuklah dalam perbincangan manuskrip, inskripsi dan pelbagai lagi sumber sejarah yang lain. Maka tidak hairanlah jika kaedah perbincangan tersebut adalah berdasarkan filologi Barat yang berkembang ketika itu.

Dalam membicarakan mengenai pensejarahan Melayu-Indonesia di kalangan orientalis, ia sebenarnya telah bermula sejak zaman kolonial lagi iaitu ketika zaman penjajahan Portugis, Belanda dan Inggeris. Bermula daripada sarjana Portugis iaitu

²⁸²*Ibid.*, h. 152.

²⁸³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1978), *Islam and Secularism*, Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), h. 15.

Tome Pires (l. 1468) dengan karyanya, *Suma Oriental*²⁸⁴ (1511), kesalahfahaman dan sikap berat sebelah (*bias*) dalam merekodkan dan mencatat sejarah Kepulauan Melayu telah berlaku. Melalui karya ini, Tome Pires telah membesar-besarkan kekuatan Portugis ketika menyerang Melaka. Begitu juga dengan Braz de Albuquerque (1500 – 1580 M) yang menghimpun dan menyusun nota-nota dan diari bapanya, Alfonso de Albuquerque (1453 – 1515 M).²⁸⁵ Namun disebabkan keghairahan Portugis dalam memonopoli perdagangan rempah di kepulauan ini serta semangat menyebarkan agama Kristian,²⁸⁶ maka tidak banyak karya historiografi yang dihasilkan ketika itu.

Seterusnya, kedatangan Belanda ke Tanah Melayu di bawah Syarikat Hindia Timur Belanda (VOC) telah merancakkan lagi penulisan sejarah di kalangan orientalis dan ia lebih bersifat (*Europocentric*). Melalui gerak kerja yang tersusun, mereka telah berjaya melahirkan tokoh-tokoh pentadbir yang mempunyai minat yang besar terhadap pengkajian sejarah alam Melayu seperti J. de Jonge, J. A. van der Chijs, J. E. Heeres and F. W. Stapel iaitu dengan menerbitkan *De opkomst van het Nederlandsch gezag dalam Oost-Indie: Verzameling van onuitgegevene stukken uit het oud-koloniaal archief* (1595-1814) antara tahun 1862 dan 1909 dalam dua siri.²⁸⁷

Kemudian pandangan alam (*worldview*) itu telah beralih arah pula kepada pandangan alam yang bersifat *Regiocentric* atau kedaerahan sepertimana yang dilihat pada karya J. C. van Leur (1908 – 1942 M)²⁸⁸ dan B. Schrieke (1890 – 1945 M).²⁸⁹ Melalui karya-karya mereka inilah didapati penulisan sejarah di alam Melayu ketika itu

²⁸⁴Tome Pires (1944), *The Suma Oriental of Tome Pires : An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515 and The Book of Francisco Rodrigues, Rutter of A Voyage in The Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in The East Before 1515*, Hakluyt Society.

²⁸⁵Karya ini kemudiannya diberikan tajuk *Comentarios do grande Affonso de Albuquerque* (1557) dan seterusnya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris iaitu *The Commentaries of the Great Alfonso Dalboquerque, Second Viceroy of India* oleh Walter de Gray Birch (1875-1884). Lihat Hussain Othman (2006), "Malay Concept of History as Understood from the Classical Malay Historical Texts", (Tesis Ph.D Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), Kuala Lumpur), h. 34.

²⁸⁶*Ibid.*, h. 39.

²⁸⁷*Ibid.*, h.

²⁸⁸Jacob Cornelius van Leur (1967), *Indonesian Trade and Society : Essays in Asian Social and Economic History*, Bandung : W. Van Hoeve, h. 152.

²⁸⁹Bertram Johannes Otto Schrieke (1955 – 1957), *Indonesian Sociological Studies : Selected Writings*, Bandung : W. van Hoeve.

telah mula menumpukan kepada sejarah tempatan dan masyarakat Melayu secara khusus.²⁹⁰ Seterusnya pengkajian sejarah mengenai alam Melayu di kalangan orientalis telah mengalami perkembangannya apabila muncul pula pengkajian sejarah moden yang dikatakan telah dipelopori oleh William R. Roff melalui karyanya, *The Origins of Malay Nationalism*.²⁹¹ Hal ini adalah sepertimana yang diakui oleh Harry J. Benda (1919 -1971 M),

“..Roff sebenarnya telah menulis karya sejarah yang pertama tentang orang-orang Melayu dalam zaman moden, meskipun agak ganjil kedengarannya. Terdapat beberapa buah buku tentang British Malaya yang baik, dan sesetengahnya istimewa, dan beberapa daripadanya baru pula dihasilkan. Namun demikian hampir kesemuanya membicarakan hal-hal yang bersangkutan dengan perkembangan dan perlembagaan sahaja atau yang berhubungan dengan peringkat-peringkat perkembangan ekonomi Malaysia moden.”²⁹²

Walaubagaimanapun, sejauhmana ia membawa faham nilai tersendiri yang cocok dengan jiwa dan pandangan hidup Melayu perlu juga dipersoalkan. Malah pendekatan yang digunakan dalam pengkajian dan pentafsiran sejarah juga perlu diambilkira agar konsep sejarah Islam yang dibawa sejak kegemilangan tamadun Melayu iaitu pada abad ke-17 M yang lalu dapat dibina kembali dan dikekalkan. Hal inilah yang menjadi kesedaran al-Attas berdasarkan beberapa karya beliau yang dirujuk.

Maka melalui penelitian terhadap beberapa karya terpilih al-Attas, terdapat beberapa isu yang telah ditimbulkan oleh al-Attas. Isu pertama ialah sejarah ditafsirkan hanya dari sudut luaran ataupun fizikal semata-mata, bukannya makna yang tersirat di sebalik sesuatu peristiwa itu mahupun dari sudut batin atau dalaman memandangkan

²⁹⁰Walaubagaimanapun, ini tidaklah bermakna bahawa kedua-duanya bebas daripada pandangan Barat (*Europocentric*) tersebut. Ini kerana pandangan tersebut yang telah sebatikan dalam pemikiran dan jiwa mereka sejak dahulu yang seterusnya telah mempengaruhi pentafsiran dan pensejarahan mereka. Begitu juga keadaannya ketika penjajah British menyebarkan pengaruh mereka di Tanah Melayu. Peranan dan pengaruh penjajah menjadi fokus dan tunjang utama dalam penulisan sejarah mereka. Perkembangan ini dikatakan telah dipelopori oleh John Robert Seeley pada akhir abad ke-19 dan Frank Swettenham (1850 – 1946) dengan karyanya, *British Malaya* (1906). Mereka bukan sahaja memperkecil-kecilkan peranan penduduk pribumi (Melayu) berbanding dengan pendatang Cina dan India ketika itu, malah memperbesar-besarkan peranan British yang dikatakan telah membawa kemajuan kepada ekonomi dan politik di Tanah Melayu. Lihat *ibid*.

²⁹¹William R. Roff (1994), *The Origins of Malay Nationalism*, Oxford University Press.

²⁹²William R. Roff (2003), *Nasionalisme Melayu*, Ahmad Boestamam (terj.), Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. x.

karya-karya sejarah di alam Melayu banyak dipengaruhi oleh ajaran tasawuf yang mendalam. Hal ini dapat dilihat melalui pandangan A. Teeuw (l. 1921 M) mengenai *Shā'ir Dagang* yang mana cuba menafikan bahawa Ḥamzah Fanṣūrī sebagai pengarang syair tersebut disebabkan syair itu mempunyai kualiti yang rendah dari sudut rimanya.²⁹³ Malah pandangan tersebut, di samping tidak mempunyai hujah yang kuat terus menjadi rujukan dan pegangan oleh C. Skinner sepuluh tahun kemudiannya dalam *Sja'ir Perang Mengkasar* (1963).²⁹⁴

Melalui hujah al-Attas yang menolak pandangan tersebut, beliau menegaskan bahawa kualiti rima tersebut sebenarnya adalah baik dan menggalakkan sepertimana syair-syair Ḥamzah Fanṣūrī yang lain. Selain daripada mengandungi elemen yang mendalam mengenai tasawuf, ia juga mudah difahami. Begitu juga kemungkinan syair itu dihasilkan pada peringkat awal, maka tidak mustahil juga jika hasilnya belum dilihat cukup matang berbanding dengan syair-syair Ḥamzah Fanṣūrī yang lain.²⁹⁵

Kedua, sarjana Barat juga dikatakan tidak memahami secara benar tentang kehidupan dan kebudayaan masyarakat Melayu Muslim. Mereka cenderung mentafsirkan sesuatu fakta atau peristiwa sejarah yang terdapat di dalam teks secara menghubungkannya dengan unsur-unsur budaya asing yang dikatakan mempunyai hubungan yang rapat dengan budaya Melayu. Bahkan mereka kebanyakannya lebih menyanjung kebudayaan dan tamadun Jawa Kuno serta Hindu-Buddha dengan menganggapnya sebagai ukuran dan kriteria untuk menilai kebudayaan dan tamadun Melayu.²⁹⁶ Misalnya, dapat dilihat melalui kenyataan A. Teeuw sepertimana berikut,

²⁹³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 8.

²⁹⁴*Ibid.*

²⁹⁵*Ibid.*

²⁹⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 24.

*“It would, for example, be difficult to prove that there were no earlier poems of the shair type in Malay : it could be argued that parallel to an Indo-Javanese, early Javanese literature, there must have been an Indo-Sumatran, early Malay one, of which in fact there are obvious relics preserved in Malay writings. Nuruddin ar-Rānīrī’s denunciation of this sort of literary product in about 1640 is a clear indication of its existence.”*²⁹⁷

Penggunaan istilah ‘*obvious relics*’ yang dikaitkan oleh Teeuw terhadap semua kesusasteraan Melayu awal termasuklah kesusasteraan Melayu Islam yang merujuk kepada pengecaman yang dibuat oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī telah ditolak al-Attas.²⁹⁸ Ini kerana apa yang dikecam oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī itu adalah merujuk kepada *Hikayat Seri Rama* dan *Hikayat Indera Putra*.²⁹⁹ Kedua-dua karya ini sama sekali tidak layak untuk disamakan dengan karya-karya kesusasteraan Melayu Islam yang jauh lebih tinggi kandungan nilai ilmiahnya. Ini kerana sungguhpun teori otoktoni³⁰⁰ ini dapat dikenakan secara sah terhadap agama Hindu dan Buddha, namun kita harus menolak penggunaannya terhadap agama Islam. Ini kerana sifat-sifat agama Islam itu sendiri yang jauh berbeza dengan agama-agama tersebut sehingga mesti diasingkan sebagai suatu pensejarahan yang berbeza.

Malah tidak kurang juga yang berpendapat bahawa masyarakat Melayu-Indonesia merupakan masyarakat penyaring, penapis serta penyatu unsur-unsur murni agama-agama yang tiba dengan pengaruhnya masing-masing seperti Hindu, Buddha dan Islam (proses sinkretisme).³⁰¹ Dalam konteks ini, al-Attas lebih cenderung kepada pandangan Rassers dan Pigeaud, sebagaimana kenyataannya iaitu,

²⁹⁷A. Teeuw (1966), “The Malay Shā’ir : Problems of Origin and Tradition”, (Terjemahan dalam bahasa Inggeris yang dibacakan pada suatu mesyuarat Oosters Genootschap di Leiden, pada 3 November 1965), *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, h. 440; <http://www.kitlv-journals.nl>

²⁹⁸Muhammad Zainiy Uthman, Profesor di Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS), UTM, Temubual pada 2 Disember 2010.

²⁹⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of The Malay Shā’ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 9.

³⁰⁰Teori otoktoni ini juga menurut Dr Shamsuddin Arif, turut berlaku dalam pengkajian ilmu kalam. Di sini mereka telah menerapkan teori pengaruh dan pinjaman ke atasnya (*theories of influence and borrowing*) iaitu mahu tidak mahu yang terkemudian mesti terpengaruh bahkan meminjam atau mengambil daripada yang terdahulu. Dengan kata lain, tradisi ilmu kalam Islam hanyalah hasil pinjaman, pengambilan bahkan tiruan daripada tradisi polemik yang dikenali dalam sejarah teologi Kristian, Yahudi dan pemikiran Yunani. Antara para orientalis yang berpendapat sedemikian termasuklah Carl H. Becker, Saul Horovits, Shlomo Pines, Armand Abel, dan lain-lain. Lihat Syamsuddin Arif (2008), *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta : Gema Insani, h. 52.

³⁰¹Contoh yang paling jelas adalah melalui petikan daripada kenyataan R. O. Winstedt (1878 – 1966) iaitu, “*Malay culture includes a fear of nature spirits, an instinctive perception of the ‘unbecoming’ rather than of the sinful and the criminal, the séance of the*

“Konsep sinkretisme yang diertikan dalam konteks ini, patutlah difahami bukan sebagai penyerapan hingga mesra satu agama dengan agama yang lain, tetapi sebagai suatu paralelisme atau kesejajaran kedudukan agama-agama tersebut, yang nyata ibaratnya dalam cherita Gagang Aking dan Bubukshah.”³⁰²

Melalui kenyataan tersebut, ia menjelaskan bahawa konsep-konsep falsafah yang digunakan adalah bagi mengukuhkan kedudukan golongan bangsawan serta kepentingan mereka dalam strata masyarakat feudal ketika itu. Ini menunjukkan wujudnya konsep pemisahan antara agama dan kepentingan duniawi ketika itu.

Seterusnya, isu ketiga ialah mengenai teori kedatangan dan penyebaran Islam di kalangan para sarjana khususnya ahli sejarah Barat. Dalam hal ini, terdapat antara teori-teori para orientalis yang tidak dipersetujui oleh beliau. Antaranya ialah perdagangan, pegawai-pegawai seperti Syahbandar iaitu pihak yang menguruskan perdagangan tempatan, kepentingan politik, dan perkahwinan campur yang dijadikan sebagai faktor-faktor kedatangan Islam ke kepulauan Melayu-Indonesia. Begitu juga dengan faktor pertandingan antara orang-orang Islam dan Kristian yang dikatakan mempercepatkan penyebaran Islam khususnya meliputi abad ke-15 dan ke-17 M, Bahkan lebih ketara lagi ialah faktor otoktoni atau keadaan di mana sesuatu itu dianggap telah sedia ada iaitu sejak purbakala, sebagai kepunyaan atau sifat kebudayaan sesuatu masyarakat.

Di sini permasalahan yang paling jelas menurut beliau ialah teori otoktoni tersebut yang turut digunakan dalam menentukan asal-usul kedatangan Islam ke alam

shaman, the Hindu ritual of a royal installation, the celebration of the Muhammadan New Year, the sermon in the mosque, the pilgrimage to Mecca, Sufi mysticism, the Hamlet of the Malay opera, the curry, football, the cinema and the mistranslations of the vernacular press. It includes, indeed, much more, but compared with (comparatively few) great cultures of the world it has been derivative, owing ideas and practices to prehistoric influences of central Asia, to the kinship and architecture of Assyria and Babylon, to bronze-workers and weavers from Indo-China, to the religion and arts of India to the religion and literature of Persia and Arabia, to the material civilizations of Portugal, Holland and Great Britain and to the remote but compelling fantasies of Hollywood...” Lihat R. O. Winstedt (1981), *The Malays : A Cultural History*, Singapore : Graham Bash, h. 1.

³⁰²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 17.

Melayu yang dikatakan berasal dari India. Antara mereka yang terlibat dengan pandangan tersebut ialah Snouck Hurgronje (1857 – 1936 M)³⁰³, B. Harrison³⁰⁴, R. A. Kern,³⁰⁵ dan lain-lain lagi. Hal ini menunjukkan seolah-olah proses sejarah di alam Melayu ini tidak mengalami perubahan tamadun. Begitu juga dengan pandangan mereka yang mengenakan teori otoktoni pada ilmu tasawuf. Dalam kerangka ini, konsep dan amalan mistisisme yang dijalankan tidak dipandang melalui adanya pengaruh ajaran-ajaran Islam tetapi lebih kepada adat dan tradisi mistik Hindu-Buddha atau Jawa lama.

Walaupun bagaimanapun, kenyataan-kenyataan tersebut bukanlah bertujuan untuk mengabaikan peranan orang India dan negara India dalam perkembangan tamadun di alam Melayu, tetapi di sini, al-Attas ingin menggambarkan bagaimana dalam soal asal usul kedatangan Islam pun para sarjana dan orientalis Barat masih lagi mengikut jejak langkah lampau dalam memperbesar-besarkan peranan bangsa dan negara India terhadap sejarah kita.³⁰⁶ Akibatnya peranan dan pengaruh Islam ke atas perkembangan tamadun Melayu sering diabaikan dan diperkecil-kecilkan. Inilah isu keempat yang sering dibimbangi oleh al-Attas dalam perkembangan penulisan sejarah kepulauan Melayu-Indonesia.

Islam di Asia Tenggara sering dipandang oleh kebanyakan orientalis sebagai Islam pinggir, yang jauh daripada bentuknya yang asli yang terdapat dan berkembang di pusatnya di Timur Tengah. Dengan kata lain, Islam di Asia Tenggara bukanlah Islam yang sebenarnya. Bahkan ia dikatakan pula berkembang dengan sendirinya, bercampur

³⁰³C. Snouck Hurgronje (1906), *The Achehnese*, E. J. Brill.

³⁰⁴Pemelukan agama Islam menurut Brian adalah disebabkan oleh usaha mengembangkan agama oleh saudagar-saudagar Gujarat dan Bengali yang menjalankan perniagaan di antara India dan pulau-pulau di Asia Tenggara. Begitu juga kenyataan mengenai sebahagian batu-batu nisan orang-orang Islam yang terdapat di Sumatera dan Jawa, adalah diimport dari Kambay, iaitu pelabuhan Gujarat. Lihat Brian Harrison (1966), *Asia Tenggara : Satu Sejarah Ringkas*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 60.

³⁰⁵Menurut R. A. Kern, Islam barangkali datang di sana dari Japara. Lihat R. A. Kern dan Hoesein Djajadiningrat (1974), *Masa Awal Kerajaan Cirebon*, Bhratara, h. 15.

³⁰⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 32.

baur dan didominasi oleh budaya dan sistem kepercayaan tempatan yang tidak sesuai dengan Islam. Inti pandangan ini antaranya menyatakan bahawa Islam itu hanya Islam Timur Tengah atau lebih sempit lagi Islam Arab. Tiada Islam di Asia Tenggara atau di wilayah-wilayah lain termasuklah di Asia Selatan atau di Afrika. Malah antara kenyataan yang paling tidak masuk akal adalah sepertimana yang dinyatakan oleh van Leur iaitu,

“Islam tidak membawa pembaharuan sedikit pun ke Indonesia ke arah tingkat perkembangan yang lebih tinggi, apakah secara sosial, ekonomi, mahupun perdagangan dan pentadbiran.”³⁰⁷

Kelima, mereka juga didapati gagal untuk memahami apa yang dibawa oleh para penulis atau ulama terdahulu khususnya karya-karya kesusasteraan Islam di alam Melayu. Ini kerana kesalahfahaman terhadap sesuatu konsep dan istilah sering terjadi dalam pentafsiran orientalis akibat pengetahuan dan pemahaman mereka yang kebanyakannya masih lagi dangkal khususnya prinsip-prinsip yang terdapat dalam ajaran tasawuf serta istilah metafizika Islam yang banyak menggunakan metafora tertentu dalam bahasa Arab serta ayat-ayat al-Quran dan hadis. Misalnya seperti yang diakui sendiri oleh al-Attas iaitu kegagalan untuk memahami apa yang dibawa oleh Ḥamzah Fanṣūrī dapat dilihat melalui penulisan Kraemer dan J. Doorenbos sejak 50 tahun yang lalu. Malah disebabkan kegagalan pengkaji kini seperti A. Teeuw dalam memahami dan membuat ulasan yang benar dan saintifik ke atas teks-teks tersebut, maka mereka telah membuang masa dengan mengkaji perkara yang salah.³⁰⁸

³⁰⁷ Azyumardi Azra (2002), *Historiografi Islam Kontemporer : Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah*, Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, h. 178. Selain itu, Pemencilan terhadap peranan Islam ini juga adalah sepertimana yang digambarkan pada karya beliau iaitu *The Correct Date of the Terengganu Inscription*. Menurut al-Attas, sudah menjadi kebiasaan bagi para orientalis Barat dalam kajian Kepulauan Melayu-Indonesia berpandukan tradisi Hindu sebagai sumber yang boleh dipercayai apabila terdapat sebarang kekeliruan dalam memahami sesuatu perkara yang berkaitan dengannya. Begitu juga dengan sebahagian besar sarjana Muslim seperti S. Q. Fatimi dan lain-lain yang turut terkeliru dalam memilih sistem solar sebagai alternatif yang menurut al-Attas adalah tidak sesuai berbanding sistem dalam kalendar Muslim. Ini kerana sebagai masyarakat Melayu yang beragama Islam hendaklah berpandukan dan berasaskan ajaran yang telah disyariatkan sepertimana yang terdapat dalam al-Quran dan as-Sunnah. Lebih-lebih lagi dengan keadaan masyarakat Melayu pada zaman tersebut yang mana sudah memiliki asas Islam yang kuat, maka penggunaan Kalendar Muslim adalah lebih sesuai untuk digunakan atau lebih dikenali dengan Kalendar Lunar (*Lunar Calendar*) yang berasaskan pada perubahan bentuk bulan. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1984), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 15.

³⁰⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, h. 8. Dalam kenyataan lain juga, al-Attas turut memperbetulkan kesilapan orientalis yang lain sepertimana kenyataan Zoetmulder yang disokong oleh G. W. J.

Manakala dalam keadaan yang lain pula, akibat tidak dapat memahami sesuatu istilah atau metafora tertentu, mahupun ayat yang terdapat pada sesuatu teks Melayu Islam, golongan orientalis ini membetulkan pula istilah tersebut mengikut pandangan dan kefahaman mereka sendiri yang mana sebenarnya bertentangan dengan maksud istilah mahupun ayat tersebut. Misalnya pada keratan bayt syair Ḥamzah Fanṣūrī dalam karyanya, *Asrār al-‘Ārifīn*, iaitu “*Jika tiada kamu faham pada bayt lima belas bayt ini, lihat pada sharahnya pulang*”. Di sini, istilah ‘pulang’ telah digantikan dengan istilah ‘pula’ oleh A. Teeuw. Sedangkan menurut al-Attas, tiada perkara yang salah dalam penggunaan istilah tersebut. Malah gabungan di antara istilah ‘lihat’ (*baṣara*) dan ‘pulang’ (*raja’a*) ini adalah selari dengan penggunaan ayat berikut yang membawa maksud ‘supaya direnungkan atau difikirkan kembali’³⁰⁹;

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ط مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ ط
فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿٦٧﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ
إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٦٨﴾

Dialah yang telah mengaturkan kejadian tujuh petala langit yang berlapis-lapis; engkau tidak dapat melihat pada ciptaan Allah yang Maha Pemurah itu sebarang keadaan yang tidak seimbang dan tidak munasabah; (jika engkau ragu-ragu) maka ulangilah pandanganmu - Dapatkah Engkau melihat sebarang kecacatan? Kemudian ulangilah pandanganmu berkali-kali, nescaya pandanganmu itu akan berbalik kepadamu Dengan hampa (daripada melihat sebarang kecacatan), sedang ia pula berkeadaan lemah lesu (kerana habis tenaga dengan sia-sia).

Surah al-Mulk (67) : 3 – 4

Drewes iaitu, “*Al-Rānīrī was the better Muslim; Shams al-Dīn however, the better thinker*”. Maka al-Attas dengan tegasnya menolak kenyataan tersebut dengan hujahnya bahawa permasalahannya di sini bukanlah pada kualiti ‘siapa’ yang lebih baik, tetapi lebih merujuk kepada ‘benar atau salah’ pemahaman dan amalannya dari sudut pandangan Islam sendiri. Atau sepatutnya kenyataan tersebut diubah dengan, “*Al-Rānīrī adalah Muslim yg lebih baik daripada Shams al-Dīn hanya jika Shams al-Dīn salah dalam tauhidnya, dan Shams al-Dīn pula pemikir yg lebih baik jika Rānīrī mempunyai kesilapan seperti itu.*” Maka dalam kajian Islam seperti ini, sarjana Muslim sendiri merupakan ‘hakim’ kerana selain daripada memiliki kepakaran, mereka juga mempunyai komitmen yang tertentu khususnya dalam mempertahankan kesucian Islam itu sendiri. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1975), *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī’s Hujjatu’l Ṣiddīq : A Refutation*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 5.

³⁰⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shā’ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 60.

Kenyataan-kenyataan tersebut menunjukkan bahawa sehingga sekarang kebanyakan kajian mereka bukan sahaja tidak sesuai dan boleh melumpuhkan kajian sejarah Islam serta kaedah pengendalian sumber-sumber sejarah Islam, malah di antara mereka masih terdapat yang ingin mengekalkan dasar-dasar penjajahan budaya dan membataskan kebebasan. Oleh itu bagi mereka yang jahil dengan budaya dan warisan Islam yang sebenar, akan mudah terpengaruh dengan gambaran yang salah dan seterusnya bercampur aduk pemikiran mereka dengannya akibat keketatan intelektual mereka terhadapnya dan ketidakadilan terhadap Islam dan kaum Muslimin.

Keenam ialah masalah terhadap penggunaan kaedah dan pendekatan tertentu yang menurut al-Attas adalah kurang tepat dalam kajian sejarah di kalangan orientalis. Perkara ini penting kerana pentafsiran dan penilaian sesuatu itulah yang akan menentukan sesuatu teori atau kesimpulan.³¹⁰ Misalnya kaedah ekstensif yang lazimnya digunakan oleh para orientalis dalam kajian sejarah mereka. Antaranya dapat dilihat pada petikan A. Teeuw yang cuba mengaitkan kajian mengenai syair dengan jenis kesusasteraan Melayu yang lain seperti seloka dan upajati yang sememangnya berbeza di antara satu dengan yang lain.³¹¹ Begitu juga Teeuw dilihat cuba untuk memindahkan perbincangan asalnya daripada kesusasteraan Melayu awal kepada kesusasteraan Indonesia lama. Pandangan ini telah menyebabkan bidang kesusasteraan di sini menjadi lebih besar skopnya, dan pada masa yang sama Teeuw dilihat seperti dalam kekaburan.³¹²

Selain itu, kebanyakan orientalis juga cenderung untuk menghukum sesuatu perkara sebelum mencapai kesimpulan atau rumusan akhir bagi sesuatu kajian sejarah.

³¹⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. xi.

³¹¹A. Teeuw (1966), "The Malay Shā'ir : Problems of Origin and Tradition", (Terjemahan dalam bahasa Inggeris yang dibacakan pada suatu mesyuarat Oosters Genootschap di Leiden, pada 3 November 1965), dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel 122, 's-Gravenhage, h. 440; <http://www.kitlv-journals.nl>

³¹²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 17.

Lazimnya hal ini terjadi disebabkan kekeliruan yang selalu ditimbulkan oleh mereka ke atas sesuatu fakta yang ditemui. Misalnya adalah sepertimana contoh yang pernah dibincangkan sebelum ini iaitu berkenaan penyangkalan al-Attas terhadap hujah A. Teeuw dalam *The Origin of the Malay Shā'ir*,

*“It would, for example, be difficult to prove that there were no earlier poems of the shair type in Malay : it could be argued that parallel to an Indo-Javanese, early Javanese literature, there must have been an Indo-Sumatran, early Malay one, of which in fact there are obvious relics preserved in Malay writings. Nuruddin ar-Rānīrī’s denunciation of this sort of literary product in about 1640 is a clear indication of its existence.”*³¹³

Di sini, Teeuw didapati telah menghukumkan bahawa adalah sukar untuk membuktikan bahawa tiada syair yang wujud sebelum abad ke-16 M. Sedangkan pada keterangan selanjutnya, beliau mengungkapkan pula sepertimana berikut,

*“We must conclude that there is no external evidence for the existence of shair as a literary genre before 1600. Is there any internal evidence in this direction, in other words have any shairs been preserved of which it might be plausibly suggested or even proved that they are older?”*³¹⁴

Di samping itu juga, istilah ‘bukti’ (*prove*) itu sendiri sudah dibuktikan dengan tiada sebarang karya yang didapati yang menunjukkan adanya syair sebelum abad ke-16 M. Malah istilah ‘*there must have been*’ pula memperlihatkan beliau secara tegasnya menekankan bahawa tentu ada lagi fakta-fakta yang belum dapat ditemui.³¹⁵ Apa yang peliknya, segala bukti telah beliau kumpulkan untuk menyokong pendapatnya tetapi semuanya ditolak oleh beliau kerana tidak difahami dengan baik. Oleh yang demikian, al-Attas menyifatkan golongan seperti ini sebagai ‘*hypercritic*’ yang mana keterlaluan dalam meragukan sesuatu sumber (*sceptic par excellent*) termasuklah bukti yang

³¹³A. Teeuw (1966), “The Malay Shā'ir : Problems of Origin and Tradition”, (Terjemahan dalam bahasa Inggeris yang dibacakan pada suatu mesyuarat Oosters Genootschap di Leiden, pada 3 November 1965), *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, h. 440; <http://www.kitlv-journals.nl>

³¹⁴*Ibid.*, h.

³¹⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of The Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 9.

dimilikinya sendiri.³¹⁶ Maka jelas bahawa terdapat banyak keraguan dan ketidakpastian serta perkara yg menjadi tanda tanya kepada mereka untuk sampai kepada suatu kepastian dan kesimpulan yang benar. Hal ini bukan sahaja terjadi kepada A. Teeuw, malah juga para sarjana besar lain yang juga banyak memberikan sumbangan dalam kajian alam Melayu.

Akhir sekali ialah masalah sejarawan tempatan yang lebih selesa bergantung kepada kajian sebelumnya terutamanya orientalis dalam mengkaji sejarah bangsa dan negara sendiri. Akibatnya, fakta yang sepatutnya diketengahkan telah dikelirukan sebagai fiksyen dan fenomena ini seolah-olah memperakui kesilapan yang telah dilakukan oleh golongan orientalis tersebut. Misalnya S. Q. Fatimi berdasarkan kenyataan Tome Pires iaitu orang Bengali merupakan pemerintah Muslim pertama di Samudra Pasai, dan seterusnya merumuskan anggapan bahawa Sultan Muḥammad yang disebutkan dalam *Hikayat Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* adalah al-Malik al-Şālih (m. 696 H/1296 M) yang dirujuk oleh para sejarawan sebagai pemerintah Muslim yang pertama di Samudra-Pasai. Di sini, beliau menyatakan bahawa gambar batu nisan di situ adalah milik al-Malik al-Şālih sedangkan jika diteliti dengan betul tulisan yang terdapat pada batu nisan tersebut adalah bertulis al-Malik al-Zāhir (m. 726 H/1326 M), anak kepada al-Malik al-Şālih.

Dalam hal ini, terdapat dua perkara yang diragukan oleh al-Attas iaitu pertama, Gelaran Bengali yang dikelirukan sebagai pengelasan terhadap etnik adalah tidak benar memandangkan penulis dlm *Hikayat Raja Pasai* meletakkan Sultan Muḥammad sebagai keturunan daripada Abū Bakr al-Şiddīq, yang merupakan seorang Arab bukannya Bengali. Manakala kedua, semua sarjana Barat dan Asia tanpa pengecualian menerima

³¹⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1984), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 2.

kenyataan bahawa al-Malik al-Şālih adalah pemerintah Muslim pertama Samudera-Pasai. Sedangkan pada hakikatnya terdapat sejarawan Arab yang pergi ke Blang Mei (tempat batu nisan al-Malik al-Şālih dijumpai sebelum ini) pada awal abad ke-20 M menemui batu nisan yang menunjukkan wujudnya pemerintah Muslim yang lebih awal yang dikebumikan di situ iaitu al-Malik al-Kāmil. Inskripsi tersebut mencatatkan bahawa baginda wafat pada hari Ahad, 7hb Jamadil Awal 607 H/1210 M.

Berdasarkan hujah-hujah tersebut, maka jelaslah bahawa kekeliruan juga berlaku di kalangan sejarawan tempatan akibat pemilihan sesuatu fakta dan sikap mereka yang gemar bergantung kepada kajian sebelumnya merupakan suatu fenomena yang perlu diubah. Malah penguasaan terhadap pelbagai bidang ilmu seperti ilmu tasawuf, falsafah, ilmu geologi, penguasaan bahasa seperti bahasa Arab dan Sanskrit dan sebagainya juga diperlukan. Ini kerana, bidang ilmu yang terhad hanya akan menyebabkan kedangkalan maklumat dan hujah khususnya dalam mengemukakan sesuatu teori dan kesimpulan atau rumusan akhir pada kajian mereka.

3.4 KESIMPULAN

Berdasarkan keterangan dalam bab ini, maka jelas menunjukkan bahawa sumbangan yang diberikan oleh al-Attas dalam memartabatkan sejarah dan kebudayaan Melayu adalah amat besar. Begitu juga dengan cabaran-cabaran tertentu yang kemudiannya mendorong beliau untuk memperjuangkan idea dan konsep sejarah yang benar dalam kajian dan penulisan sejarah Islam di alam Melayu. Bagi cabaran-cabaran tersebut khususnya dalam mengembalikan ‘makna diri’ Melayu, telah membuktikan betapa besar peranan agama Islam dan bahasa Melayu itu sendiri dalam membentuk identiti bangsa Melayu. Di sinilah sejarah itu memainkan peranannya iaitu dengan

memberikan kesedaran kepada bangsa tersebut mengenai asal-usul bangsa dan jati diri mereka.

Begitu juga dengan pembelajaran sejarah dalam sistem pendidikan tempatan serta kajian dan penulisan sejarah Islam di alam Melayu yang perlu diletakkan pada tempatnya yang sebenar. Bagi kajian dan penulisan sejarah khususnya, kefahaman dan kaedah yang betul adalah amat penting. Oleh itu, kerangka pemikiran sejarah yang dibina oleh al-Attas perlu untuk diteliti semula sebagai panduan yang dapat membantu para pengkaji sejarah khususnya di kalangan sarjana tempatan dalam kajian dan penulisan sejarah. Ia juga merupakan salah satu usaha bagi memastikan hanya fakta sejarah yang benar sahaja yang akan dikemukakan di samping dapat mengembalikan jati diri bangsa melalui sejarah tersebut.

BAB 4

KONSEP SEJARAH MENURUT SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS : ANALISIS TERHADAP PRINSIP-PRINSIP ASAS SEJARAH DAN PENSEJARAHAN

4.1 PENGENALAN

Pengetahuan terhadap konsep bagi sesuatu perkara adalah amat penting di samping peranannya sebagai dasar oleh seseorang dalam memecahkan sesuatu masalah, mengetahui aturan-aturan yang relevan, dan hal-hal lain yang berkaitan sebelum sebarang tindakan dilakukan. Malah tidak dinafikan juga bahawa perbincangan tentang konsep ini adalah luas, maka kajian mengenai konsep sejarah menurut perspektif Syed Muhammad Naquib al-Attas ini akan memfokuskan kepada gagasan dan idea beliau mengenai sejarah dan unsur-unsurnya yang saling berkaitan serta dihubungkan dengan baik bagi menghasilkan suatu konsep sejarah yang bermakna.

Walaupun bagaimanapun, dalam bab ini fokus hanya diberikan terhadap prinsip-prinsip asas sejarah dan pensejarahan beliau iaitu yang merangkumi definisi sejarah, tujuan dan kepentingannya, peranan sejarawan, serta kriteria beliau bagi menilai perubahan masyarakat dalam pensejarahan alam Melayu. Kefahaman terhadap perkara-perkara tersebut adalah penting bagi menjadikan sesuatu kajian sejarah itu baik dan berkualiti. Hal ini adalah sepertimana yang ditunjukkan oleh para sejarawan ulung pada masa lampau misalnya Tacitus (56 – 120 M), Thucydides (460 – 395 M), Voltaire (1694 – 1778 M), dan E. Gibbon (1737 – 1794 M).³¹⁷

³¹⁷Abdul Rahman Haji Abdullah (2000), *Wacana Falsafah Sejarah Perspektif Barat dan Timur*, Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., h. 9 – 30.

Dengan kata lain, seseorang sejarawan memerlukan beberapa aturan falsafah yang membentuk sistem pemikiran tertentu bukan sahaja untuk menulis sejarah bahkan untuk mempertimbangkan secara adil ke atas penulisan dan kajian sejarah orang lain. Begitu juga halnya dengan al-Attas. Sebagai seorang ahli fikir Islam kontemporari masa kini khususnya di Malaysia, beliau mempunyai gagasan pemikiran dan falsafah yang tersendiri dan cukup berpengaruh. Bahkan dengan berlatar belakangkan pengaruh keluarga dan pendedahan pelbagai bidang ilmu sejak kecil, serta pengalaman hidup beliau yang membesar dengan pelbagai peristiwa sejarah di Tanah Melayu sebelum ini, telah memberikan kefahaman sejarah yang tersendiri khususnya ke atas pola pemikiran orientalis dalam pengkajian sejarah.

Dalam hal ini, kajian sejarah Islam menjadi tumpuan utama beliau. Maka melalui karya-karya yang telah dihasilkan, beberapa peranan dan sumbangan utama al-Attas telah dapat dilihat khususnya dalam menjernihkan semula pandangan dan pentafsiran sejarah Islam di alam Melayu di kalangan sarjana dan para orientalis Barat. Berikut ialah antara karya-karya al-Attas yang menjadi rujukan penulis mengikut pengklasifikasiannya yang tertentu iaitu:

i. Karya yang menunjukkan prinsip-prinsip al-Attas terhadap kaedah kajian sejarah Islam, iaitu *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (1972)³¹⁸ dan karya terbarunya, iaitu *Historical Fact and Fiction* (2011)³¹⁹. Dalam karya ini, al-Attas telah membincangkan mengenai kebudayaan Melayu yang berasaskan pandangan alam (*worldview*) Islam serta peranan Islam itu sendiri dalam membawa ketamadunan di kepulauan ini. Begitu juga dalam menilai perubahan sejarah dan kesannya melalui perbandingan-perbandingan tertentu.

³¹⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia.

³¹⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia.

ii. Karya-karya mengenai kajian ke atas sumber sejarah. Ruang lingkup perbincangan ini termasuklah mengenai penentuan tarikh, tempat kelahiran, pentafsiran makna istilah, mengenal pasti sumber dan lain-lain lagi. Antara karya tersebut ialah *The Correct Date of the Terengganu Inscription* (1984),³²⁰ *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of The 'Aqā'id al-Nasafī* (1988),³²¹ dan beberapa lagi karya yang khusus kepada kajian dua orang tokoh sufi di alam Melayu yang terkenal iaitu Ḥamzah Faṣṣūrī³²² dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī (m. 1068 H/1658 M). Karya-karya yang dimaksudkan di sini ialah *Rānīrī and the Wujūdīyyah of 17th Century Aceh* (1966),³²³ *The Mysticism of Ḥamzah Faṣṣūrī* (1970),³²⁴ *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī* (1986)³²⁵ dan *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī's Ḥujjat al-Ṣiddīq : A Refutation* (1975).³²⁶

Manakala bagi kajian lapangan yang melibatkan saksi dan kajian dokumentasi pula antaranya ialah *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays* (1962).³²⁷ Akhir sekali ialah karya terbaru beliau iaitu *Historical Fact and Fiction* (2011).³²⁸ Karya ini melibatkan pelbagai jenis sumber sejarah termasuklah silsilah pemerintah beberapa buah kerajaan di alam Melayu seperti Palembang, Sulu dan Brunei, serta dua historiografi Islam terawal iaitu *Sejarah Melayu* dan *Hikayat Raja Pasai*. Melalui karya ini juga al-Attas telah berjaya menjelaskan dan membuktikan lagi

³²⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara.

³²¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1988), *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya.

³²²Terdapat beberapa percanggahan mengenai tahun ketikamana Ḥamzah Faṣṣūrī meninggal dunia. Pertama iaitu P. Voorhoeve dan G. W. J. Drewes yang berpendapat bahawa Ḥamzah wafat pada tahun 1590 M berdasarkan karya terakhir yang ditulis iaitu pada tahun tersebut. Karya yang dimaksudkan ialah *al-Tuhfah al-Mursalāh ilā Rūhi al-Nabī*. Manakala pendapat kedua ialah berdasarkan pandangan Braginsky dan al-Attas bahawa Ḥamzah masih lagi hidup pada awal abad ke-16 M iaitu ketika pemerintahan Sultan Alauddin Riayat Shah (1588 – 1604 M) dan sebelum Sultan Iskandar Muda menaiki takhta Aceh pada tahun 1607 M. Lihat Claude Guillot dan Ludvik Kalus (2009), "Batu Nisan Hamzah Fansuri" dalam Rita Parasman (terj.), *Jurnal Terjemahan Alam dan Tamadun Melayu* 1, Bangi : UKM, h. 34.

³²³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1966), *Rānīrī and the Wujūdīyyah of 17th Century Aceh*, Singapura : Malaysian Branch, Royal Asiatic Society.

³²⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Faṣṣūrī*, Kuala Lumpur : University Malaya.

³²⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia.

³²⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1975), *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī's Ḥujjat al-Ṣiddīq : A Refutation*, Kuala Lumpur : Muzium Negara.

³²⁷Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute.

³²⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia.

teori-teori yang pernah diutarakan oleh beliau sejak beberapa dekad yang lalu. Antaranya termasuklah teori kedatangan Islam dari Tanah Arab yang disebarkan oleh para mubaligh mereka yang datang ke kepulauan Melayu-Indonesia.

iii. Karya-karya mengenai kesusasteraan Islam di alam Melayu yang mana dalam kajian ini, beliau merumuskan bahawa Ḥamzah Fanṣūrī merupakan orang Melayu pertama yang merintis dan mencipta genre tersebut. Hal ini telah dibincangkan secara mendalam dalam *The Origin of the Malay Shā'ir* (1968)³²⁹ dan *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir* (1971).³³⁰ Manakala dalam buku *Rangkaian Rubā'iyāt* (1959)³³¹ pula, al-Attas telah menunjukkan kebolehan beliau dengan menghidupkan semula syair yang disebut sebagai rubā'ī sepertimana yang telah diciptakan oleh Syeikh Nūr al-Dīn 'Abdul Raḥmān Jāmi' dan Jalāl al-Dīn al-Rūmī (602 H/1207 M). Walaupun ditulis dalam bahasa Melayu tetapi ciri-ciri rubā'ī tersebut dan nilai-nilai falsafah Islam telah berjaya diterapkan dengan baik oleh al-Attas.

iv. Karya-karya yang membincangkan mengenai cabaran dan permasalahan umat Islam masa kini iaitu melalui *magnum opus*nya, *Islam and Secularism* (1978)³³² dan dua karyanya yang lain iaitu *Risalah untuk Kaum Muslimin* (2001)³³³ dan *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (2007).³³⁴ Di sinilah kepentingan sejarah itu dituntut dalam memahami semula agenda sebenar yang dibawa daripada budaya luar khususnya Barat yang dikatakan sebagai masalah utama umat Islam masa kini.

³²⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

³³⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

³³¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1959), *Rangkaian Rubā'iyāt*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

³³²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1978), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur : Angkatan Belia Islam Malaysia.

³³³Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC).

³³⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (2007), *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia.

Karya-karya di atas dipilih oleh penulis dalam pengkajian terhadap keseluruhan konsep sejarah al-Attas memandangkan kesemuanya mengandungi maklumat yang berkaitan di antara satu sama lain.

4.2 DEFINISI SEJARAH MENURUT AL-ATTAS

Dalam membincangkan definisi sesuatu istilah, al-Attas amat menitikberatkan penggunaan konsep peristilahan dasar atau kata kunci bagi sesuatu perkara termasuklah istilah 'sejarah'. Justeru sejarah dari segi bahasa menurut beliau adalah berasal daripada perkataan Arab iaitu '*shajarah*' yang bermaksud pokok.³³⁵ Penggunaan huruf 's' berbanding 'sh' dalam sebutan 'sejarah'³³⁶ menurut beliau adalah bagi memudahkan orang Melayu untuk menyebut istilah tersebut. Justeru dalam sejarah pembukaan negeri-negeri Melayu pada peringkat awal, ia seolah-olah sudah menjadi tradisi bagi seseorang penulis dan ahli sejarah ketika itu bagi menandakan sesuatu peristiwa penting ataupun permulaan sesebuah wilayah atau kerajaan dengan nama pokok-pokok tertentu.³³⁷

Manakala definisi sejarah menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas yang dapat disimpulkan secara menyeluruh daripada kajian ke atas karya-karyanya ialah suatu ilmu yang menerangkan tentang keadaan atau peristiwa masa lalu khususnya mengenai pencapaian sesebuah tamadun dan kebudayaan bangsanya, dan mempunyai disiplin kajian yang tersendiri yang perlu dipatuhi agar kebenaran yang ingin dikemukakan dapat dicapai. Dalam hal ini al-Attas berpendirian bahawa sejarah merupakan suatu

³³⁵Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 296.

³³⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 72.

³³⁷Misalnya dalam karya yang menceritakan mengenai Wijaya, selepas mengalahkan Jaya Katwang dan China yang menyerang Jawa pada akhir abad ke-13 M, beliau telah menamakan kerajaannya dengan pokok maja yang buahnya pahit, maka jadilah Majapahit. Begitu juga halnya dengan kisah Puteri Betung di Sumatra Utara dan Puteri Tunina di Mindanao, yang mana keduanya dikatakan berasal daripada pokok buluh. Namun di sini, '*syajarah*' bukan dirujuk kepada pokok dalam konteks alam atau tumbuh-tumbuhan tetapi lebih kepada cabang atau rantaian keturunan tertentu. Justeru idea terhadap pokok ini perlu dilihat bukan sahaja daripada makna zahir tetapi juga makna batin. Lihat *ibid.*, h. 71.

bidang ilmu yang tersendiri dan sepatutnya terasing daripada bidang ilmu yang lain terutamanya sains sosial.³³⁸ Namun ia tidaklah bermaksud bahawa ilmu sejarah tidak mempunyai kaitan dengan bidang-bidang ilmu yang lain seperti ilmu kemasyarakatan atau sains sosial, geografi dan sebagainya. Bahkan menurut al-Attas, ilmu sejarah tidak akan sempurna dan lengkap tanpa wujudnya bidang-bidang ilmu tersebut ibarat mata rantai yang saling menghubungkan antara satu sama lain.

Selain itu, pengertian atau kefahaman terhadap sejarah lazimnya dipengaruhi oleh pandangan alam (*worldview*) seseorang penulis atau sejarawan itu yang mana ia ditentukan oleh sistem nilai dan ideologi pendukungnya. Oleh yang demikian menurut al-Attas, seseorang itu mestilah memiliki kerangka pemikiran dan pandangan alam (*worldview*)³³⁹ tertentu sebelum ia dapat mencerna fakta-fakta dan sesuatu data ataupun maklumat. Oleh itu, dalam membincangkan konsep sejarah ini, al-Attas didapati lebih cenderung menilai sejarah itu dari sudut pandangan alam Islam iaitu pendekatan keilmuan yang bersifat tauhid (ketuhanan) di samping menggunakan hujah-hujah yang berasaskan data empirik, logik, dan pengalaman-pengetahuan peribadi serta intuisi yang mencerahkan.³⁴⁰

4.3 KEPENTINGAN SEJARAH MENURUT AL-ATTAS

Menurut al-Attas, kajian sejarah Islam merupakan sejarah pengislahan manusia sejagat (*Islam as World History*) dan merupakan *farḍu 'ain* ke atas golongan terdidik dari kalangan umat Islam bagi membuktikan dengan tepat bahawa Islam telah menyumbang secara bermakna dan berterusan bagi kebaikan umat manusia samada

³³⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), "*Historical Fact and Fiction*", (Syarahan di Dewan Jumaah, UTM, 26 November 2011, jam 9.00 – 11.00pm).

³³⁹Pandangan alam bermaksud gambaran yang terjelma kepada mata hati kita mengenai seluruh realiti kewujudan dan letak, peranan dan destini semua makhluk termasuk manusia. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1995), *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. 3 – 4.

³⁴⁰Wan Mohd Nor Wan Daud (2011), "Falsafah dan Metodologi Pengkajian Sejarah Syed Muhammad Naquib al-Attas", (Kertas Kerja Wacana Historical Fact and Fiction, 9 September 2011, Dewan Jumaah, Universiti Teknologi Malaysia, Kuala Lumpur).

Muslim atau tidak, mahupun secara langsung atau tidak langsung. Bahkan kepentingan sejarah ini menurut beliau, dapat dilihat sepertimana kenyataannya hampir 40 tahun yang lalu dalam halaman ‘*Dedikasi*’ bukunya yang sangat bermakna dan berpengaruh iaitu *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*;

“Hati yang hampa tiada mengandungi Sejarah Bangsa
Tiadanya dapat tahu menilai hidup yang mulia
Penyimpan Khabar Zaman yang Lalu menambah lagi
Pada umurnya umur berulang berkali ganda”³⁴¹

Di sini, beliau melihat kepentingan sejarah itu daripada sudut memahami dengan sebenarnya proses atau perjalanan sejarah sesuatu bangsa, pencapaian-pencapaian agung mereka, mengelak kesilapan-kesilapan masa lalu, dan mengambil iktibar daripadanya sepertimana yang dianjurkan oleh Allah s.w.t dalam al-Quran. Malah kepentingan ini juga dapat dilihat melalui cara beliau merencana dan melaksanakan kurikulum pasca-sarjana di ISTAC dari 1988 – 2002.³⁴² Ketika itu sejarah dan metodologi bagi setiap bidang ilmu yang utama telah diajarkan kepada mahasiswa di institut tersebut. Bahkan sikap ini juga tertayang pada kepelbagaian jenis dan jumlah koleksi perpustakaan ISTAC yang menghimpunkan pelbagai koleksi manuskrip, jurnal, monograf dan buku-buku yang menjadi rujukan sarjana Islam dari seluruh dunia.³⁴³

Manakala keprihatinan al-Attas terhadap kajian sejarah Islam di alam Melayu pula terbukti konsisten sehingga kini terutamanya dengan kemunculan karya terbaru beliau iaitu *Historical Fact and Fiction* pada September 2011 yang lalu.³⁴⁴ Melalui karya

³⁴¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia. Ketetapan pendirian al-Attas ini juga terbukti apabila beliau mengulanginya dalam muka Dedikasi dalam buku terbarunya ini, *Historical Fact and Fiction*, “*He in whose heart no History is enscrolled, Cannot discern in life’s alloy the gold, But he that keeps the records of the Dead, Adds to his life new lives a hundredfold.*” Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. ix.

³⁴² Wan Mohd Nor Wan Daud (2011), “Falsafah dan Metodologi Pengkajian Sejarah Syed Muhammad Naquib al-Attas”, (Kertas Kerja Wacana *Historical Fact and Fiction*, Dewan Jumaah, Universiti Teknologi Malaysia, Kuala Lumpur, 9 September 2011).

³⁴³ Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 186.

³⁴⁴ Majlis Pelancaran Buku *Historical Fact and Fiction* ini diadakan di Universiti Teknologi Malaysia, Kuala Lumpur pada 9 September 2011, jam 11.00 am dan dirasmikan oleh Duli Yang Maha Mulia Raja Zarith Sofiah Binti Almarhum Sultan Idris Shah yang merupakan Tuanku Canselor UTM sendiri.

tersebut, beliau bukan sahaja dapat membuktikan kebenaran teori-teori yang pernah dikemukakannya sebelum itu, malah fakta-fakta yang bernas terhadap beberapa penemuan baru juga turut dinyatakan di samping penekanan beliau terhadap kepentingan pensejarahan yang benar di kalangan para sarjana bagi menepati matlamat sesuatu pensejarahan iaitu mencapai kebenaran.

4.4 TUJUAN KAJIAN DAN PENULISAN SEJARAH MENURUT AL-ATTAS

Bagi tujuan kajian dan penulisan sejarah pula, menurut al-Attas, sesuatu kajian atau penulisan sejarah itu mestilah dapat mencapai kebenaran³⁴⁵ dan memberikan makna diri kepada sesuatu bangsa yang dikaji.³⁴⁶ Bagi matlamat pertama iaitu mencapai kebenaran, hal ini merujuk kepada bidang sejarah itu sendiri yang dilihat sebagai suatu ilmu yang memerlukan kepada kaedah penyelidikan yang benar dan mesti dipatuhi, di samping pandangan alam yang benar seseorang pengkaji bagi memperolehi pentafsiran sejarah yang sebenar. Malah matlamat ini juga adalah selari dengan sifat ilmu itu sendiri yang mana menurut al-Attas adalah berhubung dengan hakikat sesuatu kebenaran (*al-haq*)³⁴⁷ yang seterusnya akan membawa kepada keyakinan.

Manakala bagi matlamat kedua pula iaitu memberikan makna diri, di sinilah persoalan '*ibrah* dan teladan daripada sejarah itu perlu diketengahkan khususnya kepada diri individu itu sendiri. Ini kerana jati diri bangsa tidak dapat dipisahkan daripada jati

³⁴⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 1.

³⁴⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 70.

³⁴⁷*Al-haq* di sini juga berkait rapat dengan falsafah dan sains moden, selain daripada fakta-fakta atau maklumat ilmu yang lain. Ia merupakan satu kesesuaian dengan syarat-syarat kebijaksanaan, keadilan, ketepatan, dan kewajaran (moral). Manakala keyakinan di sini pula merupakan keyakinan yang teguh, tetap dan tidak berubah. Sebab itu, dalam Islam, ilmu mengakibatkan ketenteraman diri. Bahkan ilmu yang menepati kebenaran dan kewujudan yang hakiki, serta melazimi keyakinan ini merupakan manifestasi keesaan, keagungan, dan keilahian Allah s.w.t. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1993), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. 108.

diri individu dan kedua-duanya adalah saling berkaitan.³⁴⁸ Ibarat pohon yang bermula dari biji benih yang kecil, maka bermulalah kehidupan manusia atau terbentuknya sesebuah masyarakat itu yang kemudiannya akan membesar dan mengeluarkan hasil. Jika ia berasal daripada benih yang baik maka baiklah pohon tersebut dan sebaliknya.³⁴⁹ Malah mengenai pohon yang baik itu ada diterangkan sendiri dalam al-Quran iaitu,

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا

فِي السَّمَاءِ ﴿١٤﴾

“Tidakkah engkau melihat (wahai Muhammad) bagaimana Allah mengemukakan satu perbandingan, iaitu: Kalimah yang baik adalah sebagai sebatang pohon yang baik, yang pangkalnya (akar tunjangnya) tetap teguh dan cabang pucuknya menjulang ke langit.”

Surah Ibrāhīm (14) : 24

4.5 PERANAN SEJARAWAN MENURUT AL-ATTAS

Bagi seseorang yang bergelar ahli sejarah atau sejarawan, tidak dinafikan bahawa mereka mempunyai tanggungjawab yang besar khususnya dalam mengemukakan dan memastikan kebenaran bagi sesuatu perkara yang dikaji. Justeru kebenaran itu perlu dibuktikan melalui metode-metode tertentu sehingga ia dapat dijadikan sebagai suatu fakta, atau lebih tepat iaitu suatu rangkaian fakta sebelum dokumen atau sumber lain yang lebih tepat dan dipercayai ditemui, dan menggantikan fakta sebelumnya. Di sinilah bermulanya peranan mereka dalam melakukan penyelidikan sejarah iaitu memilih perkara yang ingin dikaji dan seterusnya melalui proses-proses tertentu sehinggalah

³⁴⁸Abdullah Hassan (2009), “Bahasa Melayu di Persimpangan : Antara Jati Diri dengan Globalisasi”, *Kemanusiaan (The Asian Journal of Humanities)*, vol. 16, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 61.

³⁴⁹Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 246.

mencapai suatu kesimpulan yang dapat menentukan sama ada sesuatu sumber sejarah itu benar-benar fakta atau sebaliknya.³⁵⁰

Maka dalam hal ini, al-Attas menegaskan dalam syarahannya bahawa tugas atau peranan pertama yang perlu ada bagi seseorang ahli sejarah itu bukanlah sekadar mengkaji, mencatat dan melaporkan segala hal yang terjadi, tetapi sebaliknya ia melibatkan aspek pemilihan, pengasingan dan ketajaman akal dalam mentafsir dan menilai sesuatu sumber daripada pelbagai lambakan sumber menurut aturan hukum akal (*reasoning*) yang sihat. Ini kerana kegagalan mengenal makna atau kekeliruan dengan membesar-besarkan perkara-perkara kecil lagi runcitan akan memberikan gambaran yang palsu dan senget terhadap sesuatu fakta sejarah.³⁵¹

Kedua, dalam menganalisis sesuatu teks yang merupakan sumber sejarah yang kompleks seperti kenyataan-kenyataan yang berbentuk mitos, seseorang ahli sejarah tidak boleh memilih sendiri maklumat mahupun sebarang bahan yang harus dan patut dikaji. Maka di sinilah pentingnya bagi mereka untuk memiliki kemahiran dalam meneliti sesuatu sumber sejarah termasuklah kebolehan membaca manuskrip, inskripsi dan lain-lain. Begitu juga dengan kemahiran berfikir secara saintifik dan logik³⁵² atau rasional³⁵³ dalam menilai dan memilih sesuatu fakta sejarah.

³⁵⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), h. 3.

³⁵¹*Ibid.*

³⁵²Pemikiran logik adalah suatu kaedah berfikir yang digunakan dalam analisa sesuatu perkara, manakala kesan atau natijahnya dapat dilihat pada corak berfikir seseorang. Corak berfikir pula dapat dilihat pada dasar-dasar dan andaian-andaian ilmiah yang merangka suatu pandangan ilmiah akliah yang lebih luas atau lebih tepat dirujuk sebagai metafizik, iaitu suatu wajah pada pandangan alam yang sedia tertayang dalam akal diri perseorangan. Lihat Muhammad Zainy Uthman, "Logik dan Analisa Ilmiah dalam Pemikiran Islam", (Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 11 Jan 2003,), vol.1, paper 4, h. 87.

³⁵³Pemikiran secara rasional yang dimaksudkan oleh al-Attas adalah berbeza dengan pandangan yang difahami oleh Barat.. Menurut al-Attas, walaupun istilah 'rasional' itu merujuk kepada penggunaan akal, beliau turut mengaitkannya dengan organ spiritual iaitu hati (*al-qalb*). Ini kerana dalam Islam, kewujudan ke atas spiritual turut berada dalam lingkungan akal dan tidak perlu dipisahkan daripada pemahaman rasionalnya. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1978), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur : Angkatan Belia Islam Malaysia, h. 34-35 ; Dibincangkan juga dengan Wan Mohd Nor Wan Daud, Profesor dan Pengarah Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS), UTM, Temubual pada 22 Julai 2011.

Ini kerana dibimbangi dengan menyisihkan semua maklumat daripada teks menurut pendapat sendiri akan merosakkan teks yang asli di samping kemungkinan kita akan mengubah komposisinya dan akhirnya seperti penyalin ataupun perawi pada zaman pertengahan, yang menghasilkan suatu versi teks yang baharu dan bukannya teks yang asli. Hal ini adalah melanggar peraturan dalam penelitian sumber-sumber sejarah, iaitu teks asli tidak boleh diubah menurut pandangan sendiri mahupun pandangan sejarah moden.³⁵⁴

Ketiga, bagi menguji ketepatan dan kebenaran sesuatu fakta pula, menurut al-Attas, sesuatu fakta itu tidak boleh dinilai dengan keadaan dan pengalaman semasa. Tetapi sebaliknya ia perlu dinilai melalui kebudayaan dan tamadun sezamannya yang perlu dikaji dan difahami terlebih dahulu.³⁵⁵ Justeru itulah disebabkan penggunaan sistem nilai tersebut di kalangan para sarjana dan ahli sejarah Barat, maka mereka menganggap manuskrip-manuskrip Melayu tidak mempunyai nilai dan hanya dipenuhi oleh kisah-kisah dongeng dan mitos yang tidak masuk akal semata-mata. Begitu juga para sejarawan perlu tahu untuk membezakan di antara fakta dan juga mitos. Misalnya dalam karya *Historical Fact and Fiction*, al-Attas mencatatkan mengenai kenyataan penulis dalam *Hikayat Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* bahawa al-Malik al-Şālih adalah Merah Silau dan merupakan pemerintah pertama di Pasai adalah mitos dan bukannya fakta. Hal ini adalah berdasarkan pada perbandingannya dengan bukti-bukti lain yang ditemui seperti penemuan batu nisan al-Malik al-Kāmil (1210 M) di Blang Mei (kawasan di mana batu nisan al-Malik al-Şālih ditemui) oleh Sayyid ‘Alāwī bin Ṭāhir al-Ḥaddād, yang mana membuktikan bahawa wujudnya pemerintah Muslim yang lebih awal ketika itu.

³⁵⁴Tatiana A. Denisova (2011), *Refleksi Historiografi Alam Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 17.

³⁵⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. xii.

Malah sebagai seorang penyelidik juga, penekanan ke atas konsep adab juga amat ditekankan khususnya kepada pengarang atau pencipta asal sesuatu karya. Dengan kata lain, mereka tidak sepatutnya mengeji yang lampau³⁵⁶ atau mengaibkan orang yang pernah hidup beratus-ratus tahun sebelum mereka, hanya dengan berdasarkan sudut pandangan kajian sejarah moden. Ini kerana orang Melayu pada zaman dahulu bukanlah orang yang bodoh atau naif tetapi mempunyai tujuan atau mesej yang ingin disampaikan. Sebagai contoh pengarang *Sejarah Melayu* menceritakan bahawa sebelum kematian Merah Silau, beliau dikatakan telah memeluk Islam dengan menukar nama kepada al-Malik al-Şālih. Di sinilah mesej yang ingin disampaikan oleh pengarang di mana kisah ini diakhiri dengan penghujung cerita yang baik iaitu Merah Silau dikatakan meninggal dunia dalam keadaan beriman dengan memeluk agama Islam. Maka pemilihan kaedah-kaedah yang betul dalam pengkajian sejarah adalah amat penting khususnya bagi memahami perubahan yang berlaku dalam jiwa dan pemikiran masyarakat Melayu setelah kedatangan Islam.³⁵⁷

Keempat, masalah dalam kerangka kronologi (*chronology framework*) dan kekurangan bahan atau maklumat daripada sesuatu sumber sejarah alam Melayu tidak sepatutnya menjadi halangan bagi seseorang sejarawan untuk menyempurnakan sesuatu kajian.³⁵⁸ Malah terdapat di antara mereka mengambil jalan keluar yang mudah dengan menangguhkan atau mengabaikan perkara tersebut. Misalnya para sarjana Barat yang lebih selesa menggunakan istilah ‘misteri’ bagi sesuatu perkara yang tidak dapat diselesaikan oleh mereka.³⁵⁹ Menurut al-Attas perkara tersebut tidak sepatutnya berlaku kerana sejarah bukan sekadar penyusunan tarikh semata-mata tetapi apa yang lebih

³⁵⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 59.

³⁵⁷Tatiana A. Denisova (2011), *op. cit.*

³⁵⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia , h. xvi.

³⁵⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 15.

penting ialah makna atau maksud yang terdapat di sebalik sesuatu fakta yang ditemui itu.

Maka dalam mencari sesuatu makna bagi fakta-fakta tersebut, al-Attas telah memperkenalkan penggunaan kaedah semantik di dalam kajiannya. Kaedah ini secara khusus ditumpukan kepada pencarian makna bagi istilah-istilah tertentu yang terdapat pada sesuatu sumber sejarah. Begitu juga hingga kini tidak banyak di kalangan sarjana yang mengkaji sejarah alam Melayu melakukan penelitian yang serius lagi saintifik terhadap masalah sejarah pemikiran, dan seterusnya mendasarkan penelitian itu pada cara gaya atau metodologi dan konsep-konsep ilmu semantik moden seperti beliau. Kaedah ini penting kerana ciri-ciri kesan Islam pada sejarah sesuatu bangsa harus dicari bukan pada perkara-perkara atau sesuatu yang zahir tetapi sebaliknya pada pemikiran sesuatu bangsa yang terkandung dalam bahasa mereka.³⁶⁰ Justeru melalui istilah-istilah tersebut, akan dapat menggambarkan pandangan hidup sesebuah masyarakat khususnya perubahan mendalam yang berlaku terhadap jiwa masyarakat Melayu dan bukan hanya dengan mengkaji sistem adat sebagaimana yang menjadi kebiasaan.

Selain itu, kaedah tersebut juga didapati sejajar dengan kenyataan Ibn Khaldūn sendiri bahawa idea tentang sumber sejarah yang bersifat fizikal atau luaran mesti mempunyai penyebab dalaman yang sepatutnya dirungkaikan. Oleh yang demikian menurut al-Attas, persoalan ‘bila’ tidak menjadi keutamaan berbanding dengan persoalan ‘bagaimana’ dan ‘mengapa’ dalam sesuatu kajian sejarah.³⁶¹ Di sinilah nilai bagi sesuatu fakta itu dapat dilihat iaitu pandangan yang melibatkan kaedah-kaedah akliah dan bukannya kaedah inderawiah (empirikal)³⁶². Justeru itu, al-Attas menolak

³⁶⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 39.

³⁶¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. xiii.

³⁶²Fakta yang empirikal tidak semestinya selaras dengan kebenaran, dan bukan setiap fakta adalah sesuatu yang neutral iaitu terkecuali daripada nilai kebenaran dan kepalsuan. Malah pemilihan satu teori dan penolakan yang lain bukan berdasarkan kriteria

penggunaan teori-teori daripada kajian sains sosial yang lain yang lebih menekankan kaedah empirikal tersebut. Ini termasuklah teori-teori penjajahan, ekonomi, politik, dan sebagainya sepertimana yang dapat dilihat pada teori kedatangan Islam ke alam Melayu khususnya yang dibawakan oleh kalangan sarjana Barat. Teori-teori seperti itu menurut al-Attas jika digunakan maka sejarah keagamaan, keilmuan dan kebudayaan Islam tidak akan dapat ditulis.

Kelima, seseorang sejarawan juga mestilah mampu menyediakan bukti bagi setiap teori dan rumusan yang dikemukakannya, bukannya sekadar meneka atau menghukum semata-mata.³⁶³ Inilah yang membezakan sejarah daripada bidang-bidang yang lain. Begitu juga dengan pandangan yang adil tanpa memberatkan mana-mana pihak perlu diambil kira. Namun bukti-bukti yang dikemukakan juga mestilah logik dan mampu menyokong teori-teori yang telah dibuat. Ini kerana menurut al-Attas kebanyakan kajian para sarjana khususnya orientalis gagal menyediakan bukti yang kukuh di samping gemar menghukum sesuatu perkara sebelum mencapai kesimpulan dan rumusan akhir bagi sesuatu kajian mereka. Hal ini adalah sepertimana yang telah dibincangkan pada bab III sebelum ini iaitu kritikan al-Attas terhadap A. Teeuw yang menghukumkan bahawa adalah sukar untuk membuktikan bahawa tiada syair yang wujud sebelum abad ke-16 M.³⁶⁴

Keenam iaitu penguasaan pelbagai bahasa utama dalam kajian sejarah sesuatu bangsa. Misalnya dalam kajian sejarah alam Melayu, selain daripada bahasa Melayu, penguasaan bahasa Arab dan tulisan jawi juga sangat diperlukan. Begitu juga dengan bahasa Sanskrit dan tulisannya yang berkaitan dengan tamadun Melayu sebelum

kebenaran yang objektif. Ini kerana kebenaran diselaraskan dengan fakta sedangkan fakta tidak sunyi daripada manipulasi dan perubahan disebabkan hasil bikinan manusia. Lihat Hashim Hj. Musa (2004), *Pemeriksaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 129.

³⁶³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press, h. 178.

³⁶⁴Lihat bab III, h. 121-122.

kedatangan Islam.³⁶⁵ Inilah antara prinsip yang dibawa oleh al-Attas ketika menyusun subjek-subjek yang perlu diambil oleh para pelajar pada awal penubuhan IBKKM suatu ketika dahulu. Maka dengan penguasaan tersebut, seseorang sejarawan akan lebih mengenali pengaruh-pengaruh tertentu yang terdapat pada sesuatu bangsa itu di samping memahami makna di sebalik sesuatu fakta yang ditemuinya.

Seterusnya, setiap sejarawan juga perlu menguasai pelbagai bidang ilmiah yang lain seperti agama, falsafah, sejarah, kesenian dan lain-lain yang dapat menyangkan intisari sesuatu kebudayaan.³⁶⁶ Maka dalam usaha mencari kebenaran itu, penguasaan ilmu pengetahuan adalah amat penting ibarat mata rantai yang saling memerlukan dan berkaitan di antara satu sama lain. Begitu juga dengan ilmu sejarah. Walaupun ia merupakan suatu bidang yang tersendiri, tetapi penguasaan ke atas pelbagai bidang ilmu yang lain adalah amat penting bagi memastikan kebenaran sesuatu maklumat yang diperolehi.

Akhir sekali, setiap sejarawan juga perlu sedar bahawa mereka mempunyai pengaruh yang kuat khususnya dalam membentuk jiwa dan pemikiran sesebuah masyarakat melalui *'ibrah* daripada sejarah tersebut. Di sinilah pencapaian seseorang sejarawan itu dapat diukur iaitu sejauhmana karyanya itu dapat mengembalikan semula 'makna diri' sesuatu bangsa yang dikaji. Perkara ini adalah penting bagi melahirkan konsep *'insān adābī'*³⁶⁷ sepertimana yang terkandung dalam makna-makna istilah pada

³⁶⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu*, Kuala Lumpur : Perchetakan Art, h. 32.

³⁶⁶Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 221.

³⁶⁷Dalam menghuraikan takrif adab itu pula, al-Attas menjelaskannya sebagai berikut, "*Adab ialah pengenalan dan pengiktirafan hakikat bahawa ilmu dan segala yang wujud teratur bertingkat-tingkat mengikut martabat dan darjatnya masing-masing. (Serentak dengan itu) adab juga ialah pengenalan dan pengiktirafan tempat yang wajar bagi seseorang berhubung dengan hakikat tersebut serta dengan kebolehan dan potensi jasadi, akli, dan rohani diri masing-masing.*" Berdasarkan makna adab tersebut, terdapat dua kata kunci utama dalam takrif adab yang dihuraikan oleh al-Attas iaitu pengenalan dan pengiktirafan. Pertama, pengenalan yang dimaksudkan adalah mengetahui bahawa setiap perkara dan benda mempunyai tempatnya yang wajar. Manakala pengiktirafan pula ialah tindakan atau perbuatan yang sesuai dengan apa yang telah dikenali, atau dengan kata lain menghayati dengan betul sesuai dengan ilmu yang telah dicapai. Selain itu, kedua-dua kata kunci ini juga turut melibatkan konsep-konsep lain dalam pandangan alam Islam seperti hikmah, keadilan, hakikat dan kebenaran. Di sinilah kepentingan hakikat dan kebenaran itu diperlukan iaitu bagi

persuratan dan karya-karya Islam terdahulu. Begitu juga dengan kenyataan al-Attas melalui karyanya, *Risalah untuk Kaum Muslimin*³⁶⁸ iaitu;

“Sifat sejarah, menurut orang,
Ibarat pentas bermain wayang;
Cheritera lampau dihurai dalang,
Pabila tammat segera diulang”³⁶⁹.

4.6 KRITERIA AL-ATTAS BAGI MENILAI PERUBAHAN MASYARAKAT DALAM PENSEJARAHAN ALAM MELAYU

Melalui karya-karya terpilih al-Attas, didapati bahawa pandangan alam (*worldview*) Islam telah menjadi kekuatan kerangka pemikiran beliau, iaitu apabila suatu garis dasar baru yang mengubah pemikiran (falsafah) dan cara gaya penelitian terhadap kajian sejarah itu telah diperkenalkan. Begitu juga dalam mentakrifkan tamadun Islam itu sendiri, al-Attas menggunakan istilah ‘Islamisasi’³⁷⁰ bagi merujuk kepada perubahan yang dialami oleh tamadun tersebut khususnya perubahan sejarah di alam Melayu.

Justeru dalam hal ini, beliau menolak pandangan alam (*worldview*) Barat yang sememangnya bertunjangkan kepada nilai sekularisme sebagai panduan epistemologi bagi kajian sejarah. Ini menyebabkan mereka telah berpegang sepenuhnya kepada akal rasional manusia dalam menghuraikan segala persoalan. Justeru pandangan keagamaan yang dirasakan tidak memenuhi ciri-ciri sejarah moden akan ditolak dengan anggapan

menyesuaikannya dengan tempat yang betul dan wajar sesuai dengan matlamat kajian sejarah itu sendiri iaitu mencapai kebenaran. Lihat *ibid.*, h. 126.

³⁶⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. ix.

³⁶⁹Keratan syair ini sebenarnya diambil oleh al-Attas melalui penyair lama yang tidak dinyatakan secara terperinci maklumat mengenainya. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 26.

³⁷⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. xv.

bahawa agama dan sejarah tidak mempunyai pertalian dan harus dipisahkan antara kedua-duanya.³⁷¹

Justeru umat Islam yang tidak berhati-hati dalam menerima pengaruh tersebut akan mudah terikut-ikut dengan idea dan falsafah tersebut. Sebab itulah sepertimana yang ditegaskan oleh al-Attas, umat Islam tiada melalui kronologi masa seperti zaman awal, pertengahan, pencerahan dan sebagainya seperti yang difahami Barat kerana kedatangan Islam itu sendiri telah membawa erti moden dalam akal budi umat Islam, dalam konteks kita orang Melayu iaitu kesedaran daripada keasyikan pandangan alam Hindu-Buddha (zaman pra-Islam) kepada pandangan alam Islam yang bersifat tauhid.³⁷²

Selain itu, nilai perubahan masyarakat dalam perkembangan sejarah dan tamadun menurut pandangan alam (*worldview*) Barat juga turut menggambarkan kekeliruan, keraguan, dan kejahilan mereka dalam mencari dan mencapai makna diri (identiti diri). Dengan kata lain setiap perkembangan, pembangunan dan kemajuan di kalangan masyarakat Barat turut melibatkan perubahan pada pandangan hidup, sikap, amalan, kepercayaan dan tujuan hidup mereka. Malah lebih parah lagi apabila kekeliruan serta keraguan (*al-syak*) diangkat martabatnya ke tahap epistemologi yang sebenar dalam kerangka induk mereka. Justeru kebanyakan ahli falsafah Barat (para sofis) menganggap bahawa pencapaian kepada kebenaran itu adalah sesuatu perkara yang mustahil.³⁷³

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 4.

³⁷³ Menurut al-Attas, pencapaian tertinggi bagi keyakinan manusia adalah apabila seseorang itu dapat sampai kepada tahap '*haqq al-yaqīn*', iaitu pencapaian kepada makrifah atau hakikat kebenaran yang mutlak. Hal ini adalah selari dengan pandangan Ibn 'Arabī bahawa pencarian ilmu itu tidak terhenti jika ilmu itu dikaitkan dengan tujuan untuk mencapai makrifah atau mengenali Tuhan. Ini kerana kewujudan Tuhan tidak dicakupi oleh had. Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, h. 105.

Justeru itulah mereka biasanya meletakkan istilah ‘*misteri*’³⁷⁴ bagi sesuatu perkara yang tidak dapat mereka selesaikan. Bahkan dalam suatu kenyataannya, al-Attas menghubungkan sikap mereka ini sebagai gambaran daripada konsep tragedi yang sebatu dalam pengalaman keagamaan dan peradaban Barat. Disebabkan mereka menolak keyakinan sebagai asas ilmu pengetahuan iaitu yang didasarkan pada wahyu kenabian maka konsep-konsep baru akan sentiasa muncul dan berulang bagi menggantikan teori lama. Pencarian kepada kebenaran itu merupakan suatu proses yang panjang bagi mereka dan disifatkan oleh al-Attas sepertimana berikut,

*“The pursuit of knowledge, like the pursuit of the Stone from the plains to push it up the slope of the Mountain where at the top it is destined to roll down again, becomes a kind of serious game, never ceasing, as if to distract the soul from the tragedy of unattainment. No wonder, then, that in Western culture tragedy is extolled as being among the noblest values in the drama of human existence!”*³⁷⁵

Oleh yang demikian, dalam menilai perubahan masyarakat di alam Melayu, al-Attas menjadikan kesan kedatangan Islam ke rantau ini sebagai kriteria bagi menilai perubahan tersebut. Di sini, peralihan punca atau paksi kehidupan Melayu yang dibawa oleh Islam telah mewujudkan bukan sahaja rupa, malah jiwa baru.³⁷⁶ Berikut adalah dua perbandingan utama³⁷⁷ beliau khususnya dalam memberikan penjelasan ke atas nilai perubahan yang dimaksudkan iaitu ;

³⁷⁴Syed Muhammad Naguib al-Attas (1968), *The Origin Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 11.

³⁷⁵Syed Muhammad Naguib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 52.

³⁷⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 52. Hal ini berbeza dengan kebanyakan orientalis yang meneliti sejarah Nusantara yang mana memilih hal-ehwal berkaitan dengan tradisi bukan Islam sebagai subjek kajian mereka dan menganggap Islam sebagai faktor negatif dalam proses perkembangan alam Melayu. Mereka didapati tidak berminat untuk memahami mahupun mencipta semula secara wajar sejarah Islam Melayu yang tulen. Perkara ini turut diakui oleh Abdul Haris Nasution bahawa tidak menghairankan apabila Islam dalam alam Melayu belum dipelajari secara sepatutnya. Sepanjang penjajahan Eropah yang berlangsung selama 350 tahun itu, pemerintah kolonial khususnya sentiasa berusaha untuk mengaibkan Islam dan umatnya dengan mensifatkan mereka sebagai masyarakat paling mundur. Begitu juga dengan ahli sejarah tempatan yang gemar merujuk kepada kajian Barat akan mengulangi semua kesilapan dan kesalahfahaman yang mungkin terdapat dalam kajian tersebut. Lihat Tatiana A. Denisova (2011), *Refleksi Historiografi Alam Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 3.

³⁷⁷Aliza Elias (2011), “Peranan Islam dalam Pengukuhan Maknadirinya Melayu : Suatu Pengamatan Awal terhadap Tajdid Pensejarahan di Alam Melayu”, (Kertas Kerja Kuliah WISE di Institut Integriti Malaysia, Kuala Lumpur, 2hb dan 16hb Julai 2011).

i) Bagi menilai dan memahami peranan Islam dan perubahan yang dibawanya ke alam Melayu, perbandingan dibuat dengan sejarah Eropah iaitu melalui kemunculan Abad Pertengahan (*Middle Age*) yang berlaku sekitar abad ke-6 M dan bukannya dengan sejarah benua India sepertimana yang dibawa oleh para orientalis. Sebagaimana perpaduan Laut Tengah yang digambarkan oleh sejarawan Henri Pirenne³⁷⁸ yang hancur musnah setelah kedatangan Islam, begitu juga al-Attas melihat kemusnahan perpaduan Lautan Hindi yang sentiasa menjadi paksi kehidupan kebudayaan alam Melayu dengan kedatangan Islam. Begitu juga dengan beralihnya punca kehidupan Eropah dari Laut Tengah ke daerah Utara, dan peralihan paksi kehidupan masyarakat Melayu ke Timur Tengah. Bahkan pemusnahan dan peralihan ini dapat dilihat melalui pelbagai aspek termasuklah aspek agama, bahasa, kesenian dan kesusasteraan, perdagangan, kebudayaan, dan ketatanegaraan.³⁷⁹

ii) Bagi menilai kesan perubahan yang dibawa oleh agama Islam di alam Melayu pula, perbandingan dibuat ke atas peristiwa pengislaman bangsa Arab setelah turunnya al-Quran. Ini kerana sepertimana yang berlaku kepada bangsa Arab, perubahan yang paling awal dibawa oleh Islam ke alam Melayu ialah perubahan pandangan hidup yang ditunjukkan pada penggunaan bahasa dan sempadan makna yang dibawanya.³⁸⁰

Berdasarkan kepada dua perbandingan utama tersebut, maka jelaslah bahawa sifat dan hakikat tamadun dan kebudayaan Melayu itu menurut al-Attas adalah merupakan sifat dan hakikat Islam, yang mana seterusnya mencirikan ‘zaman baru’ dalam

³⁷⁸Henri Pirenne adalah seorang sejarawan ulung Belgium yang tesisnya berkenaan dengan peranan Islam dalam menerbitkan zaman baru di Eropah masih ditentang dan dibahaskan sehingga kini. Tesis yang dimaksudkan itu kini dapat dilihat melalui karya/buku beliau yang terkenal antaranya seperti *Medieval Cities : Their Origins and the Revival of Trade* (1927), *Mohamed and Charlemagne* (1937), sebuah terbitan posthumous berdasarkan draf pertama beliau, dan *A History of Europe : From the End of the Roman World in the West to the Beginnings of the Western States* (1936), Vol. 1., Analisa, rujukan dan kritikan terhadap tesis ini dapat dilihat dalam Havighurst, Alfred F. ed. *The Pirenne Thesis : Analysis, Criticism, and Revision* (1958), dan yang terbaru oleh Richard Hodges and David Whitehouse (1983). *Mohammed, Charlemagne, and the Origins of Europe* dan oleh Michael Mc Cormick, *Origins of the European Economy : Communications and Commerce* (2001). Lihat Aliza Elias (t.t.), *ibid.*

³⁷⁹Aliza Elias (2011), *ibid.*, h. 12. Lihat juga Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 10.

³⁸⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Ibid*, h. 44.

pensejarahannya.³⁸¹ Istilah ‘zaman baru’ yang dimaksudkan dalam konteks ini ialah perubahan tamadun yang dinilai berdasarkan nilai intelektual dan kerohanian yang dibawa oleh agama Islam ke atas alam Melayu itu sendiri.³⁸² Berbeza dengan pengaruh Hindu-Buddha yang sebahagian besar falsafah agama tersebut khususnya agama Hindu diamalkan oleh golongan bangsawan sahaja bagi memperkukuhkan kedudukan golongan tersebut di puncak lapisan struktur masyarakat.³⁸³

Maka dalam konteks perbincangan ini, perhatian hanya ditumpukan kepada karya-karya terpilih al-Attas sepertimana yang telah dinyatakan sebelum ini. Di sini, terdapat beberapa aspek yang menggambarkan kepentingan peranan Islam tersebut khususnya bagi pengislamisasian kehidupan masyarakat Melayu. Antaranya termasuklah perubahan (Islamisasi) pada aspek kepercayaan dan kebudayaan, pemerintahan, pemikiran, serta bahasa dan kesusasteraan yang dapat dihuraikan sepertimana berikut ;

4.6.1 Perubahan pada Aspek Kepercayaan dan Kebudayaan

Kedatangan Islam ke alam Melayu telah banyak mempengaruhi kepercayaan dan cara hidup atau budaya masyarakat Melayu. Namun dalam konteks ini, agama Islam bukanlah agama sepertimana tafsirannya dalam perspektif Barat iaitu menganggap agama sebagai sebahagian daripada kebudayaan. Ini kerana Islam bukannya hasil renungan ataupun teori, mahupun ciptaan insan sebagaimana pengertiannya iaitu hasil

³⁸¹*Ibid.* h. 48.

³⁸²*Ibid.*

³⁸³Inilah yang membezakan antara agama Islam dengan Hindu-Buddha. Sifat-sifat Risalah Islam yang mengandungi elemen-elemen metafizika Islam atau tasawuf telah memberi kehidupan yang baru ke atas jiwa dan pemikiran masyarakat di kepulauan Melayu. Malah Kepentingan nilai intelek dalam pembentukan individu juga turut dijelaskan oleh Malik Bennabi di mana menurut beliau, keintelektualan merupakan aspek penting yang menghubungkan interaksi antara tabiat individu dan gaya hidup sesuatu masyarakat. Manakala dalam peringkat sosial pula, keintelektualan dianggap sebagai nadi masyarakat. Dengan kata lain, tindak tanduk sosial seseorang mahupun sesebuah masyarakat adalah dicorakkan daripada cara berfikir masing-masing. Perkara inilah yang seterusnya membawa kepada konsep *insān al-kāmil* iaitu pembentukan ke arah peribadi manusia yang baik dan mulia. Peralihan paksi tamadun ini penting dalam menentukan rupa dan jiwa bangsa Melayu yang baru, iaitu bangsa yang bebas daripada belenggu khurafat dan tahyul (kesenian dan mitos) yang kemudiannya menjadi bangsa yang lebih rasional dan mempunyai nilai keintelektualan yang tinggi. Lihat Malik Bennabi (2005), *Krisis Intelektual Muslim*, Zulkarnain Mohamed dan Farid Mat Zain (terj.), Shah Alam : Karisma Publications Sdn. Bhd., h. 31.

usaha dan dayacipta dalam menyesuaikan diri menghadapi keadaan alam sekeliling.³⁸⁴ Sebaliknya menurut al-Attas, penerimaan Islam telah mewujudkan faham dan kesedaran kebangsaan yang meluas dalam kalangan bangsa Melayu. Hal ini dimungkinkan oleh faktor persamaan akidah dan amalan kehidupan serta penggunaan bahasa Melayu sebagai bahasa penyatu di kepulauan ini.³⁸⁵

Hal ini adalah berbeza keadaannya pada zaman sebelum Islam iaitu ketika period perkembangan agama Hindu-Buddha, ajaran dan falsafahnya hanya diamalkan di kalangan bangsawan dan pemerintah bagi mengukuhkan kedudukan mereka di kalangan rakyat.³⁸⁶ Namun dengan pengenalan Islam yang mementingkan persamaan di antara manusia termasuklah di antara rakyat dan pemerintah, masyarakat Melayu telah memperoleh acuan tatacara kehidupan yang *syumūl*. Ia meliputi pelbagai aspek kehidupan mereka termasuklah aspek akidah, ibadah, mu'āmalāt, munākaḥāt, siasah, jenāyāt dan adab, sehingga tiada ruang lompong yang wujud dalam sistem kehidupan bangsa Melayu seandainya mereka mematuhi sistem tersebut sepenuhnya.

Begitu juga dengan jiwa dan pemikiran masyarakat tersebut yang mula mengalami penghidupan baru iaitu daripada kepercayaan mitos dan dongeng kepada pandangan hidup yang lebih rasional dan intelek.³⁸⁷ Ini menunjukkan bahawa impak kehadiran Islam ini cukup kuat untuk ditutup. Bahkan perakuan ini turut terpacul pada hampir kesemua penulisan awal dalam kajian sejarah alam Melayu. Misalnya menurut pernyataan awal tokoh paling berpengaruh seperti Snouck Hurgronje yang pernah

³⁸⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. 23.

³⁸⁵*Ibid.*

³⁸⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 15.

³⁸⁷*Ibid.*, h. 19.

mengungkapkan bahawa pengaruh Arab terhadap masyarakat Melayu adalah lebih dirasai berbanding di Hindustan, Turki atau Bukhārā.³⁸⁸

Di sini proses Islamisasi telah membawa kepada faktor persamaan akidah dan amalan dalam setiap aspek kehidupan masyarakat Melayu. Malah prinsip-prinsip dan kaedah yang diamalkan pada kedua-duanya juga adalah sama di mana jua dan sepanjang zaman.³⁸⁹ Namun perlu difahami bahawa pengaruh Islam itu berkembang di kalangan masyarakat Melayu adalah secara beransur-ansur.³⁹⁰ Ini kerana kepercayaan dan pengaruh sebelum itu khususnya pengaruh agama Hindu-Buddha tidak terus hilang daripada kehidupan mereka dan sebahagiannya masih lagi dijadikan sebagai adat resam dalam kebudayaan mereka.

Dengan itu, antara perubahan yang dapat dilihat pada aspek budaya dalam konteks kajian al-Attas ini termasuklah penetapan hari pada setiap minggu, bulan (berdasarkan pada perubahan bulan) dan sistem kitaran tahun. Misalnya dalam kajian Batu Bersurat Terengganu, al-Attas telah membuktikan bahawa penggunaan sistem takwim Islam (*Lunar Calendar*) pada zaman tersebut³⁹¹ adalah berpandukan kepada keadaan masyarakat Melayu ketika itu yang sudah pun memiliki asas Islam yang kuat. Maka wajar jika penggunaan kalendar Muslim digunakan berpandukan kepada firmanNya iaitu;

³⁸⁸Aliza Elias (2011), "Peranan Islam dalam Pengukuhan Maknadir Melayu : Suatu Pengamatan Awal terhadap Tajdid Pensejarahan di Alam Melayu", (Kertas Kerja Kuliah WISE di Institut Integriti Malaysia, Kuala Lumpur, 2hb dan 16hb Julai 2011).

³⁸⁹*Ibid.*

³⁹⁰Proses Islamisasi alam Melayu yang digambarkan oleh al-Attas adalah melalui tiga fasa utama. Penjelaskannya secara terperinci dapat dilihat pada bab V, h. 235 – 236. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Faṣṣūrī*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press, h. 191-193.

³⁹¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 14.

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ
 أَنْفُسَكُمْ وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً
 وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿٩﴾

“Sesungguhnya bilangan bulan-bulan di sisi (hukum) Allah ialah dua belas bulan, (yang telah ditetapkan) dalam kitab Allah semasa ia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan yang dihormati. ketetapan yang demikian itu ialah ugama yang betul lurus, maka janganlah kamu menganiaya diri kamu dalam bulan-bulan yang dihormati itu (dengan melanggar laranganNya); dan perangilah kaum kafir musyrik seluruhnya sebagaimana mereka memerangi kamu seluruhnya; dan ketahuilah sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang bertaqwa.”

Surah at-Taubah (9) : 36

Sebelum Islam, masyarakat Melayu menggunakan sistem kalendar Hindu, namun setelah Islam mereka telah menggunakan kalendar lunar Muslim secara keseluruhan dalam kehidupan mereka ketika itu. Ini adalah menggambarkan kepatuhan mereka terhadap suruhan Allah s.w.t. sepertimana dalam ayat tersebut. Begitu juga dengan penggunaan sistem *daur kechil* yang terdapat dalam ‘*Aqāid al-Nasafi*’ yang juga sinonim dengan istilah Sunda dan windu Jawa. Istilah tersebut adalah merujuk kepada kitaran kalendar Muslim yang mempunyai lapan kitaran yang mana dengannya, menurut al-Attas, diwakili dengan huruf-huruf tertentu dalam abjad Arab iaitu Alif, Ha, Jim, Zay, Dal, Ba, Waw dan Dhal³⁹² (AHJZDBWDh). Sudah menjadi budaya orang Melayu ketika itu yang mula meminjam dan mengaplikasikan unsur-unsur Islam dalam setiap aspek kehidupan mereka.

³⁹²Dalam susunan abjad ini juga terdapat percanggahan pendapat dengan Ahmat Adam yang mana mengatakan bahawa huruf terakhir bagi susunan abjad tersebut bukannya Dhal tetapi Dal Akhir. Namun percanggahan tersebut tidak menjejaskan kesimpulan akhir al-Attas mengenai analisis beliau ke atas kitab ‘*Aqāid al-Nasafi*’ sebagai karya Melayu Islam yang terawal. Lihat Ahmat Adam (2009), “Pentarikhan dalam Manuskrip Melayu”, (Kertas Kerja Persidangan Antarabangsa Manuskrip Melayu, 25 November 2009, Jabatan Sejarah, Fakulti Sains Sosial, Universiti Malaya), h. 82.

Kitaran takwim ini dipercayai hanya digunakan di kepulauan Melayu sahaja dan lazimnya digunakan oleh pendakwah Melayu/Jawa Islam pada zaman awal. Begitu juga dengan mereka yang menyebarkan Islam di Mindanao.³⁹³ Bahkan jelas al-Attas lagi, kaedah kitaran lapan tahun ini diambil daripada huruf-huruf Arab yang mempunyai susunan dan maksud tertentu. Kerahsiaan huruf-huruf seperti yang kelihatan pada penggunaan ‘*abjad ḥawaz*’ ini sebenarnya merupakan bahagian yang integral dalam amalan tasawuf. Ini kerana sejak zaman awal gerakan tasawuf, para sufi telah menemukan makna rahsia di dalam setiap huruf yang melambangkan pujian kepada Allah s.w.t.³⁹⁴ Malah kepentingan huruf dalam tasawuf juga terbukti dengan penemuan sebuah manuskrip Melayu yang berjudul *Bayān al-Alif wa Ḥuruf al-Hijāiyyah*.³⁹⁵ Manakala bagi penulis-penulis warkah di kepulauan Melayu pada zaman awal abad ke-19 dan sebelumnya, pengetahuan mengenai sistem daur ini adalah sebahagian daripada keterampilan yang sepatutnya ada.

Tambahan pula menurut al-Attas, pengaruh Islam yang diterima dan diamalkan oleh masyarakat Melayu sehingga kini dipercayai mempunyai persamaan dengan masyarakat Arab Ḥaḍrāmī. Misalnya nama-nama hari bagi setiap minggu adalah diambil daripada perkataan Arab dan jika merujuk kepada hari keempat iaitu Hari Rabu, ia tidak disebutkan dengan *arba’ah*, sebaliknya menggunakan istilah ‘Rabu’ yang dipercayai diambil daripada dialek orang-orang Arab Ḥaḍrāmī.³⁹⁶ Selain itu, tambahan lima huruf jawi iaitu *cha, nga, pa, ga, dan ya* dikatakan mempunyai kaitan dengan sebutan dan bentuk huruf mereka. Dalam hal ini, al-Attas mengambil kaedah Ibn Khaldūn yang juga merupakan seorang Arab Ḥaḍrāmī dalam *Muqaddimah*nya.

³⁹³ *Ibid.*, h. 25.

³⁹⁴ *Abjad* di sini adalah mewakili huruf Arab yang juga merujuk kepada nilai angka iaitu daripada 1-9, seterusnya 10-90, 100-900, dan 1000. Maka huruf yang mempunyai nilai angka adalah A (1); B (2); J (3); D (4); H (5); W (6); Z (7); H (8); T (9). Begitu juga dengan empat elemen yang terdiri daripada air, tanah, api dan udara yang dipercayai mempunyai kaitan dengan abjad tersebut. Ini bermakna daripada 28 abjad tersebut, dibahagikan kepada empat maka setiap tujuh abjad akan mewakili salah satu elemen tersebut. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h. 45.

³⁹⁵ Ahmat Adam (2009), “Pentarikhan dalam Manuskrip Melayu”, (Kertas Kerja Persidangan Antarabangsa Manuskrip Melayu, 25 November 2009, Jabatan Sejarah, Fakulti Sains Sosial, Universiti Malaya, h. 93.

³⁹⁶ *Ibid.*, h. 136.

Di sini, beliau ada menerangkan bagaimana cara menyebut Berber yang dibunyikan dengan *ga* diambil daripada bunyi huruf *kaf* dan *jim*. Begitu juga dengan cara orang Melayu melafazkan sebutan dalam al-Quran yang betul dan tepat *makhrājnya* tanpa dialek bahasa-bahasa tertentu dan nama-nama orang Melayu yang meminjam daripada nama-nama orang Arab khususnya nama nabi dan para sahabat, serta *ahl al-bayt* telah menunjukkan dakwah yang diterima adalah secara langsung dari kalangan Arab yang asli (Arab Ḥaḍrāmaut) dan bukannya dari Mesir, Syria mahupun Iraq (mempunyai dialek masing-masing).³⁹⁷

Selain itu, perubahan juga dapat dilihat melalui sistem sosial yang mana konsep persamaan antara individu telah mewujudkan keadilan dalam masyarakat. Hal ini seterusnya telah menghapuskan sistem kasta yang sebelum ini diamalkan pada zaman pra-Islam. Manakala pengamalan undang-undang syariah Islam pula misalnya dapat dilihat melalui penemuan Batu Bersurat Terengganu yang mana menunjukkan seawal abad ke-13 M, masyarakat Melayu sudahpun memahami dan melaksanakannya di dalam kehidupan sosial mereka.

Maka berdasarkan huraian tersebut, jelaslah di sini bahawa kedatangan Islam ke alam Melayu telah memberikan kesan dan pengaruh yang besar dalam kedua-dua aspek tersebut bermula daripada kedatangannya sehingga kini. Oleh itu, wajarlah jika menurut al-Attas bahawa kedatangan Islam bukan sahaja telah mengubah cara hidup

³⁹⁷*Ibid.*, h. 139. Begitu juga berdasarkan kajian ke atas karya-karya dan manuskrip Melayu-Islam yang lain, al-Attas juga mendapati bahawa tiada satu pun laporan, rujukan atau kenyataan yang merujuk kepada penulis India mahupun kitab atau karya yang berasal dari India sepertimana yang selalu diutarakan oleh kebanyakan sarjana dan orientalis. Bahkan perihal mubaligh-mubaligh Islam yang menyebarkan Islam di kepulauan ini bersama dengan karya-karya mereka kebanyakannya merupakan sumbangan bangsa Arab-Islam, bukannya India. Namun ini tidak bermakna beliau menafikan terdapat di antara mereka yang datang melalui India, tetapi kenyataan tersebut jelas menggambarkan bagaimana dalam soal asal-usul Islam pun para sarjana dan orientalis Barat telah mengikut jejak langkah lampau dalam membesar-besarkan peranan orang dan negara India terhadap sejarah kita. Maka jelaslah di sini bahawa setiap teori yang dikemukakan oleh al-Attas khususnya mengenai kedatangan Islam tidak dilihat sebagai isu yang terpisah, sebaliknya ia merupakan suatu kesatuan yang saling berkaitan dengan isu peranan Islam itu sendiri. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 16.

(fizikal) masyarakat Melayu, malah jiwa atau batinnya (dalaman) turut diresapi dengan pegangan agama yang kukuh.

4.6.2 Perubahan pada Aspek Pemerintahan

Kerajaan Islam pertama di alam Melayu dipercayai telah wujud di Sumatra Utara sejak abad ke-8 – 9 M. Misalnya kerajaan Samudera-Pasai yang diperintah oleh Sultan Muḥammad³⁹⁸ dan dipercayai berasal dari Mengiri, Timur Laut India. Perkara ini ditentukan berdasarkan kajian al-Attas terhadap karya *Hikayat Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* sepertimana yang dinyatakan dalam karyanya, *Historical Fact and Fiction*. Di sini, Sultan Muḥammad dikatakan telah dibawa ke Samudra-Pasai oleh seorang pendakwah Arab iaitu Shaykh Ismāʿīl, dari Makkah pada abad ke-8 – 9 M dan merupakan keturunan Arab Quraysh daripada Abū Bakr al-Ṣiddīq dan ‘Alī r.a. sepertimana yang dinyatakan dalam *Hikayat Raja Pasai*.³⁹⁹ Dalam hal ini, al-Attas merujuk kepada istilah ‘fakir’⁴⁰⁰ pada suatu kenyataan yang disebutkan sebagai ‘hadis’⁴⁰¹ yang tercatat dalam karya *Hikayat Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* yang mana merujuk kepada Sultan Muḥammad itu sendiri iaitu ;

“Bahawa ada sepeninggalku wafat itu, ada sebuah negeri di bawah angin, Samudera namanya; apabila ada didengar khabar negeri itu maka kamu suruh sebuah kapal membawa perkakas kerajaan dan kamu bawa ia orang dalam negeri itu terbanyak daripada segala wali Allah jadi dalam negeri itu.

³⁹⁸Menurut al-Attas sebenarnya penggunaan istilah ‘sultan’ masih belum wujud pada abad ke-9 – 10 M. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 25.

³⁹⁹Al-Attas menolak pandangan S. Q. Fatimi yang dipercayai merujuk kepada kenyataan Tome Pires bahawa pemerintah Muslim pertama di Samudera Pasai adalah daripada keturunan Bengali. Lihat *ibid.*, h. 29.

⁴⁰⁰Istilah ‘fakir’ di sini merujuk kepada pemerintah Mengiri yang bernama Muhammad yang mempunyai dua orang putera. Istilah ‘fakir’ digunakan bagi menggambarkan bahawa kedudukan baginda sebagai pemerintah di Mengiri yang kemudiannya diambil alih dan diteruskan oleh salah seorang putera beliau setelah baginda berangkat ke Samudra-Pasai. Justeru pertukaran kedudukan pemerintahan tersebut mengibaratkan baginda sebagai ‘fakir’ yang tidak mempunyai kedudukan dalam pemerintahan. Manakala fakta mengenai pemerintah Mengiri tersebut adalah sepertimana yang ditemui oleh S. Q. Fatimi yang merujuk kepada fakta al-Bīrūnī.

⁴⁰¹Walaupun kenyataan ini yang disebutkan sebagai ‘hadis’ oleh pengarang karya *Hikayat Raja Pasai* masih lagi tidak dapat disahkan kebenarannya, tetapi melalui perkara tersebut jelas membuktikan masyarakat Melayu ketika itu sudah mengenali hadis sebagai panduan kehidupan mereka.

Adapun pertama ada seorang fakir di negeri Mengiri namanya ia itulah kamu bawa serta kamu ke negeri Samudera itu.”⁴⁰²

Maka berdasarkan fakta tersebut, dengan cermat al-Attas menunjukkan kekeliruan sejarawan yang mengatakan bahawa al-Malik al-Ṣāliḥ (m. 1296 M) adalah pemerintah pertama kerajaan Islam Samudra-Pasai.⁴⁰³ Dalam hal ini, al-Attas menggunakan laporan Sayyid ‘Alāwī bin Ṭahir al-Ḥaddād yang menemui sebuah kubur al-Malik al-Kāmil yang dikatakan wafat lebih awal, iaitu pada tahun 1210 M.⁴⁰⁴ Tambahan pula, berdasarkan dorongan Rasulullah s.a.w. ke atas para utusan baginda bagi menyebarkan dakwah Islamiyyah khususnya di Samudera-Pasai (Sumatra) menunjukkan kerajaan tersebut sudahpun dikenali sejak zaman baginda s.a.w. melalui para pedagang dan pelayar Arab yang berdagang di sana.⁴⁰⁵ Begitu juga dengan pantai barat Sumatra iaitu Fanṣūr (Barus) yang ketika itu sudah terkenal dengan penghasilan kapur barus yang mengandungi unsur pengawet mendapat permintaan yang tinggi di kalangan orang-orang Arab bagi tujuan perubatan dan penghasilan minyak wangi.

Di samping itu juga, al-Attas turut merujuk kepada suatu hadis Rasulullah s.a.w. yang lain iaitu yang bermaksud, “*Setiap pemimpin (imām) bagi masyarakat Muslim mestilah dipilih daripada kalangan Quraysh*”.⁴⁰⁶ Di sini, pengaruh dan pimpinan Islam

⁴⁰²MS *Hikayat Raja Pasai* 24 (13). Lihat Tatiana A. Denisova (2011), *Refleksi Historiografi Alam Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 35.

⁴⁰³Syed Muḥammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 16.

⁴⁰⁴*Ibid.*, h. 16.

⁴⁰⁵Dorongan Rasulullah s.a.w. terhadap para utusannya untuk berdakwah ke Sumatra ketika itu tidak boleh disebut sebagai kenyataan yang palsu sepertimana yang dilakukan oleh Prof. S. Q. Fatimi. Ini kerana baginda s.a.w. juga seorang negarawan dan pengetahuan baginda terhadap wilayah tersebut diperolehi daripada golongan pelaut Arab yang sudah pun berada di sana telah memberikan maklumat yang secukupnya untuk baginda mengutuskan pendakwah ke sana bagi mengislamkan penduduk di wilayah tersebut di samping dapat menjamin penguasaan ekonomi Islam sebagai kuasa dunia. Malah menurut laporan al-Mas’ūdī (956 M) yang menulis selepas 300 tahun AH (911 M) memberikan laporan mengenai perjalanan dan observasi beliau ke Manṣūrah dan Multan di Sind, dan tidak jauh dari sana di tenggara iaitu sejauh 600 batu terdapat kawasan yang bernama Mengiri pada akhir abad ke-9 M. Monghyr sepertimana pada abad ke-13 M menjadi terkenal sebagai sempadan di antara Barat Laut Bengal dan selatan Bihar. Al-Mas’ūdī juga melaporkan bahawa terdapat lebih daripada 10,000 orang Arab Quraysh tulen, merupakan keturunan para sahabat, yang telah memerintah al-Manṣūrah dan Multan sepertimana di Mangir pada zamannya. Beliau memasuki al-Manṣūrah selepas tahun 911 M dan dilaporkan bahawa raja ketika itu ialah Abū al-Mundhīr ‘Umar bin ‘Abdillāh al-Qurāshī. Kenyataan ini jelas menunjukkan bahawa kemungkinan besar fakta tentang pemerintah Mengiri juga daripada keturunan Arab Quraysh adalah benar. Lihat *ibid.*, h. 20 – 21.

⁴⁰⁶Abd al-Qadīr Syaibāt al-Ḥamdi (1421 H), *Fath al-Bārī bi Syarḥ al-Imām Abī ‘Abdillāh ibn Ismail al-Bukhārī*, Kitāb al-Aḥkām, Jilid 13, Bab al-Umarā’ min Quraysh, no. Hadis 6881, Riyadh : Maktabah al-Malik, h. 122. Menurut Ibn Khaldūn mengenai perkara ini, *Illat* yang melatar belakangi kepimpinan di tangan Quraysh ialah kerana mereka merupakan golongan yang kuat dan berwibawa. Tidak ada satu bangsa yang dapat menandingi mereka dalam hal kewibawaan politik di zaman Rasulullah dan awal Islam kerana pada merekalah kesatuan Arab yang berasaskan sistem kabilah itu terbentuk dan dapat disatukan. Dengan demikian hanya merekalah yang berhak memegang kekuasaan politik.

yang kuat khususnya daripada kalangan Quraysh akan dapat memastikan pentadbiran negara mempunyai ciri-ciri keislaman yang sebenar, terutamanya dalam pembentukan kerajaan Islam yang baru di alam Melayu.

Dengan itu, perubahan turut berlaku khususnya pada gelaran yang digunakan oleh pemerintah ketika itu. Dalam hal ini, al-Attas mendapati bahawa gelaran ‘*malik*’ adalah gelaran pertama yang digunakan oleh pemerintah ketika itu, bukannya ‘sultan’. Menurut beliau, proses islamisasi yang telah bermula pada abad ke-9 – 10 M didapati masih belum menggunakan gelaran ‘sultan’ dalam sistem pemerintahan. Tetapi sebaliknya gelaran ‘*malik*’ menjadi pilihan sepertimana yang digunakan oleh golongan bangsawan Arab yang diberikan kuasa untuk mentadbir di lebih wilayah ketika di bawah kekuasaan Balhara. Fakta ini juga dapat dilihat berdasarkan kepada catatan al-Mas’ūdī yang berjudul *Murūj*. Maka gelaran sebenar yang mungkin ialah al-Malik Muḥammad diikuti dengan nama keluarga keturunan bangsawannya iaitu al-Taymī al-Qurashī. Malah sehingga sekarang jika merujuk kepada pemerintah Sumatra iaitu al-Malik al-Ṣāliḥ (m. 1296 M) dan al-Malik al-Zāhir (m. 1326 M), gelaran ‘*malik*’ digunakan sebagai lambang permulaan kerajaan Islam di kepulauan Melayu, dan bukannya gelaran ‘sultan’.⁴⁰⁷

Begitu juga perubahan yang terdapat pada sistem pemerintahan atau undang-undang negara, yang mana secara khususnya dapat dilihat melalui penemuan-penemuan sumber sejarah tertentu. Antaranya termasuklah catatan undang-undang Islam pada karya terjemahan ‘*Aqāid al-Nasafī*’ yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu lebih daripada 400 tahun yang lalu. Walaupun sudah hampir 500 tahun berlalu selepas pemilihan khalifah Islam, Islam masih meletakkan kelayakan dan syarat yang perlu dipatuhi oleh pemerintah dan rakyat. Begitu juga dengan

⁴⁰⁷Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h.26.

peraturan dan undang-undang Islam yang terdapat pada Batu Bersurat Terengganu (abad ke-13 M) menunjukkan bahawa kefahaman Islam di kalangan masyarakat ketika itu sudah jelas sifatnya.⁴⁰⁸

Selain itu, perubahan juga dapat dilihat melalui penggunaan konsep nama ‘Muhammad’ yang mana menurut al-Attas biasanya digunakan oleh para pemerintah awal kerajaan Islam di alam Melayu. Misalnya kajian ke atas asal-usul nama Parameswara. Dalam hal ini, nama Ma-la-cha Wu-li telah dikaitkan dengan Parameswara oleh al-Attas berdasarkan kepada maklumat Tome Pires sendiri yang mengatakan bahawa Parameswara ada menukarkan namanya kepada *maecura* (yang bermaksud pengecualian). Kata kunci di sini iaitu ‘Puri’ dikaitkan dengan konsep ‘Purusha’ (dalaman) iaitu jiwa yang membawa kepada maksud manusia (Maharaja Puri sama maksudnya dengan *Supreme Lord of the City*).⁴⁰⁹ Manakala bandar di sini yang merujuk kepada Palembang merupakan pusat penting kerajaan Malayu, juga kadangkala merujuk kepada ‘Ishwara’ yang mempunyai tiga aspek penjelmaan iaitu Brahma, Vishnu dan Siva. Kaitan ini adalah bukti bagi sebutan ‘Ma-la-cha Wu-li’ ataupun sebutan sebenarnya ialah ‘Maharaja Puri’ yang dimaksudkan kepada Parameswara.⁴¹⁰ Kenyataan tersebut juga kemungkinan ada kaitannya dengan konsep nama Muhammad yang mungkin merupakan nama Islamnya, di mana Muhammad s.a.w. adalah lambang sejati manusia sejagat, iaitu penjelmaan kepada konsep kebenaran dan cahaya petunjuk (*nūr*) yang dibawa olehnya.⁴¹¹

⁴⁰⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara.

⁴⁰⁹*Ibid.*, h. 58.

⁴¹⁰*Ibid.*, h. 64.

⁴¹¹Gelaran nama Iskandar oleh Parameswara pula menurut al-Attas dipercayai ditambah kemudiannya iaitu kemungkinan pada tahun 1376/1377 M memandangkan nama tersebut belum digunakan lagi di Kepulauan Melayu ketika itu. Ini kerana sudah menjadi kelaziman bagi pendakwah zaman awal memberikan nama ‘Muhammad’ kepada seseorang yang baru memeluk Islam sebagai tanda penghormatan kepada Rasulullah s.a.w. Malah pada abad ke-14 M, beliau masih lagi dirujuk dengan nama Parameswara, atau Sri Rama Adikerma dan tidak menggunakan gelaran ‘Sultan’ melainkan penulis *Sejarah Melayu* iaitu pada tahun 1378 M. Dalam karya tersebut, nama Iskandar telah digunakan bagi merujuk Parameswara. Namun tidak mustahil juga jika terdapatnya kekeliruan ke atas penulis tersebut dengan kisah *Hikayat Iskandar Dhu al-Qarnayn* dan mengaitkannya dengan nama Raja Iskandar Shah. Lihat *ibid.*, h. 61.

Manakala mengenai asal-usul nama sesebuah kerajaan Melayu zaman awal, dipercayai bahawa sudah menjadi tradisi penulis sejarah dalam menandakan sesuatu peristiwa penting ataupun permulaan sesebuah kerajaan dengan menghubungkannya melalui nama pokok. Misalnya nama Majapahit yang dipercayai diambil daripada pokok maja yang buahnya pahit, maka jadilah Majapahit.⁴¹² Malah penggunaan nama pokok ini dipercayai bermula selepas masyarakat mula memeluk Islam.⁴¹³

Begitulah antara perubahan-perubahan yang dapat dilihat pada aspek pemerintahan di alam Melayu. Justeru berdasarkan kepada huraian di atas, dapatlah dirumuskan bahawa ajaran Islam yang berteraskan kepada keimanan kepada Allah s.w.t. dan RasulNya telah dimanifestasikan dalam sistem pemerintahan ketika itu.

4.6.3 Perubahan pada Aspek Pemikiran

Kedatangan Islam ke alam Melayu telah membawa suatu akidah yang baru kepada masyarakatnya iaitu konsep keesaan Allah (tauhid) dan pengenalan ke atas ilmu tasawuf yang mengandungi ilmu falsafah Islam yang tulen.⁴¹⁴ Rasionalisme dan semangat keagamaan yang luhur inilah yang kemudiannya memalingkan masyarakat Melayu di Nusantara dari seni dan mitos yang khayal kepada alam akal dan budi yang menuntut cara gaya tertib dan teratur. Malah pancaran dari meresapnya ajaran Islam yang suci itu, telah banyak diterapkan di dalam karangan dan syair Melayu Nusantara.

⁴¹²*Ibid.*, h. 72.

⁴¹³Walaupun bagaimanapun idea ini menurut al-Attas tidak dapat diterima bagi mengenalpasti asal usul sejarah kerajaan Melayu Melaka yang pernah muncul sebagai lambang keagungan dan ketamadunan Melayu sebelum Aceh. Ini kerana merujuk pada kenyataan dalam *Sejarah Melayu*, fakta tersebut didapati telah disebutkan lebih awal daripada kisah Parameswara dengan pokok Melaka tersebut. Malah menurut sumber yang lain juga iaitu di bahagian selatan Sepanyol sudah terdapat suatu pelabuhan yang turut disebut oleh orang Arab dengan '*Malaga*' (sebutan dialek Tamim) yang sebenarnya turut merujuk kepada istilah '*Malaga*'. Justeru menurut al-Attas, nama Melaka itu pada asalnya diperolehi daripada perkataan '*laqiya*' yang bermaksud pelabuhan, tempat pertemuan kapal-kapal atau pusat perdagangan yang besar. Namun ini tidaklah bermaksud bahawa al-Attas menafikan kewujudan pohon Melaka itu, tetapi bagi beliau ia tidak menerangkan kepentingannya sebagai sebuah negeri yang menjadi pusat perdagangan mahupun pusat penyebaran Islam berbanding dengan istilah '*Malaga*' tersebut. Lihat *ibid.*, h. 70 – 72.

⁴¹⁴Shafie Abu Bakar (1987), "Hikam Melayu di dalam Perkembangan Tasawuf Kedudukan dan Penetapan Pengarangnya", dalam *Pesaka*, bil. 4, Terengganu : Lembaga Muzium Negeri Terengganu, h. 43.

Melalui artikelnya yang cukup berpengaruh iaitu *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, al-Attas turut menyatakan bahawa Islam telah datang ke alam Melayu bersama dengan ajaran tasawuf dan doktrin sufisme yang mana kegiatan intelektual dan semangat keagamaan yang lebih bersifat rasional telah mengambil alih pemikiran masyarakat Melayu ketika itu.⁴¹⁵ Dalam bidang ilmu tasawuf, ia mencerminkan metafizik dan falsafah Islam sepertimana yang terdapat pada peninggalan karya-karya ulama dan para sufi khususnya pada kemuncak perkembangannya pada abad ke-16 dan 17 M di Aceh. Ini kerana karya-karya mereka ini bukan sahaja dapat memupuk konsep-konsep serta menjelaskan akidah-akidah asasnya yang harus dipelajari, tetapi bidang ini juga adalah dasar ilmiah pengkajian sastera Melayu lama yang bersifat rasional dan dinamik.

Maka dengan merujuk kepada konteks kajian al-Attas, fokus utama telah diberikan terhadap dua tokoh ulama sufi abad ke-16 – 17 M iaitu Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī (m. 1068 H/1658 M). Ḥamzah Fanṣūrī merupakan ulama sufi pertama yang telah menjelaskan dan mendedahkan metafizik sufi dalam bahasa Melayu. Di sini tiga buah karya prosa beliau yang terkenal menjadi rujukan al-Attas iaitu *Asrār al-‘Ārifīn*, *Sharāb al-‘Āshiqīn* dan *Muntahī*.⁴¹⁶ Begitu juga dengan syair-syair beliau yang turut membincangkan beberapa perkara yang merangkumi aspek tauhid, makrifah dan ilmu al-suluk. Antara syair-syair tersebut termasuklah *Shā’ir Perahu* dan *Shā’ir Dagang*. Kajian terhadap karya-karya tersebut kemudiannya telah dilakukan dengan teliti dan mendalam sepertimana yang dapat dilihat melalui kajian beliau yang bertajuk *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*. Di sini, pendekatan linguistik secara umum dan semantik telah digunakan oleh al-Attas bagi mengetahui konsep dan kata kunci tasawuf

⁴¹⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1969), “Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago” (Kertas Kerja Persidangan Antarabangsa mengenai Tamadun Melayu, Kuala Lumpur, 11-13 Nov 1986), vol.2, paper 39.

⁴¹⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press, h. xiv.

yang digunakan oleh Ḥamzah Fanṣūrī secara keseluruhannya. Ini kerana dalam perbendaharaan kata dan istilah yang digunakannya ternyata ajarannya sangat berpengaruh terutamanya ke atas penulis-penulis sufi pada generasi berikutnya seperti Shams al-Dīn al-Sumātrānī, ‘Abd al-Ra’ūf al-Sinkīlī, dan lain-lain.

Secara umumnya melalui tiga karya utamanya itu, Ḥamzah Fanṣūrī telah memperkenalkan doktrin *waḥdatu’l wujūd*⁴¹⁷ yang kemudiannya menimbulkan kontroversi disebabkan ajarannya yang tidak dapat difahami dengan sebenarnya. Doktrin ini mendapat tentangan daripada kebanyakan ulama yang hidup selepas beliau kerana dianggap sesat dan menyimpang daripada syariat Islam. Ini kerana melalui konsep tersebut yang difahami secara zahir, Tuhan itu dianggap bersatu dengan makhlukNya (*ittihād*) sehingga boleh dijelmakan dalam diri makhluk tersebut.⁴¹⁸ Justeru kebanyakan pengkaji Barat mendefinisikan *waḥdatu’l-wujūd* dengan istilah panteisme. Panteisme merupakan suatu fahaman yang menganggap bahawa Tuhan adalah semua benda atau sebaliknya semua benda adalah Tuhan.⁴¹⁹ Dengan demikian menurut fahaman ini, makhluk adalah sama dengan Tuhan. Inilah yang menjadi hujah utama penentangan al-Rānīrī terhadap doktrin Ḥamzah Fanṣūrī terutamanya dalam dua karyanya iaitu *Tibyān fī Ma’rifat al-Adyān* dan *Hujjat al-Ṣiddīq li Daf’i al-Zindīq*.

⁴¹⁷Disebut Wujūdiyyah kerana membicarakan wujud Tuhan dan wujud manusia atau makhlukNya yang lain. Ajaran ini mendapat tentangan daripada banyak ulama yang hidup pada masa itu kerana dianggap sesat dan menyimpang dari ajaran syariat. Ajaran tasawuf ini terlebih dahulu muncul di Tanah Arab dan sekitarnya. Menurut Canon Sell, ajaran tasawuf ini muncul sekitar abad kesembilan dan permulaan abad kesepuluh. Ajaran ini dipelopori oleh al-Bayāzid dari Bistām dan al-Junaid dari Baghdad. Pengikut al-Junaid yang terkenal ialah al-Ḥallāj yang terkenal dengan ucapannya “*anā al-ḥaq*” yang bermaksud, “saya yang benar” atau “saya Tuhan”. Ucapannya ini mendapat tentangan hebat daripada ulama ortodoks kerana dianggap sebagai ajaran yang sesat. Namun jika diteliti makna asalnya, ia bermaksud bertekun dalam ibadat dan sentiasa menghadap Allah, menjauhkan diri daripada kemewahan, dan kemegahan orang ramai dengan berkhawatir untuk beribadat, tanpa melanggar tuntutan syariat Islam yang sebenar. Maka akibat daripada ucapan al-Ḥallāj yang tidak difahami dengan benar, ia telah dibunuh secara kejam. Walaubagaimanapun ajaran al-Ḥallāj masih diikuti dan dipelajari dan antara pengikutnya termasuklah Ibn ‘Arabī. Melalui Ibn ‘Arabī inilah Ḥamzah Fanṣūrī mempelajari konsep Wujūdiyyah. Lihat A. Hasjmy (1976), *Rubā’ī Ḥamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 21 ; Edwar Jamaris dan Saksono Prijanto (1995/1996), *Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Jakarta : Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, h. 6.

⁴¹⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press, h. 70.

⁴¹⁹Megawati Moris, “Islamization Of The Malay Worldview: Sufi Metaphysical Writings in Malay”, (Kertas Kerja World Congress Islamic History and Civilization, di Jabatan Sejarah dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 10-11 Oktober 2011).

Akan tetapi, akhir-akhir ini banyak sarjana yang tidak menyetujui bahwa konsep *wahdatu'l wujūd* sebagai panteisme karena konsep keesaan yang dianuti oleh pengikut *wahdatu'l wujūd* itu mempunyai erti yang lebih mendalam daripada aspek rohaniah (*as-sirr fi's sirr*).⁴²⁰ Bagi seseorang yang menjalani tasawuf yang sempurna memang dapat merasakan hakikat rantaian rohaniah dengan Tuhan, tetapi bagi manusia biasa, sulit bagi mereka untuk memikirkan hal tersebut karena kebenaran yang ada merupakan pengalaman melalui *zauq* dan *kasyaf* yang merupakan hasil pencapaian dari *amalan tasawuf* seseorang itu. Bahkan kebanyakan ulama selepas al-Rānīrī juga turut mengakui perkara tersebut. Antaranya ialah ‘Abd al-Ra’ūf al-Sinkīlī (m. 1105 H/1693 M), Muḥammad Yusūf al-Maqassārī (m. 1110 H/1699 M), ‘Abd al-Ṣamad al-Palimbānī (m. 1254 H/1839 M), dan Dawūd ibn ‘Abdullāh al-Faṭanī (m. 1265 H/1847 M).⁴²¹

Malah al-Attas juga boleh dikatakan sebagai sarjana kontemporari pertama yang membincangkan polemik ini secara mendalam melalui kajian beliau yang bertajuk *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*. Di sini beliau merumuskan bahawa kebanyakan ulama mahupun sarjana termasuklah Nūr al-Dīn al-Rānīrī yang menentang fahaman *Wujūdiyyah* yang didukung oleh Ḥamzah Faṣṣūrī itu sebenarnya tidak memahaminya dengan betul dan silap dalam mentafsirkan doktrin tersebut.⁴²² Perdebatan hebat di antara kedua-dua tokoh sufi tersebut adalah sama sepertimana yang berlaku di antara al-Bīrunī dengan Ibn Sinā, al-Ghazzālī dengan Ibn Sinā, Ibn Rushd dengan al-Ghazzālī, dan lain-lain lagi. Perkara ini merupakan bukti yang jelas bahawa alam Melayu melalui persuratannya telah berjaya melahirkan pemikir-pemikir besar dan berwibawa. Walaubagaimanapun, melalui perdebatan ini tidak timbul soal mengalahkan

⁴²⁰Edwar Jamaris dan Saksono Prijanto (1995/1996), *Ḥamzah Faṣṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Jakarta : Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, h. 7.

⁴²¹Megawati Moris, *op. cit.*

⁴²²Syed Muḥammad Naquib al-Attas (1966), *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*, Singapura : Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, h. 11, 17.

mana-mana pihak lawan kerana apa yang mereka kemukakan adalah perspektif yang berlainan di dalam satu kesatuan juga.⁴²³

Namun ini tidaklah bermaksud bahawa al-Attas menolak kebenaran yang dinyatakan oleh al-Rānīrī dalam setiap karyanya, khususnya *Ḥujjat al-Ṣiddīq li Daf'i al-Zindīq*. Bahkan dalam kajian al-Attas yang mendalam terhadap karya tersebut iaitu dalam *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, al-Attas turut mengiktiraf al-Rānīrī sebagai ulama pertama di alam Melayu yang menjelaskan perbezaan di antara pentafsiran yang benar dan salah ke atas teosofi dan metafizik sufi.⁴²⁴ Dalam hal ini, walaupun sebelum itu Ḥamzah Fanṣūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatrānī sudah pun menyentuh tentang perkara tersebut, namun penerangannya masih lagi kabur. Ini termasuklah juga dalam membezakan masalah ketuhanan dengan kejadian manusia, hubungan antara Tuhan dengan alam, dan antara hakikat dengan kebenaran. Maka dengan kemunculan al-Rānīrī, kekurangan-kekurangan tersebut telah dapat diatasi dan dijelaskan dengan sebaik-baiknya.⁴²⁵

Selain itu, dengan adanya fatwa Nūr al-Dīn al-Rānīrī yang juga berpandukan pendapat-pendapat al-Ghazzālī (1058 – 1111 M) telah menyebabkan karya-karya beliau mendapat sambutan dan tersebar luas di alam Melayu ini. Justeru ia dapat dianggap sebagai pembuka jalan bagi konsep etika tasawuf al-Ghazzālī untuk bertapak dan menguasai alam pemikiran falsafah Islam orang Melayu sepertimana yang dapat kita saksikan pada hari ini. Malah hasil daripada memartabatkan pemikiran al-Ghazzālī inilah al-Attas telah dapat membentuk sistem pemikiran beliau yang tersendiri khususnya dalam kerangka pembentukan '*insān al-kāmil*' (manusia yang sempurna) melalui gabungan beberapa konsep tertentu yang saling berkaitan. Malah menurut

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia, h. 46.

⁴²⁵ *Ibid.*

beliau, konsep manusia yang sempurna ini hanya dapat dipupuk melalui ilmu yang benar, yang seterusnya dapat menyempurnakan hasrat dan tujuan Islam itu bagi membina *al-Madīnah al-Faḍīlah* (negara yang sempurna).⁴²⁶

Justeru itulah revolusi rohaniah yang ternyata berlaku dari abad ke-15 M (zaman kesultanan Melayu Melaka) hingga abad ke-17 M (zaman kegemilangan Aceh) membayangkan unsur-unsur permulaan timbulnya suatu zaman baru di kepulauan ini.⁴²⁷ Risalah-risalah yang dihasilkan ketika itu dikatakan menjadi lambang ketamadunan yang dipacu dengan nilai intelektual yang tinggi serta mempunyai nilai rasionalisme dan semangat keagamaan yang luhur, dan tidak dapat dibandingkan dengan karya-karya yang terdapat pada kesusasteraan Melayu Jawa pada zaman Hindu-Buddha yang hampir-hampir hampa dengan perbendaharaan akliah.

4.6.4 Perubahan pada Aspek Bahasa dan Kesusasteraan

Istilah *literature* atau kesusasteraan yang merujuk kepada *The Oxford Reference Dictionary* bermaksud 'hasil penulisan' atau secara tepatnya bermaksud persuratan atau riwayat tertulis.⁴²⁸ Begitu juga dengan aspek keindahan yang lahir bersama-sama dengan kesusasteraan itu sendiri. Maka keindahan bagi kaum Muslimin bukan hanya sentimen jiwa semata-mata sepertimana yang dianggap oleh manusia moden iaitu memisahkan sepenuhnya keindahan daripada makna intelek dan rasional. Sebaliknya

⁴²⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. 41.

⁴²⁷Oleh itu, bagi mereka yang menolak tasawuf, mereka sebenarnya keliru dengan penyelewengan dan kerosakan yang dilakukan oleh golongan jahil yang berlagak alim ataupun pengaruh-pengaruh buruk daripada ajaran-ajaran keterlaluan sesetengah golongan tariqat. Tambahan pula disebabkan tidak memahami dengan benar konsep-konsep yang terdapat dalam tasawuf, maka golongan tersebut tidak mampu untuk melakukan penelitian yang membolehkannya membezakan antara yang benar dan palsu. Akibatnya tasawuf dipencilkan daripada Islam dan pemalsuannya terus berlaku. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 49. Justeru di atas kesedaran terhadap kepentingan tasawuf ke atas pemikiran masyarakat Melayu sejak awal lagi, maka al-Attas mengambil inisiatif menjalankan kajiannya sejak awal lagi khususnya mengenai perkembangan ahli sufi dan ajarannya di negara ini yang kemudiannya diberi tajuk *Some Aspects of Sufism* (1963). Malah bagi al-Attas, golongan sufi merupakan pelopor dan pendakwah yang telah bertanggungjawab dalam menyebarkan Islam di kepulauan Melayu-Indonesia. Bahkan kedatangan mereka juga telah berjaya membuka kerajaan Islam di kepulauan tersebut dan juga menarik penduduk tempatan dalam memperkenalkan dan mengamalkan ajaran Islam di kalangan mereka. Kenyataan ini akhirnya dapat dibuktikan oleh al-Attas dalam karya terbarunya iaitu *Historical Fact and Fiction*.

⁴²⁸Joyce M. Hawkins (ed.) (1986), *The Oxford Reference Dictionary*, Oxford : Clarendon Press, h. 483.

keindahan di sini adalah dimaksudkan dengan kerohanian, iaitu yang berasaskan kepada amalan spiritual yang wujud daripada hakikat kebenaran atau hakikat mutlak (*Ilāhī*) untuk mencapai kesempurnaan.⁴²⁹ Begitu juga nilai-nilai saintifik, akhlah atau rasionalisme yang bersendikan intelektualisme yang dibawa oleh Islam boleh didapati pada struktur bahasa dan kandungan kesusasteraan tersebut.

Di sini, penyatuan masyarakat Melayu dapat dilihat melalui penyatuan bahasa Melayu dan tulisan jawi yang mana turut memperlihatkan kebudayaan dan ketamadunan yang tinggi yang dicapai ketika itu.⁴³⁰ Maka merujuk kepada aspek ini, perlu difahami bahawa hubungan antara bahasa dan kesusasteraan adalah amat rapat dan tidak boleh dipisahkan. Ini kerana bahasa memainkan peranan yang amat penting iaitu sebagai medium penyampaian kesusasteraan itu sendiri. Dalam konteks kajian al-Attas, penumpuan diberikan secara khusus kepada kesusasteraan Melayu klasik yang bercorak Islam. Ini berdasarkan proses pemodenan pada bahasa dan kesusasteraan Melayu nyata berlaku selepas unsur-unsur Islam mempengaruhinya.⁴³¹

Hal ini tercapai apabila wujudnya satu tulisan yang sama yang telah menyatukan bahasa-bahasa di kepulauan Melayu iaitu tulisan Jawi yang berdasarkan aksara Arab dan telah digunakan hampir seribu tahun lamanya. Namun perlu difahami di sini bahawa bahasa Arab yang dimaksudkan itu bukan merujuk kepada bahasa Arab *Jāhiliyyah* ataupun bahasa yang berasal daripada penggunaan dan perkembangannya oleh bangsa Arab, tetapi bahasa Arab yang baru dan diislamlan, serta terus dipelihara

⁴²⁹Vladimir I. Braginsky (1994), *Erti Keindahan dan Keindahan Erti dalam Kesusasteraan Melayu Klasik*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 48.

⁴³⁰Asraf Abdul Wahab, et. al. (1985), "Penyatuan Bahasa Melayu Se-Nusantara", (Kertas Kerja Kongres Bahasa dan Persuratan Melayu IV, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur), h. 584.

⁴³¹Walaupun sebelum kedatangan Islam sudah wujud pelbagai aksara untuk menulis bahasa Melayu, namun perkembangannya agak lambat. Hal ini kerana penggunaan aksara-aksara tersebut tidak meluas (terhad kepada golongan tertentu) dan mungkin juga tidak begitu sesuai dengan sifat alamiah bahasa Melayu. Justeru kedatangan Islam ke alam Melayu, selain daripada membawa peradaban baru, turut membawa rahmat kepada bahasa Melayu. Ini kerana penggunaan bahasa Melayu sebagai bahasa kesusasteraan falsafah Islam di kepulauan Melayu-Indonesia telah menambahkan dan meninggikan lagi perbendaharaan kata dan istilah-istilah khususnya, dan merupakan salah satu faktor yang menjunjungnya ke peringkat bahasa sastera yang bersifat rasional, yang akhirnya berdaya serta mampu menggulingkan kedaulatan bahasa Jawa sebagai bahasa sastera Melayu-Indonesia. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 36.

oleh al-Quran sama ada dari segi makna mahupun lafaz, zahir dan batin.⁴³² Justeru berdasarkan penelitian al-Attas yang mendalam khususnya terhadap karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī melalui tesis beliau, *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*, didapati bahawa konsep-konsep terpenting dalam Islam dibincangkan dalam bahasa Melayu khususnya mengenai Tuhan, manusia dan hubungannya dengan alam semesta. Bahkan ia turut ditapis dan disaring supaya sesuai dengan istilah-istilah Arab terutamanya dalam membincangkan mengenai falsafah dan metafizik Islam.

Selain itu, perubahan pada aspek kesusasteraan juga dapat dilihat melalui penggunaan analogi dan simbol tertentu bagi melambangkan nilai keindahan dan menimbulkan sesuatu makna. Bahkan dalam al-Quran juga dapat dilihat betapa Allah s.w.t. telah menggunakan simbol yang paling kecil untuk membayangkan makna yang paling tinggi. Misalnya kejadian labah-labah yang menggambarkan kekuasaanNya yang Maha Agung dan berkuasa dalam menciptakan sesuatu.⁴³³ Dalam hal ini, al-Quran sendiri menjadi model kepada kesusasteraan Islam itu namun ia tidak boleh disamakan nilainya dengan pernyataan puisi dan sastera yang lain di atas keauthoritiannya sebagai mukjizat dan bukannya ciptaan insan.⁴³⁴

Elemen-elemen tersebut juga turut didapati pada analogi-analogi yang digunakan oleh Ḥamzah Fanṣūrī misalnya dalam *Shā'ir Ikat-ikatan Ilmu Nisā'* yang juga dikenali dengan *Baḥr al-Nisā'*. Dalam hal ini, analogi 'laut' digunakan bagi melambangkan kemutlakan kuasa Allah s.w.t. serta kesatuanNya. Menurut al-Attas, tiada orang Melayu atau penyair tradisional sebelum itu yang menggunakan analogi laut dalam karya

⁴³²Mohd Affandi Hassan (1992), *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 43.

⁴³³*Ibid.*, h. 23.

⁴³⁴*Ibid.*, h. 30.

mereka seperti Ḥamzah Faṣṣūrī.⁴³⁵ Bahkan bagi mereka yang tidak biasa dengan penggunaan analogi tersebut, istilah *Baḥr al-Nisā'* mungkin akan difahami dengan maksud yang lebih bersifat erotik. Tetapi dalam konteks ini, konsep yang dimaksudkan oleh Ḥamzah Faṣṣūrī ialah berkenaan dengan konsep '*ma'rifah*' dan yang berkaitan dengannya seperti peristiwa *mi'rāj* Nabi Muḥammad s.a.w. dan rahmat serta hakikat kebenaran yang dibawa oleh baginda, yang juga merupakan matlamat akhir dalam mencapai *ma'rifah* Allah s.w.t., iaitu mencapai peringkat hampir denganNya (*qurb*).⁴³⁶

Selain itu, istilah '*baḥr*' juga turut disinonimkan dengan istilah '*al-'ilm*'. Di sini, ilmu (*al-'ilm*) iaitu laut turut dilihat dalam konteks '*ḥaqīqat Muḥammad*'. Justeru *Baḥr al-Nisā'* juga turut dikenali dengan *Baḥr al-Nūr*,⁴³⁷ iaitu yang ditujukan kepada *Nūr Muḥammad* sepertimana yang terdapat dalam karyanya yang lain iaitu *Asrār al-Ārifīn*. Begitu juga dengan hubungan antara konsep '*rijāl*' dengan '*al-insān al-kāmil*' yang sering digunakan oleh para sufi bagi melambangkan sifat-sifat baginda s.a.w. Bahkan jika melihat kepada karya-karya Ḥamzah yang lain, istilah '*baḥr*' banyak digunakan dalam tajuk-tajuk puisinya yang lain. Antaranya ialah *Baḥr al-Qadīm*, *Baḥr al-'Amīq*, *Baḥr al-'Ulyān* dan sebagainya.⁴³⁸ Hal ini merupakan suatu perkara yang luar biasa dan tidak ditemukan pada syair-syair lain sebelumnya walaupun pada syair Parsi sendiri. Malah ia juga dikatakan mempunyai makna yang simbolik iaitu sebagai gambaran jiwa orang Melayu itu sendiri yang sememangnya sinonim sebagai rakyat pelaut.⁴³⁹

Selain daripada mesej dan makna yang ingin disampaikan, bentuk juga memainkan peranan yang penting dalam kesusasteraan Islam. Malah dalam Islam, kita tidak menafikan bahawa terdapat perubahan pada bentuk puisi, bahkan proses tersebut

⁴³⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 13.

⁴³⁶*Ibid.*, h. 26.

⁴³⁷*Ibid.*

⁴³⁸*Ibid.*, h. 27.

⁴³⁹Vladimir I. Braginsky (1994), *Erti Keindahan dan Keindahan Erti dalam Kesusasteraan Melayu Klasik*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 245.

telah lama berlaku sehingga menghasilkan banyak jenis puisi yang memperkayakan lagi perbendaharaan seni bahasa. Bahkan selagimana perubahan tersebut berasaskan kepada citarasa asli kebudayaan Islam dan bukannya perubahan pada dasar, nilai dan pandangan hidup Islam, selagi itulah kesusasteraan tersebut diterima sebagai kesusasteraan Islam.⁴⁴⁰ Ini kerana nilai-nilai hidup dan dasar Islam itu telah sempurna nilainya dan kesusasteraan itu sendiri merupakan tafsiran yang menghuraikan kenyataan Ilāhī sepertimana yang termaktub dalam al-Quran. Maka dalam konteks ini, prosa dan puisi memainkan peranan yang penting dalam memperkembangkan kesusasteraan Islam khususnya di alam Melayu.

Dalam konteks ini, prosa digunakan dalam kesusasteraan Islam dengan cara yang berbeza daripada kesusasteraan Barat moden. Perkara ini dapat dilihat melalui perwatakan, latar dan teknik penceritaan dalam prosa Islam itu sendiri yang wujud dalam pelbagai jenis wacana. Antaranya termasuklah wacana ketatanegaraan seperti *Tāj al-Salatīn*, wacana pensejarahan atau historiografi seperti *Sulālat al-Salatīn*, *Hikayat Aceh*, *Hikayat Raja Pasai*, dan pelbagai bentuk prosa yang lain. Melalui wacana-wacana tersebut, didapati bahawa jiwa masyarakat Melayu-Indonesia ketika itu mulai mengalami penghidupan baru dengan mengalirnya unsur-unsur Islam dalam karya kesusasteraan mereka.⁴⁴¹ Malah jika diteliti semula, ajaran-ajaran yang dibawa oleh para ulama sufi tersebut sebenarnya adalah hasil penelitian mereka terhadap karya-karya ulama yang ulung seperti Ibn ‘Arabī (1165 – 1240 M), al-Jīlī (1365 – 1424 M), al-Ḥallāj (858 – 922 M), al-Ghazzālī (1058 – 1111 M), Jalāl al-Dīn al-Rūmī (1207 – 1273 M), Jāmi’ (1414 – 1492 M) dan lain-lain lagi.⁴⁴² Maka dengan usaha mereka yang bersungguh-sungguh, doktrin-doktrin tersebut telah dapat disampaikan dengan baik kepada masyarakat secara keseluruhannya.

⁴⁴⁰Ismail Hamid (1990), *Asas Kesusasteraan Islam*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

⁴⁴¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 55.

⁴⁴²Ismail Hamid (1990), *Asas Kesusasteraan Islam*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 106.

Begitu juga dengan genre puisi yang turut berkembang selari dengan perkembangan Islam tersebut khususnya pada abad ke-16 M. Malah pengkaji sastra Melayu khususnya daripada kalangan orientalis seperti R. O. Winstedt (1878 – 1966 M), A. Teeuw (l. 1921 M), Th. Pigeaud (1901 – 1988 M) dan lain-lain⁴⁴³ di samping menyelidik tentang syair mengakui bahawa abad ke-16 M barulah bentuk syair ini kian tegas kedudukannya dalam kesusasteraan Melayu. Ia dikatakan mencapai kemuncaknya pada zaman Ḥamzah Fanṣūrī, dengan syair-syair⁴⁴⁴ mistiknya seperti *Shā'ir Perahu*, *Shā'ir Burung Pingai*, *Shā'ir Dagang* dan *Shā'ir Sidang Fakir*. Inilah yang diakui oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas sendiri dan juga A. Hasjmy⁴⁴⁵, Hamdan Hassan⁴⁴⁶, Ismail Hamid⁴⁴⁷, Liaw Yock Fang⁴⁴⁸ dan lain-lain.

Maka dalam hal ini, penelitian al-Attas terhadap syair-syair Ḥamzah Fanṣūrī telah dimuatkan dalam dua karya beliau iaitu yang bertajuk *The Origin of the Malay Shā'ir* (1968) dan *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir* (1971). Kajian-kajian tersebut dipercayai telah didorong oleh karya A. Teeuw yang bertajuk “*The Malay Shā'ir, Problems of Origin and Tradition*”. Di sini, idea A. Teeuw mengenai Ḥamzah Fanṣūrī yang kemungkinannya merupakan pencipta asal syair Melayu telah mendorong al-Attas untuk mengkaji perkara tersebut dengan lebih mendalam.⁴⁴⁹

⁴⁴³Harun Mat Piah (1989), *Puisi Melayu Tradisional : Satu Pembicaraan Genre dan Fungsi*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

⁴⁴⁴Istilah ‘syair’ merupakan suatu penyesuaian daripada kata *shi'r* dari bahasa Arab yang bermaksud ‘perasaan’ atau ‘pengetahuan’, dan kemudian makna ini berkembang dalam kesusasteraan sebagai perasaan seni dan diucapkan dengan bahasa yang indah. Antara ciri-cirinya pula ialah merupakan karangan berangkap dan tidak mempunyai pembayang maksud seperti pantun serta pertentangan bunyi dipangkal dan di tengah antara dua kerat yang bertentangan.

⁴⁴⁵A. Hasjmy (1976), *Rubā'ī Ḥamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

⁴⁴⁶Hamdan Hassan (1989), “Kesan Pemikiran Ulama dan Ahli-ahli Sufi dalam Bidang Penulisan Alam Melayu”, (Kertas Kerja International Seminar on Islamic Civilization in the Malay World, Bandar Seri Begawan, Brunei, 1-5 Jun 1989), vol. 1, paper 11.

⁴⁴⁷Ismail Hamid (1983), *Kesusasteraan Melayu Lama dari Warisan Peradaban Islam*, Kuala Lumpur : Fajar Bakti.

⁴⁴⁸Liaw Yock Fang (1991), *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, Jakarta : Penerbit Erlangga.

⁴⁴⁹Dalam hal ini, A. Teeuw melalui kenyataannya mengatakan bahawa istilah ‘syair’ mula digunakan pada abad ke-16 M. Beliau kemudiannya telah menghubungkan istilah tersebut dengan perkataan ‘singir’ dalam bahasa Jawa. *Singir* atau *geguritan* itu adalah puisi yang mudah, mempunyai 8-10 suku kata di dalam dua kuplet, 4 serangkap. Begitu juga dengan tema puisi Jawa ini adalah mengenai sejarah Islam yang suci dan juga tentang kehidupan Rasulullah s.a.w. Malah dengan menghubungkannya pula dengan istilah Jawa lama ‘*sair*’ dan Jawa moden ‘*singir*’, beliau mengatakan bahawa terdapat kemungkinan sebutan *shi'r* (ain) berasal daripada sebutan *singir* (ng). Dengan pendapat inilah A. Teeuw meragui bahawa Ḥamzah Fanṣūrī merupakan penemu dan pelopor syair Melayu di Nusantara. Namun kedua-dua perkataan tersebut sebenarnya adalah merujuk kepada maksud penyair bukan kepada syairnya (*wong sangir*). Hal ini berbeza dengan makna *shi'r* dalam bahasa Arab.

Tambahan pula, keunikan syair ciptaan Ḥamzah itu yang dikenali sebagai rubāʿī adalah berbeza dengan rubāʿī Parsi. Ini kerana bentuk rima pada rubāʿī Ḥamzah Fanṣūrī iaitu AAAA adalah selari dengan kenyataan Ḥamzah terhadap bentuk rubāʿī tersebut iaitu ‘empat sechawang pada sebuah bayt’. Manakala dalam rubāʿī Parsi, walaupun rima tersebut dibenarkan tetapi ia jarang digunakan. Malah istilah rubāʿī itu telah dinamakan sendiri oleh Ḥamzah Fanṣūrī yang merujuk kepada kumpulan syair ciptaannya.⁴⁵⁰ Perkara ini telah disahkan oleh al-Attas ketika beliau membuat kajian ke atas karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī, *Jawāhir al-‘Ulūm fī Kashfī al-Ma’lūm*, yang mana Nūr al-Dīn al-Rānīrī sendiri ada menyatakan mengenai kitab Ḥamzah Fanṣūrī yang dinamakan dengan *Rubāʿī*.⁴⁵¹

Malah keunikan syair Ḥamzah Fanṣūrī bukan sahaja dilihat pada bentuknya tetapi juga mengandungi falsafah Islam yang bermutu tinggi. Syairnya bukan sahaja telah memancarkan nilai intelektual dan rasional sebagai pencinta *al-Khāliq* tetapi melalui syairnya juga, beliau telah berjaya membawa bersama cita-cita serta semangat penyair Islam terkenal seperti Farīd al-Dīn Attār, al-Buṣīrī, Jalāluddīn al-Rūmī, Firdawsī, Jāmi’, ‘Umar al-Farīd dan Iqbāl.⁴⁵² Dengan itu beliau secara tidak langsung telah berjaya meletakkan dirinya sebagai penyair Melayu Nusantara yang setanding dengan penyair-penyair sufi tersebut. Hal ini membuktikan bahawa tahap keilmuan yang dicapai dalam menciptakan tamadun Melayu ketika itu tidak harus dipandang rendah

Justeru hujah A. Teeuw ini ditolak oleh al-Attas di samping kaedah pendekatan secara ekstensif yang digunakannya. Kaedah tersebut dapat dilihat apabila beliau cuba mengaitkan syair itu dengan seloka dan upajati, sedangkan ketiga-tiganya adalah berbeza sifatnya. Sebaliknya al-Attas pula, melalui kaedah intensif iaitu dengan hanya memfokuskan kepada syair-syair Ḥamzah tersebut, beliau akhirnya berjaya mendekati pemikiran Ḥamzah melalui lambang-lambang khas yang digunakan secara mistik. Malah al-Attas juga turut mengkritik sikap A. Teeuw yang tidak tegas dan kegagalannya untuk menjelaskan konsep ‘origin’ itu sendiri. Tambahan pula, ketidaktegahan beliau ini dapat dilihat melalui kenyataan beliau sendiri mengenai bukti bahawa tiada syair yang wujud sebelum zaman Ḥamzah Fanṣūrī (abad ke-16 M) iaitu; “We must conclude that there is no external evidence for the existence of shair as a literary genre before 1600. Is there any internal evidence in this direction, in other words have any shairs been preserved of which it might be plausibly suggested or even proved that they are older?” Keraguan A. Teeuw ini disifatkan oleh al-Attas sebagai ‘hypercritical’ iaitu keterlaluan dalam meragukan sesuatu sumber (*sceptic par excellent*) termasuklah bukti yang dimilikinya sendiri telah menyebabkan beliau menafikan perkara tersebut. Bahkan apa yang lebih menguatkan lagi hujah al-Attas bahawa Ḥamzah Fanṣūrī merupakan pelopor syair di alam Melayu adalah melalui syair-syairnya sendiri. Lihat Syed Muḥammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shāʿir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 4.

⁴⁵⁰Syed Muḥammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shāʿir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 19.

⁴⁵¹Dengan ini juga, fakta tersebut menyangkal hujah A. Teeuw yang menyatakan bahawa kumpulan syair Ḥamzah Fanṣūrī tersebut dengan istilah jamak iaitu *Rubāʿīyyāt Ḥamzah Fanṣūrī*. Lihat *ibid.*, h. 25.

⁴⁵²Syed Muḥammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press.

sepertimana yang sering diabaikan oleh para sarjana khususnya orientalis dalam kajian sejarah Islam di alam Melayu.

Oleh itu nyatalah bahawa doktrin sufisme merupakan asas kepada pembentukan kesusasteraan Islam di alam Melayu. Justeru dengan kesedaran terhadap kepentingan memartabatkan semula kesusasteraan sufi tersebut, maka al-Attas melalui *Rangkaian Rubā'īyyāt*nya bukan sahaja dapat mengemukakan kembali bentuk puisi pada zaman tersebut, malah turut menerapkan pemikiran dan perasaan yang halus dan tinggi berdasarkan nilai falsafah Islam itu sendiri.⁴⁵³ Begitu juga dengan idea beliau yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran ahli falsafah dan pujangga Islam khususnya dari zaman Z̤ul-Nūn al-Miṣrī (295 H/859 M) hingga ke zaman Nūr al-Dīn 'Abdul Raḥmān al-Jāmi' (898 H/1492 M), serta gabungan daripada pengaruh-pengaruh baru seperti Iqbāl dan Tagore.⁴⁵⁴

4.7 KESIMPULAN

Berdasarkan kepada perbincangan di atas, berikut adalah kesimpulan yang dapat diambil daripada analisis ini iaitu :

i) Dalam mengkaji prinsip asas al-Attas terhadap sejarah dan pensejarahan alam Melayu, pemikiran dan pandangan alam (*worldview*) Islam telah dijadikan sebagai asas dan panduan utama dalam mengkaji sejarah Islam di rantau ini. Ini kerana menurut beliau sejarah Melayu itu tidak boleh dipisahkan dengan sifat dan hakikat Islam.

⁴⁵³Ia merujuk kepada terjemahan rangkap yang terpilih daripada beberapa rangkap *Rubā'īyyāt* al-Khayyām dan Jāmi', serta terjemahan-terjemahan daripada Fitzgerald, Whinefield dan Qazvini. Dalam hal ini, al-Attas telah dapat menterjemahkan rangkap tersebut dengan mengekalkan bentuk rubā'ī tersebut tanpa menghilangkan maksudnya yang asal. Lihat *ibid.*, h. xiv.

⁴⁵⁴*Ibid.*, h. xvi.

ii) Jati diri bangsa Melayu itu menurut al-Attas hanya akan diperolehi dengan kembali kepada ajaran Islam yang sebenar, iaitu melalui konsep *'ibrah* yang dapat diambil daripada kajian sejarah Islam di rantau ini. Justeru, adalah menjadi tugas para sejarawan untuk mengembalikan makna diri Melayu tersebut dengan kajian sejarah yang benar.

iii) Kedatangan Islam ke kepulauan Melayu-Indonesia membawa perubahan yang besar dalam sistem pandangan hidup masyarakat Melayu. Maka, idea Islamisasi alam Melayu yang diperkenalkan oleh al-Attas menjadi kriteria utama dalam menilai perubahan dan perkembangan sejarah di rantau ini. Perubahan tersebut adalah merangkumi pelbagai aspek kehidupan antaranya budaya, pemerintahan, pemikiran, serta bahasa dan kesusasteraan.

iv) Berdasarkan analisis mengenai keseluruhan subjek dalam konsep sejarah al-Attas, penyelidik mendapati prinsip asas sejarah dan pensejarahan beliau adalah selari dengan konsep sejarah Islam. Begitu juga dengan disiplin kajian dan penulisan sejarah yang telah diasaskan oleh sejarawan Islam terdahulu seperti Ibn Khaldūn, al-Mas'ūdī, dan lain-lain.

v) Melalui analisis ini juga dapat dirumuskan bahawa cabaran terbesar yang dihadapi dalam kajian sejarah Islam di alam Melayu ialah selagimana kajian dan falsafah sejarah Barat (yang berasaskan fahaman sekularisme) masih lagi dijadikan panduan utama dalam sistem pendidikan tempatan kini. Disebabkan kesedaran inilah al-Attas melalui karya-karyanya telah menilai dan mengkritik semula kajian-kajian mereka tentang sejarah Islam di alam Melayu. Walaubagaimanapun ia tidak bermakna bahawa al-Attas menolak sepenuhnya sumbangan yang telah dilakukan oleh Barat, yang

mana tanpa kajian dan pengumpulan sumber-sumber sejarah oleh mereka khususnya manuskrip Melayu, kajian-kajian seterusnya tidak dapat wujud dengan baik seperti sekarang ini.

BAB 5

KONSEP SEJARAH SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS : ANALISIS TERHADAP PENELITIAN DAN PENTAFSIRAN SUMBER SEJARAH

5.1 PENGENALAN

Bagi sesuatu penulisan sejarah, gaya penulisan dan pemikiran yang dibawa oleh setiap pengarang itulah sebenarnya yang membezakan hasil kajian dan penulisan sejarah bagi seseorang sejarawan dengan sejarawan yang lain. Contohnya jika pada abad ke-16 dan 17 M historiografi alam Melayu ketika itu lebih bercorak tradisional, maka bermula pada abad ke-18 M sehingga kini, sesuatu historiografi itu telah berubah dan diresapi pula dengan konsep dan metodologi kajian sejarah moden akibat penerapan dasar dan nilai yang dibawa daripada Barat. Di sinilah sesuatu pensejarahan itu lazimnya disertai dengan tafsiran, falsafah sejarah atau apa saja pemikiran (*isme*) yang diterapkan ke dalam penulisan dengan berpandukan kepada disiplin ilmu tertentu seperti Marxisme, Waberisme dan sebagainya.

Perkara inilah yang telah dibincangkan sebelum ini iaitu dalam bab IV yang mana penulisan sejarah itu mempunyai hubungan yang rapat dengan pandangan alam seseorang sarjana. Maka dalam bab ini pula iaitu analisis terhadap penelitian dan pentafsiran sumber sejarah al-Attas, metodologi kajian dan prinsip beliau mengenainya akan dihuraikan dengan lebih terperinci. Walaubagaimanapun, kajian ini hanya akan memfokuskan kepada beberapa karya beliau sahaja yang boleh dikategorikan sebagai kajian historiografi iaitu :

- i) *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Malaysian Sociological Research Institute, Singapura, 1963.
- ii) *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*, Monograph of the Royal Asiatic Society, Cabang Malaysia, No. 111, Singapura, 1966.
- iii) *The Origin of the Malay Shā'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1968.
- iv) *The Mysticism of Ḥamzah Fansūrī*, UM, Kuala Lumpur, 1970.
- v) *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1971.
- vi) *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Muzium Negara, Kuala Lumpur, 1972.
- vii) *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, UKM, Kuala Lumpur, 1972.
- viii) *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī 's Ḥujjat al-Ṣiddīq : A Refutation*, Muzium Negara, Kuala Lumpur, 1975.
- ix) *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kementerian Kebudayaan, Kuala Lumpur, 1986.
- x) *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasāfī*, UM, Kuala Lumpur, 1988.
- xi) *Historical Fact and Fiction*, UTM, Kuala Lumpur, 2011.

5.2 KAJIAN SUMBER SEJARAH AL-ATTAS

Sepertimana yang telah dibincangkan pada bab II, peranan atau keberadaan sumber sejarah menjadi sesuatu yang tidak boleh diabaikan dalam kajian sejarah. Ini kerana sumber sejarah merupakan bahan utama yang digunakan bagi mendapatkan maklumat yang berkaitan dengan subjek kajian sejarah. Oleh itu, metodologi yang

sesuai dan pentafsiran yang benar dan tepat ke atas sesuatu sumber amat diperlukan bagi mendapatkan maklumat yang sebenar.

Dalam hal ini, perbincangan mengenai metode kajian sejarah dipercayai telahpun wujud sejak zaman Thucydides dan berterusan sehinggalah pada zaman Lucianus, Ibn Khaldūn, Voltaire, dan Leopold von Ranke.⁴⁵⁵ Malah kadangkala perbincangan mengenai kaedah-kaedah tersebut di kalangan sarjana adalah melebihi daripada perbincangan sejarah itu sendiri dan menjadi makna yang utama bagi sejarah. Misalnya menurut Charles Seignobos (1854 – 1942 M),

“Sejarah bukanlah suatu ilmu, melainkan suatu metode sejarah yang dapat diterapkan kepada pokok perbincangan disiplin manapun sebagai sarana untuk memastikan kebenaran fakta”⁴⁵⁶.

Oleh yang demikian, perbincangan seterusnya akan menghuraikan dengan lebih lanjut mengenai kaedah yang digunakan oleh al-Attas dalam penelitian sumber-sumber sejarah melalui karya-karyanya yang terpilih. Ini termasuklah sumber-sumber sejarah yang meliputi sumber primer dan sekunder. Walaubagaimanapun, kajian ini tidak akan lengkap tanpa mengetahui prinsip-prinsip asas beliau dalam pentafsiran sumber sejarah. Ini kerana melalui pentafsiran inilah yang akan menentukan kesimpulan pada akhir kajian dan melambangkan cara berfikir atau pandangan alam (*worldview*) seseorang pengkaji tersebut. Maka analisis pada bab ini akan diklasifikasikan kepada tiga bahagian utama iaitu :

- i) Kaedah penelitian sumber primer dalam kajian sejarah al-Attas
- ii) Kaedah penelitian sumber sekunder dalam kajian sejarah al-Attas
- iii) Prinsip asas al-Attas dalam pentafsiran sumber sejarah

⁴⁵⁵Louis Gottschalk (1975), *Mengerti Sejarah : Pengantar Metode Sejarah*, Nugroho Notosusanto (terj.), Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, h. 34.

⁴⁵⁶*Ibid.*, h. 19.

5.2.1 Kaedah Penelitian Sumber Primer dalam Kajian Sejarah al-Attas

Dalam memastikan kaedah yang digunakan oleh al-Attas bagi penggunaan sumber-sumber primer, beberapa metodologi telah dikenalpasti terdapat dalam penulisan sejarah beliau. Antaranya adalah sepertimana berikut;

- i) Atribusi : Kaedah atau proses bagi mengenalpasti asal-usul sesuatu sumber dan perkara-perkara yang terdapat di dalamnya. Analisis ini biasanya dikaitkan dengan persoalan bila, siapa, atau di mana.
- ii) Klasifikasi : Kaedah pengumpulan dan penyusunan fakta secara sistematik ke dalam kumpulan menurut kriteria-kriteria tertentu yang telah ditetapkan.
- iii) Perbandingan : Kaedah bagi membandingkan persamaan atau perbezaan yang terdapat pada sesuatu sumber atau dengan sumber yang lain.
- iv) Tekstologi : Merupakan sebahagian daripada kajian filologi yang melibatkan penelitian ke atas sesebuah teks termasuklah isi kandungan, pentafsiran dan makna yang cuba disampaikan daripada teks tersebut.
- v) Analisis Bahasa : Kaedah yang melibatkan analisis terhadap sesuatu maksud ataupun analogi bagi istilah-istilah tertentu yang terdapat pada sesuatu sumber.
- vi) Analisis Ejaan : Kaedah yang melibatkan analisis terhadap sesuatu ejaan yang digunakan bagi merujuk kepada istilah-istilah yang tertentu.
- vii) Analisis Silsilah : Kaedah yang melibatkan hubung kait antara silsilah atau rantaian keturunan di antara satu silsilah dengan silsilah yang lain.

Melalui jadual 5.1 tersebut, didapati bahawa keseluruhan karya yang dipilih telah menggunakan sumber primer. Berikut adalah huraian mengenai jadual tersebut :

1. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*

Disebabkan karya ini merupakan karangan semula syarahan al-Attas, maka penggunaan sumber primer dalam karya ini tidak dinyatakan secara khusus sepertimana yang terdapat pada karya-karyanya yang lain. Ia hanya disebutkan sebagai rujukan bagi sesuatu kenyataannya. Antara sumber-sumber tersebut termasuklah karya-karya kesusasteraan Melayu pada zaman Hindu-Buddha seperti *Bhagavad Gita*, *Mahabharata*, *Bharata Yuddha*, *Nagarakertagama* dan *Arjuna Wiwaha*.⁴⁵⁷ Begitu juga karya-karya kesusasteraan Melayu-Islam sama ada berbentuk tafsiran dan terjemahan daripada karya-karya ulama Islam terdahulu seperti Ibn ‘Arabī (1165 – 1240 M) dan Syeikh Wali Raslan⁴⁵⁸, mahupun karya asli ulama Melayu seperti yang dihasilkan oleh Hamzah Fansurī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī.⁴⁵⁹

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Klasifikasi

Sumber-sumber primer diklasifikasikan sepertimana huraian di atas, iaitu antaranya terdiri daripada karya-karya kesusasteraan Melayu pada zaman Hindu-Buddha, karya-karya kesusasteraan Melayu-Islam sama ada berbentuk tafsiran dan terjemahan daripada karya-karya ulama terdahulu, dan karya asli ulama Melayu.

⁴⁵⁷Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 13 – 14.

⁴⁵⁸*Ibid.*, h. 21.

⁴⁵⁹*Ibid.*, h. 46.

ii) Analisis Perbandingan

Perbandingan dibuat secara khusus iaitu di antara karya-karya kesusasteraan Melayu pada zaman Hindu-Buddha dengan karya-karya kesusasteraan Melayu-Islam. Melalui karya-karya tersebutlah, al-Attas dapat menggambarkan pemikiran dan kebudayaan masyarakat Melayu pada zaman-zaman tersebut iaitu sebelum dan selepas Islam. Di sinilah kedatangan Islam itu disifatkan sebagai membawa ‘zaman baru’ kepada masyarakat Melayu apabila ia dapat mengubah pandangan hidup mereka iaitu daripada seni dan mitos (zaman Hindu-Buddha) kepada rasionalisme dan intelektualisme (zaman selepas Islam).⁴⁶⁰

iii) Analisis Bahasa

Melalui kajian al-Attas terhadap karya-karya kesusasteraan Islam di alam Melayu, beliau merumuskan bahawa agama Islam telah membawa perubahan yang besar bukan sahaja kepada bahasa Melayu tetapi sistem tulisan itu sendiri. Ini kerana selain diperkaya dengan perbendaharaan kata dan istilah-istilah Arab dan Parsi, bahasa Melayu telah dijadikan bahasa pengantar utama dalam penyebaran Islam di seluruh kepulauan Melayu-Indonesia sehingga mencapai peringkat bahasa sastera dan agama yang luhur apabila dapat mengatasi peranan bahasa Jawa yang dahulunya menguasai bidang tersebut.⁴⁶¹

⁴⁶⁰*Ibid.*, h. 23.

⁴⁶¹*Ibid.*, h. 41.

2. *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*

Antara sumber-sumber primer yang digunakan⁴⁶² termasuklah dua karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī iaitu *Hujjat al-Şiddīq li Daf'i al-Zindīq* dan *Tibyān fī Ma'rifati 'l Adyān*. Kedua-duanya merupakan manuskrip salinan yang diterbitkan oleh P. Voorhoeve dalam bentuk faksimile iaitu *Twee Maleise Geschriften van Nūr al-Dīn al-Rānīrī* (1955). Selain itu, koleksi puisi tasawuf Ḥamzah Faṣṣūrī iaitu *Ikat-ikatan Ilmu al-Nisā'* serta dua karya milik Ḥamzah Faṣṣūrī iaitu *Asrār al-Ārifīn*, dan *Sharāb al-Āshiqīn* atau *Zīnatu'l Muwahḥidīn* turut digunakan. Dalam hal ini, didapati bahawa kedua-dua manuskrip tersebut telah diedit dan diterjemahkan ke dalam skrip Roman dan dibukukan dalam satu jilid oleh J. Doorenbos dalam *De Geschriften van Ḥamzah Pansoeri* (1933).

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Analisis ini dilakukan bagi menentukan asal-usul subjek iaitu Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Dalam buku ini, al-Attas telah merujuk kepada kenyataan G. W. J. Drewes (1899 – 1992 M) bahawa tempat kelahiran beliau adalah di Rānīr, Gujerat.⁴⁶³ Namun tarikh kelahirannya tidak dinyatakan dalam buku ini dan merujuk kepada karya al-Attas yang lain iaitu *A Commentary on the Hujjat al-Şiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, hanya tempat kelahirannya saja yang dapat dikenalpasti iaitu melalui gelaran al-Rānīrī pada nama beliau sehingga nama tersebut dikenali dalam sejarah Islam di kepulauan Melayu sehingga kini.⁴⁶⁴

⁴⁶²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1966), *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*, Singapura : Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, h. iv.

⁴⁶³*Ibid.*, h. 12.

⁴⁶⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Hujjat al-Şiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia, h. 4.

ii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan bagi membuat perbandingan antara ajaran Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī berdasarkan perbandingan teks-teks mereka sepertimana yang disebutkan sebelum ini. Kaedah ini diaplikasikan terutamanya pada bab ketiga iaitu ‘*Rānīrī’s Refutation of Ḥamzah Fanṣūrī*’ yang didasarkan kepada lima persoalan utama⁴⁶⁵ iaitu;

- a. Doktrin Ḥamzah Fanṣūrī berkaitan Tuhan, alam, manusia dan hubungannya yang disamakan dengan doktrin falsafah Zoroaster, penjelmaan semula Jesus (*Incarnationist*), dan Brahma.
- b. Akidah Ḥamzah Fanṣūrī yang dikatakan sama dengan penganut panteisme.
- c. Sepertimana ahli falsafah, akidah Ḥamzah Fanṣūrī disamakan dengan golongan ini yang percaya bahawa Tuhan itu adalah ‘*the simple being*’.
- d. Percaya bahawa al-Quran adalah makhluk.
- e. Percaya tentang kehidupan dunia yang abadi.

iii) Analisis Tekstologi

Analisis tekstologi di sini adalah meliputi pengkajian dan pemahaman yang mendalam terhadap teks-teks yang terlibat terutamanya mengenai ajaran tasawuf bagi mengupas doktrin-doktrin Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Di sinilah penemuan al-Attas yang berharga di mana beliau telah memecahkan pandangan para sarjana sebelum ini yang bersependapat dengan penyangkalan Nūr al-Dīn al-Rānīrī tersebut. Malah kedua-duanya juga didapati termasuk dalam aliran pemikiran keagamaan yang sama, iaitu merupakan pendukung terkemuka doktrin *waḥdatu’l wujūd* dalam tasawuf yang dipengaruhi oleh Ibn ‘Arabī dan al-Jīlī.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1966), *op. cit.*, h. 18.

⁴⁶⁶*Ibid.*, h. 20.

iv) Analisis Bahasa

Analisis bahasa digunakan secara keseluruhan dalam kajian ini. Ini kerana dalam usaha memahami istilah-istilah tasawuf yang digunakan dalam konteks sejarah, seseorang pengkaji itu mestilah fasih khususnya memahami bahasa Arab dengan baik. Begitu juga dengan kaedah semantik yang biasanya digunakan oleh al-Attas yang dapat dilihat pada bab lima iaitu '*Ḥamzah Fanṣūrī's Concept of the Irādah*' yang dijelaskan dengan lebih mendalam daripada aspek ketuhanan. Misalnya, istilah hendak itu diberikan maknanya mengikut imbuhan yang diberikan dan dibezakan antara istilah '*hendak*' dan '*mahu*'.⁴⁶⁷

v) Analisis Ejaan

Analisis ini secara khususnya dapat dilihat pada bab enam iaitu '*The Romanized Text of the Ḥujjatu'l-Ṣiddīq li Daf'i'l-Zindīq*'. Di sini, al-Attas telah membetulkan ejaan dan sebutan pada istilah-istilah yang terdapat dalam teks asal. Misalnya istilah '*aw ma*' yang menggantikan istilah '*awwama*'⁴⁶⁸ dan istilah '*amran*' yang menggantikan istilah '*amrun*'.⁴⁶⁹

3) *Some Aspects of Sufism*

Kajian ini merupakan kajian lapangan dan dokumentasi bagi mengkaji sejarah dan perkembangan sufi dan ṭarīqah di Tanah Melayu. Justeru saksi-saksi dan responden tertentu merupakan sumber utama dalam kajian ini. Antaranya termasuklah para mufti dan syekh bagi kumpulan-kumpulan ṭarīqah tertentu, dan beberapa dokumen kerajaan iaitu ketika beliau melawat Pejabat Agama Johor serta beberapa naskhah manuskrip yang dimiliki oleh kumpulan-kumpulan ṭarīqah tertentu. Manuskrip-manuskrip tersebut

⁴⁶⁷*Ibid.*, h. 57.

⁴⁶⁸*Ibid.*, h. 88.

⁴⁶⁹*Ibid.*, h. 89.

biasanya menjadi rujukan utama bagi *ṭarīqah-ṭarīqah* tersebut dan disimpan oleh syeikh-syeikh mereka. Misalnya kitab *Fath al-‘Ārifīn* dan *Laṭāif* yang mengandungi ajaran dan zikir serta dua puluh peringkat *murāqabah* telah dijadikan rujukan oleh *ṭarīqah Naqshbandiyyah*.⁴⁷⁰

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Klasifikasi

Analisis ini dapat dilihat melalui pengkategorian ahli sufi iaitu menurut al-Attas, sebanyak 14 kumpulan *ṭarīqah* telah ditubuhkan sejak abad ke-12 M sehinggalah abad ke-16 M yang mana secara kronologinya dapat dilihat sepertimana yang terdapat pada halaman 31. Namun dalam konteks kajian al-Attas iaitu khusus di Tanah Melayu, beliau mendapati bahawa hanya sembilan buah kumpulan *ṭarīqah* sahaja yang masih lagi wujud di Tanah Melayu ketika itu. Antaranya ialah *Qādiriyyah*, *Naqshbandiyyah*, *Rifā’iyyah*, *Shādiliyyah*, *Chistiyyah*, *Shaṭṭāriyyah*, *Aḥmadiyyah* (juga dikenali sebagai *Idrīsiyyah*, tetapi bukan yang diasaskan oleh Mirza Ghulam Aḥmad (Qadian) yang dikatakan menyeleweng), *Tijāniyyah* dan ‘*Alāwiyyah*.⁴⁷¹ Walaubagaimanapun, hanya lima buah *ṭarīqah* yang diambil daripada senarai empat belas buah *ṭarīqah* yang merupakan *ṭarīqah* asal manakala selebihnya pula termasuk dalam senarai *ṭarīqah-ṭarīqah* yang utama. Namun boleh jadi juga terdapat *ṭarīqah-ṭarīqah* lain yang wujud di Tanah Melayu ketika itu, tetapi al-Attas tidak menemui sebarang maklumat mengenai kewujudan mereka sepanjang kajian tersebut.⁴⁷²

⁴⁷⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h.

⁴⁷¹*Ibid.*, h. 32.

⁴⁷²*Ibid.*

ii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat dilihat secara khusus melalui bab V dalam karya ini, iaitu mengenai *Two Famous Orders in Malaya*.⁴⁷³ Di sini, dua *ṭarīqah* utama dan terkenal di Tanah Melayu iaitu *ṭarīqah Qādiriyyah* dan *Naqshbandiyyah* menjadi fokus utama al-Attas. Namun tidak dinafikan secara tidak langsung juga, terdapat perbandingan mengenai ritual, simbolik, dan *raṭīb-raṭīb* tertentu yang dijalankan oleh kebanyakan *ṭarīqah* yang terdapat di Tanah Melayu ketika itu.

iii) Analisis Tekstologi

Analisis ini antaranya dapat dilihat melalui penelitian karya oleh al-Attas, misalnya karya-karya yang dirujuk oleh *ṭarīqah-ṭarīqah* tertentu. Di Johor contohnya karya *Sabīl al-Muhtadīn* oleh Syeikh Muḥammad Arshad, buku yang ditulis dalam bahasa Jawa oleh Syeikh Nawāwī dari Banten, dan *Kitāb al-Ḥikām* yang ditulis oleh Ibn Atā'ullāh dari Alexandria (m. 1309 M).⁴⁷⁴

iv) Analisis Bahasa

Analisis bahasa iaitu melalui kaedah semantik turut digunakan dalam penulisan ini. Sebagai contoh, ia digunakan dalam mencari pengertian bagi istilah '*ṣūf*' yang disandarkan kepada ahli sufi itu sendiri dan *ṭarīqāh* iaitu kumpulan sufi. Istilah '*ṣūf*' umpamanya, dalam bahasa Arab adalah bermaksud benang wool (bulu kambing biri-biri) yang kasar. Walaubagaimanapun, maksud *ṣūf* di sini bukanlah dilihat pada kekasaran fabrik bulu yang digunakan, tetapi maksud tersirat di sebalik kualiti warna putih tersebut yang melambangkan kesucian.⁴⁷⁵

⁴⁷³*Ibid.*, h. 51.

⁴⁷⁴*Ibid.*, h. 58 – 59.

⁴⁷⁵*Ibid.*, h. 2.

4) *The Correct Date of the Terengganu Inscription*

Sumber utama yang digunakan dalam kajian ini ialah inskripsi Terengganu atau dikenali sebagai Batu Bersurat Terengganu yang bertarikh 4 Rejab 702 H. Tarikh inilah yang menjadi sumbangan besar al-Attas iaitu dalam menetapkannya sebagai tarikh inskripsi itu ditulis yang kemudiannya dapat dibuktikan kebenarannya melalui kajian-kajian terkini⁴⁷⁶ dan digunapakai sehingga hari ini.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Analisis atributasi merupakan perkara utama yang ingin dicapai dalam kajian ini iaitu bagi mencari tarikh sebenar inskripsi ini ditulis. Selain menggunakan kelebihan dalam membaca dan menulis Jawi, penelitian turut dilakukan ke atas keadaan fizikal inskripsi itu sendiri. Misalnya dapat dilihat melalui penelitian al-Attas ke atas muka hadapan Batu Bersurat Terengganu iaitu penampang A yang mana terukir perkataan '*tujuh ratus dua*' pada baris yang terakhir. Jika dilihat di sini, ruang yang terdapat selepas perkataan dan baris tersebut adalah sengaja ditinggalkan bagi mengakhiri ayat pada penampang tersebut. Ini kerana jika jurutulis itu menginginkan untuk menulis beliau akan berbuat begitu, memandangkan ruang yang ada cukup banyak. Apatah lagi pada muka hadapan. Maka perkataan '*tujuh ratus dua*' itu telah diambil oleh al-Attas

⁴⁷⁶Muhammad Zainiy Uthman dan Azlan Hashim (2010), "The Correct Date of the Terengganu Inscription : Reconfirmed Using Astronomical Computer Programs", dalam Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman (eds.), *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam : Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 459 – 498. Selain itu, Seminar Batu Bersurat Terengganu yang diadakan pada setiap tahun di Terengganu juga telah menyumbangkan pelbagai penyelidikan yang mengukuhkan lagi kajian al-Attas mengenai tarikh tersebut di samping menggalakkan para sarjana untuk memartabatkan lagi kajian mengenai warisan dan peninggalan sejarah khususnya inskripsi tersebut.

sebagai tahun inskripsi itu ditulis.⁴⁷⁷ Ia kemudiannya dibuktikan lagi dengan hujah-hujah beliau yang seterusnya dalam buku ini.

ii) Analisis Perbandingan

Analisis perbandingan dalam kajian ini boleh didapati pada penjelasan al-Attas di antara keadaan fizikal penampang A, B, C dan D. Di sini, contoh di atas mengenai penampang A yang mempunyai ruang kosong selepas perkataan '*tujuh ratus dua*' yang diukir pada baris yang terakhir dirujuk semula. Jika benar terdapat perkataan yang hilang selepas perkataan '*dua*' itu, mengapakah pada ruang atau penampang yang lain ditulis penuh. Contohnya, pada penampang B terdapat perkataan '*mandalika*' yang bersambung dengan perkataan '*bujan*' pada penampang C.⁴⁷⁸ Justeru, secara realitinya, kenyataan mengenai tarikh ini ialah ia tidak boleh bersambung pada penampang yang di bahagian atas penampang A. Ini kerana urutan bacaan bagi piagam tersebut adalah pada penampang B iaitu bertentangan kedudukannya dari penampang A. Ini kerana jika dibaca dari penampang A, bahagian atas yang hilang itu adalah sambungan daripada penampang D di bahagian tepi inskripsi tersebut, dan bukannya dari muka hadapan batu.⁴⁷⁹

iii) Analisis Tekstologi

Analisis ini secara khususnya adalah berdasarkan kepada isi kandungan teks inskripsi tersebut. Contoh yang dapat dilihat di sini ialah analisis al-Attas terhadap perkataan '*tujuh ratus dua*', '*adi pertama ada*'⁴⁸⁰ dan '*sharatan*'⁴⁸¹ yang menjadi kata kunci bagi penyelesaian dalam menentukan tarikh inskripsi tersebut.

⁴⁷⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 4.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, h. 12.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, h. 13.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, h. 22.

⁴⁸¹ *Ibid.*, h. 16.

iv) Analisis Bahasa

Analisis ini turut dikenalpasti penggunaannya melalui penjelasan al-Attas terhadap istilah-istilah yang tertentu. Menurut Othman Mohd Yatim,⁴⁸² dikatakan bahawa catatan pada batu bersurat ini adalah dari zaman pemerintah Islam bernama Mandalika. Maka secara umumnya, batu ini dapat memberikan gambaran bahasa zaman awal yang boleh ditelusuri berdasarkan ciri-ciri dalamannya iaitu sistem dan strukturnya. Contohnya, istilah ‘*adi pertama ada*’ yang ditentukan oleh al-Attas sebagai hari Jumaat pertama pada bulan Rejab tahun 702 H. Nilai pertama ini adalah berdasarkan perkataan ‘*adi*’ yang membawa maksud sulung atau yang pertama.⁴⁸³

v) Analisis Ejaan

Analisis ejaan juga dapat dilihat dalam kajian ini iaitu melalui istilah ‘*saratan*’ (berpandukan sebutan Blagden) yang menunjukkan tahun inskripsi tersebut ditulis. Namun berbeza dengan penemuan al-Attas di mana menurut beliau, jika kita memeriksa inskripsi tersebut secara dekat, kita akan dapati bahawa huruf yang kelihatan seperti *sin* (س) yang diukir itu sebenarnya ialah huruf *shin* (ش) yang mana tidak ditulis padanya gigi (س) pada huruf tersebut. Inilah penemuan al-Attas yang paling bernilai iaitu mengenai penggunaan huruf *sin* dan *shin*. Di sini, al-Attas melalui pengamatannya mendapati penggunaan huruf *sin* adalah disertakan dengan bentuk dua gigi (س) manakala huruf *shin* dibezakan dengan tiada sebarang bentuk gigi padanya.⁴⁸⁴ Maka bacaan bagi istilah itu sebenarnya adalah *sharatan* bukannya *saratan*.

⁴⁸²Othman Mohd Yatim dan Abdul Halim Nasir (1990), *Epigrafi Islam Terawal di Nusantara*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 47.

⁴⁸³Muhammad Zainiy Uthman, Profesor di Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS), UTM, Temubual pada 14 November 2010, 5.00 pm.

⁴⁸⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 16.

5) *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqāid of al-Nasafī*

Dalam kajian ini, al-Attas telah menumpukan sepenuhnya kepada manuskrip '*Aqāid al-Nasafī* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu sepertimana yang terdapat pada tajuk karya ini. Begitu juga dengan laporan mengenai beberapa manuskrip Melayu yang telah dilakukan oleh Ph. S. van Ronkel (1896) dan W. G. Shellabear (1898) yang terdapat di institusi-institusi seperti Bodleian Library di Oxford, University Library di Cambridge dan Leiden, serta Muzium British.⁴⁸⁵

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Analisis atributasi dalam kajian ini dapat dilihat mengenai analisis al-Attas terhadap asal-usul manuskrip ini iaitu merujuk kepada tempat ia telah dihasilkan. Di sini, al-Attas telah memilih Aceh sebagai tempat yang paling tepat. Beliau menghubungkannya dengan persamaan ajaran yang dibawakan oleh Ḥamzah Fanṣūrī dengan ajaran-ajaran yang dicatatkan dalam '*Aqāid al-Nasafī* tersebut. Maka dengan ulasan-ulasan tersebut, kemungkinan besar manuskrip ini ditulis di Aceh ada benarnya. Bahkan nama al-Nasafī juga tidak ditemui lagi sama ada pada zaman sebelumnya mahupun dalam kajian Melayu kontemporari ketika itu.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas (1988), *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī*, Kuala Lumpur : Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, h. 1.

⁴⁸⁶*Ibid.*, h. 33.

ii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat dilihat melalui analisis al-Attas terhadap laporan Ph. S. van Ronkel (1896) dan W. G. Shellabear (1898) sepertimana yang telah disebutkan sebelum ini. Perbandingan di antara manuskrip-manuskrip itu yang berdasarkan kepada laporan tersebut adalah bagi mengenalpasti manuskrip Melayu yang tertua di antaranya.⁴⁸⁷

iii) Analisis Tekstologi

Analisis ini yang melibatkan penelitian ke atas teks telah dilakukan sepenuhnya oleh al-Attas terhadap karya ‘*Aqāid al-Nasafī*. Ia dapat dilihat melalui huraian dalam bahagian pengenalan (*Introduction*) di mana bermula daripada sejarah dan asal-usulnya, sehinggalah isi kandungan serta gaya penulisannya telah dihuraikan oleh al-Attas dengan jelas di sini.⁴⁸⁸

iv) Analisis Bahasa

Analisis ini dilakukan ke atas karya tersebut bagi menentukan bahawa penyalin manuskrip ini adalah merupakan seorang yang berbangsa Melayu. Ia adalah berdasarkan kepada beberapa istilah tertentu yang dipercayai merupakan istilah dalam bahasa Melayu kuno seperti ‘*daur kecil*’ dan ‘*sapoulo*’. Bagi istilah ‘*daur kecil*’, ia sinonim dengan istilah Sundanese dan Javanese *windu*. Di sini, istilah tersebut adalah merujuk kepada kitaran kalendar Muslim yang mempunyai lapan kitaran. Manakala bagi perkataan ‘*sapoulo*’ pula, ia didapati pada satu rangkap ayat mengenai sepuluh orang yang dijamin masuk syurga (*Ten Companions of the Holy Prophet*) di mana pada akhir ayat tersebut terdapat perkataan *sapoulo* yang juga dalam istilah bahasa Arab disebut ‘*asharah*’.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷*Ibid.*, h. 1-5.

⁴⁸⁸*Ibid.*, h. 1-52.

⁴⁸⁹*Ibid.*, h. 15.

v) Analisis Ejaan

Analisis ejaan turut didapati dalam huraian al-Attas iaitu manuskrip yang diperolehi ini adalah ditulis dengan tulisan tangan iaitu kesilapan *i'rāb* atau baris yang digunakan adalah berpandukan kepada lidah Melayu.⁴⁹⁰ Contohnya sebutan 'Abū Bakr' disebut 'Abū Bakar' dan 'al-Nasafī' disebut 'al-Nasfī'. Begitu juga dengan Muller yang menyebutnya dengan sebutan yang sama; 'tammu'l kitābī al-nasfī'. Selain itu, dalam subtopik yang bertajuk *Some Remarks on the Arabic Text of the 'Aqā'id* pada halaman 38, terdapat beberapa istilah yang telah diperbetulkan ejaan dan sebutannya oleh al-Attas seperti *mashiyyāt* kepada *mashī'āt*, *bi radā'i* kepada *bi riḍā'i*, dan *riḍāhi* kepada *riḍā'ihī*.

6) *The Origin of the Malay Shā'ir*

Karya-karya yang bercorak prosa dan syair Ḥamzah Fanṣūrī telah dirujuk dalam penulisan buku ini. Karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī yang dimaksudkan termasuklah *Jawāhir al-'Ulūm fī Kashfī al-Ma'lūm*, *Rubā'ī Ḥamzah Fanṣūrī* (sekumpulan syair Ḥamzah yang digabungkan daripada syair-syairnya yang lain), *Shā'ir Jāwī fī Bayān 'Ilm al-Suluk wal Tauhid*, *Shā'ir Perang Mengkasar*, *Shā'ir Ikan Tunggal*, dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan adalah bagi memastikan fakta yang dikemukakan dalam manuskrip asal adalah benar dan menolak kenyataan A. Teeuw yang berpendapat bahawa penulis manuskrip tersebut telah tersalah tulis. Di sini al-Attas telah merujuk dan membandingkan semula fakta A. Teeuw tersebut dengan manuskrip asal. A. Teeuw

⁴⁹⁰*Ibid.*, h. 17.

dalam ulasanya menyatakan bahawa istilah ‘s-j-alif-w-ng’ pada ayat ‘*empat s-j-alif-w-ng pada sebuah bayt*’ adalah suatu kesilapan. Menurut beliau, ia sepatutnya digantikan dengan istilah ‘sajak’ yang berada dalam satu bayt dan mengandungi empat rima yang sama. Melihat kepada masalah ini, al-Attas telah menyangkal hujah tersebut dan mengatakan bahawa Ḥamzah Fanṣūrī tidak salah dalam penggunaan istilah tersebut dan istilah ‘sajak’ sememangnya tidak bertepatan dengan ayat tersebut.⁴⁹¹ Untuk itu juga, al-Attas telah merujuk semula karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī yang asal dan didapati istilah ‘chawang’ ini telah disebutkan sebanyak tiga kali dalam rangkap-angkap puisinya. Antaranya dapat dilihat pada buku al-Attas ini pada halaman 32.

ii) Analisis Tekstologi

Analisis ini telah dijelaskan penggunaannya pada awal penulisan buku ini lagi.⁴⁹² Di sini, al-Attas telah menggunakan metode kajian intensif (lebih khusus dan mendalam) berbanding kaedah A. Teeuw yang dilihat lebih bersifat ekstensif (meluas dan menyeluruh). Dengan kata lain, al-Attas hanya menumpukan kepada karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī dan fakta-fakta mengenainya sehingga sampai kepada kesimpulan akhir yang mana berdasarkan sistem dan teknik yang ditunjukkan dalam karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī tersebut, al-Attas tanpa ragu telah mengiktiraf Ḥamzah Fanṣūrī sebagai pelopor syair Melayu sufi di rantau ini.⁴⁹³

iii) Analisis Bahasa

Analisis ini juga secara jelas telah diakui sendiri penggunaannya oleh al-Attas pada awal penulisan buku ini. Ia adalah bagi mendapatkan kata kunci dan konsep yang diperlukan daripada pelbagai karya Ḥamzah Fanṣūrī khususnya sepertimana dalam ulasan beliau iaitu,

⁴⁹¹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 31.

⁴⁹²*Ibid.*, h. 2.

⁴⁹³*Ibid.*, h. 63.

“The first and most important and even indisputable proof is that resulting from a general linguistic approach applied to all texts of his works available, both prose and verse, in which methodological concepts in a modern semantic analysis are employed demonstrating that the texts were all called *Ḥamzah Fanṣūrī*. It also demonstrates that the key and focus words and key concepts were consistently applied throughout the various texts and reveal definite conceptual systems embracing particular ontological, cosmological and psychological systems in Muslim metaphysics.”⁴⁹⁴

iv) Analisis Ejaan

Analisis ini penting bagi mendapatkan sebutan dan makna yang benar daripada sesuatu istilah yang dikemukakan. Misalnya di sini, al-Attas telah menghuraikan bagaimana sebutan istilah Arab ‘*shi’r*’⁴⁹⁵ menjadi ‘*shā’ir*’⁴⁹⁶ dalam bahasa Melayu. Terdapat dua keadaan iaitu pertama, sebutan kata bagi perbuatan (*fi’l*) yang mana sebutan yang pertama, sebutan Melayu lebih mudah untuk menyebut vokal ‘a’ daripada ‘i’ (sebutan sha dalam istilah *Shā’ir* adalah lebih mudah daripada sebutan ‘shi’ dalam istilah *shi’r*). Kedua pada akhir sebutan pula, sebutan Melayu tidak akan menyembunyikan bunyi sebutan yang akhir tetapi lazimnya menjelaskan lagi bunyi tersebut. Sepertimana istilah *Shā’ir*, di sini, sebutan huruf ya adalah menandakan baris kasrah untuk menghasilkan bunyi ‘ir’.⁴⁹⁷

7) *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā’ir*

Sepertimana kajian sebelum ini iaitu *The Origin of the Malay Shā’ir*, di sini karya-karya asal Ḥamzah Fanṣūrī turut digunakan. Malah kebanyakannya juga adalah sebagaimana yang digunakan dalam kajian sebelum ini.

⁴⁹⁴*Ibid.*, h. 4.

⁴⁹⁵Sebutan bahasa Arab yang bermaksud puisi.

⁴⁹⁶Sebutan dalam bahasa Melayu yang juga bermaksud puisi, jika dalam bahasa Arab bermaksud penyair atau orang yang berpuisi.

⁴⁹⁷*Ibid.*, h. 19.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Kaedah ini dijelaskan semula oleh al-Attas memandangkan P. Voorhoeve dalam nota ringkas beliau yang judulnya serupa dengan karya al-Attas sebelum ini iaitu *The Origin of the Malay Shā'ir*, ada mengkritik kenyataan al-Attas mengenai penentuan tempat lahir serta period perkembangan dan kehidupan Ḥamzah Fanṣūrī. Di sini, al-Attas telah berpandukan kata kunci 'wujūd' yang terdapat dalam keratan syair tersebut iaitu "Mendapat wujūd ditanah Shahr Nāwī" dalam menentukan tempat kelahiran Ḥamzah Fanṣūrī iaitu di Shahr Nāwī.⁴⁹⁸ Begitu juga dengan persoalan bila Ḥamzah Fanṣūrī dilahirkan menjadi perdebatan di antara al-Attas dengan P. Voorhoeve sepertimana yang dijelaskan semuanya dalam buku ini.⁴⁹⁹

ii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan di antara karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī bagi melihat persamaan dan juga perbezaan yang terdapat di antara karya-karya tersebut. Misalnya dalam kitab *Asrār* pada halaman 36-37, dan juga *Muntahī*, halaman 117, terdapat dua konsep yang berbeza tetapi dapat diertikan dengan istilah yang sama iaitu 'nuqāl' yang berasal dari perkataan 'nql', iaitu konsep berpindah dan bergerak.⁵⁰⁰ Melalui cara inilah juga al-Attas dapat mengesan doktrin-doktrin Ḥamzah dan menyusunnya dengan cara yang lebih tersusun dan sistematik sepertimana yang dapat dilihat pada karyanya yang lain iaitu *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, h. 5.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, h. 6.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, h. 22.

iii) Analisis Bahasa

Analisis bahasa selain daripada kaedah semantik, al-Attas juga bijak dalam memahami sesuatu analogi yang digunakan oleh Ḥamzah Fanṣūrī. Kemahiran ini adalah sangat penting terutamanya dalam mengkaji kesusasteraan sufi khususnya karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī yang sememangnya terkenal dengan ketinggian bahasa dan analogi. Maka kesilapan dalam anggapan ke atas analogi-analogi tersebut akan menimbulkan keraguan dan kekeliruan yang menebal terhadap Ḥamzah Fanṣūrī. Ini termasuklah nama-nama yang timbul mengenai penulis sebenar *Shā'ir Dagang* yang dilihat lebih daripada tiga orang (*Si Tukar*, *ghārib* dan *Anak Dagang*) yang mana sepatutnya difahami sebagai sebutan-sebutan simbolik yang ditujukan kepada diri pengarang tersebut iaitu Ḥamzah Fanṣūrī sendiri.⁵⁰¹

iv) Analisis Ejaan

Analisis ini penting bagi menunjukkan ketelitian al-Attas terhadap setiap karya dan kajian beliau. Ini termasuklah penggunaan sesuatu imbuhan atau bunyi sebutan (jika istilah diambil daripada bahasa Arab) yang disesuaikan mengikut ayat. Sebagai contoh, al-Attas telah membuat pembetulan bagi istilah ‘bukankah’ dengan menggantikannya kepada ‘bukanlah’ pada ayat, “*A'yān Thābitah bukankah Mir'āt?*”. Dalam hal ini, kemungkinan besar penyalinnya silap dalam melihat huruf akhir iaitu sepatutnya huruf lam berbaris fatḥah dilihat seolah-olah seperti huruf kaf. Ia sepatutnya dibaca dengan ‘lah’ kerana ‘bukankah’ bukanlah perkara yang dimaksudkan di sini.⁵⁰²

⁵⁰¹*Ibid.*, h. 9.

⁵⁰²*Ibid.*, h. 22.

8) *A Commentary on the Ḥujjatu'l Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*

Antara sumber-sumber primer yang digunakan adalah seperti berikut iaitu :

- i) Karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī termasuklah *Asrār al-‘Ārifīn fī Bayān ‘Ilm al-Suluk wa al-Tawḥīd*, *Sharāb al-‘Āshiqīn* dan puisinya iaitu *Shā’ir Perahu*.
- ii) Karya-karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī iaitu *Ḥujjat al-Ṣiddīq li Daf’i al-Zindīq*, *Jawāhir al-Ulūm fī Kashf al-Ma’lūm*, *Bustān al-Salātīn fī Dhikr al-Awwalīn wa’l-Ākhirīn*, dan *Tibyān fī Ma’rifat al-Adyān*.
- iii) Karya-karya tokoh zaman awal seperti Ibn ‘Arabī iaitu *Kitāb al-Futuḥāt al-Makkiyah fī Ma’rifat al-Asrār al-Malikiyyah wa’l Mulkiyyah*, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, karya ‘Abd al-Karīm al-Jīlī iaitu *al-Insān al-Kāmil fī Ma’rifat al-Awā’il wa’l Awākhir*, dan sebagainya.

❖ Kaedah yang digunakan :

- i) Analisis Atributasi

Kaedah ini digunakan oleh al-Attas dalam mencari asal-usul tokoh yang dikaji iaitu Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Nama penuh beliau iaitu Nūr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Ali ibn Ḥasan Jī ibn Muḥammad dikatakan adalah seorang yang berketurunan bangsawan Arab yang bergelar shaykh yang dikenali dengan al-Ḥamīd sepertimana yang dinyatakan oleh al-Rānīrī sendiri dalam karyanya, *Bustān al-Salātīn*. Malah keturunannya itu juga dapat dikesan sebagai salah satu daripada sepuluh suku Quraysh. Di sini, al-Attas telah mengaitkannya dengan al-Ḥumayd merujuk kepada laporan Ibn Khallikān, iaitu gelaran Ḥumayd yang dikatakan wujud dan ia merujuk kepada anak lelaki ‘Abdul Raḥmān bin ‘Awf. Jika benar itu yang dimaksudkan oleh al-Rānīrī, maka besar kemungkinan al-Rānīrī merupakan keturunan daripada Imam Abū Bakr ‘Abdullāh ibn Zubayr ibn

‘Ubaydillāh al-Asadī al-Ḥumaydī (m. 219H).⁵⁰³ Manakala tarikh kelahirannya pula, sehingga kini masih lagi tidak diketahui tetapi tempat kelahirannya adalah di Rānīr, iaitu suatu pelabuhan yang terkenal di Gujerat.

ii) Analisis Klasifikasi

Analisis ini dapat diperhatikan penggunaannya melalui pengklasifikasian karya-karya al-Rānīrī iaitu karya yang ditulis ketika berada di alam Melayu iaitu sebanyak 19 buah kitab, dan juga setelah al-Rānīrī pulang ke Rānīr iaitu sebanyak tiga buah kitab.⁵⁰⁴ Begitu juga dengan karya-karya yang telah dirujuk oleh al-Rānīrī turut diklasifikasikan oleh al-Attas yang disusun secara kronologi tahun. Di sini, pengklasifikasian dibuat mengikut maklumat karya yang lengkap (diikuti oleh nama pengarang dan tahun), nama karya atau kitab sahaja tanpa nama pengarang, dan juga kitab-kitab yang disebutkan oleh al-Rānīrī tetapi tidak dapat dikesan kewujudannya sehingga kini.

iii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat dilihat melalui huraian makna dan tafsiran al-Attas terhadap istilah *dharrāt* atau *darat* (jiwa atau hati) menurut doktrin al-Rānīrī, telah dihubungkan dengan petikan daripada karya Rūmī, *Mathnāwī*. Jiwa insan itu yang dianalogikan dengan ‘kolam yang mengandungi air’ iaitu disifatkan sebagai jiwa para Nabi dan Rasul, serta ulama yang dikurniakan dengan ilmu keagamaan dan tauhid (air).⁵⁰⁵ Dalam *Mathnāwī* dihuraikan melalui rangkap puisi berikut :

*There is a Water that flows down from Heaven,
To cleanse the world of sin⁵⁰⁶ by grace Divine,*

⁵⁰³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia, h. 1.

⁵⁰⁴*Ibid.*, h. 25 – 28.

⁵⁰⁵*Ibid.*, h. 120.

⁵⁰⁶Istilah ‘*world of sin*’ di sini pula merujuk kepada dunia yang mana memperlihatkan kewujudan manusia itu. Begitu juga dengan istilah wujudnya insan itu secara tidak langsung melambangkan dosa (*dhanb*) yang mengiringi kewujudannya. Hal ini juga adalah sepertimana yang dijelaskan oleh Rabi'atul Adawiyah (w. 801) iaitu, ‘*wujūduka dhanbun lā yuqāṣu bihi dhanbu*’ yang juga turut didapati pada karya Ḥamzah Faṣṣūrī, *Asrār al-‘Arīfīn* dan *al-Muntahī*.

iv) Analisis Tekstologi

Analisis ini dilakukan secara khusus dalam menganalisis dan memahami doktrin al-Rānīrī melalui karya-karya beliau terutamanya *Hujjat al-Ṣiddīq li Daf'i al-Zindīq*. Ulasan secara khusus terhadap kandungan karya ini telah dihuraikan dengan lebih lanjut pada bahagian '*Commentary : Proof of the Veracious in Refutation of the Zindīq*'.⁵⁰⁷

v) Analisis Bahasa

Analisis bahasa sangat penting dalam kajian ini. Ini kerana berdasarkan ulasan al-Attas terhadap karya *Hujjat al-Ṣiddīq*, di dalamnya mengandungi pelbagai istilah tasawuf (dalam bahasa Arab) yang memerlukan kepada pentafsiran dan huraian yang mendalam ke atasnya mengikut fahaman dan doktrin sufi. Misalnya dalam suatu ungkapan al-Rānīrī, '*Fa ḥaqqāqa ḥaqqahum ḥaqqā al-taḥqīq*'. Di sini al-Attas menterjemahkan ayat tersebut secara satu persatu seperti berikut : istilah *ḥaqqāqahu* merujuk kepada *ṣaddāqahu* iaitu yang bermaksud 'ia membenarkannya', dan boleh juga merujuk kepada maksud *ṣaddāqa qā'ilahu*, iaitu 'ia membuktikan orang yang berkata-kata itu adalah benar ucapannya'. Maka perkataan *ḥaqqāqa* sepertimana *ṣaddāqa* merujuk kepada 'ia berkata bahawa perkara ini adalah benar'. Oleh itu, maksud ayat '*Fa ḥaqqāqa ḥaqqahum ḥaqqā al-taḥqīq*' secara harfiah iaitu yang bermaksud, "dan dia berkata, "perkara ini adalah benar" ke atas kebenarannya dengan pengesahan yang benar" (*And so he said, "this thing is the truth" to their truth by true confirmation*), atau secara jelasnya, 'dan dia membenarkan kebenaran itu seluruhnya' (*and he actualized their truth completely*).⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ *Ibid.*, h. 109.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, h. 149.

vi) Analisis Ejaan

Analisis ejaan turut didapati di sini iaitu dalam mengenalpasti sesuatu istilah yang sebenar yang digunakan oleh al-Rānīrī. Misalnya istilah *al-darat* (cincin atau bentuk bulatan) yang terdapat dalam karya *Hujjat al-Ṣiddīq*, telah dieja dengan sebutan *al-dharrat* (atom) yang terdapat dalam salinan manuskrip ini di Jakarta. Disebabkan kekeliruan tersebut, al-Attas telah membuat penjelasan dengan lebih mendalam lagi mengenainya di samping merujuk juga kepada karya-karya lain yang sezaman dan moden.⁵⁰⁹

9) *The Mysticism of Hamzah Fanṣūrī*

Antara sumber-sumber primer yang digunakan⁵¹⁰ adalah sepertimana berikut iaitu :

- i) Karya-karya Hamzah Fanṣūrī terutamanya tiga buah prosa beliau iaitu *Asrār al-‘Arifīn fī Bayān ‘Ilm al-Suluk wal Tauḥīd*, *Sharab al-‘Ashiqīn* atau dalam versi bahasa Melayu dikenali sebagai *Zīnatu’l Muwahḥidīn* dan *al-Muntahī* yang sehingga kini masih wujud dalam bentuk yang asli. Begitu juga dengan syair-syairnya seperti *Shā’ir Jāwī Faṣal fī Bayān ‘Ilm al-Suluk wal Tawḥīd*, *Shā’ir Perahu* dan *Shā’ir Dagang*.
- ii) Sebuah manuskrip yang tidak diketahui penulisnya yang berjudul *17th Century Malay Tracts on Sufism*, Marsden Collection no. 11648.
- iii) Sebuah manuskrip yang dikarang oleh K. Fakhruddin, yang berjudul *Kitāb Mukhtaṣar*, Cod. Or. 1712.
- iv) Sebuah manuskrip yang dikarang oleh al-Balyānī, yang berjudul *Kitābu’l ‘Ajwibah*, Arabic Catalogue no. DCCCCLXXXI, ADD. 16839; Supplementary Catalogue no. 245 : X.

⁵⁰⁹*Ibid.*, h. 148.

⁵¹⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Hamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 545.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atributasi

Analisis atributasi turut dilakukan iaitu bagi mengenalpasti tarikh kelahiran dan kematian beliau, serta tempat kelahirannya. Berbeza dengan para sarjana lain, dalam hal ini, al-Attas telah menentukan tempat kelahiran Ḥamzah Fanṣūrī iaitu di Shahr Nāwī, dan bukannya di Barus atau Fanṣūr sepertimana anggapan para sarjana sebelum ini. Berikut merupakan tafsiran al-Attas terhadap suatu petikan daripada syair beliau,⁵¹¹

“Ḥamzah nin asalnya Fanṣūrī,
Mendapat wujud di tanah Shahr Nāwī.”

Di sini, menurut al-Attas, Ḥamzah memberitahu kita bahawa asalnya beliau adalah di Barus, tetapi kemudiannya mendapati kewujudannya di Shahr Nāwī. Istilah ‘*wujūd*’ di sini, Ḥamzah merujuk kepada kewujudan dirinya sendiri. Hal ini dapat diertikan tidak lain daripada rujukan untuk lahir ke dunia ini. Dua rangkap yang lain yang menyokong kesimpulan ini iaitu,

“Ḥamzah Shahr Nāwī terlalu hapus,
Seperti kayu sekalian hangus.”

Tumpuan seterusnya beralih kepada rangkap, ‘*Ḥamzah Shahr Nāwī zahirnya Jāwī*’. Istilah ‘*zahirnya Jāwī*’ dan ‘*seperti kayu*’ di sini merujuk kepada fizikal Ḥamzah. Malah ia menunjukkan bahawa Ḥamzah dilahirkan sebagai seorang Melayu, dan Ḥamzah di sini kemungkinan besarnya lebih merujuk kepada Shahr Nāwī daripada Barus sebagai petunjuk yang kuat bahawa beliau sebenarnya dilahirkan di Shahr Nāwī.⁵¹²

⁵¹¹*Ibid.*, h. 7.

⁵¹²*Ibid.*

ii) Klasifikasi

Analisis ini dapat dilihat pada bab tiga karya ini, yaitu yang bertajuk ‘*Ḥamzah’s Metaphysics and Teachings*’.⁵¹³ Di sini, berdasarkan karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī itu, doktrin-doktrin Ḥamzah dikumpulkan dan diklasifikasikan iaitu di antaranya termasuklah aspek kesatuan (*waḥdatu’l wujūd*), alam sebagai makhluk, *al-a’yānu’l thābitah*, *al-rūḥ* dan *al-nafs*, *al-ṣifat* dan *al-asmā’*, dan lain-lain lagi.

iii) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan dalam menghuraikan sesuatu doktrin dan kata kunci ajaran mistik Ḥamzah Fanṣūrī iaitu dengan membandingkan di antara beberapa karya Ḥamzah Fanṣūrī itu sendiri. Sebagai contoh, dalam membezakan di antara kewujudan Allah dengan makhluk, petikan daripada dua karya Ḥamzah Fanṣūrī iaitu *Asrār al-‘Ārifīn fī Bayān ‘Ilm al-Suluk wal Tawḥīd*⁵¹⁴ dan *Muntahī*⁵¹⁵ telah dirujuk, ‘*God was and there was not any thing with Him*’ and ‘*God is now as He was then*’.⁵¹⁶

iv) Analisis Tekstologi

Analisis ini dapat dilihat melalui keseluruhan buku ini di mana al-Attas telah mentafsirkan dengan begitu mendalam dan sistematik sekali mengenai doktrin-doktrin Ḥamzah. Perbincangannya secara khusus terdapat dalam bab tiga, empat dan lima. Sebagai contoh, kata kunci ‘*ada*’ dihuraikan dalam tujuh tempat penggunaan yang berbeza konsepnya, tetapi di antaranya merujuk kepada konteks yang sama iaitu ontologi, kosmologi dan psikologi.⁵¹⁷ Antara konsep-konsep itu termasuklah konsep *mawjūd*, *maḥiyyah*, *huwiyyah*, *nafs*, ‘*ayn*, *muṭlaq* dan *dhat*. Konsep-konsep yang

⁵¹³*Ibid.*, h. 66.

⁵¹⁴*Ibid.*, h. 26.

⁵¹⁵*Ibid.*, h. iii.

⁵¹⁶*Ibid.*, h. 77.

⁵¹⁷*Ibid.*, h. 168.

dihuraikan itu pula adalah hasil daripada penelitian al-Attas terhadap ketiga-tiga teks Ḥamzah tersebut.

v) Analisis Bahasa

Analisis bahasa yang dapat dilihat di sini adalah lebih kepada analisis semantik khususnya dalam menghuraikan konsep yang terdapat dalam doktrin Ḥamzah Fanṣūrī. Misalnya, istilah ‘*hendak*’ yang muncul di dalam beberapa bentuk linguistik pada karya-karya Ḥamzah telah dihuraikan oleh al-Attas pada bab empat buku ini. Malah istilah tersebut yang juga terdapat pada kesusasteraan sezamannya dan istilah-istilah yang seerti dengannya seperti ‘mahu’⁵¹⁸, serta penambahan imbuhan ke atasnya seperti ‘kan’, ‘i’, ‘ke’, ‘meng’, ‘ber’ dan lain-lain.

vi) Analisis Ejaan

Analisis ejaan yang dilakukan oleh al-Attas biasanya adalah bagi membetulkan semula sebutan dan penulisan oleh para pengkaji terdahulu. Misalnya dalam sebutan ‘ayni’ pada ayat *Ra’aytu rabbī bi ‘ayni rabbī* yang terdapat pada kitab *Asrār al-‘Ārifīn fī Bayān ‘Ilm al-Suluk wal Tauhid* dan *Sharab al-‘Āshiqīn* telah disebut ‘*aynay*’ oleh J. Doorenbos yang memalingkan maknanya daripada makna asal iaitu ‘dengan pandangan Tuhanku’ tetapi telah bertukar maksudnya menjadi ‘dua biji mata’.⁵¹⁹

10) *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī’s Ḥujjatu’l Ṣiddīq : A Refutation*

Disebabkan karya ini merupakan penyangkalan semula kritikan yang dibuat oleh G. W. J. Drewes terhadap kajian al-Attas sebelum ini, iaitu *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*. Maka secara tidak langsung, manuskrip yang berjudul *Ḥujjat*

⁵¹⁸*Ibid.*, h. 127.

⁵¹⁹*Ibid.*, h. 152.

al-Ṣiddīq yang dikarang oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī telah menjadi sumber utama yang dibahasakan dalam penulisan ini.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan memandangkan ulasan yang dilakukan adalah khusus terhadap karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī sendiri iaitu *Hujjat al-Ṣiddīq*. Misalnya dalam suatu hujah G. W. J. Drewes melalui ayat *bi ḥaqqihim* yang diterjemahkan sebagai ‘pada hak orang itu’ sebenarnya salah, dan maksud tersebut bertentangan dengan petikan daripada karya al-Rānīrī iaitu, “*Jangan engkau sangka bahawasanya akan orang yang ahlu’l-sālik yang telah sampai ia akan amr Allāh kepada Allāh s.w.t. maka gugurlah pada hak orang itu sekalian amr Allāh dan nahyNya*”. Di sini, al-Attas membetulkan kenyataan tersebut dengan menghubungkannya dengan petikan lain dalam karya al-Rānīrī sendiri. Ini adalah penting dalam melihat ketepatan makna yang ingin disampaikan oleh pengarang iaitu al-Rānīrī pada sesuatu petikan itu.⁵²⁰

ii) Analisis Bahasa

Analisis ini dapat dilihat melalui kritikan al-Attas terhadap seorang pakar bahasa Arab, G. W. J. Drewes. Dalam hal ini, Drewes didapati banyak menekankan mengenai penggunaan bahasa dalam komentar ini. Penggunaan istilah *al-durrat* yang terdapat pada karya al-Rānīrī itu misalnya, menurut Drewes patut diganti dengan *al-dhawāt* (mufrad : *al-dhāt*) yang juga boleh dimaksudkan sebagai zat, manusia atau benda, turut disamakan dengan istilah ‘*arwāḥ*’.

⁵²⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1975), *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī 's Hujjāt al-Ṣiddīq : A Refutation*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 23.

Namun menurut al-Attas, istilah '*al-durrat*' yang bermaksud mutiara itu adalah suatu gambaran metafora yang melambangkan jiwa atau roh, dan ia sudah memadai, berbanding dengan Drewes yang merujuknya dengan makna 'seseorang' (*syakhsun*). Dalam hal ini menurut al-Attas, istilah '*nafsun*' adalah lebih sesuai digunakan untuk istilah '*syakhsun*' berbanding *dhātun* yg melambangkan maksud seseorang. Begitu juga dengan istilah '*arwāḥ*' iaitu yang hidup yang mana istilah '*al-nufus*' lebih sesuai dirujuk sebagai '*arwāḥ*'. Ini menunjukkan bahawa istilah '*al-dhāwāt*' tidak begitu menonjol dalam membawa maksud sesuatu yang hidup (*living*). Oleh itu, ulama sufi seperti al-Rānīrī adalah mengetahui akan maksud sebenarnya sepertimana yang disebutkan iaitu jiwa manusia yang hanya dimiliki oleh benda-benda yang bernyawa dan wujud dengan rasional. Maka jelas istilah *al-darat* sesuai digunakan pada ayat tersebut dan bukannya *al-dhāwāt*.⁵²¹

iii) Analisis Ejaan

Analisis ini turut digunakan memandangkan pentingnya sebutan yang benar digunakan dalam bahasa Arab. Ini kerana sebutan yang silap akan merosakkan makna sebenar sesuatu ayat itu. Sebagai contoh, analisis ini telah digunakan bagi menyangkal hujah G. W. J. Drewes yang mana bersandarkan kepada ayat '*Fa ḥaqqāqa ḥaqqahum ḥaqqā'l taḥqīq*', menurut beliau sepatutnya dibaca *ḥaqqāqu* bukan *ḥaqqāqa*.⁵²²

Istilah *ḥaqq* di sini membawa makna 'kebenaran yang sebenarnya' yang juga sama maknanya dengan *wajaba* iaitu kewajipan. Jadi *bi ḥaqqihim* pada ayat yang seterusnya adalah bermaksud kewajipan seseorang itu. Manakala Allah merupakan subjek bagi *ḥaqqāqa*, maka 'ia' di sini adalah merujuk kepada 'Dia' (Allah s.w.t.). Oleh itu, merujuk kepada ayat tersebut juga, membawa maksud Allah yang membenarkan

⁵²¹ *Ibid.*, h. 17.

⁵²² *Ibid.*, h. 23.

kebenaran mereka itu (*God has established their veracity, and not 'them'*). Inilah yang dibuktikan oleh al-Attas mengenai kesilapan Drewes itu dalam menggunakan sebutan *ḥaqqaqu* dan bukannya *ḥaqqāqā*.⁵²³

11) *Historical Fact and Fiction*

Antara sumber-sumber primer yang digunakan adalah sepertimana berikut iaitu :

- i) Karya-karya sejarah Melayu yang mewakili historiografi Islam terawal iaitu *Hikayat Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu*.
- ii) Syair *Nagarakertagama* yang dicipta oleh Prapanca, iaitu pemimpin tertinggi agama Hindu-Buddha dan penyair di istana Hayam Wuruk. Syair itu terdiri daripada 98 (100) *cantos*, yang juga terdiri daripada beberapa *strophes*. Huraian ke atasnya telah diterjemahkan dengan lengkap oleh J. H. Kern dalam BTLV (1910 – 1914).
- iii) Laporan-laporan lain termasuklah laporan Arab dan Cina yang digunakan oleh al-Attas sebagai bukti yang menyokong hujah-hujah beliau. Antaranya termasuklah laporan Chua Ju-Kua, al-Dimashqī, al-Mas'ūdī, Ibn Majīd, dan lain-lain.
- iv) Laporan-laporan mengenai salasilah atau rantaian keturunan pemerintah-pemerintah tertentu iaitu ;
 - a) *Silsilah Keturunan Raja-raja Palembang*
Diperolehi daripada Jakarta, yang merupakan salinan fotokopi yang mana asalnya dikarang oleh Sayyid 'Alī bin Ja'far al-Saqqāf (awal abad ke-20 M).

⁵²³ *Ibid.*, h. 24.

b) *Silsilah Cirebon*

Diperolehi daripada manuskrip yang dimiliki oleh Sayyid Salīm bin Aḥmad bin Jandan, pengarangnya yang asal ialah Sultan Muḥammad Shams al-Dīn Kesepuhan pada awal abad ke-20 M.

c) *Silsilah Gresik*

Diperolehi daripada *Kitāb Alfāt al-Nazīr* yang dikarang oleh Sayyid Zayn bin ‘Abd Allāh al-Kāf (hanya menyenaraikan keturunan daripada susur galur ‘Alāwī bin Muḥammad Ṣāḥib Marbaṭ yang kemudiannya digabungkan dengan Silsilah Datu Mastura).

d) *Silsilah Magindanao (Silsilah Datu Mastura)*

- v) Inskripsi-inskripsi seperti batu tarsilah Brunei dan batu nisan al-Malik al-Zāhir (yang disangka oleh kebanyakan sejarawan sebagai batu nisan al-Malik al-Ṣāliḥ).
- vi) Karya-karya para sarjana pada zaman awal seperti al-Balaḍūrī (m. 892 M), al-Mas’ūdī (m. 956 M), dan al-Ṭabarī (839 – 923 M).

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Atribusi

Analisis ini dapat diperhatikan pada huraian al-Attas mengenai ‘siapa’ putera raja yang dimaksudkan oleh Prapanca dalam syair *Nagarakertagama*. Di sini, ada disebutkan mengenai putera muda Malayu yang telah dihantar kembali ke negaranya untuk dikurniakan takhta. Walaubagaimanapun identiti putera raja tersebut tidak dinyatakan tetapi al-Attas secara tegasnya menekankan bahawa putera yang dimaksudkan itu adalah Parameswara dan bukannya Adityawarman.⁵²⁴

⁵²⁴Hal ini adalah merujuk kepada syair itu diciptakan iaitu pada tahun 1365 M, lebih 20 tahun selepas Adityawarman pergi menakluki Bali pada tahun 1343 M iaitu pada usianya 40 tahun. Usia tersebut mengikut logik adalah terlalu tua untuk digelar

ii) Klasifikasi

Analisis ini dapat dilihat pada tiga bahagian bab yang mana merupakan tiga persoalan utama dalam kajian sejarah Islam di alam Melayu dan banyak menarik perhatian para orientalis Barat dan pengkaji tempatan untuk mengkajinya.⁵²⁵ Tiga persoalan tersebut adalah sejarah awal kerajaan Pasai, Melaka dan Salasilah Raja-raja Melayu Islam khususnya Brunei, Palembang, Sulu dan Magindanao.

iii) Analisis Perbandingan

Analisis ini misalnya dapat dilihat dalam mencari asal sebutan istilah 'Samudra'. Menurut al-Attas istilah sebenarnya ialah 'Semutra', yang dikatakan berasal daripada istilah 'Semutra(ya)' yang dikatakan muncul daripada peristiwa penemuan seekor semut sebesar kucing oleh Merah Silau (*Hikayat Raja Pasai*). Dalam membuktikan hujah ini, al-Attas telah membandingkannya dengan laporan dalam '*Ajā'ib al-Hind* yang dikarang oleh Buzurg ibn Shahriyar, dan telah disusun oleh Muhammad ibn Bābishad (akhir abad ke-10 M), bahawa terdapat semut besar di utara Sumatra, khususnya di kepulauan Lamri.⁵²⁶ Di sekeliling kawasan inilah dikatakan bahawa Merah Silau menemui semut tersebut. Dengan itu menunjukkan bahawa kisah penemuan tersebut menurut al-Attas bukan sekadar mitos tetapi merupakan suatu fakta sejarah yang harus diterima.

sebagai putera raja muda. Jadi munasabah jika putera raja Malayu yang dimaksudkan dalam syair itu adalah putera yang tinggal di istana ketika itu iaitu Parameswara yang masih berumur 20 tahun. Bahkan kemungkinan juga kenyataan syair iaitu '*dihantar kembali ke negaranya untuk dikurniakan takhta*' berkaitan dengan Parameswara yang diiringi pulang ke negaranya Palembang, yang kemungkinan merupakan bahagian yang paling penting dalam kerajaan Malayu. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia (UTM), h. 48. ; Dibincangkan juga dengan Wan Mohd Nor Wan Daud, Profesor dan Pengarah Pusat Kajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS), UTM, Temubual pada 22 Julai 2011.

⁵²⁵Tatiana A. Denisova (2011), "Kajian Sejarah Islam Di Alam Melayu Dalam Perspektif Oriental Studies : Antara Fakta Dan Khayalan", (Kertas Kerja Wacana Historical Fact and Fiction, di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM), 13 November 2011).

⁵²⁶*Ibid.*, h. 12.

iv) Analisis Tekstologi

Analisis ini turut dilakukan oleh al-Attas khususnya dalam menilai kebenaran sesuatu fakta yang terdapat pada sumber-sumber tersebut. Misalnya dalam membincangkan istilah ‘fakir’ yang terdapat pada kenyataan yang disebutkan oleh penulis asal sebagai ‘hadis’ dalam *Hikayat Raja Pasai*. Di sini, buat pertama kalinya al-Attas telah dapat menghubungkannya dengan Sultan Muhammad yang menurut beliau juga merupakan pemerintah Muslim pertama di Samudra-Pasai.⁵²⁷

v) Analisis Bahasa

Pengetahuan yang luas terhadap banyak bahasa termasuklah bahasa Jawa Palembang misalnya, telah membawa al-Attas kepada pentafsiran mengenai nama Parameswara. Menurut al-Attas, nama Parameswara yang sebelum ini dikenali sebagai nama pemerintah pertama Melaka itu sebenarnya bukanlah nama sebenar beliau tetapi adalah gelaran baginda setelah berkahwin dengan puteri Majapahit, yang digelar Parameswari. Tetapi setelah kewafatan bapanya, beliau masih lagi diberi gelaran Sang Aji sebagai pemerintah Palembang. Pertukaran daripada *Sang Aji* (pemangku raja) kepada *Maharaja* adalah merujuk kepada maklumat Tome Pires yang mengatakan bahawa Parameswara ada menukarkan namanya kepada *Maecura* (pengecualian). Tetapi di sini al-Attas menjelaskan semula bahawa nama tersebut sebenarnya merujuk kepada nama *Maesura* atau *Maeswara* yang pada akhirnya merujuk kepada *Maheshwara*, salah satu nama julukan Tuhan Hindu iaitu Siva. Nama Siva ini jika digambarkan oleh Jawa-Hindu bermaksud membebaskan diri seseorang daripada perhambaan yang kemungkinannya merujuk kepada Majapahit, ataupun pengecualian daripada suruhan.⁵²⁸

⁵²⁷*Ibid.*, h. 17.

⁵²⁸*Ibid.*, h. 63.

vi) Analisis Ejaan

Al-Attas mengkritik kebanyakan sarjana Eropah yang lazimnya membuat kesilapan pada ejaan sesuatu istilah yang seterusnya menghapuskan makna sebenar istilah tersebut. Antaranya di sini ialah ejaan nama Sumatra yang dieja dengan Samudra⁵²⁹ dan *Malaqa* (nama sebenar kerajaan Melaka, yang diambil daripada kata akarnya ‘*laqiya*’ iaitu bertemu) membawa maksud kawasan atau tempat pertemuan, pelabuhan atau pusat perdagangan yang besar, telah dieja dengan ‘*Malacca*’ oleh para orientalis.⁵³⁰

vii) Analisis Silsilah

Dalam bab III karya ini, al-Attas dengan telitinya telah mengkaji susur galur raja-raja awal Islam di Kepulauan Melayu yang terdapat pada silsilah-silsilah tertentu (rujuk semula senarai sumber primer). Melalui silsilah-silsilah tersebut didapati bahawa terdapat hubungan darah di antara beberapa pemerintah kerajaan Islam awal iaitu Palembang, Jawa, Sulu, Magindanao, dan Brunei. Keturunan mereka dipercayai adalah melalui cucu Rasulullah s.a.w. iaitu al-Ḥusayn terus kepada Imām Muḥammad Ṣāhib Marbaṭ dan melalui waris beliaulah Islam telah tersebar ke kepulauan Melayu dan mendirikan kerajaan di sini. Waris yang dimaksudkan tersebut adalah melalui dua orang puteranya iaitu Sharīf ‘Alāwī (m. 1216 M) dan Sharīf ‘Alī (m. 1193 M).⁵³¹ Begitu juga dengan kajian ke atas silsilah Hayam Wuruk iaitu pemerintah Majapahit yang telah memerintahkan penulisan syair *Nagarakertagama* yang kemudiannya ditulis oleh Prapanca.⁵³²

⁵²⁹*Ibid.*, h. 11.

⁵³⁰*Ibid.*, h. 69.

⁵³¹*Ibid.*, h. 89.

⁵³²*Ibid.*, h. 50.

5.2.2 Kaedah Penelitian Sumber Sekunder Dalam Kajian Sejarah Al-Attas

Bagi memastikan kaedah yang digunakan oleh al-Attas terhadap penggunaan sumber-sumber sekunder, beberapa metodologi telah dikenalpasti terdapat dalam penulisan sejarah beliau. Antaranya adalah sepertimana berikut;

- i) Analisis Perbandingan : Perbandingan dilakukan di antara sesuatu sumber sekunder dengan sumber sekunder yang lain.
- ii) Analisis Kajian Terdahulu : Kajian dan penulisan sejarah terdahulu turut menjadi rujukan bagi memperjelas sesuatu perkara dan mencari perbezaan atau persamaan di antara sesuatu maklumat dengan maklumat yang lain.
- iii) Kaedah Periodisasi : Merupakan pengelasan bahan-bahan atau maklumat-maklumat khususnya mengenai peristiwa tertentu mengikut kriteria waktu atau zaman tertentu.
- iv) Analisis Pensejarahan : Prinsip-prinsip dan disiplin dalam pensejarahan yang dinyatakan secara langsung dan tidak langsung oleh al-Attas .

Maka berikut pula adalah jadual mengenai analisis terhadap karya-karya al-Attas berdasarkan kaedah-kaedah tersebut :

Berdasarkan jadual 5.2 tersebut, berikut adalah penerangan mengenai kaedah penelitian sumber sekunder yang digunakan oleh al-Attas bagi setiap karya beliau yang terpilih iaitu :

1. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*

Sumber-sumber sekunder yang digunakan dalam karya ini tidak dinyatakan sepenuhnya. Namun ia dapat dikenalpasti melalui pandangan tokoh-tokoh khususnya orientalis Barat yang diambil seperti Voltaire, Henri Pirenne berdasarkan karyanya *Mohammed and Charlemagne*, van Leur, Vlekke dengan karyanya, *Nusantara*, dan lain-lain lagi.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dilakukan terhadap beberapa karya tertentu bagi mendapatkan gambaran terhadap pandangan alam (*worldview*) yang digunakan oleh kebanyakan sarjana. Misalnya perbandingan di antara karya-karya B. Schrieke, Snouck Hurgronje dan van Leur. Di sini beliau mendapati bahawa terdapat persamaan di antara mereka iaitu pemikiran mereka yang dari dahulu memang cenderung kepada memperkecil-kecilkan Islam dan peranannya dalam sejarah alam Melayu. Namun begitu, sama ada dalam tulisan Snouck Hurgronje mahupun van Leur tidak terdapat sebarang hujah ilmiah yang mempertahankan pandangan demikian mengenai Islam dan peranan sejarahnya. Contohnya van Leur yang tiada memberi sebarang kriteria bagi mengukur sesuatu nilai kebudayaan mahupun pentakrifan mengenai tamadun.⁵³³

⁵³³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 18.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini dapat dilihat pada beberapa ulasan dan pandangan tertentu oleh al-Attas dalam penulisan ini. Ini termasuklah pandangan yang dipersetujui dan disangkal oleh beliau terutamanya mengenai teori-teori penyebaran Islam dan perkembangannya di alam Melayu dan Eropah, serta beberapa konsep dalam pensejarahan. Misalnya, antara pandangan yang dipersetujui oleh al-Attas ialah pandangan Henri Pirenne dalam menggambarkan proses sejarah yang memulakan penjelmaan semangat Abad Pertengahan di Eropah⁵³⁴ dan pandangan van Leur yang menyatakan bahawa pada hakikatnya di kalangan masyarakat Melayu-Indonesia itu, hanya golongan bangsawan sahaja yang menganuti agama Hindu dengan bersungguh-sungguh walaupun mereka tidak memahaminya dengan mendalam.⁵³⁵ Hal ini dilakukan oleh mereka bagi mengukuhkan kepentingan golongan tersebut ketika itu. Walaubagaimanapun terdapat juga antara teori van Leur itu yang tidak dipersetujui oleh al-Attas misalnya mengenai pengislaman daerah tersebut yang penuh dengan kekaburan dan Islam itu sendiri tidak membawa suatu tamadun yang lebih luhur daripada apa yang sudah sedia ada.⁵³⁶

iii) Kaedah Periodisasi

Kaedah ini dapat dilihat melalui pembahagian dua zaman dalam sejarah alam Melayu iaitu zaman pra-Islam dan selepas kedatangan Islam. Di sini, al-Attas melihat kedatangan Islam sebagai pembawa perubahan yang besar dalam sejarah masyarakat Melayu dengan merevolusikan pandangan hidup dan dasar kebudayaannya, iaitu daripada dasar estetik kepada dasar saintifik.⁵³⁷ Begitu juga, Islam dianggap sebagai pencetus kepada ‘zaman baru’ dan rasional berikutan tahap keintelektualan masyarakat yang semakin berkembang melalui ajaran dan pengaruh Islam tersebut.

⁵³⁴ *Ibid.*, h. 4.

⁵³⁵ *Ibid.*, h. 12.

⁵³⁶ *Ibid.*, h. 17.

⁵³⁷ *Ibid.*, h. 44.

iv) Analisis Pensejarahan

Analisis ini turut dikemukakan oleh al-Attas misalnya, huraian beliau mengenai tugas-tugas sejarawan, kaedah-kaedah pentafsiran sumber sejarah, beberapa konsep dan teori-teori tertentu yang digunakan oleh kebanyakan sarjana Barat, dan juga masalah pengabaian ke atas sejarah Islam serta peranan Islam dalam sejarah itu sendiri. Justeru dapat dilihat di sini mengenai kecenderungan al-Attas dalam memfokuskan dan meneliti semula masalah-masalah yang terdapat dalam pensejarahan Melayu oleh para sarjana Barat dan tuntutan beliau ke atas kepentingan sejarah Islam itu sendiri.⁵³⁸ Ini kerana akibat daripada penjajahan pemikiran yang mengatakan bahawa sejarah Islam itu sebagai sejarah yang kelam dan penuh kejahilan telah menyebabkan pengambilan nilai-nilai baru yang berpandukan nilai-nilai Barat agar dapat membentuk keperibadian zaman akan datang.

2. *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*

Antara sumber-sumber sekunder yang digunakan dalam karya ini kebanyakannya adalah daripada tokoh-tokoh yang berautoriti dalam bidang kajian alam Melayu seperti R. O. Winstedt, B. Schrieke, J. C. van Leur dan sebagainya.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini turut digunakan terutamanya bagi mengetahui kebenaran doktrin Ḥamzah Fansūrī. Di sini, al-Attas telah membuat suatu perbandingan di antara fahaman beliau terhadap doktrin Ḥamzah Fansūrī dengan kajian A. E. Afifi yang bertajuk, *The*

⁵³⁸ *Ibid.*, h. 22.

*Mystical Philosophy of Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī*⁵³⁹ dan kajian A. J. Arberry yang bertajuk *The Doctrines of the Sufis*. Hasilnya beliau mendapati bahawa doktrin Ḥamzah sememangnya selari dengan doktrin Ibn ‘Arabī, Jīlī dan ahli sufi yang lain.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini dapat dilihat pada huraian al-Attas terhadap istilah yang digunakan oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī khususnya ketika menyangkal pendapat Ḥamzah Fansūrī. Misalnya bagi mendapatkan penjelasan mengenai sesuatu mazhab seperti Qadariyyah dan Jahmiyyah, beliau turut merujuk kajian W. M. Watt iaitu *Free Will and Predestination in Early Islam* dan *Encyclopedia of Islam*.⁵⁴⁰

iii) Kaedah Periodisasi

Dalam buku ini, al-Attas menggunakannya bagi menghuraikan sejarah kedatangan Islam dan kedatangan para sufi ke alam Melayu. Sistem periodisasi yang mengikut kronologi tahun telah dimulakan oleh al-Attas iaitu pada abad ke-12 M ketika Islam telah mula tersebar di Aceh dan diikuti oleh Perlak dan Pasai. Dalam menghuraikan peristiwa mengenai kedatangan Islam ke alam Melayu ini, al-Attas menyusunnya mengikut abad dan pemerintahan di Pasai (abad ke-13 – 14 M), kemudian di Melaka yang bermula dengan peristiwa Parameswara keluar dari Srivijaya dan penemuan Melaka, zaman perkembangannya sehinggalah kejatuhan Melaka di tangan Portugis (akhir abad ke-14 – 15 M), dan perkembangan Islam mencapai kemuncaknya selepas itu ketika peranan Melaka telah beralih ke Aceh pada abad ke-16 M.⁵⁴¹

⁵³⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1966), *Rānīrī and the Wujūdīyyah of 17th Century Aceh*, Singapura : Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, h. 25.

⁵⁴⁰*Ibid.*, h. 19.

⁵⁴¹*Ibid.*, h. 1 – 9.

iv) Analisis Pensejarahan

Analisis ini secara jelas telah dinyatakan oleh al-Attas dalam kritikan beliau terhadap kajian para sarjana sebelumnya khususnya orientalis yang mengkaji sejarah Melayu-Indonesia, yang mana tanpa alasan yang kukuh, masing-masing menghukumkan Ḥamzah Fansūrī bahawa ajaran yang beliau sampaikan adalah menyimpang dan *bid'ah (heresies)*. Dalam hal ini, al-Attas melalui kata kunci utama yang terdapat pada karya-karya Ḥamzah Fansūrī tersebut, telah membuktikan semula bahawa kenyataan tersebut adalah silap.⁵⁴²

3. *Some Aspects of Sufism*

Berdasarkan pemerhatian, didapati bahawa sumber-sumber sekunder yang digunakan bagi kajian ini secara khususnya adalah bertujuan mengkaji asal-usul dan perkembangan golongan sufi. Di sini, al-Attas telah merujuk kepada kajian-kajian serta karya-karya yang berkaitan dengannya. Antaranya termasuklah hasil-hasil penulisan tokoh-tokoh yang terkenal seperti Muhammad Iqbāl, R. A. Nicholson, M. Smith, I. Goldziher dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini digunakan bagi mendapatkan penilaian dan maklumat yang sebenar terhadap sesuatu perkara. Misalnya dalam menghuraikan maksud istilah ‘sufi’ melalui pandangan Barat, al-Attas mengambil beberapa contoh untuk dibandingkan. Antaranya iaitu R. A. Nicholson yang berpendapat bahawa walaupun para sufi memperoleh inspirasi mereka melalui al-Quran dan sunnah Rasulullah s.a.w., mereka tetap berhutang

⁵⁴²*Ibid.*, h. V.

dengan Hellenism dan Kristianiti.⁵⁴³ Bagi Dozy pula, Buddhisme turut mempengaruhi ajaran sufi ketika mana I. Goldziher dan von Kremer melihat sumber-sumber doktrin sufi yang terdapat pada Vedantism. Jelaslah di sini bahawa menurut al-Attas, kalangan sarjana Barat kebanyakannya adalah lebih cenderung menyifatkan perkembangan dan asal-usul para sufi dengan melihat pada aspek luaran dan menyamakannya dengan tokoh mubaligh Kristian, Neo-Platonic, ataupun Vedantic.⁵⁴⁴ Kesilapan-kesilapan seperti inilah yang menjadikan golongan sufi ini dilihat sebagai golongan ortodoks sedangkan mereka bukan begitu sifatnya.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini antaranya terdapat pada huraian al-Attas mengenai *ratīb* atau zikir yang diamalkan oleh sesuatu kumpulan *ṭarīqah*, beberapa pandangan sarjana Barat telah dinyatakan. Di sini, Snouck Hurgronje mengkelaskan *ratīb* dalam permainan dan aktiviti dalam kajian beliau terhadap masyarakat Aceh. Begitu juga menurut J. Huizinga bahawa permainan adalah sesuatu yang spontan, mempunyai peraturan dan pengawalan yang tertentu, dipenuhi dengan keseronokan, mempunyai masa dan ruang yang terhad. Secara fizikalnya, permainan dan upacara (*ritual*) adalah sama. Jika begitu maka kesucian dan makna pada sesuatu *ratīb* itu akan hilang.⁵⁴⁵ Di sinilah penilaian al-Attas terhadap kajian-kajian terdahulu iaitu beliau tidak bersetuju dengan pendapat J. Huizinga tersebut. Ini kerana ciri asas dalam permainan adalah untuk berseronok. Begitu juga dengan caranya yang spontan dalam erti kata menunjukkan kebebasan bagi pemain ketika beraksi dalam permainan. Hal ini berbeza dalam sesuatu amalan (*ritual*) pula, ciri tersebut tidak boleh diguna pakai.

⁵⁴³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h. 3.

⁵⁴⁴*Ibid.*

⁵⁴⁵*Ibid.*, h. 71.

iii) Kaedah Periodisasi

Analisis ini dilakukan dalam menyusun sesuatu peristiwa mengikut kronologinya iaitu yang secara khususnya dibincangkan dalam bab II karya tersebut.⁵⁴⁶ Dalam penulisan ini khususnya, ketokohan ahli sufi telah dihuraikan mengikut susunan zaman masing-masing. Misalnya sejarah para sufi yang dimulakan oleh bapa tasawuf, Dhu'l-Nūn al-Miṣrī (m. 245 H/859 M), seterusnya Abū Yazīd al-Bistāmī (804 – 874 M), Aḥmad ibn 'Īsā al-Kharrāz (m. 286 H/899 M), sehinggalah kemuncaknya pada zaman Abū Ḥamīd al-Ghazzālī (1058 – 1111 M) yang telah memperkenalkan '*Hujjat al-Islām*' dan Muḥyī al-Dīn ibn al-'Arabī (1165 – 1240 M). Di sini, doktrin-doktrin mereka turut dihuraikan dengan ringkas oleh al-Attas.

4. *The Correct Date of the Terengganu Inscription*

Terdapat dua karya utama yang telah menjadi sumber al-Attas dalam kajian ini iaitu dua artikel berbahasa Inggeris yang terdapat dalam *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* (JMBRAS) pada tahun 1924⁵⁴⁷ iaitu yang ditulis oleh :

- i) H. S. Paterson, seorang pegawai perkhidmatan yang ditugaskan menjaga kebajikan orang-orang Melayu di Terengganu (*Malayan Civil Service*)
- ii) C. O. Blagden, seorang sarjana terkenal dalam kajian Melayu yang kemudiannya menetap di London.

Selain itu terdapat juga karya-karya lain yang berkaitan yang turut dirujuk seperti karya G. W. J. Drewes, iaitu seorang orientalis Belanda yang bersetuju dengan pandangan dalam penulisan C. O. Blagden. Begitu juga dengan karya yang berjudul *The*

⁵⁴⁶*Ibid.*, h. 5 – 20.

⁵⁴⁷Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 3.

Assemblies of al-Ḥarīrī yang merupakan karya terjemahan daripada *Maqāmāt al-Ḥarīrī*. Karya asal adalah ditulis oleh al-Suyūṭī yang kemudiannya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris oleh T. Chenary.⁵⁴⁸ Karya ini merupakan rujukan utama bagi menentukan peredaran bulan dan stesen-stesennya dalam Islam.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat dilihat melalui ulasan al-Attas mengenai artikel-artikel sebelumnya dan juga inskripsi Terengganu itu sendiri. Misalnya yang terdapat pada kritikan al-Attas terhadap ulasan G. W. J. Drewes yang hanya berpandukan gambar dengan kajian ke atas inskripsi Terengganu yang sebenar.⁵⁴⁹ Oleh itu, tidak hairanlah jika ruang yang ditinggalkan kosong itu dilihat seperti kesan luluhawa atau rosak. Hakikatnya, ia tidak rosak dan baris yang ada diukir dengan kemas, tetapi bentuk batu itu yang sudah terbentuk secara semulajadi (*rounded nature*) menjadikannya kelihatan seperti rosak jika dilihat dalam gambar.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini secara jelas telah dinyatakan oleh al-Attas pada awal penulisan ini lagi iaitu ulasan beliau mengenai dua artikel utama yang ditulis oleh H. S. Paterson dan C. O. Blagden sepertimana yang telah dinyatakan sebelum ini. Kedua-duanya menurut al-Attas, tidak mengubah mahupun mempersoalkan hasil-hasil kajian sarjana lain yang menulis mengenai sejarah Islam di kepulauan Melayu. Begitu juga dengan

⁵⁴⁸*Ibid.*, h. 19.

⁵⁴⁹*Ibid.*, h. 5.

artikel-artikel selepasnya yang hanya mengulangi perkara yang sama tanpa penyelesaian mengenai tarikh batu bersurat tersebut mula ditulis.⁵⁵⁰

iii) Analisis Pensejarahan

Analisis ini dapat dilihat melalui kritikan al-Attas terhadap para sejarawan yang lazimnya diselubungi oleh sifat keraguan tertentu yang membantutkan lagi kajian mereka. Misalnya sarjana sejarah yang bersifat ‘*hypercritical*’ dikatakan mempunyai sifat kritik yang keterlaluan walaupun terhadap fakta dan bukti yang dimilikinya sendiri. Justeru pandangan J. J. Huizinga – *The Idea of History* telah diambil oleh al-Attas bagi menerangkan keadaan tersebut iaitu :

“Reliance upon authentic documents, the comparative method, systematic criticism, have all decreased the danger of sceptical despondency. Careful observation, able to reject the false and unreliable on the basis of experience and comparison, raises the value and certainty of things proved true and correct...”⁵⁵¹

5. *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqāid of al-Nasāfī*

Beberapa kajian dan karya turut dirujuk khususnya dalam menguatkan sesuatu hujah selain daripada mendapatkan maklumat tertentu. Antaranya termasuklah T. S. Raffles, Thomas Pigeaud, dan lain-lain. Namun bilangannya tidak banyak berbanding dengan karya-karya beliau yang lain.

⁵⁵⁰*Ibid.*, h. 2.

⁵⁵¹*Ibid.*

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Dalam kajian ini al-Attas telah membandingkan kaedah beliau dengan kaedah yang digunakan oleh Andreas Muller (m. 1964 M). Di sini, Muller telah menggunakan kaedah kitaran dua belas tahun yang biasanya diaplikasikan dalam mana-mana kajian ketamadunan Islam di Eropah. Bahkan secara kebetulan pula, setelah membahagikan 998 H dengan 12, baki yang diperolehi adalah dua iaitu yang juga dilambangkan dengan huruf Ba. Al-Attas mengkritik Muller yang mana lazimnya orientalis tidak menguasai abjad.⁵⁵² ‘Abjad’ di sini adalah mewakili huruf Arab yang juga merujuk kepada nilai angka iaitu daripada 1-9, seterusnya 10-90, 100-900, dan 1000.⁵⁵³

Maka huruf yang mempunyai nilai angka adalah A (1); B (2); J (3); D (4); H (5); W (6); Z (7); H (8); T (9). Kemudian jika kitaran dua belas digunakan, maka huruf yang digunakan untuk mewakili tahun ke sepuluh, sebelas dan dua belas mestilah menggunakan dua huruf Arab untuk menyamakan nilai-nilai itu. Maka dalam hal ini, tidak pernah lagi dinamakan pada tahun-tahun tersebut dengan dua huruf Arab di dalam tahun-tahun Islam. Justeru di dalam dunia Melayu juga tidak menggunakan kronologi kitaran dua belas ini. Hanya kitaran *oktennial* sahaja yang digunakan iaitu setiap tahun dinamakan dengan satu huruf Arab.⁵⁵⁴

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini penting bagi menilai semula pandangan dan kajian yang terdapat pada kajian terdahulu. Misalnya dapat dilihat melalui kritikan al-Attas terhadap Thomas Pigeaud (1899 – 1988 M) dalam karyanya, *Literature of Java*. Antara kritikkannya ialah,

⁵⁵²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1988), *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqā'id of al-Nasafī*, Kuala Lumpur : Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, h. 22.

⁵⁵³*Ibid.*

⁵⁵⁴*Ibid.*, h. 22.

“Pigeaud is mistaken when he says, referring to the Muslim octennial cycle, that “the eight years are called after the eight letters at the beginning of the Arabic alphabet, according to the ancient order preserved in Hebrew”.⁵⁵⁵

6. *The Origin of the Malay Shā'ir*

Kajian ini yang bertujuan meneliti semula pandangan A. Teeuw adalah menumpukan sepenuhnya kepada artikel beliau iaitu yang bertajuk *The Malay Shā'ir : Problems of Origin and Tradition*.⁵⁵⁶ Di sini, hujah-hujah A. Teeuw diteliti semula di samping terdapat beberapa pandangan al-Attas terhadap artikel tersebut telah diulas dalam buku ini. Begitu juga dengan penulisan J. Doorenbos yang menjadi rujukan utama A. Teeuw yang berjudul *De Geschriften van Hamzah Pansoeri* (1933). Namun tidak dinafikan terdapat juga beberapa karya lain yang dirujuk bagi menguatkan hujah-hujah tertentu.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Kaedah ini dapat dilihat melalui analisis al-Attas khususnya pada perbezaan dan persamaan antara kajian-kajian yang berkaitan. Misalnya didapati masih lagi terdapat beberapa kekeliruan dan kesilapan yang ditemui sama ada dalam memahami dan membezakan syair-syair Parsi, Arab dan juga syair Ḥamzah Fansūrī sendiri di kalangan para sarjana sebelumnya. Begitu juga dengan prinsip-prinsip ahli sufi dan ajaran-ajaran mereka yang tidak difahami sepenuhnya oleh mereka. Hal ini dapat dilihat melalui kenyataan al-Attas iaitu,

⁵⁵⁵*Ibid.*

⁵⁵⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1.

“It is interesting to note the fact that in this paper I have shown so far that it is scholars like Doorenbos and Teeuw and others, and not the traditional copyist, who have been potential rewriters. Doorenbos altered Ḥamzah’s key words in many instances; Teeuw altered the key words ruba’ and sechawang to ruba’i and sajak (see pp. 26 and 31 respectively). Indeed, they and others like them, too, should have taken heed of Ḥamzah’s warning advice!”⁵⁵⁷

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini antaranya dapat dilihat melalui ulasan al-Attas terhadap kajian A. Teeuw yang mana terdapat beberapa perkara yang menjadi perbincangan. Misalnya mengenai keraguan A. Teeuw terhadap fakta dan penemuannya sendiri, serta kekeliruannya mengenai penggunaan istilah-istilah tertentu. Menurut al-Attas, disebabkan kurang kefahaman dan pengetahuan pada teks asal iaitu karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī juga telah menyebabkan bukan sahaja A. Teeuw, malah para sarjana terdahulu seperti Kremer dan J. Doorenbos tidak dapat sampai kepada sesuatu kepastian dan kesimpulan yang benar, tepat dan positif.⁵⁵⁸ Perkara-perkara ini telah dibahaskan oleh al-Attas pada pengenalan awal kajian ini lagi menunjukkan betapa seriusnya masalah tersebut yang ingin diperbincangkan.

iii) Analisis Pensejarahan

Kaedah pensejarahan turut dihuraikan di sini secara tidak langsung. Antaranya termasuklah pemilihan fakta, penggunaan dan analisis sumber sejarah, metodologi kajian sejarah, serta perumusan kesimpulan dan hipotesis. Contoh yang dapat dilihat di sini, al-Attas memberikan pandangan beliau mengenai metodologi dalam mengemukakan sesuatu teori iaitu,

“It seems to me that before one can formulate any theory – historical or otherwise – one must, on the basis of facts gathered from what one knows and on the basis of inferences and implications about the relevant past or

⁵⁵⁷ *Ibid.*, h. 47.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, h. 31.

*even present, that can be deduced from those facts, make positive statements of the nature of justifiable assumptions or even postulates in order that the theory may take definite shape. But if unnecessary doubts are created to assail the mind, no theory can take shape for some of the most fundamental elements of hypothesis such as a posterior reasoning, relevance, fruitfulness in its applications and controllability are lacking”.*⁵⁵⁹

7. *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*

Penulisan ini yang bertujuan menjawab semula persoalan P. Voorhoeve, adalah merujuk kepada suratnya yang bertarikh 13 April 1968. Ia kemudiannya diterbitkan dalam artikel ringkas dengan tajuk yang sama dengan buku al-Attas iaitu *The Origin of the Malay Shā'ir*. Di samping itu juga, karya-karya sarjana lain turut dirujuk seperti J. Doorenbos, C. Skinner, A. Teeuw dan lain-lain. Justeru, tumpuan utama penulisan ini menurut al-Attas adalah bertujuan menjelaskan kekaburan dan kekeliruan, serta merungkaikan masalah sarjana yang berkaitan dengan aspek Islamisasi dalam kesusasteraan sejarah Melayu.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini antaranya adalah bertujuan bagi mendapatkan maklumat yang sebenar di samping menguatkan hujah dengan sokongan-sokongan bukti daripada karya-karya yang lain. Misalnya dalam suatu kenyataan beliau mengenai istilah ‘putat’ yang diperolehi daripada petikan syair Hamzah Fansūrī iaitu, “ ‘*Abdul Jamāl orang yang ghaflat, Diamnya di Rantau Perigi Putat...*”⁵⁶⁰ Di sini, al-Attas ada menyatakan bahawa istilah nama ‘putat’ tersebut turut digunakan di kalangan orang Melayu, Sundan, dan Jawa. Fakta ini adalah merujuk kepada beberapa sumber lain seperti *A Malay-English*

⁵⁵⁹*Ibid.*, h. 5.

⁵⁶⁰J. Doorenbos, Cod. Or. 2016, h. 43, Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 45.

Dictionary oleh R. J. Wilkinson, *Encyclopedia van Nederlandsch-Indie* iaitu hasil kerjasama W. C. B. Wintgens dan E. M. Uhlenbeck, *The Hague and Leiden* oleh J. Paulus dan lain-lain lagi.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Di sini al-Attas juga turut meneliti kajian sarjana-sarjana lain yang berkaitan seperti J. Doorenbos dan A. Teeuw. Misalnya dalam suatu ulasan al-Attas terhadap kenyataan J. Doorenbos iaitu yang bermaksud,

“Sejak 36 tahun dahulu (dikira daripada postscript ini ditulis) iaitu pada tahun 1933, J. Doorenbos memperkenalkan kepada dunia edisi Melayu dengan tulisan Roman terhadap karya Ḥamzah Fansūrī.⁵⁶¹

Walaupun bagaimanapun, menurut al-Attas, banyak lagi perkara yang perlu diperbaiki untuk dilihat lebih adil bagi membuat sesuatu kesimpulan terhadap Ḥamzah Fansūrī itu.”⁵⁶²

iii) Analisis Pensejarahan

Melalui kaedah ini, prinsip-prinsip yang perlu ada pada ahli sejarah dalam penulisan sejarah serta kritikan terhadap para orientalis yang mengkaji sejarah di alam Melayu turut dikemukakan oleh al-Attas walaupun secara tidak langsung. Antaranya ialah seperti kenyataan ini iaitu yang bermaksud,

“Di kalangan orientalis Barat umumnya, dan khususnya di kalangan mereka yang berusaha mendapatkan maklumat terhadap Islam dan masyarakat Muslim dari aspek kebudayaan dan sejarah kesusasteraan kepulauan Melayu-Indonesia, keraguan tetap menjadi kaedah bagi setiap permulaan pencarian tersebut. Dalam bidang kajian ini khususnya, panduan asas mereka adalah bermula dengan perkara yang mereka tidak jelas atau kabur, dan bukannya daripada perkara yang mereka tahu.”⁵⁶³

⁵⁶¹ J. Doorenbos (1933), *Geschriften van Ḥamzah Pansoeri*, Leiden.

⁵⁶² Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 7.

⁵⁶³ *Ibid.*, h. 51.

8. *A Commentary on the Ḥujjatu'l Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*

Dalam buku ini, karya tokoh-tokoh utama dalam bidang tasawuf dan kajian alam Melayu telah dirujuk oleh beliau seperti Muḥammad Iqbāl, Toshihiko Izutsu, P. Voorhoeve, Franz Rosenthal, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis perbandingan antaranya digunakan dalam menterjemahkan sesuatu istilah. Misalnya istilah ‘ada’ ke dalam bahasa Arab yang disebut dengan ‘*kāna*’. Istilah ini secara konsistennya terdapat dalam penulisan al-Rānīrī dan Ḥamzah Fanṣūrī. Istilah ‘ada’ ini juga turut dipadankan dengan perkataan Melayu iaitu ‘jadi’ yang sepadan dengan pengertian daripada bahasa Greek, iaitu yang membawa maksud menjadi (*becoming*) atau menjadi ada (*coming into being*). Bagi makna ‘menjadi ada’ inilah al-Attas telah membuat perbandingan dengan karya A. M. Goichon yang berjudul *La Philosophie D’Avicenne et son Influence en Europe Medievale* (1951)⁵⁶⁴ dan juga terjemahannya dalam bahasa Inggeris oleh M. S. Khan iaitu *The Philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe* (1969)⁵⁶⁵.

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Kaedah ini juga dapat dilihat pada keseluruhan kajian ini terutamanya pada bahagian ulasan beliau ke atas karya al-Rānīrī, *Ḥujjat al-Ṣiddīq*. Misalnya dalam menghuraikan perjalanan para sufi mencari Tuhan, al-Attas ada menyebutkan perihal wujud (*existence*). Dalam memahami perkara tersebut, beberapa kajian yang berautoriti

⁵⁶⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Ḥujjāt al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia, h. 61 – 63.

⁵⁶⁵*Ibid.*, h. 51 – 53.

telah disenaraikan oleh al-Attas yang boleh dirujuk mengenainya. Antaranya termasuklah *Risalah* oleh Abū al-Qāsim al-Qushayri (1957), *Kitāb al-Ta'āruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* oleh Abū Bakr al-Kalabadhī (1966), *Kashf al-Maḥjūb* oleh 'Alī al-Hujwirī, *Kitāb al-Lumā'* oleh Abū Naṣr al-Sarrāj, *Manāzil al-Sā'irīn* oleh 'Abdullāh al-Anṣārī, dan sebagainya.⁵⁶⁶

iii) Kaedah Periodisasi

Kaedah ini dapat dilihat penggunaannya pada huraian al-Attas mengenai perkembangan Islam di Aceh (mengikut kronologi) yang bermula sejak Melaka tewas di tangan Portugis pada tahun 1511 M. Seterusnya mengenai kedatangan para ulama sufi dari luar seperti Shaykh Muḥammad Yamānī dan Ḥamzah Fanṣūrī, sehinggalah pada kemuncaknya apabila para ulama dan sufi palsu muncul untuk menyelewengkan ajaran Islam yang sebenar. Di sinilah peranan al-Rānīrī ditonjolkan apabila beliau dilantik menjadi penasihat agama bagi kerajaan Aceh pada 1637 M sehinggalah pengaruh beliau kemudiannya meluas ke Kedah dan Pahang.⁵⁶⁷ Segala peristiwa ini telah disusun mengikut kronologi tahun bagi mendapatkan gambaran yang jelas dan memudahkan pembaca memahami perkara yang berlaku.

9. *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*

Sumber sekunder yang digunakan di sini termasuklah beberapa karya daripada penulis-penulis terkenal dalam kajian yang berkaitan seperti J. Doorenbos, G. W. J. Drewes, al-Ghazzālī, M. Fakhry, T. Izutsu, M. Iqbāl, dan lain-lain.

⁵⁶⁶*Ibid.*, h. 217.

⁵⁶⁷*Ibid.*, h. 8.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Kaedah ini dapat dilihat misalnya dalam menghuraikan kata kunci *wujūd*, al-Attas turut merujuk maksud asal usul perkataan ini dari aspek falsafah Greek iaitu yang dihuraikan oleh Izutsu dalam karyanya, *God and man in the Koran*, S. M. Afnan dalam *Philosophical Terminology in Arabic*, dan A. M. Goichon dalam *Philosophie d'Avicenne et Son Influence en Europe Medievale*.⁵⁶⁸

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini dilakukan bagi melihat hasil dapatan kajian sebelumnya untuk mengenalpasti kebenaran sesuatu hujah dan fakta. Sebagai contoh, bagi petikan syair Ḥamzah, *'Dari Barus ke Kudus terlalu payah, Akhirnya dapat di dalam rumah,'* al-Attas telah menyangkal pentafsiran J. Doorenbos ke atas petikan *'di dalam rumah'* itu sebagai Barus. Menurut al-Attas, pentafsiran yang tepat jika merujuk kepada penggunaan istilah di kalangan para sufi, istilah *'dār'* (rumah) adalah menunjukkan kepada diri seseorang. Penjelasan tersebut boleh didapati pada karya Sa'd al-Dīn Maḥmūd Shābistārī, yang bertajuk *Gulshan-i-Raz (The Mystic Rose Garden)*⁵⁶⁹ dan Jalāluddīn Rūmī dengan karyanya, *Mathnawī*.⁵⁷⁰

iii) Kaedah Periodisasi

Dalam bab kesimpulan buku ini, al-Attas ada mengemukakan teori beliau mengenai tiga fasa utama perkembangan Islam di kepulauan Melayu-Indonesia. Fasa pertama iaitu zaman sebelum Ḥamzah Fānṣūrī, ditandai dengan pengaruh peranan fiqh

⁵⁶⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Fānṣūrī*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press, h. 148.

⁵⁶⁹Ia merupakan sebuah teks Parsi yang terdapat di dalam karya yang dihasilkan oleh E. H. Whinfield.

⁵⁷⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), h. 9. Ia merupakan hasil pengeditan daripada manuskrip yang tertua, yang disertakan dengan ulasan yang kritis, terjemahan dan ulasan oleh R. A. Nicholson.

dalam menginterpretasikan syariat. Al-Attas menunjukkan bahawa pada fasa awal ini beberapa konsep fundamental tentang keesaan Tuhan masih kabur dan difahami secara samar-samar, yang mana sebahagian konsep pandangan hidup kuno Hindu-Buddha masih membayangi konsep baru dalam pandangan hidup Islam.

Fasa kedua pula dapat dikenal pasti bermula dari abad ke-15 hingga akhir abad ke-18 M. Pentafsiran hukum-hukum agama secara umum ditandai dengan pengaruh tasawuf dan kalam. Di sini, beberapa konsep dasar yang masih difahami secara kabur itu dijelaskan dan ditakrifkan sehingga dapat difahami secara jelas. Akhir sekali iaitu fasa ketiga pula, adalah lanjutan daripada fasa kedua, atau dengan kata lain fasa penyempurnaan bagi pelaksanaan iman, Islam dan amal yang dibentengi oleh sistem pelaksanaan undang-undang Islam yang dapat dilihat sehingga kini.⁵⁷¹

10. *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī's Ḥujjatu'l Ṣiddīq : A Refutation*

Antara sumber-sumber yang digunakan termasuklah penulisan tokoh-tokoh terkenal seperti Sa'd al-Dīn Maḥmūd Shābistārī, Ibn Manẓūr, al-Ṭahānāwī, E. W. Lane, H. A. R. Gibb dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini digunakan dalam mempertahankan hujah oleh al-Attas terhadap penulisan beliau sebelum ini iaitu *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*. Salah satu contoh yang boleh diambil di sini ialah kritikan beliau terhadap G. W. J. Drewes yang dikatakan merujuk kepada Edward William Lane dalam *An Arabic-*

⁵⁷¹*Ibid.*, h. 191-193.

English Lexicon (vol. 4 : 1667, *second column*). Di sini, Drewes dikatakan tidak merujuknya dengan betul khususnya dalam penterjemahan maksud *taṣḍīq*. Penggunaan istilah ‘*establishing the truth*’ oleh Drewes iaitu yang bermaksud mengemukakan kebenaran, berbeza maksudnya dengan penggunaan kata ‘*āmana*’ (beriman) oleh Lane sepertimana yang sudah difahami oleh umat Islam sendiri dengan jelas iaitu iman yang diakui melalui hati dan bukan hanya dengan lidah semata-mata. Hal ini turut dibincangkan dalam karya-karya ulama yang lain termasuklah *Sharḥ al-‘Aqāid al-Nasafīyyah* oleh al-Taftazānī dalam bab Imān, *Kitāb Qawā’id al-‘Aqāid* oleh al-Ghazzālī, dan lain-lain lagi.⁵⁷²

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Analisis ini dilakukan secara khusus oleh al-Attas terhadap karya G. W. J. Drewes sendiri iaitu ‘*Nūr al-Dīn al-Rānīrī’s Ḥujjatu’l Ṣiddīq li-Ḍaḥ’ al-Zindīq : Re-examined*’ dalam jurnal JMBRAS (vol. 47, Disember 1974, h. 83 – 104), *Observation on the Exordium* dan *Observations on the Translation of the Tract*. Kesemua artikel tersebut menurut al-Attas bukan sahaja mengandungi pelbagai kesilapan dalam menilai kebanyakan istilah Arab dan banyak yang perlu diperbaiki, malah turut disifatkan sebagai karya yang kosong (tidak mempunyai sebarang makna) serta suatu usaha yang sia-sia belaka.⁵⁷³ Begitu juga al-Attas turut menyifatkan karya-karya tersebut yang telah meleparkan keraguan terhadap karya beliau iaitu *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh* sebagai ‘melihat duri dalam semak tanpa menyedari bunga-bunga yang ada di dalamnya.

⁵⁷²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1975), *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī’s Ḥujjat al-Ṣiddīq : A Refutation*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 27.

⁵⁷³*Ibid.*, h. 49.

11. *Historical Fact and Fiction*

Terdapat banyak sumber sekunder yang dirujuk dalam karya ini. Antaranya termasuklah karya-karya dan kajian yang dilakukan oleh sarjana dan sejarawan terkenal seperti William Marsden, N. J. Krom, C. A. Majul, R. O. Winstedt, Sir Thomas Stamford Raffles, S. Q. Fatimi, John Leyden, C. C. Browne, G. R. Tibbets, B. H. M. Vlekke, B. Schrieke, G. E. Gerini, dan lain-lain.

❖ Kaedah yang digunakan :

i) Analisis Perbandingan

Analisis ini dapat diperhatikan terutamanya bagi mengenalpasti kesilapan ejaan pada istilah ‘Sumatra’. Di sini, perbandingan dibuat terhadap beberapa kajian orientalis, misalnya sebutan ‘Samandara’ oleh C. C. Browne yang dipercayai merujuk kepada laporan Cina dalam sejarah Ming.⁵⁷⁴ Ini berdasarkan fakta kedua-duanya yang merujuk tahun yang sama iaitu pada 1403 M dan selepasnya, yang mana Sumatra atau Samudra adalah merujuk kepada istilah ‘Su-men-ta-la’. Tetapi ejaan Cina terhadap nama tersebut adalah dengan huruf ‘t’ bukannya ‘d’.

Manakala John Leyden pula dalam terjemahannya ke atas *Sejarah Melayu*, mungkin juga antara terjemahan terawal yang menyebutnya dengan ‘Semadra’ iaitu merujuk kepada ‘Semut Raya’. Di sini al-Attas percaya bahawa J. Leyden hanya mengikut ejaan pada nama dan penerangan daripada Relandus yang dipetik daripada *History of Sumatra* oleh Marsden. Agak pelik memandangkan beliau sudah tahu bahawa sebutannya ialah *Samatra* tetapi beliau mengejanya dengan sebutan ‘d’ bukannya ‘t’

⁵⁷⁴Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia (UTM), h. 11.

dalam terjemahannya. Kemungkinan inilah yang terjadi tentang bagaimana nama Samudra itu menggantikan nama asalnya.⁵⁷⁵

ii) Analisis Kajian Terdahulu

Salah satu contoh yang dapat dilihat ialah ulasan al-Attas terhadap hasil terjemahan J. H. Kern ke atas syair *Nagarakertagama* kecuali pada *Cantos XII* dan *XIV*. Kemungkinan disebabkan sukar untuk memahami maksud penyair,⁵⁷⁶ maka beliau meninggalkan bahagian tersebut dengan hanya memberikan kenyataan yang merupakan kata kunci untuk menemukan masalah iaitu tentang identiti putera muda Malayu yang telah dihantar kembali ke negaranya untuk dikurniakan takhta. Namun tiada nama atau tajuk yang diberikan di sini untuk menunjukkan siapa putera tersebut. Maka melalui penelitian al-Attas, beliau akhirnya menetapkan bahawa putera raja tersebut merujuk kepada Parameswara. Justeru nama dan gelaran itu tidak diketahui oleh Prapanca, pengarang syair tersebut. Ini kerana putera itu belum lagi digelar Parameswara sebelum berkahwin dengan puteri Majapahit.

iii) Kaedah Periodisasi

Kaedah ini digunakan secara konsisten oleh al-Attas dalam penulisan sejarahnya. Misalnya maklumat-maklumat yang disusun secara kronologi mengenai sesuatu peristiwa pada akhirnya membolehkan beliau membuat sesuatu analisis dan kesimpulan yang baik. Misalnya dalam menentukan kenyataan bahawa Tuhan Muqbālū adalah Tuan Mashā'ika (Mashā'ikh), al-Attas telah menyusun dengan baik sejarah kehidupan Tuan Mashā'ikh mengikut perkembangan usianya.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ *Ibid.*, h. 55.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, h. 104.

iv) Analisis Pensejarahan

Prinsip-prinsip mengenai pensejarahan yang benar ada diuraikan oleh al-Attas khususnya pada bahagian pengenalan buku tersebut. Antara persoalan yang ditimbulkan termasuklah cara seseorang sejarawan untuk sampai kepada sesuatu teori dan kesimpulan, cara memahami sesuatu perkara dan makna, dan lain-lain.⁵⁷⁸

5.2.3 Prinsip Asas al-Attas dalam Pentafsiran Sumber Sejarah

Sepertimana yang telah dibincangkan sebelum ini, interpretasi atau pentafsiran sumber sejarah merupakan perkara paling penting yang perlu dilakukan oleh seseorang sejarawan dalam setiap kajian mereka. Maka berdasarkan kajian terhadap karya-karya terpilih beliau tersebut, terdapat tiga prinsip utama yang didapati digunakan oleh al-Attas dalam setiap pentafsiran sejarah beliau iaitu :

- i) Berasaskan Tauhid : Pendekatan ini adalah berdasarkan akidah Islam yang difahami dengan konsep, dan prinsip etikanya yang sebenar iaitu menegakkan perkara yang benar di sisi Islam dan menolak perkara sebaliknya. Pendekatan ini diaplikasikan oleh al-Attas dalam kajian sejarah Islam di alam Melayu kerana kesesuaian sifat Islam itu sendiri yang hanya boleh difahami dengan kefahaman Islam yang benar dan mendalam.
- ii) Berasaskan Bukti : Bukti menurut *Kamus Dewan* bermaksud ‘tanda kebenaran atau dalil’⁵⁷⁹. Ia amat penting bagi memperkuat sesuatu hujah mahupun fakta khususnya dalam bidang ilmu sejarah yang mana

⁵⁷⁸*Ibid.*, h. xii.

⁵⁷⁹Noresah Baharom et. al. (eds.) (2007), *Kamus Dewan Edisi Keempat* Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 215.

kajian ke atas peristiwa lampau dan yang telah berlalu menuntut kepada kenyataan yang benar-benar boleh dipercayai.

iii) Berasaskan Logik : Logik merupakan satu proses pemikiran atau penaakulan yang juga dikenali sebagai andaian⁵⁸⁰ ataupun premis⁵⁸¹. Ia amat penting dalam membantu manusia mendapatkan keputusan yang munasabah dan boleh diterima oleh logik akal berdasarkan hujah-hujah yang tertentu. Walaubagaimanapun menurut al-Attas, ia tidak boleh sewenang-wenangnya didasarkan pada tekaan dan pendapat semata-mata, tetapi mestilah berasaskan kepada mana-mana fakta yang benar. Justeru pendekatan ini juga memerlukan bukti bagi mengukuhkan lagi sesuatu hujah ataupun hipotesis yang akan dilakukan.

Seterusnya berikut adalah jadual yang menunjukkan pengaplikasian prinsip-prinsip tersebut dalam setiap karya beliau yang terpilih iaitu :

⁵⁸⁰Merupakan keputusan yang dianggap benar walaupun tidak pasti akan kebenarannya atau sebaliknya.

⁵⁸¹Merupakan satu titik tolak dalam sebarang hujah. Ini kerana persoalan yang sering timbul dalam perhubungan manusia adalah kerana ketidakpastian sama ada sesuatu premis itu benar atau salah. Rujuk Hulon Willis, *Logic, Language and Composition*

Berikut pula adalah penjelasan bagi jadual 5.3 mengenai setiap prinsip yang digunakan dalam setiap karya-karya tersebut iaitu :

1. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat dilihat melalui penilaian al-Attas beberapa perkara yang tertentu. Antaranya dalam mencari faktor agama-agama seperti Buddha dan Hindu yang tidak secara keseluruhan mempengaruhi jiwa dan pemikiran masyarakat Melayu tradisional, al-Attas merujuk kepada sifat agama itu sendiri yang tiada menetapkan tanggungjawab penganutnya untuk menyebarkan agama tersebut seperti agama Islam dan Kristian.⁵⁸² Begitu juga dalam menolak pendapat kebanyakan sarjana bahawa masyarakat Melayu tradisional merupakan masyarakat penyaring unsur-unsur agama, al-Attas melihat keadaan tersebut hanya sebagai suatu paralelisme atau kesejajaran kedudukan agama. Contohnya konsep moksha dalam Hindu-Buddha yang digunakan pada gelaran pemerintah hanya bertujuan bagi mengukuhkan kedudukan golongan-tersebut, tetapi makna konsep atau falsafah tersebut tidak dihayati sepenuhnya sepertimana amalan yang diwajibkan dalam Islam.⁵⁸³

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat melalui hampir keseluruhan fakta yang diberikan oleh al-Attas. Di sini, fakta-fakta dan bukti-bukti yang relevan telah diletakkan sebagai menyokong pandangan dan ulasan-ulasan beliau. Misalnya kenyataan beliau bahawa bahasa Melayu hanya meluas penggunaannya sejak kedatangan Islam ke alam Melayu adalah berdasarkan kenyataan daripada Fa-Hsien (abad ke-5 M) dan I-Tsing (abad ke-6

⁵⁸²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 15.

⁵⁸³*Ibid.*, h. 17.

M) yang mana kedua-duanya merupakan pengembara Tionghua dan pernah singgah di Jawa dan Sumatra. Mereka kemudiannya telah menegaskan bahawa di Jawa dan Sumatra sendiri agama Buddha dan Hindu yang dianuti oleh masyarakat ketika itu merupakan agama yang karut. Begitu juga dengan kenyataan lain oleh I-Tsing mengenai bahasa yang digunakan sebagai bahasa agama Buddha di Sumatra membayangkan penggunaan bahasa asing seperti Sanskrit, bukannya bahasa Melayu.⁵⁸⁴

iii) Berasaskan Logik

Dalam penulisan karya ini juga, prinsip yang berasaskan logik turut digunakan oleh al-Attas terutamanya dalam mengulas sesuatu hujah pengkaji yang lain. Misalnya penolakan beliau terhadap hujah orientalis Barat mengenai faktor otoktoni⁵⁸⁵ yang dikenakan terhadap ilmu tasawuf Islam yang kononnya serupa kandungannya dengan kepercayaan yang telah sedia ada sejak purbakala.⁵⁸⁶ Dalam hal ini, al-Attas mengkritik pandangan tersebut dengan hujah bahawa tasawuf merupakan falsafah Islam yang tulen dan secara logiknya tidak dapat kita bandingkan dengan tulisan-tulisan yang terdapat dalam sastera Melayu-Jawa zaman Hindu-Buddha yang hampir-hampir hampa dalam perbendaharaan akliah.⁵⁸⁷

2. *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*

i) Berasaskan Tauhid

Dalam memahami doktrin-doktrin yang dibawakan oleh Ḥamzah Faṣṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī, prinsip berasaskan tauhid telah digunakan. Begitu juga dalam memahami penyangkalan al-Rānīrī terhadap Ḥamzah Faṣṣūrī misalnya, al-Attas

⁵⁸⁴*Ibid.*, h. 16.

⁵⁸⁵Merupakan suatu keadaan di mana sesuatu itu dianggap telah sedia ada, sejak purbakala, sebagai kepunyaan atau sifat kebudayaan sesuatu masyarakat.

⁵⁸⁶*Ibid.*, h. 25.

⁵⁸⁷*Ibid.*, h. 19.

mengambil contoh tuduhan al-Rānīrī yang mengatakan bahawa Ḥamzah Fansūrī memuja cahaya sepertimana kepercayaan golongan Majūsī (*Zoroastrian*) dan mazhab Tanasukhiyyah iaitu,

“Katanya dalam kitab *Asrār al-‘Ārifīn* bahawa cahaya yang pertama-tama cerai daripada Zat Allah itu ialah Nūr Muḥammad. Maka daripada perkataan ini cenderung kepada mazhab Tanāsukhiyyah, dan serupa dengan kata falāsifah bahawa adalah Ḥaq Ta’ālā itu suatu jawhar yang bāsiṭ...”⁵⁸⁸

Tetapi sebaliknya, menurut al-Attas, maksud *Tanāsukh* itu sendiri jika merujuk kepada *The Encyclopedia of Islam*, artikel mengenai *Tanāsukh* adalah ahli falsafah yang biasanya merujuk kepada Ibn Sinā, al-Farābī, al-Kindī dan Ibn Rusyd. Malah apa yang sebenarnya dimaksudkan oleh Ḥamzah adalah seperti berikut,

“Antara ‘ālim dan ma’lūm itulah asal cahaya Muḥammad pertama bercerai daripada Zat Allah. Adapun pada suatu ibarat, itulah bernama *rūḥ idāfi* (yakni nyawa bercampur) dan pada suatu ibarat *‘aql al-kullī* namanya (yakni perhimpunan segala budi); dan pada suatu ibarat nūr namanya (yakni cahaya), pada suatu ibarat *qalām al-a’lā* namanya (yakni kalām yang maha tinggi); dan pada suatu ibarat *lawḥ* namanya (yakni papan tempat menyurat). Kerana ilmu hidup dinamanya roh; kerana ilmu maklumat kelihatan dinamanya *nūr*; kerana ilmu mencarakan segala maklumat dinamanya *lawḥ*; kerana ilmu menjadi huruf sekalian maklumat dinamanya *kalām*..”⁵⁸⁹

Berdasarkan kepada petikan tersebut, didapati bahawa doktrin Ḥamzah ini sebenarnya sama dengan Ibn ‘Arabī dan Jīlī, serta para ulama sufi yang lain. Namun al-Rānīrī dalam konteks ini memaksudkan istilah ‘cahaya’ tersebut bukannya sebagai metafora, tetapi sebagai cahaya yang sebenar. Sedangkan dapat dilihat bahawa ‘*nūr*’ yang dimaksudkan oleh Ḥamzah Fansūrī di sini adalah merujuk kepada ilmu tersebut.

⁵⁸⁸Syed Muḥammad Naquib al-Attas (1966), *Rānīrī and the Wujūdīyyah of 17th Century Aceh*, Singapura : Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, h. 18.

⁵⁸⁹*Ibid.*, h. 19.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat melalui kenyataan al-Attas bahawa Ḥamzah Fanṣūrī menguasai dan memahami dengan baik bahasa Arab dan Parsi, menunjukkan juga bahawa terdapat pengaruh daripada Ibn ‘Arabī, Jīlī, Abū Yazīd al-Bistāmī, Junayd, al-Ghazzālī, Jāmi’ dan lain-lain⁵⁹⁰ berdasarkan bukti yang memadai iaitu berdasarkan petikan Ḥamzah Fanṣūrī yang diambil doktrinnya daripada kitab *Lawāiḥ* yang dihasilkan oleh Jāmi’,

Jika seorang bertanya; “Jikalau Zat Allah kepada semesta sekalian lengkap, kepada najis dapatkah dikatakan lengkap?” Maka dijawab; “Seperti panas lengkap pada sekalian alam, kepada busuk pun lengkap, kepada Ka’bah pun lengkap, pada semesta sekalian pun lengkap, kepada najis tiada ia akan najis, kepada busuk tiada ia akan busuk, kepada baik tiada ia akan baik, daripada ka’bah tiada ia beroleh kebajikan, daripada rumah berhala tiada ia beroleh kejahatan. Selang panas lagi demikian, istimewa Allah Ta’ala, suci daripada segala suci, di mana ia akan najis dan busuk?” Maka fahamkan olehmu kata ini.⁵⁹¹

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat pada analisis al-Attas terhadap dua orang bangsawan yang diutuskan oleh Sulṭān Aceh ke England bagi membincangkan sesuatu perkara dengan Lancaster di sana. Maka terdapat kemungkinan bangsawan tersebut ialah sama ada Shamsuddin al-Sumatrani ataupun Ḥamzah Fanṣūrī. Menurut al-Attas, boleh jadi ia adalah Ḥamzah Fanṣūrī berikutan terdapat pada puisinya yang tidak bertarih iaitu istilah ‘*orang putih*’. Ia tidak boleh merujuk sebagai orang Portugis memandangkan mereka dikenali dengan Portugali atau Peringgi manakala ‘*orang putih*’ dirujuk kepada orang Inggeris.⁵⁹²

⁵⁹⁰*Ibid.*, h. 26.

⁵⁹¹*Ibid.*, h. 46.

⁵⁹²*Ibid.*, h. 9.

3. *Some Aspects of Sufism*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini sememangnya digunakan secara keseluruhan dalam buku ini memandangkan kajian mengenai ajaran para sufi yang berkait rapat dengan tauhid. Ia dapat dilihat melalui pandangan dan pendirian al-Attas ketika mentafsirkan dan menilai sesuatu perkara. Misalnya dalam membezakan di antara konsep bersungguh-sungguh (*seriousness*) dalam permainan dan ritual, al-Attas telah membuat suatu perumpamaan. Di sini, keseriusan pemain catur ketika mempertahankan permaisuri (*queen*) tidak sama dengan keseriusan Nabī Ibrahīm yang ingin mengorbankan anaknya Ismā‘īl. Ini kerana betapa bersungguhnya seseorang pemain itu, ia hanyalah permainan semata-mata. Ini tentunya berbeza dengan seorang Syeikh yang memimpin kumpulannya ketika menjalankan sesuatu ritual keagamaan yang mempamerkan kekhusyukan dan pengharapan kepada tuhan. ⁵⁹³

ii) Berasaskan Bukti

Kajian ini yang sememangnya berdasarkan pengalaman dan pemerhatian al-Attas sendiri adalah merupakan sumber dan bukti bagi setiap maklumat yang dikemukakan oleh beliau. Misalnya mengenai *Taslīm* iaitu suatu ṭarīqah yang telah diharamkan oleh Persekutuan ketika itu, al-Attas telah merujuk kepada fakta yang diperolehi melalui dokumen daripada Pejabat Agama Johor. Selain itu, beliau juga telah mendapatkan seorang saksi utama yang telah mengikuti sendiri upacara tersebut apabila diajak oleh rakannya. Namun, setelah itu al-Attas telah mengambil tindakan dengan melaporkan hal

⁵⁹³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h. 72.

tersebut ke Pejabat Agama Johor. Malah rakaman al-Attas mengenainya ada disimpan dalam fail di Pejabat Agama Johor, yang berjudul ‘*Taslīm*’.⁵⁹⁴

iii) Berasaskan Logik

Prinsip berasaskan logik yang dapat dilihat di sini antaranya melalui kenyataan al-Attas mengenai kedatangan para sufi ke alam Melayu. Beliau mengatakan walaupun kekurangan bukti dalam menjelaskan kronologi kedatangan para sufi ke alam Melayu, tidak mustahil jika dikatakan bahawa kedatangan mereka dipercayai telah bermula seawal 1488 M iaitu 74 tahun selepas pemelukan Islam oleh Parameswara. Ini memandangkan ulama tasawuf yang dikenali sebagai *Makhdūm* yang datang dan menyebarkan Islam di Melaka ketika itu. Malah kumpulan sufi ini juga dipercayai diperkenalkan secara langsung dari Makkah, iaitu ketika menunaikan haji di sana mahupun pendakwah yang datang dari Arab dan India.⁵⁹⁵

4. *The Correct Date of the Terengganu Inscription*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat dilihat pada pemilihan sistem kalendar Muslim atau yang dikenali dengan *Lunar Calendar* oleh al-Attas sebagai sumber alternatif bagi menentukan tarikh inskripsi tersebut. Berbeza dengan para orientalis Barat dan sebahagian besar sarjana Muslim seperti S. Q. Fatimi dan lain-lain yang turut terkeliru dalam memilih sistem solar sebagai alternatif yang mana menurut al-Attas adalah tidak sesuai berbanding sistem dalam kalendar Muslim. Ini kerana keadaan masyarakat Melayu pada zaman tersebut sudah memiliki dasar Islam yang kuat, maka penggunaan

⁵⁹⁴*Ibid.*, h. 89.

⁵⁹⁵*Ibid.*, h. 31.

kalender Muslim adalah lebih sesuai untuk digunakan atau lebih dikenali dengan *Lunar Calendar* yang berasaskan pada perubahan bentuk bulan.⁵⁹⁶

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat pada perkara-perkara tertentu yang terdapat dalam ulasan beliau di sini. Antaranya ialah mengenai penggunaan istilah '*sharatan*' yang menurut beliau adalah lebih tepat berbanding dengan '*saratan*'. Ketepatan tersebut seterusnya telah dibuktikan selari dengan hujah-hujah berikut iaitu yang bermaksud ;

“‘*Sharatan*’ jika merujuk kepada astronomi Arab bermaksud dua bintang yang melambangkan dua tanduk bagi buruj Aries atau Ram, iaitu zodiak yang berbentuk al-Ḥamal atau kambing biri-biri. Dalam istilah Arab, ia dikenali dengan *al-Mintāq al-Burūj*. Manakala bacaan ‘*Saratan*’ yang menunjukkan tahun inskripsi tersebut ditulis, dalam istilah astronomi pula bermaksud tahun zodiak yang keempat iaitu Cancer atau tahun ketam. Dalam hal ini, peredaran bulan yang melalui perhentian yang tertentu (*Manāzil al-Qamar*) diwakili dengan 28 jenis gugusan bintang yang membentuk buruj-buruj tertentu....Maka di sini, *Sharatan* adalah bahagian atau peringkat pertama (*the First Station*) yang jatuh pada musim bunga atau *Vernal Equinox*. Dengan kata lain ia merupakan hari pertama pada sesuatu bulan tetapi ia lebih jelas digunakan sebagai perhentian (*station or mansion*) bagi bulan pada permulaan fasa barunya (*New Moon*)....Berbalik semula kepada inskripsi Terengganu itu, baris terpenting yang lain yang mengandungi petunjuk mengenai tarikh inskripsi tersebut di antaranya ialah sepertimana yang di katakan oleh Paterson, dalam petikan ‘adi pertama ada’ yang dimaksudkan juga sebagai Jumaat pertama pada bulan tersebut. Maka di sini, inskripsi ini boleh diberi tarikh pada 1hb ‘*Sharatan*’ iaitu pada buruj Aries (702 H).”⁵⁹⁷

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini turut digunakan dan dapat dilihat melalui pemerhatian al-Attas terutamanya ketika mentafsirkan keadaan fizikal dan luaran inskripsi Terengganu itu. Misalnya ruang kosong yang terdapat di antara baris yang terakhir pada penampang A. Secara logiknya menurut al-Attas, ruang yang terdapat selepas perkataan dan baris tersebut adalah sengaja ditinggalkan bagi mengakhiri ayat pada penampang tersebut. Ini

⁵⁹⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 15.

⁵⁹⁷*Ibid.*, h. 18.

kerana jika jurutulis itu menginginkan untuk menulis beliau akan berbuat begitu, memandangkan ruang yang ada cukup banyak. Apatah lagi pada muka hadapan. Muka hadapan adalah yang terpenting terutamanya dalam menyalin semula piagam sepertimana yang dikehendaki oleh pemerintah ketika itu. Oleh itu jika perkataan ‘lapan’ atau ‘puluh’ sepertimana yang dicadangkan selepas perkataan dua oleh C. O. Blagden dan G. W. J. Drewes, jurutulis itu mempunyai ruang yang banyak untuk menulisnya. Namun sebaliknya, baris itu ditinggalkan kosong sepertimana yang telah dijelaskan sebelum ini.⁵⁹⁸

5. *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqāid of al-Nasafī*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat diperhatikan melalui kisah sejarah Jawa yang dikaitkan dengan susunan kitaran oktenial Muslim sebelum ini. Daripada kisah tersebut diceritakan bahawa terdapat seorang panglima Muslim iaitu Ja’far al-Ṣadīq (Sunan Kudus) telah menyerang dan mengalahkan tentera Majapahit (kerajaan Jawa pada 778 – 870 M) yang mana keseluruhannya beragama Buddha. Kiraan lapan huruf yang dimaksudkan ini ialah AHJZDBWDh yang dikatakan bukan susunan yang asli, tetapi apabila ia disusun di dalam cara yang tertentu seperti JHZBWDDhA yang secara ringkasnya boleh jadi membawa maksud *Juhiza* (JHZ) *Buddha* (BWDDhA) iaitu bererti ‘*Buddha dihapuskan*’ atau ‘*Buddha bersedia untuk dikebumikan*’.⁵⁹⁹

⁵⁹⁸*Ibid.*, h. 13.

⁵⁹⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas (1988), *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqā'id of al-Nasafī*, Kuala Lumpur : Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, h. 25.

ii) Berasaskan Bukti

Dalam menentukan bahawa karya '*Aqāid al-Nasafī*' sebagai manuskrip Melayu yang tertua, al-Attas telah berpandukan kepada beberapa fakta sepertimana yang telah dibincangkan sebelum ini mengenai karya ini. Misalnya, melalui pemerhatian beliau ke atas manuskrip-manuskrip Melayu yang lain khususnya yang terdapat dalam laporan Ph. S. van Ronkel (1896 M) dan W. G. Shellabear (1898 M). Di sini, al-Attas telah merumuskan bahawa hanya karya ini sahajalah satu-satunya manuskrip yang mempunyai tarikh dan dipersetujui oleh kebanyakan sarjana bahawa ia merupakan manuskrip yang tertua sekali.⁶⁰⁰ Malah penemuan bersejarah ini tidak dapat disangkal lagi kepentingannya dalam kajian bahasa dan kesusasteraan Melayu, di samping penuh dengan nilai keintelektualan dan keagamaan yang tinggi dan bukannya mitos mahupun lagenda yang biasa dipaparkan.

iii) Berasaskan Logik

Prinsip yang berasaskan logik turut digunakan terutamanya dalam menolak keraguan terhadap sesuatu perkara. Misalnya menurut al-Attas, istilah '*exerpta*' yang terdapat pada tajuk manuskrip tersebut tidak semestinya membawa maksud terjemahan penuh dan mungkin juga hanya beberapa petikan sahaja daripada manuskrip asal '*Aqāid al-Nasafī*' tersebut. Namun boleh jadi juga jika terjemahan itu adalah terjemahan penuh. Namun pandangan tersebut adalah diragui kerana secara logiknya, jika ia merupakan suatu terjemahan penuh maka sudah tentulah manuskrip '*Aqāid al-Nasafī*' ini telah dikenali di Eropah bukan ketika sekitar tahun 1843 yang berasaskan hasil karya *Cureton as Wensick*, bahkan sebelum itu lagi ketika zaman A. Muller.⁶⁰¹

⁶⁰⁰*Ibid.*, h. 4.

⁶⁰¹*Ibid.*, h. 12.

6. *The Origin of the Malay Shā'ir*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat dilihat melalui pendirian al-Attas terhadap sesuatu kenyataan yang dikemukakan oleh A. Teeuw sepertimana kenyataan berikut iaitu yang bermaksud,

“Dalam persuratan Melayu, penyalin selalu berpotensi untuk menjadi penulis ulang (kemungkinan untuk menokok tambah atau membuang sesuatu fakta asal).” Inilah salah satu sebab mengapa “kita tidak akan mendapatkan pengetahuan yang benar tentang persuratan Melayu zaman awal (iaitu syair Melayu)”.⁶⁰²

Maka dalam membahas persoalan ini, al-Attas menyatakan pendirian beliau bahawa adalah satu kesalahan dalam tradisi Islam di mana Islam melarang umatnya untuk menokok tambah lebih-lebih lagi dalam karya-karya ulama. Bahkan bagi kategori-kategori tertentu, iaitu hukum-hukum agama dan syariah, falsafah dan tasawuf, yang mana kesemuanya tidak dikuasai oleh A. Teeuw maka beliau tidak boleh merumuskannya seperti itu.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini sememangnya ditekankan penggunaannya dalam penulisan ini. Sebagai contoh melalui kenyataan A. Teeuw yang mengatakan bahawa sukar untuk membuktikan bahawa tiada syair yang wujud sebelum abad ke-16 M adalah tidak benar.⁶⁰³ Sedangkan menurut al-Attas, bukti itu sendiri sudahpun dibuktikan oleh A. Teeuw sendiri melalui kenyataannya bahawa tiada sebarang karya yang didapati yang menunjukkan adanya syair sebelum abad ke-16 M. Kenyataan A. Teeuw itu bukan sahaja tidak munasabah, malah tidak adil.

⁶⁰²Syed Muhammad Naquib al-Attas (1968), *The Origin of the Malay Sya'ir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 8.

⁶⁰³*Ibid.*, h. 7.

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat penggunaannya dalam buku ini, misalnya mengenai pandangan A. Teeuw bahawa Ḥamzah Fanṣūrī tidak pernah mensifatkan syair yang dibuatnya itu sebagai syair, al-Attas telah meneliti semula perkara tersebut.⁶⁰⁴ Dalam hal ini, didapati bahawa A. Teeuw tidak cukup mendalami dan memahami bentuk puisi Arab dan Parsi yang sebenar. Bahkan al-Attas juga berjaya membuktikan bahawa syair Ḥamzah Fanṣūrī bukannya dipinjam daripada rubāʿī Parsi, tetapi merupakan rubāʿī ciptaannya sendiri dan beliau tidak pernah keliru dengan maksud *bayt*, *rubāʿ* dan *rubāʿī*. Begitu juga secara logiknya apabila Ḥamzah Fanṣūrī menulis karyanya dan seterusnya menjadikan dirinya sebagai penyair sufi yang memahami dengan baik kesusasteraan (prosodi) Islam, mustahil untuk beliau tidak tahu atau tidak sedar tentang apa yang dikatakan dan dilakukan olehnya.⁶⁰⁵

7. *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shāʿir*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini dapat dilihat dalam kebanyakan pentafsiran al-Attas memandangkan kajian beliau yang banyak menggunakan istilah-istilah yang berkaitan dengan tasawuf. Misalnya, dalam mengenalpasti nama penulis *Shāʿir Dagang* terdapat kekeliruan yang menyatakan bahawa terdapat tiga nama yang berlainan (*Si Tukar*, *ghārib* dan *Anak Dagang*) di dalamnya sedangkan menurut al-Attas ia tidak lain adalah merujuk kepada Ḥamzah Fanṣūrī itu sendiri.⁶⁰⁶ Di sinilah kaedah tauhid itu digunakan, misalnya, dalam mentafsirkan istilah ‘Si Tukar’ dalam petikan ;

“Inilah karangan Si Tukar yang hina,
Sambil mengarang berhati hiba”

⁶⁰⁴*Ibid.*, h. 19.

⁶⁰⁵*Ibid.*, h. 26.

⁶⁰⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shāʿir*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 9.

Istilah ‘tukar’ boleh diertikan sebagai satu pengorbanan sepertimana yang dilakukan oleh Nabī Ibrahīm terhadap anaknya, Ismā’īl. Ayat yang berkaitan dengannya ini dapat dilihat melalui rangkap yang berikutnya iaitu,

“Ḥamzah miskin orang ‘uryānī.
Seperti Ismail menjadi qurbānī..”⁶⁰⁷

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini adalah sangat penting dalam menganalisis sesuatu kajian sejarah. Antara contoh yang dapat dilihat di sini ialah berdasarkan analisis al-Attas dalam menentukan bahawa Ḥamzah Fansūrī hidup sezaman dengan Sultan Alauddin Riayat Shah dengan berpandukan kepada istilah ‘Shah Alam’.⁶⁰⁸ Maka di sini, peranan kajian semantik ke atas kata kunci dan istilah yang tertentu (sepertimana yang telah dibincangkan sebelum ini misalnya pada huraian bagi pentafsiran makna ‘Si Tukar’ di atas), struktur konsepnya dan hubungan yang berkaitan dengan bidang semantik dan lain-lain di antara sesebuah karya dengan keseluruhan karya yang lain. Ini merupakan salah satu usaha dan hanya orang yang sama yang akan menghasilkan sistem yang bersepadu dalam pandangannya. Misalnya istilah ‘Shah Alam’ yang bukan sahaja terdapat dalam syair tersebut tetapi juga syair yang lain (Cod. Or. 2016, h. 52).

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat berdasarkan kritikan-kritikan beliau dalam beberapa perkara dalam penulisan ini yang bercanggah dengan pandangannya. Misalnya, mengenai kualiti rima *Shā’ir Dagang* yang dikatakan rendah kualitinya oleh A. Teeuw yang turut mempengaruhi C. Skinner pada sepuluh tahun kemudiannya.⁶⁰⁹ Di sini, al-Attas menyangkal pendapat tersebut bahawa didapati ia ditulis lebih awal berbanding

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ *Ibid.*, h. 12.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, h. 8.

karya-karya yang lain. Maka secara logiknya, kemungkinan penulisan pada peringkat awal tidak setanding dan tidak banyak pengalaman dalam penulisan. Justeru, tidak boleh untuk kita menganggap bahawa penulisan setiap orang yang hebat itu sepertimana Ḥamzah Fanṣūrī, pada awalnya juga sudah tersedia hebat jika tidak bermula dari bawah.

8. *A Commentary on the Ḥujjatu'l Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini merupakan prinsip utama al-Attas dalam menganalisis doktrin al-Rānīrī yang terdapat di dalam karya *Ḥujjat al-Ṣiddīq*. Ini kerana ia merupakan sebuah karya tasawuf yang sememangnya memerlukan pentafsiran yang selari dengan pemahaman tauhid dan kebijaksanaan manṭiq dalam berfikir memandangkan kebanyakan penulisan para sufi banyak menggunakan istilah-istilah tauhid dan juga analogi-analogi tertentu yang tidak boleh hanya jika difahami secara zahirnya semata-mata. Misalnya di sini, istilah '*wujūd*' yang dikatakan terdapat dua kategori utama iaitu *wujūd ḥaqīqī* dan *wujūd majāzī*. Di sini *wujūd majāzī* dikatakan sebagai milik *wujūd ḥaqīqī* (si empunya).⁶¹⁰ Inilah yang membezakan di antara wujud Allah s.w.t. dengan wujud manusia dan alam (makhluk) dan ia tidak akan pernah sama makna kewujudan itu. Maka tidak hairanlah jika barangsiapa yang tidak percaya dengan kebenaran ini, ia dihukumkan sebagai kafir. Kenyataan ini kemudiannya telah dihuraikan dengan lebih mendalam lagi oleh al-Attas dan disertakan juga istilah-istilah yang berkaitan bagi memberikan kefahaman yang lebih jelas lagi mengenai konsep wujud tersebut.

⁶¹⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas (1986), *A Commentary on the Ḥujjāt al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*, Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia, h. 97.

ii) Berasaskan Bukti

Dalam usaha membuktikan keabsahan kandungan karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī ini, al-Attas telah merujuk kepada karya-karya sufi yang lain, yang mana dapat dilihat ulasannya pada bahagian khusus yang diberi tajuk, *Proof of the Veracious in Refutation of the Zindīq*. Di sini, hujah-hujah yang menyokong pandangan al-Rānīrī itu dijelaskan secara mendalam terutamanya pada istilah-istilah tertentu bagi mendapatkan makna yang sebenar dan menghubungkannya dengan maklumat-maklumat yang diperolehi daripada karya-karya yang lain.⁶¹¹

iii) Berasaskan Logik

Prinsip yang berasaskan logik turut digunakan dalam karya ini terutamanya bagi menilai sesuatu fakta yang dikemukakan oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Sebagai contoh, al-Rānīrī ada menyebutkan mengenai *wujūd* dan *ḥaqīqah* adalah dua perkara yang sama. Di sini, al-Attas membenarkan fakta tersebut dan secara logik menyesuaikan dengan perkataan Melayu melalui istilah 'esa'. Secara tepatnya ia bermaksud tiada selainnya, hanya satu-satunya. Ia tidak boleh diterjemahkan dengan kata 'satu' (*aḥad*) yang bermaksud bilangan. Di sinilah para sufi menyamakan kewujudan itu dengan hakikat atau realiti, dan turut disamakan dengan zat Allah. Malah, pada peringkat kewujudan ini, tiada satu pun yang boleh disamakan dengan kewujudanNya (*mā bihi al-shay'u huwa huwa*).⁶¹²

⁶¹¹Misalnya apabila al-Rānīrī merujuk kepada *Mutakallimūn*, al-Attas secara lebih lanjut menyatakan bahawa al-Rānīrī memaksudkannya sebagai golongan *al-awwalūn* (yang merujuk kepada al-Ash'ārī sehinggalah kepada al-Baqillānī) yang mana telah membentuk suatu metod pemikiran dialektik (*ilm kalām*) yang berdasarkan kepada sumber *naql*, *aql* dan *ijmā'* ulama. Bentuk pemikiran ini adalah bertujuan untuk mempertahankan Islam daripada serangan golongan rasionalisme seperti Mu'tazilah dan ahli falsafah. Begitu juga dengan golongan *al-muta'akhhirūn* yang diterajui oleh al-Ghazzālī dan al-Rāzī. Huraian seperti ini adalah turut merujuk kepada karya-karya yang berautoriti seperti *Tahāfut al-Falāsifah*, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, *Kitāb al-Arba'īn*, dan lain-lain lagi. Lihat *ibid.*, h. 212.

⁶¹²*Ibid.*, h. 310.

9. *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini secara keseluruhannya digunakan oleh al-Attas memandangkan kajian ini yang secara khususnya mengupas dan membincangkan doktrin seorang ahli sufi dan ulama yang terkenal pada zamannya iaitu Ḥamzah Fanṣūrī. Doktrin beliau yang boleh didapati melalui karya-karyanya memerlukan penelitian dan pemahaman yang mendalam ke atas istilah-istilah tasawuf yang digunakannya terutamanya bagi ayat-ayat metafora. Misalnya dalam karya *Sharābu'l 'Āshiqīn*, Ḥamzah Fanṣūrī telah menggambarkan doktrin beliau mengenai *waḥdatu'l wujūd* dengan menggunakan simbolik atau analogi tertentu. Maka di sini, Ḥamzah Fanṣūrī telah mengibaratkan Allah s.w.t. dengan makhluk itu seperti kapas dengan kain, matahari dengan bayangnya, ombak dengan lautan dan kendi dengan tanah. Kegagalan memahami analogi-analogi tersebutlah yang telah mengakibatkan pengikut-pengikut beliau terpesong daripada ajarannya yang sebenar sehingga mengakibatkan kesalahfahaman terhadapnya sehingga Nūr al-Dīn al-Rānīrī seterusnya menyangkal doktrin tersebut secara keras.⁶¹³ Di sinilah, al-Attas telah mentafsirkannya semula sehingga dapat membuktikan bahawa penyangkalan al-Rānīrī terhadap doktrin tersebut sebenarnya adalah tidak benar dan kemungkinan besarnya penyangkalan itu dibuat ke atas tafsiran yang difahami oleh pengikut-pengikut Ḥamzah yang terpesong ajarannya selepas kewafatan beliau.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat melalui kenyataan al-Attas iaitu Ḥamzah Fanṣūrī bukan sahaja boleh bercakap dan menulis bahasa Melayu dengan baik, malah juga bahasa Arab dan Parsi, dan mungkin juga bahasa-bahasa lain di kepulauan Melayu-Indonesia.

⁶¹³Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press, h. 181.

Dalam hal ini, sarjana Belanda mempersoalkan dari mana Ḥamzah Fanṣūrī mempelajari bahasa Parsi, dan tiada sebarang maklumat yang menunjukkan beliau pernah pergi ke sana. Namun melihat kepada kaitannya yang rapat dengan Shahr Nāwī, iaitu suatu nama yang melambangkan wujudnya pengaruh Parsi dalam masyarakat Muslim di sana, persoalan tersebut dapat diselesaikan.

Sepertimana yang telah dinyatakan oleh al-Attas sebelum ini, orang-orang Parsi mendominasi komposisi penduduk Muslim di sana. Justeru, kemungkinan bahawa terdapat sebuah bandar dengan nama yang sama maksudnya iaitu ‘bandar baru’ di Parsi. Kenyataan ini adalah merujuk kepada salah satu petikan dalam *Tārīkh i-Guzida*, yang ditulis pada 1330 M oleh seorang sejarawan Parsi, Ḥamdullāh Muṣṭawfī al-Qazvinī⁶¹⁴ iaitu terdapat nama ‘*Naw Shahr*’⁶¹⁵ padanya.

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat melalui kenyataan al-Attas iaitu Ḥamzah Fanṣūrī sebagai orang pertama yang meletakkan aspek asas dalam doktrin sufi di kepulauan Melayu dan penulisannya juga merupakan karya paling awal di sini selain turut ditulis dalam bahasa-bahasa lain selain bahasa Melayu. Berdasarkan pemerhatian terhadap karya-karya tasawuf ini, al-Attas mendapati terdapat karya yang telah dibuat sebelumnya, seperti *Dūr al-Manzūm* dalam *Sejarah Melayu* dan *al-Ṣayf al-Qat’ī* dalam *Bustān al-Salātīn* oleh al-Rānīrī, tetapi telah terbukti bahawa karya-karya ini tidak ditulis dalam bahasa Melayu.⁶¹⁶

⁶¹⁴*Ibid.*, h. 10.

⁶¹⁵*Naw Shahr* merupakan sebuah bandar yang terletak tidak jauh dari Maragha dalam wilayah Adhrabayjan. Sepertimana yang telah dinyatakan sebelumnya, *Shahr Nāwī* telah dikenali di kalangan masyarakat Parsi dan salah seorang daripada sejarawan mereka telah menyebut-nyebut tentangnya di samping peranannya sebagai pusat perdagangan penting. Malah ia bukan sahaja dikenali di kalangan Muslim sebagai satu nama Parsi, tetapi juga di kalangan orang Eropah dalam bentuk Parsi yang muncul dalam pelbagai versi Eropah (*europeanized*) sehingga akhir 1740 M. Oleh itu, tidak hairanlah jika Ḥamzah Fanṣūrī mempelajari bahasa Parsi di *Shahr Nāwī* iaitu dari orang Parsi di sana. Lihat *ibid.*

⁶¹⁶Walaupun bagaimanapun, hujah ini juga boleh meletakkan bahawa terdapat catatan yang tidak diketahui menunjukkan wujudnya karya-karya tasawuf Melayu lebih awal daripada Ḥamzah Fanṣūrī namun ini tidak bererti ia adalah fakta bahawa tiada karya awal seperti itu sebelumnya. Hujah tersebut telah banyak yang diragukan. Keraguan itu sendiri pada asalnya diizinkan khususnya dalam penulisan sejarah kerana sikap berhati-hati dan teliti itu adalah kebijaksanaan/hikmah. Namun di sini menurut al-Attas terdapat dua

10. *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī 's Ḥujjatu'l Ṣiddīq : A Refutation*

i) Berasaskan Tauhid

Prinsip ini digunakan terutamanya dalam mentafsir sesuatu istilah Arab bagi menjelaskan makna yang tersirat di sebalik sesuatu istilah yang dibincangkan. Pentafsiran makna istilah dalam penulisan ini adalah sangat penting memandangkan sarjana yang telah mengkritik karya al-Attas, iaitu G. W. J. Drewes merupakan pakar dalam bidang bahasa Arab dan Islamologi yang banyak mengkritik karya al-Attas sebelumnya iaitu *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh* dari sudut bahasa dan istilah yang digunakan di dalamnya.⁶¹⁷ Malah tidak kurang juga, beliau turut membahaskan mengenai masalah-masalah yang termasuk dalam konsep hakikat, kejadian dan kewujudan iaitu yang merupakan antara aspek-aspek tauhid dalam Islam. Sebagai contoh, bagi istilah '*ahl al-wāthiq*', G. W. J. Drewes menyatakan bahawa ia tidak boleh dimaksudkan dengan manusia tertentu mengikut keimanan mereka, tetapi sebaliknya mereka yang benar-benar boleh dipercayai.

Al-Attas dalam menyangkal dakwaan tersebut menjelaskan bahawa istilah '*ahl*' yang sinonim dengan *ṣāḥib* (ahli),⁶¹⁸ contohnya *ahl kitāb*, bukanlah menunjukkan bahawa golongan tersebut benar-benar *bookworthy people*, malah ia juga tidak dimaksudkan dengan mereka yang sangat dipercayai keautoritiannya (*very reliable and trustworthy*) tetapi bermaksud mungkin atau mereka yang kuat, tegas dan tetap dalam sesuatu perkara tersebut, atau sinonim juga sebagai *muḥkām*. Manakala perkara yang

jenis keraguan iaitu keraguan yang munasabah (*rational doubt*) dan keraguan yang tidak masuk akal. Keraguan yang tidak munasabah ini ialah apabila ia tidak dapat dikukuhkan dengan hujah dan bukti yang kukuh dan munasabah. Merujuk kepada hujah di atas dapat dikatakan ia begitu bermasalah iaitu setiap bukti yang ditampilkan seolah-olah tidak masuk akal, kerana jika keraguan itu memang wajar maka tidak akan ada kesulitan dalam menjawab soalan-soalan yang antaranya termasuklah jika benar terdapat karya-karya lain sebelum Ḥamzah, mengapa ia tidak dikekalkan kewujudannya sepertimana karya-karya awal yang bukan tasawuf lainnya. Alasan yang biasa digunakan seperti manuskrip itu 'hilang' telah disifatkan oleh al-Attas seperti menyeru semboyan *Deus ex machina* iaitu suatu ungkapan penyelamat (atau dengan kata lain 'lepas tangan') bagi mengulas sesuatu perkara yang sukar untuk dibuktikan kebenarannya. Lihat *ibid.*, h. 178 – 179.

⁶¹⁷Syed Muhammad Naquib al-Attas (1975), *Comments on the Re-examination of al-Rānīrī 's Ḥujjatu'l Ṣiddīq : A Refutation*, Kuala Lumpur : Muzium Negara, h. 1.

⁶¹⁸*Ibid.*, h. 27.

dimaksudkan dengan kukuh, ketetapan dan kekuatan ini ialah merujuk kepada iman dan kepercayaan dalam perkara kebenaran yang dipertanggungjawabkan olehNya, atau yang hanya diterima dan diakui oleh *al-qalb*.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini dapat dilihat melalui hujah-hujah yang dikemukakan oleh al-Attas dalam menyangkal semula kritikan-kritikan G. W. J. Drewes. Misalnya, dalam satu kritikan Drewes mengenai terjemahan makna *safih* oleh al-Rānīrī, (kata jama'/plural : *sufahā'*), yang menurutnya bermaksud bodoh atau jahil, dan bukannya jahat atau salah. Namun al-Attas menyangkalnya secara kritis bahawa ia boleh juga dimaksudkan dengan 'jahat'.⁶¹⁹ Di sini, al-Attas telah mengaitkannya dengan *man safiha nafsahu* atau *jahila nafsahu* iaitu bermaksud 'ia hilang jiwanya' atau 'ia membuatkan jiwanya hilang'. Manakala *muta'asṣibīn* pula yang dirujuk oleh al-Rānīrī sebagai *ahlu'l ta'sīb* daripada perkataan *'aṣaba* iaitu pengikut yang fanatik atau lebih daripada *zealot* yang sama juga dengan *mu'ānidīn*.⁶²⁰ Dalam hal ini al-Attas turut merujuk surah al-Baqarah (2) : 13,8,14,10,11-12,13,14,15-19 (*sufahā'* boleh juga diterjemahkan sebagai orang yang hipokrit, berpenyakit hatinya, bersalah dengan orang lain, membuat kerosakan di muka bumi, orang yang menganggap perbuatan benar sebagai buruk dan sebaliknya, orang-orang yang mempertikaikan dan menolak kebenaran dan lain-lain). Maka terbuktilah yang mana semua di atas adalah termasuk dalam maksud jahat atau salah⁶²¹, dan pentafsiran al-Rānīrī itu adalah benar.

⁶¹⁹ *Ibid.*, h. 33.

⁶²⁰ *Ibid.*, h. 35.

⁶²¹ *Ibid.*

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini antaranya dapat dilihat melalui penyangkalan al-Attas ke atas pertikaian G. W. J. Drewes terhadap penggunaan istilah ‘*aṣḥābinā*’ pada ayat “*Ba’du’l ajillā’i min aṣḥābinā*” iaitu perlu ditukar penggunaannya kepada *mufrad*, yang sepatutnya dimaksudkan hanya seorang sahaja iaitu khusus kepada Sultan Iskandar Muda. Dalam hal ini al-Attas telah memetik daripada petikan Nūr al-Dīn al-Rānīrī sendiri tentang istilah yang merujuk kepada seseorang (akan dia) dengan imbuhan untuk mereka. Begitulah halnya dengan penggunaan istilah ‘*aṣḥābinā*’. Malah istilah ‘*aṣḥābinā*’ yang bermaksud ‘sahabat kami/sahabatku’ di sini secara logiknya, mestilah merujuk kepada mereka yang sama kedudukannya dan bukannya orang yang melebihi pangkat daripadanya seperti Sultan. Maka kenyataan G. W. J. Drewes yang merujuk ‘*aṣḥābinā*’ kepada Sultan adalah salah, malah lazimnya jika sesuatu itu merujuk kepada Sultan, mestilah penulis akan menggunakan istilah ‘hamba’ (diri penulis) atau ‘*mawlanā*’ (Sultan).⁶²²

11. *Historical Fact and Fiction*

i) Berasaskan Tauhid

Dalam karya ini, prinsip ini dapat dilihat pada kenyataan al-Attas mengenai penentangan Parameswara ke atas kerajaan Majapahit yang dikaitkan hubungannya dengan peristiwa Parameswara memeluk Islam. Di sini, al-Attas tetap berpendirian bahawa Parameswara memeluk Islam ketika di Palembang dan bukannya di Melaka sepertimana yang dipercayai oleh para sejarawan sebelum ini.

⁶²² *Ibid.*, h. 29.

Justeru itu, demi mengiktiraf kedudukannya sebagai pemerintah Palembang (yang mana ketika itu di bawah naungan Majapahit), Parameswara telah meminta pengiktirafan daripada Maharaja China yang merupakan salah satu kuasa besar ketika itu. Maka tidak mustahil jika penentangan di antara Palembang dengan Majapahit itu pula dilakukan untuk membebaskan Palembang daripada naungan Majapahit⁶²³ yang masih lagi kekal dengan kepercayaan Hindu. Dalam hal ini, perjuangan dalam membangunkan sebuah kerajaan Islam termasuk dalam konsep jihad yang sememangnya dituntut dalam agama Islam itu sendiri.

ii) Berasaskan Bukti

Prinsip ini turut didapati dalam kajian ini. Contohnya dalam menolak kenyataan Tome Pires bahawa Parameswara memeluk Islam ketika berusia 72 tahun. Ini kerana jika dilihat pada gerakan dakwah di Palembang, ia telah pun bermula pada akhir suku abad ke-14 M. Malah menurut sumber daripada Ibn Baṭṭūṭah bahawasanya Sultan Pasai sendiri begitu teruja dalam menyebarkan Islam di Sumatra, sama sepertimana kenyataan yang diperolehi daripada Tome Pires. Justeru al-Attas berpendapat bahawa ketika itu Parameswara bukanlah berada di Melaka, tetapi masih lagi berada di Palembang. Peristiwa itu dipercayai berlaku antara tahun 1376 M dan 1392 M, atau sebelum tahun 1404 M. Jangkaan tersebut berdasarkan laporan Tome Pires sendiri bahawa Parameswara berterusan didatangi oleh pendakwah Muslim seperti *mullah* dan *imām*. Pendakwah-pendakwah tersebut dipercayai dihantar oleh Sultan Pasai iaitu Sultan Ahmad (m. 1406 M), yang merupakan anak kepada al-Malik al-Zāhir. Baginda kemudiannya dipercayai telah mengahwinkan anak perempuannya dengan Parameswara semasa baginda masih hidup lagi iaitu kemungkinan sebelum tahun 1405 M.⁶²⁴

⁶²³Syed Muhammad Naquib al-Attas (2011), *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 62.

⁶²⁴*Ibid.*, h. 59.

Dalam hal ini al-Attas telah membuat kiraan yang tersendiri berdasarkan kepada sumber-sumber yang beliau temui. Misalnya merujuk kepada kenyataan al-Attas sebelumnya iaitu mengenai penemuan makam Sultan Ahmad itu sendiri di Meunasah Mecut, yang mana pada batu nisannya tertulis nama baginda dan digelar dengan Abī Zayn al-‘Ābidīn,⁶²⁵ meninggal dunia pada tahun 806 H/1406 M. Ketika pemerintahan beliau inilah (1346 M) Ibn Baṭṭūṭah datang melawat Sumatra dan menyaksikan perkahwinan baginda yang ketika itu berusia 26 tahun (mengikut anggaran al-Attas)⁶²⁶ dan belum dikurniakan lagi dengan gelaran ‘Sultan’.⁶²⁷ Maka pada tahun 1376 M, Sultan Pasai sudahpun berumur 50 tahun. Ini merupakan bukti bagi mengesahkan bahawa pemeluk Islam oleh Parameswara mestilah berlaku di antara tahun 1376 M sehingga 1392 M, atau sebelum 1404 M (sebelum kewafatan baginda). Manakala perkahwinan puteri baginda dengan Parameswara pula mestilah berlaku sebelum tahun 1392 M iaitu 30 – 45 tahun selepas beliau menjadi Sultan, yakni antara tahun 1376 M sehingga 1391 M. Berdasarkan penjelasan tersebut jelas menunjukkan bahawa anggaran yang dibuat oleh al-Attas bukanlah dilakukan secara logik semata-mata, tetapi berdasarkan kepada analisis beliau terhadap sumber-sumber yang tertentu.

iii) Berasaskan Logik

Prinsip ini dapat dilihat melalui analisis al-Attas tentang *Cantos XIII* dan *XIV* pada puisi Prapanca, didapati tiada gelaran atau nama yang dinyatakan yang mana menunjukkan siapa putera raja muda Malayu yang dimaksudkan. Maka menurut al-Attas, boleh jadi nama dan gelaran itu tidak diketahui oleh Prapanca. Ini kerana ketika itu Parameswara⁶²⁸ (yang dianggap oleh al-Attas sebagai putera yang dimaksudkan) belum digelar sebagai ‘Parameswara’ sebelum berkahwin dengan puteri

⁶²⁵ *Ibid.*, h. 31.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ Kurniaan gelaran ‘Ṣulṭān’ hanya diberikan selepas seseorang pemerintah itu mendapat anak lelaki atau pewaris baru bagi kerajaan tersebut ketika itu. Justeru Ṣulṭān Aḥmad hanya mendapat gelaran tersebut selepas putera baginda, Zayn al-‘Ābidīn dilahirkan. Lihat *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*, h. 47.

Majapahit. Malah menurut Tome Pires, berdasarkan sumber Jawa, ia juga merujuk kepada Parameswara. Syair itu diciptakan pada tahun 1365 M iaitu lebih 20 tahun selepas Adityawarman bertolak daripada Majapahit. Jadi munasabah jika putera raja Malayu yang dimaksudkan dalam syair itu adalah putera raja yang tinggal di istana ketika itu, dan bukannya yang berada jauh dari istana.

Tambahan pula, jika merujuk kepada kenyataan dalam syair itu bahawa putera raja muda, maka ia sesuai dikaitkan dengan Parameswara yang ketika itu berumur 20 tahun, dan sukar untuk diterima jika ia dikaitkan dengan Adityawarman yang meninggalkan Majapahit lebih daripada 20 tahun sebelum itu dan ketika itu pula, Adityawarman sudahpun berusia 40 tahun.⁶²⁹ Kenyataan tersebut adalah sebagai contoh di mana pendekatan berdasarkan logik digunakan oleh al-Attas dalam menyatakan pandangan beliau mengenai sesuatu perkara pada kajiannya.

5.3 KESIMPULAN

Berdasarkan analisis-analisis tersebut, maka berikut adalah antara perkara-perkara yang dapat dirumuskan daripada kajian ini iaitu :

- a) Rumusan ke atas penelitian sumber primer dalam kajian sejarah al-Attas

Analisis mendapati bahawa keseluruhan karya al-Attas yang dikaji adalah berasaskan kepada kajian sumber primer. Secara umumnya kajian ke atas sesuatu sumber primer yang lazimnya wujud dalam keadaan asas, mentah, dan masih belum diproses adalah suatu tugas yang amat sukar dan mencabar bagi setiap pengkaji dan ahli sejarah. Justeru kaedah-kaedah yang sesuai dan tepat amat diperlukan dalam kajian ini.

⁶²⁹*Ibid.*, h. 56.

Maka berdasarkan analisis terhadap karya-karya al-Attas tersebut, didapati bahawa terdapat beberapa kaedah yang telah digunakan oleh beliau. Ini termasuklah kaedah atributasi, klasifikasi, analisis perbandingan, tekstologi, analisis bahasa, analisis ejaan, dan analisis silsilah.

Melalui analisis ini, antara kaedah-kaedah yang kerap digunakan oleh al-Attas ialah kaedah atributasi, analisis perbandingan, tekstologi, analisis bahasa dan ejaan. Kaedah pertama iaitu atributasi merupakan antara kaedah yang amat penting dalam kajian sumber sejarah. Ini kerana adalah menjadi suatu kewajipan kepada setiap sejarawan bagi menentukan asal-usul sesuatu sumber sejarah yang merangkumi tiga persoalan iaitu siapa, bila dan dari mana asalnya. Dalam mengaplikasikan kaedah tersebut, didapati bahawa al-Attas mengamalkan sikap yang amat teliti dan berfikir secara kritis terutamanya seperti yang ditunjukkan dalam kajian mengenai Batu Bersurat Terengganu. Kajian ini telah membuktikan lagi kewibawaan beliau dalam bidang sejarah alam Melayu apabila sehingga kini tarikh inskripsi yang ditentukan oleh al-Attas itu digunapakai dan diterima sebagai fakta sejarah yang benar. Malah kebenarannya turut dibuktikan dengan kajian-kajian terkini yang mana dilengkapi dengan pelbagai peralatan dan teknologi yang canggih sekarang.

Kedua iaitu melalui kaedah perbandingan yang melibatkan dua atau lebih sumber primer. Hasilnya melalui perbezaan ataupun persamaan yang ditemui daripada sumber-sumber tersebut, maklumat yang tepat dan benar akan dapat dicari. Misalnya perbandingan yang dilakukan ke atas karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī dengan karya-karya ulama terdahulu seperti Ibn ‘Arabī, al-Jīlī, dan lain-lain. Di sini, al-Attas telah berjaya membuktikan bahawa tuduhan Nūr al-Dīn al-Rānīrī ke atas Ḥamzah Fanṣūrī adalah tidak benar, malah ajarannya juga ternyata selari dengan

ulama-ulama tersebut. Selain itu, dengan perbandingan sumber primer ini juga secara tidak langsung dapat memperolehi maklumat-maklumat lain yang berkaitan. Contohnya dengan perbandingan antara pelbagai sumber primer mengenai Melaka dan pengasasnya iaitu Parameswara, al-Attas telah memperolehi kronologi yang jelas mengenai peristiwa-peristiwa yang berlaku dalam kehidupan Parameswara dan dengan kaedah pengiraan yang logik, beliau dapat menentukan usia sebenar Parameswara ketika pertama kali memeluk Islam.

Walaupun terdapat kajian tertentu yang mana al-Attas tidak menggunakan perbandingan sumber sejarah yang pelbagai seperti yang dinyatakan dalam *The Origin of the Malay Shā'ir*. Melalui kajian ini, kaedah kajian secara intensif dipilih berbanding kajian yang dilakukan secara ekstensif. Kaedah ini yang hanya menumpukan kepada syair-syair Ḥamzah Fanṣūrī sahaja, akhirnya telah dapat membuktikan hipotesis awal A. Teeuw iaitu Ḥamzah Fanṣūrī sebagai pelopor syair Melayu Islam adalah benar.

Ketiga iaitu analisis tekstologi digunakan bagi setiap karya tersebut kecuali bagi karya-karya yang berbentuk kritikan atau syarahan seperti *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* dan *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī 's Ḥujjatu'l Ṣiddīq : A Refutation*. Kaedah ini amat penting dilakukan kerana setiap sumber primer yang mempunyai unsur-unsur teks di dalamnya seperti inskripsi dan manuskrip perlu diteliti dan difahami maksudnya yang sebenar. Di sinilah penguasaan pelbagai bidang ilmu itu diperlukan khususnya tasawuf, bahasa dan tulisan yang berkaitan dengan sumber yang dikaji supaya pentafsiran yang benar dapat diperolehi.

Seterusnya iaitu analisis bahasa dan tulisan yang secara keseluruhannya didapati dalam setiap karya tersebut. Analisis ini menunjukkan betapa pentingnya kajian ke atas bahasa sepertimana yang telah dinyatakan oleh al-Attas sebelum ini sama ada dalam syarahan mahupun penulisannya. Di sinilah penggunaan kaedah semantik itu diaplikasikan memandangkan banyak istilah-istilah yang terdapat dalam bahasa Melayu itu dipinjam daripada bahasa Arab. Begitu juga dengan analogi dan falsafah-falsafah Islam (tasawuf) yang banyak digunakan dalam karya-karya kesusasteraan Melayu Islam, khususnya dalam karangan Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Justeru pentafsiran makna secara batin (dalaman) digunakan supaya dapat merungkai makna yang sebenar bagi sesuatu istilah yang disampaikan.

Manakala keabsahan sesuatu ejaan yang ditafsirkan juga perlu dipastikan supaya ia tidak lari daripada maksudnya yang sebenar. Inilah antara masalah yang dihadapi oleh kebanyakan sarjana Barat yang tidak memahami bahasa Arab dan ajaran Islam dengan betul menyebabkan mereka membuat pentafsiran yang menyimpang daripada maksudnya yang asal. Seterusnya kaedah klasifikasi juga turut diaplikasikan oleh al-Attas. Kaedah ini adalah perlu bagi memudahkan lagi sesuatu kajian apabila ia difokuskan kepada kumpulan-kumpulan yang tertentu.

Akhir sekali iaitu kaedah silsilah yang jarang dilakukan oleh para sejarawan, dan dalam konteks kajian al-Attas, ia didapati pada karya *Historical Fact and Fiction*. Di sini beliau telah menggabungkan beberapa silsilah utama daripada pelbagai sumber sehingga mendapat punca silsilah yang sama iaitu daripada Imām Muḥammad Ṣāhib Marbaṭ. Ia merupakan suatu usaha yang begitu bersungguh-sungguh memandangkan pelbagai maklumat yang didapati daripada sumber yang pelbagai dihubungkan secara satu persatu mengikut silsilah masing-masing sehinggalah pada akhirnya beliau berjaya

menemui punca silsilah-silsilah tersebut. Malah hasil kajian ini juga telah membuktikan lagi kebenaran teori al-Attas bahawa Islam itu disebarkan oleh mubaligh Arab yang berketurunan Quraysh dari Ḥaḍrāmawt.

b) Rumusan ke atas penelitian sumber sekunder dalam kajian sejarah al-Attas

Analisis ini mendapati bahawa setiap karya al-Attas yang dikaji adalah merujuk juga kepada sumber sekunder iaitu kajian-kajian yang pernah dilakukan oleh para sarjana lain sebelum itu. Maka berdasarkan jadual tersebut terdapat dua kaedah utama yang digunakan oleh al-Attas bagi setiap kajian beliau iaitu analisis perbandingan dan analisis kajian terdahulu.

Kaedah pertama iaitu melalui analisis perbandingan, ia amat penting bagi melihat pandangan alam (*worldview*) yang menjadi panduan setiap pengkaji khususnya yang membawa kepada persamaan dan perbezaan pendapat antara mereka. Perkara ini menjadi penekanan utama oleh al-Attas kerana setiap pentafsiran dan keputusan akhir daripada sesuatu kajian itu bergantung kepada pandangan alam (*worldview*) mereka. Jika benar dasar yang dipegang itu maka benarlah kesimpulan atau hasil yang diperolehi, dan sebaliknya.

Kaedah kedua iaitu melalui analisis kajian-kajian terdahulu, ia bukan sahaja membawa kepada kritikan tetapi juga rujukan kepada pengkaji seterusnya untuk mendapatkan penemuan-penemuan terbaru bagi sesuatu kajian. Begitulah juga halnya dengan al-Attas. Di samping mengkritik semula kajian-kajian yang terdahulu beliau juga turut memberikan kaedah dan hasil yang sepatutnya bagi kajian-kajian tersebut.

Seterusnya kaedah ketiga iaitu periodisasi turut diaplikasikan dalam beberapa karya beliau. Kaedah ini adalah salah satu di antara ciri-ciri yang perlu ada dalam setiap penulisan sejarah kerana ia menggambarkan proses sesuatu sejarah itu berlaku. Di bawah kaedah ini juga, al-Attas turut menyusun data-data mengikut kronologi peristiwa yang berlaku. Hal ini adalah bertujuan supaya gambaran yang jelas dan benar dapat diperolehi.

Akhir sekali ialah analisis pensejarahan. Ia juga merupakan satu kaedah yang berbentuk kritikan oleh al-Attas, terutamanya terhadap kaedah kajian atau penulisan sejarah (historiografi) yang terdapat pada kajian-kajian terdahulu. Kaedah ini amat penting untuk dikemukakan, bagi memastikan hanya hasil dapatan yang benar sahaja yang dapat dijadikan sebagai fakta sejarah. Begitu juga dengan pandangan beliau mengenai kaedah historiografi yang benar turut diambil kira dalam kaedah ini.

c) Rumusan ke atas prinsip asas al-Attas dalam pentafsiran sumber sejarah

Analisis ini mendapati bahawa terdapat tiga prinsip utama yang menjadi dasar dalam pentafsiran sejarah beliau. Bagi prinsip pertama iaitu berasaskan tauhid, didapati al-Attas mengaplikasikan prinsip ini pada setiap karyanya. Ini kerana sumber-sumber sejarah yang berunsurkan ciri-ciri Islam memerlukan pentafsiran yang sebenar, bukan sahaja secara zahir tetapi batin (dalaman) terutamanya bagi sumber-sumber sejarah yang mempunyai nilai tasawuf dan kesusasteraan Melayu-Islam yang tinggi. Di sinilah konsep-konsep akidah dalam Islam itu menjadi pegangan al-Attas dalam menilai sesuatu perkara khususnya yang berkaitan dengan syarak.

Begitu juga dengan prinsip kedua dan ketiga yang berasaskan kepada bukti serta logik. Ini kerana kedua-dua prinsip ini adalah saling bergantung antara satu sama lain. Mana-mana pentafsiran yang tidak disertakan dengan bukti tidak boleh dianggap benar. Malah analisis yang didasarkan kepada pemikiran logik juga mestilah disertakan dengan sesuatu bukti yang diyakini kebenarannya. Di sinilah al-Attas secara konsistennya menggunakan satu kerangka kerja khusus iaitu berdasarkan kepada metode induktif. Dengan mengguna pakai kerangka kerja yang sama, pendapat beliau lazimnya disokong kepada hujah dan bukti melalui tinjauan ke atas pelbagai sumber yang berkaitan dengan peristiwa sejarah itu sendiri. Kerangka metode ini dipercayai menjadi asas beliau dalam mengupas sesuatu isu yang dikemukakan dalam kebanyakan karyanya.

Maka berdasarkan kepada ketiga-tiga rumusan ini dapatlah disimpulkan bahawa secara keseluruhannya, kajian sejarah yang dilakukan oleh al-Attas adalah berdasarkan kepada kaedah-kaedah dan prinsip yang tertentu yang juga selari dengan kaedah kajian sejarah yang sebenar. Namun perlu difahami bahawa setiap prinsip dan kaedah yang digunakan adalah bersandarkan kepada pandangan alam (*worldview*) seseorang pengkaji. Perkara inilah yang akan mempengaruhi hasil dapatan kajian seseorang yang turut menggambarkan pemikiran sarjana tersebut. Justeru setiap pengkaji perlu memiliki konsep sejarah yang benar bagi memastikan kebenaran yang ingin dicari dalam setiap kajian mereka itu tercapai.

BAB 6

PENUTUP

6.1 KESIMPULAN

Bab ini merupakan rumusan secara menyeluruh ke atas kajian ini. Di samping itu juga, ia akan menjawab beberapa persoalan yang timbul daripada objektif kajian. Oleh yang demikian, rumusan ini akan diklasifikasikan kepada empat bahagian mengikut objektif yang ingin dicapai iaitu :

- i) Sumbangan Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam bidang kajian sejarah Islam di alam Melayu

Daripada kajian ini, maka tidak dapat dinafikan bahawa al-Attas telah memberikan sumbangan yang besar dalam kajian sejarah Islam di alam Melayu. Walaupun beliau lebih dikenali dengan idea falsafahnya, namun ini tidak membataskan beliau untuk mengkaji dan menghasilkan penemuan atau teori-teori baru dalam bidang sejarah dan kesusasteraan Melayu. Antara teori-teori tersebut termasuklah teori kedatangan Islam ke alam Melayu yang dibawa dari Tanah Arab, golongan mubaligh atau pendakwah merupakan golongan yang terawal menyebarkan Islam di rantau ini, dan pembabakan sejarah yang sepatutnya dibahagikan kepada dua zaman iaitu sebelum dan selepas Islam.

Begitu juga dengan penemuan-penemuan beliau dalam kajian-kajian tertentu telah banyak menyumbangkan idea-idea baru khususnya dalam perkembangan kebudayaan dan kesusasteraan Islam di Malaysia. Misalnya usaha-usaha dalam memartabatkan

tulisan Jawi dan bahasa Melayu sehingga membawa kepada pengasasan bahasa rasmi negara, menjadi antara orang yang bertanggungjawab dalam penubuhan prinsip-prinsip Dasar Kebudayaan Kebangsaan, dan memperkenalkan konsep kesusasteraan Melayu-Islam yang berpandukan kepada konsep tauhid sehingga mempengaruhi pemikiran sarjana-sarjana tertentu seperti Vladimir I. Braginsky dan Mohd Affandi Hassan melalui karya masing-masing.

Selain itu, berdasarkan pengalaman dan pemahaman beliau yang cukup mendalam terhadap pemikiran dan falsafah Barat telah mendorong beliau untuk mendedahkan beberapa kelemahan kebanyakan sarjana Barat khususnya melalui kritikan-kritikan yang tertentu dalam penulisannya. Antaranya termasuklah beberapa orang orientalis Belanda yang berpengaruh seperti G. W. J. Drewes, P. Voorhoeve, dan A. Teeuw.

Bahkan bagi merealisasikan lagi idea beliau mengenai kaedah yang benar dalam pengkajian sejarah dan kebudayaan Melayu, maka pada tahun 1973, al-Attas telah berjaya menubuhkan Institut Bahasa, Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu (IBKKM) di UKM yang mana kini dikenali pula sebagai Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA). Malah usaha beliau yang berterusan dalam kajian sejarah dan kebudayaan Melayu juga telah menyebabkan penghasilan pelbagai karya yang bermutu sehinggalah membawa kepada kemunculan karya terbaru beliau iaitu *Historical Fact and Fiction* pada tahun 2011. Pelbagai persoalan mengenai sejarah alam Melayu telah diungkapkan oleh beliau dalam karya tersebut dan kandungannya juga telah mendapat perhatian yang meluas daripada para sarjana walaupun ia masih lagi baru dalam pasaran.

Maka jelaslah di sini bahawa al-Attas telah memberikan sumbangan yang begitu bermakna dalam bidang ini. Malah keprihatinan beliau dalam bidang ini juga perlu dihargai terutamanya dalam membina kembali identiti bangsa Melayu yang berpaksikan kepada ajaran Islam yang sebenar.

ii) Cabaran-cabaran dalam kajian sejarah berdasarkan pemerhatian terhadap karya-karya al-Attas

Analisis daripada kajian ini menunjukkan bahawa terdapat tiga cabaran utama yang menjadi tumpuan al-Attas dalam bidang sejarah dan kebudayaan Melayu. Perkara-perkara tersebut ialah pertama, cabaran dalam membina ‘makna diri’ Melayu atau ‘identiti diri’ yang memberikan pengenalan kepada sesuatu bangsa tersebut. Maka dalam konteks bangsa Melayu, menurut al-Attas terdapat dua tunggak utama iaitu agama Islam dan bahasa Melayu.

Dalam konteks agama, keunikan bangsa Melayu itu sebenarnya terletak pada roh atau jiwanya kerana agama Islamlah yang menjiwai apa yang disebut sebagai bangsa Melayu tersebut. Namun fenomena yang berlaku di kalangan masyarakat Melayu kini menunjukkan bahawa kehidupan bangsa Melayu itu sebahagian besarnya tidak lagi berakar kepada Islam tetapi sebaliknya telah bercampur dengan pelbagai tradisi, ideologi, peradaban yang asing bagi Islam dan dalam banyak hal sentiasa bermusuhan pula dengan Islam. Justeru tidak hairanlah jika terdapat pelbagai gejala sosial dan jenayah yang melibatkan orang Melayu itu sendiri seperti merompak, membunuh, berzina dan sebagainya.

Manakala dalam konteks bahasa pula, ia turut menjadi lambang pengenalan sesuatu bangsa iaitu melalui pertuturan mereka dan mempunyai nilainya yang tersendiri terutamanya apabila Islam mula diperkenalkan di rantau ini. Nilai yang dimaksudkan ialah apabila istilah-istilah dasar Islam turut digunakan dalam bahasa Melayu misalnya istilah ‘Tuhan’, ‘halal dan haram’, ‘akhirat’, dan lain-lain. Namun pelbagai isu yang timbul bukan sahaja boleh merosakkan makna istilah itu yang sebenar, malah akan menjejaskan akidah dan nilai-nilai Islam itu sendiri. Misalnya isu penggunaan nama Allah yang dipertikaikan hanya untuk agama Islam sahaja. Begitu juga dengan penggunaan bahasa Inggeris yang semakin meluas menyebabkan bahasa Melayu itu semakin dipinggirkan.

Seterusnya cabaran kedua iaitu cabaran dalam pendidikan sejarah. Merujuk kepada pelbagai kes yang berlaku khususnya yang melibatkan pertikaian di antara pelbagai kaum di Malaysia didapati adalah akibat daripada kejahilan dan pengabaian ke atas sejarah negara itu sendiri. Selain itu, kaedah pembelajaran yang didasarkan kepada sistem pendidikan Barat juga dilihat sebagai cabaran yang besar oleh al-Attas. Akibatnya para sarjana kita terus memandang ke Barat bagi mendapatkan ilham dan menjadikan kajian mereka sebagai panduan bagi menilai dan melakukan kajian yang seterusnya termasuklah dalam bidang sejarah dan kesusasteraan Melayu.

Manakala cabaran yang ketiga pula ialah cabaran dalam kajian dan penulisan sejarah Islam di alam Melayu. Sepertimana fenomena yang terdapat dalam cabaran kedua tersebut, dalam konteks ini juga, golongan kolonial dan orientalis Barat dilihat sebagai pelopor pemikiran sejarah alam Melayu termasuklah sejarah Islam di rantau ini. Justeru tidak hairanlah jika kaedah perbincangan manuskrip Melayu adalah berdasarkan filologi dan teori-teori Barat yang berkembang ketika itu. Oleh itu, pendekatan yang

digunakan dalam kajian dan pentafsiran sejarah mereka ini perlu diambil kira bagi memastikan hanya nilai-nilai yang sesuai dengan jiwa dan pandangan hidup Melayu sahaja yang digunakan dalam kajian tersebut.

iii) Konsep sejarah menurut al-Attas

Analisis ini melibatkan sebanyak 15 buah karya al-Attas. Berdasarkan analisis daripada karya-karya terpilih ini, didapati bahawa setiap karya tersebut menggambarkan sistem pandangan tokoh yang mempunyai ciri-ciri khas yang membentuk konsep sejarah tersebut. Ciri-ciri ini adalah selari dengan definisi sejarah menurut pandangan tokoh ini yang mana menganggap sejarah sebagai suatu bidang ilmu. Justeru wajarlah jika ia mempunyai ciri-ciri tersebut yang juga merupakan ciri-ciri yang perlu ada dalam setiap bidang ilmu iaitu antaranya definisi, tujuan, sumber, prinsip-prinsip dan metode-metode tertentu khususnya dalam kajian dan penulisan sejarah menurut perspektif tokoh yang dikaji.

Maka berdasarkan keseluruhan kajian terhadap karya-karya terpilih al-Attas ini, didapati bahawa konsep sejarah yang digunakan oleh beliau sememangnya adalah selari dengan konsep sejarah Islam. Di sini, pengaplikasian konsep sejarah Islam dalam setiap kajian beliau didapati wajar dan bertepatan dengan kajian mengenai sejarah Islam di alam Melayu tersebut. Ini kerana budaya dan tamadun Melayu itu menurut al-Attas tidak dapat dipisahkan dengan sifat dan hakikat Islam. Oleh yang demikian, hasil daripada analisis konsep sejarah beliau, didapati bahawa terdapat tiga penekanan utama yang diberikan iaitu;

- a) Kedatangan Islam dijadikan sebagai kriteria bagi menilai perubahan dalam tamadun masyarakat Melayu tradisional.
- b) Kebenaran fakta dan pengembalian jati diri bangsa menjadi matlamat utama dalam kajian dan penulisan sejarah.
- c) Kajian dan penulisan sejarah (historiografi) didasarkan kepada pandangan alam (*worldview*) Islam manakala kritikan pula banyak ditumpukan kepada falsafah atau pandangan alam Barat yang didapati tidak sesuai diaplikasikan dalam kajian sejarah dan historiografi Melayu Islam.

Pertama iaitu kedatangan Islam yang dijadikan sebagai kriteria dalam menentukan perubahan di kalangan masyarakat Melayu dalam sejarah. Dalam hal ini, beliau melihat kedatangan Islam ke alam Melayu sebagai punca perubahan masyarakat Melayu yang mana telah mewujudkan bukan sahaja rupa malah jiwa baru bangsa tersebut. Di sini, pandangan dan pemikiran yang lebih rasional telah terbentuk berbanding zaman sebelumnya yang lebih mementingkan nilai estetika dalam kehidupan mereka. Perkara tersebut turut berlaku dalam sejarah bangsa Eropah pada Abad Pertengahan yang mana pengaruh yang sama telah disumbangkan dalam kebudayaan mereka.

Di sinilah sejarah memainkan peranannya iaitu melalui kajian ke atas sumber-sumber sejarah tertentu termasuklah manuskrip, inskripsi, silsilah, artifak, dan sebagainya. Maka melalui karya-karya al-Attas yang bercirikan kajian historiografi Islam di alam Melayu, bagi menjelaskan lagi pengaruh-pengaruh Islam tersebut di dalam aspek kehidupan masyarakat Melayu tradisional, pembahagian telah dilakukan kepada beberapa aspek tertentu iaitu pada aspek budaya dan masyarakat, pemerintahan, falsafah dan pemikiran, serta bahasa dan kesusasteraan. Di sinilah kepentingan pentafsiran sejarah yang benar itu dititikberatkan agar kefahaman yang sebenar ke atas

kebudayaan sesebuah masyarakat itu dapat dinyatakan. Inilah yang disebutkan oleh al-Attas sebagai objektif sejarah itu sendiri yang mana merupakan perkara kedua yang diberi penekanan dalam konsep sejarah beliau.

Begitu juga sesuatu kajian atau penulisan sejarah itu mestilah dapat mengembalikan jati diri sesuatu bangsa. Justeru jati diri bangsa Melayu itu menurut al-Attas hanya akan diperolehi dengan kembali kepada ajaran Islam yang sebenar, iaitu melalui konsep *'ibrah* yang dapat diambil daripada kajian sejarah Islam di rantau ini. Dalam hal ini, pengislahan diri individu menjadi fokus utama al-Attas iaitu masyarakat yang baik adalah lahir daripada individu yang baik (*insān adābī*).

Seterusnya perkara ketiga yang menjadi keutamaan al-Attas ialah penekanan ke atas pandangan alam (*worldview*) Islam dan penolakan beliau ke atas pandangan alam Barat. Ini kerana peradaban Barat yang merupakan ramuan dari ajaran Kristian, falsafah Yunani, dan tradisi Rom adalah bertentangan dengan pandangan alam Islam. Justeru istilah *'permanent confrontation'* yang digunakan oleh al-Attas adalah bertepatan dalam memberikan gambaran mengenai pertembungan kedua-dua budaya tersebut. Ini termasuklah dalam kajian dan penulisan sejarah alam Melayu. Oleh yang demikian, selain daripada memberi kritikan-kritikan tertentu ke atas kajian mereka, al-Attas juga turut menyatakan etika-etika dan kaedah-kaedah yang perlu diberikan perhatian oleh setiap pengkaji sejarah.

- iv) Kaedah-kaedah dan prinsip asas Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam penelitian dan pentafsiran sumber sejarah

Bagi analisis ini, sebanyak 11 buah karya al-Attas telah dipilih berdasarkan ciri-cirinya sebagai karya-karya historiografi beliau. Pertama, bagi menganalisis kaedah penelitian sumber sejarah beliau, analisis ini dibahagikan kepada dua metode utama iaitu kaedah pentafsiran sumber primer dan sumber sekunder. Bagi penelitian sumber-sumber primer, terdapat beberapa metode telah dikenalpasti terdapat dalam penulisan sejarah beliau. Antaranya ialah atributasi, klasifikasi, perbandingan, tekstologi, bahasa, ejaan, dan silsilah. Manakala bagi pentafsiran ke atas sumber sekunder pula, kaedah-kaedah seperti analisis perbandingan, analisis kajian terdahulu, kaedah periodisasi serta analisis pensejarahan turut digunakan oleh al-Attas dalam kajiannya. Kaedah-kaedah tersebut secara keseluruhannya digunakan mengikut kesesuaian bentuk sumber yang terlibat.

Maka daripada kaedah-kaedah yang digunakan tersebut, didapati bahawa pendekatan yang digunakan oleh al-Attas menggambarkan sikap beliau yang begitu teliti dalam memahami dan menganalisis sesuatu sumber tersebut. Manakala bagi perkara kedua iaitu prinsip al-Attas terhadap penelitian sumber pula, terdapat tiga prinsip utama yang didapati melalui karya-karya beliau iaitu pentafsiran berdasarkan pendekatan tauhid, bukti, dan logik. Pertama iaitu prinsip yang berasaskan tauhid, ia merupakan prinsip tersendiri dalam pentafsiran sejarah al-Attas. Prinsip tersebut menunjukkan persamaan beliau dengan para sarjana Muslim yang lain seperti al-Ṭabarī, Ibn Khaldūn, Malik Bennabī, dan lain-lain. Tetapi prinsip ini juga turut membezakan beliau dengan pengkaji-pengkaji masa kini yang kebanyakannya dipengaruhi oleh pengaruh dan pemikiran Barat. Prinsip ini juga amat penting dalam bidang kajian

sejarah Islam memandangkan kefahaman ke atas sesuatu sumber sejarah Islam memerlukan pentafsiran yang bukan sahaja secara zahir atau luaran, tetapi juga secara dalaman. Ini kerana kandungan ajaran Islam khususnya yang terdapat pada karya-karya kesusasteraan Melayu Islam perlu difahami dengan sebenarnya dan tidak boleh dicapai hanya dengan logik akal semata-mata.

Akhir sekali, sepertimana yang dilakukan oleh para pengkaji sejarah yang lain, tafsiran sesuatu sumber dibuat adalah berdasarkan kepada bahan-bahan bukti yang diperolehi oleh beliau. Ia adalah penting bagi menyokong setiap pentafsiran yang dilakukan. Namun prinsip tersebut tidak cukup jika tidak disertakan dengan prinsip yang berasaskan logik bagi menilai secara lebih kritis lagi sesuatu sumber tersebut. Kedua-dua pendekatan ini dikatakan begitu penting kerana ia melibatkan proses bagi menghasilkan kajian yang berkualiti dan mencapai tahap kebenaran sejarah.

Maka berdasarkan keempat-empat rumusan tersebut, dapatlah disimpulkan bahawa konsep sejarah al-Attas adalah wajar untuk dijadikan panduan dan diaplikasikan dalam kajian sejarah Islam di alam Melayu. Ini kerana kebergantungan kajian sejarah tempatan kepada konsep sejarah Barat sejak sekian lama memerlukan perubahan supaya kajian sejarah tersebut dapat disesuaikan dengan jiwa dan pemikiran Melayu yang sebenar iaitu dengan kembali kepada jiwa Islami (*rūḥ al-Islāmī*).

6.2 CADANGAN

Berdasarkan dari perkara-perkara yang telah dibincangkan, penulis mendapati terdapat beberapa perkara yang dirasakan perlu untuk diperbaiki dan diusahakan. Pertama mengenai kesedaran masyarakat terhadap kepentingan ilmu sejarah, ia perlu disemai dari peringkat awal lagi. Ini kerana kepentingannya dalam memberikan ‘makna diri’ atau jati diri sesuatu bangsa tidak boleh dinafikan. Maka pelbagai langkah perlu diambil oleh pihak-pihak tertentu dalam menarik minat masyarakat terhadap ilmu sejarah khususnya di peringkat kanak-kanak dan golongan remaja. Hanya dengan kefahaman terhadap sejarah inilah nilai-nilai tradisi yang berpaksikan kepada agama khususnya dapat dipupuk dalam jiwa setiap individu dan seterusnya dapat mengatasi masalah-masalah sosial dalam masyarakat.

Kedua meskipun kajian ini telah menyatakan secara menyeluruh mengenai konsep sejarah al-Attas, adalah dicadangkan supaya kajian yang lebih mendalam dapat dilakukan seperti perbandingannya dengan sarjana yang lain supaya analisis yang lebih kritis dapat dilakukan. Begitu juga dengan kajian-kajian lain yang dapat menambahkan lagi kajian sejarah Islam khususnya di negara kita adalah amat diperlukan. Ini kerana apa yang dapat dilihat kini tidak banyak kajian historiografi Melayu yang memfokuskan mengenai sejarah Islam tersebut.

Ketiga, penekanan perlu diberikan ke atas konsep sejarah Islam dalam pembelajaran dan penyelidikan sejarah bagi menggantikan ideologi sejarah Barat dalam sistem pendidikan kita. Perkara ini adalah perlu bagi memahami motif-motif di sebalik perjalanan sejarah berpandukan pandangan Islam, di samping dapat mengemukakan satu rangka berguna dalam membina sejarah dari kaca mata Islam tersebut. Dengan

pencapaian dalam aspek ini, masyarakat Islam diharap memperolehi rangsangan untuk mengembangkan lagi nilai-nilai Islamiyyah sehingga dapat menentukan proses sejarah global.

Keempat, bagi sesuatu penyelidikan dan pensejarahan yang dilakukan pula mestilah berpandukan kepada pandangan alam (*worldview*) yang sebenar. Hal ini adalah sepertimana yang ditunjukkan dalam kajian dan penulisan sejarah al-Attas. Di sini, pandangan alam Islam yang menjadi panduan beliau dalam mengkaji sejarah alam Melayu didapati wajar diaplikasikan bagi kajian-kajian tersebut. Begitu juga dengan penguasaan dalam pelbagai bidang ilmu amat diperlukan bagi mengukuhkan sesuatu hujah dan mendapatkan pentafsiran sejarah yang benar.

Akhir sekali, hanya dengan kajian dan penulisan sejarah yang benar yang akan dapat menjadi sumber inspirasi dan motivasi dalam membangkitkan kesedaran kebangsaan sesuatu bangsa. Begitu juga dengan kajian sejarah yang baik akan memberikan inspirasi bagi menjadikan kita lebih memahami keadaan dan pergolakan yang berlaku sekarang. Demikianlah tanpa sejarah mungkin kita tidak akan dapat mengambil iktibar daripada sesuatu peristiwa yang berlaku dan mengulangi semula peristiwa tersebut. Di sinilah kepentingan sejarah itu dilihat iaitu bagi memastikan perubahan terus berlaku dalam sesebuah masyarakat dan seterusnya dapat membina peradaban dan tamadun yang gemilang.

BIBLIOGRAFI

AL-QURAN & TAFSIR

- Terjemahan Surah al-An'ām (6) : 65
- Terjemahan Surah at-Taubah (9) : 36
- Terjemahan Surah Hud (11) : 117
- Terjemahan Surah Yusof (12) : 3
- Terjemahan Surah Ibrāhīm (14) : 5, 24
- Terjemahan Surah al-Isra' (17) : 77
- Terjemahan Surah al-Qaṣaṣ (28) : 6
- Terjemahan Surah al-Fatḥ (48) : 23
- Terjemahan Surah al-Ḥujurāt (49) : 6
- Terjemahan Surah al-Mulk (67) : 3 – 4

HADIS

- Baihaqī, Abī Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusain al-(2003), *Al-Jāmi' li Syu'ābī al-Īmān*, Juz'ul Awwal. Kuwait : Maktabah ar-Rusyd.
- Bukhārī, Abū 'Abdullāh Muhammad Ibn Ismā'īl Ibn Ibrāhīm al-(1981), *Al-Kawākib al-Darārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz'ul Awwal, No. Hadis : 49. Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Lubnān
- Ḥamdi, 'Abd al-Qadīr Syaibat al-(1421 H), *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ al-Imām Abī 'Abdillāh ibn Ismā'īl al-Bukhārī*, Kitāb al-Aḥkām, Jilid 13, Bab al-Umarā' min Quraysh, no. Hadis 6881, Riyadh : Maktabah al-Malik.

BUKU

- Abdul Rahman Haji Abdullah (2000), *Wacana Falsafah Sejarah Perspektif Barat dan Timur*, Selangor : Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.
- _____ (2006), *Pengantar Ilmu Sejarah*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Abdul Rahman Haji Ismail (1984), *Apakah Sejarah Menurut E.H.Carr*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Adian Husaini (2005), *Wajah Peradaban Barat : Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta : Gema Insani.
- Ahmadie Thoha (2000), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Jakarta : Pustaka Firdaus
- Ali Ahmad, et.al. (2007), *Taşawwur Islam dalam Kesusasteraan Melayu Tradisional*. Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia.
- Anbalakan, K. (1995), “Objektiviti dalam Sejarah : Bukan Satu Impian”, dalam Abu Talib Ahmad dan Cheah Boon Kheng (peny.), *Isu-isu Pensejarahan*. Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia.
- Arba’iyah Mohd Noor (2006), *Ilmu Sejarah dan Pensejarahan*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Attas, Syed Hussein al-(1989), *Mitos Peribumi Malas : Imej Orang Jawa, Melayu dan Filipina dalam Kapitalisme Penjajah*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Attas, Syed Muhammad Naquib al- (1959), *Rangkaian Ruba’iyyat*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- _____ (1966), *Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*. Singapura : Malaysian Branch, Royal Asiatic Society.
- _____ (1968), *The Origin of the Malay Shā’ir*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- _____ (1970), *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī*. Kuala Lumpur : Universiti Malaya.
- _____ (1971), *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā’ir*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- _____ (1972), *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu*. Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia,
- _____ (1972), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur : Universiti Kebangsaan Malaysia,
- _____ (1972), *The Correct Date of the Terengganu Inscription*. Kuala Lumpur : Muzium Negara.
- _____ (1975), *Comments on the Re-Examination of al-Rānīrī’s Ḥujjatu’l Ṣiddīq : A Refutation*. Kuala Lumpur : Muzium Negara.
- _____ (1978), *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur : Angkatan Belia Islam Malaysia.
- _____ (1984), *The Correct Dates of the Terengganu Inscription*. Kuala Lumpur : Muzium Negara.
- _____ (1986), *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*. Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan Malaysia.

- _____ (1988), *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the Aqā'id of al-Nasafī*. Kuala Lumpur : Universiti Malaya.
- _____ (1995), *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC).
- _____ (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC).
- _____ (2002), *Ma'na Kebahagiaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Muhammad Zainy Uthman (terj.). Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC).
- _____ (2007), *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia.
- _____ (2011), *Historical Fact and Fiction*. Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia.
- Awang Sariyan (2009), *Mencari Makna Diri Melayu : Renungan untuk Bangsa*. Kuala Lumpur : Persatuan Linguistik Malaysia.
- Azyumardi Azra (2002), *Historiografi Islam Kontemporer : Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama.
- _____ (2004), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Melayu Abad XVII & XVIII : Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta : Kencana Prenada Media Group.
- Baalbaki, Munir (2001), *Al-Mawrīd al-Quareeb*. Lebanon: Dār al-‘Ilm li al-Malayīn, Beirut.
- Bennabi, Malik (2005), *Krisis Intelektual Muslim*, Zulkarnain Mohamed dan Farid Mat Zain (terj.). Shah Alam : Karisma Publications Sdn. Bhd.
- _____ (2007), *Asal Usul Masyarakat Manusia : Rangkaian Hubungan Sosial*. Kuala Lumpur : Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad.
- Bloch, M. (1954), *The Historian's Craft*. Manchester : The University Press.
- Braginsky, Vladimir I. (1994), *Erti Keindahan dan Keindahan Erti dalam Kesusasteraan Melayu Klasik*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Collingwood, R. G. (1967), *The Idea of History*. Oxford : Clarendon Press.
- _____ (1999), Dray, W. H. dan Dussen, W. J. van der (eds.), *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*. Oxford University Press.
- Croce, Benedetto (1960), *History : Its Theory and Practice*. New York : Russell & Russell.
- Denisova, Tatiana A. (2010), "Concerning One Name Mentioned in the Tuhfat al-Nafīs : Two Interesting Revelations", dalam Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman (eds.), *Knowledge, Language, Thought and The*

Civilization of Islam : Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas.
Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 447 – 458.

_____ (2011), *Refleksi Historiografi Alam Melayu.* Kuala Lumpur : Universiti Malaya.

_____ (2011), *Sumber Historiografi di Alam Melayu : Koleksi Peribadi John Bastin.* Kuala Lumpur : Perpustakaan Negara Malaysia.

Ding Choo Ming (2003), *Kajian Manuskrip Melayu : Masalah, Kritikan dan Cadangan.*
Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Edwar Jamaris dan Saksono Prijanto (1995/1996), *Ḥamzah Fanṣūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānīrī.* Jakarta : Proyek Pengembangan Media Kebudayaan.

Gallop, Annabel The dan Arps, Bernard (1991), *Golden Letters Writing Traditions of Indonesia.* London : The British Library, h. 33.

Garraghan, G. J. (1946), *A Guide to Historical Method,* J. Delanglez (peny.), New York : Fordham University Press.

Gawronski, Donald V. (1969), *History : Meaning and Method.* United States : Scott, Foresman and Company.

Gottschalk, Louis (1961), *Understanding History : A Primer of Historical Method.* New York : A. A. Knopf.

_____ (1965), *Ideas in History : Essays Presented to Louis Gottschalk by His Former Students.* Duke University Press.

Harrison, B. (1966), *Asia Tenggara : Satu Sejarah Ringkas.* Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Harun Mat Piah (1989), *Puisi Melayu Tradisional : Satu Pembicaraan Genre dan Fungsi.* Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hashim Hj. Musa (2004), *Pemeriksaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat.* Kuala Lumpur : Universiti Malaya dan Pusat Dialog Peradaban Malaysia.

Hasjmy, A. (1976), *Rubā'ī Ḥamzah Fanṣūrī.* Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hassan Ahmad (2004), Cabaran Global : Bahasa Melayu sebagai Pengungkap Tamadun Bangsa, dalam *Dinamika Bangsa Melayu : Menongkah Arus Globalisasi.* Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia.

Hourani, Albert (2004), *The Modern Middle East : A Reader.* I. B. Tauris.

Huizinga, J. (1936), “A Definition of the Concept of History” dalam R. Klibansky dan H. Paton (ed.), *Philosophy and History.* Oxford : Clarendon.

Hurgronje, C. Snouck (1906), *The Achehnese.* E. J. Brill.

- Hussain Othman (2009), *Malay Historical Thought*. Johor : Universiti Tun Hussein Onn.
- Ishak Saat (2007), *Ilmu Sejarah Antara Tradisi dan Moden*. Shah Alam : Karisma Publications Sdn. Bhd.
- Ismail Hamid (1983), *Kesusasteraan Melayu Lama dari Warisan Peradaban Islam*. Kuala Lumpur : Fajar Bakti.
- Ismail Hamid (1990), *Asas Kesusasteraan Islam*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ismail Hussein (1974), *Sastra dan Masyarakat*. Kuala Lumpur : Penerbitan Pustaka Zakry Abadi.
- Kern, R. A. dan Hoesein Djajadiningrat (1974), *Masa Awal Kerajaan Cirebon*. Bhratara.
- Khaldūn, ‘Abdul Raḥmān bin Muḥammad (2000), Ahmadie Toha (terj.), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Jakarta : Pustaka Firdaus,
- _____ (2002), *Mukadimah Ibn Khaldūn*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.
- _____ (2006), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, ‘Alī Abdul Waḥid Wāfī (peny.), Juz’ul Awwal. Kaherah : Nahdhah Misr.
- Khudhairi, Zainab al- (1979), *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, Bandung : Penerbit Pustaka.
- Leur, Jacob Cornelius van (1967), *Indonesian Trade and Society : Essays in Asian Social and Economic History*. Bandung : W. Van Hoeve.
- Li Chuan Siu (1972), *Ikhtisar Sejarah Kesusasteraan Melayu Baru 1830 – 1945*. Kuala Lumpur : Penerbitan Pustaka Antara.
- Liaw Yock Fang (1991), *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*. Jakarta : Penerbit Erlangga.
- Lumbard, Joseph dan Aref Ali Nayed (2010), *The 500 Most Influential Muslims 2010*, Amman : The Royal Islamic Strategic Studies Centre.
- Mahayudin Hj. Yahaya (1984), *Pengertian Sejarah Islam dan Permasalahannya*. Kuala Lumpur : Penerbitan Sarjana (M) Sdn. Bhd.
- _____ (2001), *Islam di Alam Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mahdi, Muhsin (2006), *Ibn Khaldūn’s Philosophy of History : A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Kuala Lumpur : The Other Press.
- Mandelbaum, M. (1977), *The Anatomy of Historical Knowledge*. London : The Johns Hopkins University Press.

- Mohamad Abu Bakar (1996), "Pandangan Dunia, Ideologi dan Kesarjanaan : Islam, Proses Sejarah dan Rekonstruksi Realiti Sosial, dalam Badariyah Salleh (ed.), *Alam Pensejarahan dari Pelbagai Perspektif*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1 – 31.
- Mohd Affandi Hassan (1992), *Pendidikan Estetika daripada Pendekatan Tauhid*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Affandi Hassan, et. al. (2008), *Gagasan Persuratan Baru : Pengenalan dan Penerapan*. Bangi : Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA).
- Mohd Yusof Ibrahim (1971), *Pengertian Sejarah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- _____ (2000), *Ilmu Sejarah : Falsafah, Pengertian dan Kaedah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mudabbir, Ibn al- (1913), *al-Risalah al-Adhra'fī Rasā'il al-Bulagharā'*, Muhammad Kurd 'Alī (peny.), Kaherah.
- Muhammad Zainiy Uthman dan Azlan Hashim (2010), "The Correct Date of The Terengganu Inscription : Reconfirmed Using Astronomical Computer Programs", dalam Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman (eds.), *Knowledge, Language, Thought and The Civilization of Islam : Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Kuala Lumpur : Universiti Teknologi Malaysia, h. 459 – 498.
- Muhd Yusof Ibrahim (1991), *Aspek dan Perkembangan Falsafah Sejarah Dunia Barat*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhd Yusof Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya (1988), *Sejarawan dan Pensejarahan : Ketokohan dan Karya*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka
- Noriah Mohamed (1999), *Sejarah Sociolinguistik Bahasa Melayu Lama*. Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia.
- Pires, Tome (1944), *The Suma Oriental of Tome Pires : An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515 and The Book of Francisco Rodrigues, Rutter of A Voyage in The Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in The East Before 1515*. Hakluyt Society.
- Qasim Ahmad (1995), "Sumber, Pengesahan Fakta dan Pentafsiran Sejarah", dalam Abu Talib Ahmad dan Cheah Boon Kheng (peny.), *Isu-isu Pensejarahan*. Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia.
- Raffles, T. S. (1988), *The History of Java : Complete Text*. Kuala Lumpur : Oxford University Press.
- Roblin, Ronald Edward (1969), *Collingwood's Philosophy of History*. Chapel Hill : University of North Carolina.
- Roff, William R. (1994), *The Origins of Malay Nationalism*. Oxford University Press.

- _____ (2003), *Nasionalisme Melayu*, Ahmad Boestamam (terj.), Kuala Lumpur : Universiti Malaya.
- Rosenthal, Franz (1968), *A History of Muslim Historiography*. Leiden : E. J. Brill.
- Rozeman Abu Hassan (2004), *Mengenal dan Mentafsir Sumber-Sumber Sejarah*. Shah Alam : Karisma Publications.
- Sartono Kartodirjo (1993), *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama,
- Schrieke, Bertram Johannes Otto (1955 – 1957), *Indonesian Sociological Studies : Selected Writings*. Bandung : W. van Hoeve.
- Sharqāwī, ‘Effat al- (1986), *Filsafat Kebudayaan Islam*. Bandung : Penerbit Pustaka.
- Siddīqī, Mazheruddīn (1994), *The Quranic Concept of History*. Delhi : Adam Publishers & Distributors.
- Suntharalingam, R. (1985), *Pengenalan Kepada Sejarah*. Kuala Lumpur : Marican & Sons (M) Sdn. Bhd.
- Swettenham, Frank Athelstane, Sir (1955), *British Malaya : An Account of The Origin and Progress of British Influence in Malaya*. Allen and Unwin.
- Syamsuddin Arif (2008), *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta : Gema Insani.
- Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*. Kuala Lumpur : Universiti Malaya.
- _____ (2006), *Masyarakat Islam Hadhari : Suatu Tinjauan Epistemologi ke Arah Penyatuan Pemikiran Bangsa*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wan Yahya Wan Ahmad (1992), *Pensejarahan Awal Islam*. Kuala Lumpur : Universiti Malaya.
- Winstedt, R. O. (1981), *The Malays : A Cultural History*. Singapore : Graham Bash.
- Woodruff, Asahel Davis (1904), *Basic Concepts of Teaching*. Chandler Pub. Co.,
- Yusri Abdul Ghani Abdullah (2004), *Historiografi Islam dari Klasik hingga Moden*. Jakarta : PT Raja Grafindo Persada.

KAMUS DAN ENCYCLOPEDIA

- Hawkins, Joyce M. (ed.) (1986), *The Oxford Reference Dictionary*, Oxford : Clarendon Press.
- _____ (1997), *Kamus Oxford Fajar*, Edisi Kedua. Shah Alam: Penerbit Bakti.

- Noresah Baharom et. al. (ed.) (2007), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Seaton, Anne et. al. (eds.) (2000), *Federal Chambers Advanced English Dictionary*, Chambers : Federal Publications
- Winstedt, R. O. (1970), *Kamus Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Marican & Sons Sdn Bhd.
- Wolff, Anita (ed.) (2006), *Britannica Concise Encyclopedia*. Encyclopedia Britannica Inc.
- Zalta, Edward N. (ed.) (2011), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford : Centre for the Study of Language and Information, Stanford University.

JURNAL

- Abdullah Hassan (2009), “Bahasa Melayu di Persimpangan : Antara Jati Diri dengan Globalisasi”, *Jurnal Kemanusiaan*, bil. 16, Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, h. 59 – 81.
- Braginsky, Vladimir I. (1999), “Towards the Biography of Ḥamzah Fansūrī. When Did Ḥamzah Live? Data From His Poems and Early European Accounts”, *Archipel*, vol. 57, Paris, h. 135 – 175.
- Drewes, G. W. J. (1968), “New Light on the Coming of Islam to Indonesia”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 124, no: 4. Leiden, h. 433 – 459. <http://www.kitlv-journals.nl>
- Guillot, Claude dan Kalus, Ludvik (2009), “Batu Nisan Hamzah Fansuri” dalam Rita Parasman (terj.), *Jurnal Terjemahan Alam dan Tamadun Melayu* 1, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 34 – 36.
- Johns, A. H. (1961), “Sufism in Indonesia”, *Journal of Southeast Asian History*, vol. 2, no. 2 (July 1961). Cambridge : The University Press, h. 10 – 23.
- Teeuw, A. (1966), The Malay Shā’ir : Problems of Origin and Tradition, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 122, no: 4. Leiden, h. 429 – 446. <http://www.kitlv-journals.nl>

TESIS/KERTAS KERJA PERSIDANGAN/SEMINAR

- Ahmat Adam (2009), “Pentarikan dalam Manuskrip Melayu”, dalam Arba’iyah Mohd Noor, Ahmad Kamal Ariffin et. al. (eds.), *Persidangan Antarabangsa Manuskrip Melayu 2009 (23-25 Nov 2009)*. Kuala Lumpur : Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, h. 80 – 94.

- Arba'iyah Mohd Noor (2007), "Idea Sejarah Melayu : Kajian Berdasarkan Teks Sejarah Melayu, Misa Melayu dan Tuhfat al-Nafis". (Tesis Ph.D Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya).
- Asraf Abdul Wahab, et. al., (1985), "Penyatuan Bahasa Melayu Se-Nusantara", (Kertas Kerja Kongres Bahasa dan Persuratan Melayu IV, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur). h. 102 – 127.
- Denisova, Tatiana A. (2011), "Kajian Sejarah Islam Di Alam Melayu Dalam Perspektif Oriental Studies : Antara Fakta Dan Khayalan", (Kertas Kerja dalam Wacana Bedah Buku Historical Fact and Fiction, di Universiti Islam Antarabangsa, Gombak, 13 November 2011).
- Hamdan Hassan (1989), "Kesan Pemikiran Ulama dan Ahli-ahli Sufi dalam Bidang Penulisan Alam Melayu", (Kertas Kerja International Seminar on Islamic Civilization in the Malay World, Bandar Seri Begawan, Brunei, 1-5 Jun 1989), vol. 1, paper 11.
- Hussain Othman (2006), "Malay Concept of History as Understood from the Classical Malay Historical Texts", (Tesis Ph.D Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC)).
- Khadijah binti Mohd Hambali (2006), "Pemikiran Ibn Khaldūn dan Relevansinya dengan Islam Hadhari dalam Konteks Ketamadunan, Budaya dan Agama di Malaysia", dalam Azizan Baharuddin et. al. (peny.), *Prosiding Ibn Khaldūn : Pemikiran Ibn Khaldūn dan Relevansinya dalam Tamadun Kontemporari*, 9 – 10 Mei. Kuala Lumpur : Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya, h. 107 – 135.
- Mahayudin Yahaya (2004), "Penulisan Manuskrip Melayu Islam : Tatakaedah, Permasalahan dan Kepentingannya dalam Masyarakat Melayu Nusantara", (Kertas Kerja Seminar Manuskrip Islam, Jabatan Perdana Menteri, Brunei, 1 – 2 Mac 2004). h. 1 – 20.
- Megawati Moris, "Islamization Of The Malay Worldview: Sufi Metaphysical Writings in Malay", (Kertas Kerja World Congress of Islamic History and Civilization, Jabatan Sejarah dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 10 – 11 Oktober 2011).
- Muhd Yusof Ibrahim (1998), "Falsafah Sejarah : Perkembangan dan Kewajaran" (Kertas Kerja Simposium Kebangsaan Ilmu Sejarah, di Kuala Lumpur : Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya, 30-31 Okt 1998). paper 1. h. 1 – 18.
- Muhammad Zainiy Uthman (2003), "Logik dan Analisa Ilmiah dalam Pemikiran Islam", (Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 11 Jan 2003), vol.1, paper 4. h. 87.
- Mulalic, Muhidin (2001), "A Comparative Study of the Conception of History Based on the Works of Eusebius and al-Ṭabarī", (Tesis Ph.D Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), Kuala Lumpur).

- Shafie Abu Bakar (1987), “Hikam Melayu di dalam Perkembangan Tasauf Kedudukan dan Penetapan Pengarangnya”, (Kertas Kerja Pesaka, bil. 4. Lembaga Muzium Negeri Terengganu). h. 43 -51.
- Shahnon Ahmad (1992), “Islam dan Hubungannya dengan Masyarakat, Kesusasteraan, Melayu dan Kemodenan”, (Kertas Kerja Sastera Sufi, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur). h. 67 – 79.
- Shamsuddin Arif (2010), “Islamic Studies Today : The Challenge of Orientalists”, (Kertas Kerja Islamic Thought after Post-Modernism, Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), Kuala Lumpur, 12 Mei 2010).
- Siti Hawa Salleh (2009), “Konsep Sejarah dalam Karya Historiografi Melayu Tradisional Abad Ke-18”, (Kertas Kerja Siri Seminar Bulanan Naskhah Melayu Ke-8, Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya, Kuala Lumpur).
- Wan Mohd Nor Wan Daud (2011), “Falsafah dan Metodologi Pengkajian Sejarah Syed Muhammad Naquib Al-Attas”, (Kertas Kerja Wacana Historical Fact and Fiction, Dewan Jumaah, Universiti Teknologi Malaysia, Kuala Lumpur, 9 September 2011,).
- Wan Suhaimi Wan Abdullah (2004), “Akidah Islam dan Keyakinan Muslim antara Kekuatan Mencabar atau Sasaran Pencabar”, (Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya). h. 16.
- Zainal Kling (2007), “Islam dan Kebudayaan Alam Melayu”, (Kertas Kerja Dialog Budaya : Kebudayaan Sebagai Wahana Keamanan, Pattani, Thailand, 2-4 Feb 2007), paper 1. h. 1 – 35.

MAJALAH

- Faizal Riduan (2010), “Melayu Pendatang Satu Prasangka Lama” *Milenia Muslim*, Tahun 8, bil. 97, September 2010. Kuala Lumpur : MMP Communications Sdn. Bhd.
- Salawati Haris (2010), “Kejahilan Sejarah Punca Berbalah”, *Milenia Muslim*, Tahun 8, Bil. 97, September 2010. Kuala Lumpur : MMP Communications Sdn. Bhd.

INTERNET

- Affandi Hassan, Gagasan Persuratan Baru,
<http://pbaru.blogspot.com/2010/11/cabaranintelektual-dan-cabaran-kreatif.html>,
 20 November 2010.
- Encyclopaedia Britannica Online, <http://www.britannica.com/>

Jawatankuasa Khas Kaji Kurikulum Sejarah Ditubuh, *Berita Harian Online*
<http://www.bharian.com.my/bharian/articles/JawatankuasakhaskajikurikulumSejarahditubuh/Article> , 4hb Mei 2011.

Laman web rasmi ASAS 50, <http://asas50.com/about/>

Laman Web Utusan Malaysia, PPSMI Tetap Dimansuh,
http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2011&dt=0122&pub=utusan_malaysia&sec=Dalam_Negeri&pg=dn_07.htm&arc=hive, 22 Januari 2011.

Ropikah Ahmad (2011), Perjuangan UMNO Sangat Bermakna dan Relevan – Syed Naquib, dalam UMNO Online, <http://umno-online.com/?p=37210>, 11 Mei 2011.

Sejarah Penubuhan Universiti Malaya, Laman Web Rasmi Universiti Malaya,
<http://www.um.edu.my/mainpage.php?module=Maklumat&kategori=51&id=196&papar=1>

Senarai Nama Penerima Darjah Kebesaran Persekutuan Tahun 2011, Jabatan Penerangan Malaysia,
http://pmr.penerangan.gov.my/images/stories/maklumat_kenegaraan/darjah_kebesaran/panglima_setia_mahkota_psm.pdf, 4 Jun 2011.

Utusan Malaysia, *Orang Muda Buta Sejarah*,
http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=1029&pub=utusan_malaysia&sec=Muka_Hadapan&pg=mh_01.htm&arc=hive, 28 Oktober 2010.