

BAB KEDUA

KEBUDAYAAN MALAYSIA : LATAR BELAKANG DAN PRINSIP DALAM HUBUNGAN SOSIAL

2.1 PENGENALAN

Dalam sejarah perundangan Islam, terdapat dua aliran hukum utama yang lahir sebagai kesan daripada perbezaan latar belakang budaya. Budaya Hijaz yang tradisional melahirkan aliran *ahl al-athar* yang diasaskan oleh Imām Mālik Anas r.a. (m.179H), manakala budaya Iraq yang kosmopolitan mencetuskan aliran *ahl al-ra'y*. Aliran ini dipelopori oleh Imām Abū Ḥanīfah r.a. (m.150H). Perbezaan yang timbul menunjukkan bagaimana syariah Islam bersifat anjal (*flexible*) ketika berinteraksi dengan 'urf dan adat tempatan.

Dalam pada itu, Imām Syāfi'ī r.a yang menjadi penghubung (*the middle-rollers*) di antara kedua aliran tersebut mempunyai dua kecenderungan kesan daripada perbezaan budaya setempat. Pandangan lama beliau (*qawl qadīm*) berdasarkan budaya masyarakat Iraq, sedangkan budaya masyarakat Mesir mewarnai pandangan baru (*qawl jadīd*). Perubahan pandangan beliau dalam mengeluarkan hukum adalah selaras dengan cara hidup masyarakat setempat yang beragam dan berlainan untuk menjamin nilai tempatan diambil kira agar tidak timbul keserbasalahan (*al-ḥaraj*) dalam masyarakat.¹

Berasaskan realiti tersebut, budaya masyarakat Malaysia yang berbeza dengan budaya Timur Tengah sama ada dalam lingkungan Hijaz yang berlatar masyarakat Arab konservatif atau penduduk Iraq yang didominasi oleh cara hidup Farsi dan rakyat Mesir

¹ Daripada 116 kes yang dikaji Jaih Mubarak, sebanyak 72 kes *qawl jadīd* yang berasaskan fikiran (*ra'y*), sebaliknya 44 kes berlandaskan hadis. Dominasi penggunaan fikiran dalam pandangan baru Imām Syāfi'ī adalah kesan perubahan sosial dan perbezaan budaya masyarakat setempat. Untuk maklumat lanjut, lihat Jaih Mubarak (2002), *Modifikasi Hukum Islam : Studi Tentang Qawl Qadīm dan Qawl Jadīd*. Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada.

yang beridentitikan budaya Romawi semestinya mempunyai nilai-nilai tertentu dan tersendiri yang boleh menjadi asas dalam pengambilkiraan sesuatu hukum. Asas tersebut perlu diambil kira dalam pembinaan hukum berasaskan realiti semasa dan latar belakang masyarakat setempat.

Pengkaji menggunakan pendekatan *etnosentrisme*² dalam menghuraikan latar belakang budaya Malaysia yang berpaksikan budaya bangsa peribumi. Satu penelitian pensejarahan agama (*teo-historico*) difokuskan terhadap perkembangan masyarakat Malaysia kerana ia merupakan unsur yang penting dan ciri penentu (*defining feature*) dalam pembentukan kebudayaan. Ia bermula dari zaman kepercayaan awal yang berbentuk animisme dan Tauhid, diikuti era estetika Hindu-Buddha, kemudiannya penerimaan Islam dan pencerobohan kuasa Barat. Proses perkembangan dari satu period ke period yang lain ini membentuk masyarakat masa kini, terutamanya dasar “pintu terbuka” (*open door*) penjajah yang mengimport tenaga buruh imigran dari negara asing telah melahirkan masyarakat majmuk (*plural society*). Kemajmukan ini bukan sahaja dalam aspek etnisiti, bahkan bahasa dan agama.

Justeru, untuk membina *fiqh* yang berlatarkan realiti tempatan, tahap realiti hubungan sosial dalam masyarakat Malaysia yang majmuk perlu diteliti dengan cermat. Untuk mendapat maklumat mengenai realiti tersebut, tahap integrasi masyarakat Malaysia dilihat dan dianalisis berdasarkan Dasar Kebudayaan Kebangsaan. Sejauh mana dasar kerajaan tersebut dapat mewujudkan integrasi dalam masyarakat Malaysia? Selain itu, kajian ini juga menelusuri pola status bukan Islam di Malaysia, adakah penggunaan istilah *dhimmi* dan *harbi* masih relevan hingga kini? Kesemua fokus tersebut mempunyai implikasi terhadap pembinaan *fiqh* yang berlatarkan realiti dan mentaliti tempatan.

² Berpusat pada etnik dan agama pengkaji.

2.2 LATAR BELAKANG KEBUDAYAAN MALAYSIA

Suatu pendekatan historiografi amat penting untuk melihat latar belakang pembentukan masyarakat silam yang menjadi titik tolak kepada kelahiran masyarakat Malaysia masa kini.³ Ia dapat menjelaskan ciri-ciri persambungan dan ciri-ciri perubahan budaya. Ciri-ciri persambungan adalah landasan untuk budaya itu terus hidup sementara ciri-ciri perubahan pula merupakan penyesuaiannya dengan keadaan semasa.⁴ Pendedahan dengan komponen budaya luar menyumbang kepada ketinggian dan kemantapan cara hidup masyarakat tempatan.

Kebudayaan sesuatu kumpulan manusia itu tidak wujud dengan sewenang-wenangnya sahaja. Ianya adalah hasil pengalaman kumpulan itu melalui sejarahnya sendiri.⁵ Selama ribuan tahun budaya Melayu sebagai budaya teras masyarakat majmuk secara malar dan tekal senantiasa terbuka, proaktif, mampu dan boleh menyerap serta mengadaptasikan unsur-unsur budaya asing yang positif sama ada dari wilayah persekitarannya sendiri mahupun dari timur dan barat demi pembangunan dan pengukuhan.⁶ Hakikat ini bersesuaian dengan kedudukan Semenanjung Tanah Melayu yang terletak pertengahan jalan di antara peradaban India dan China.⁷

Walaupun pengaruh peradaban luar kencang bertiup dan meresap ke dalam, namun watak kebudayaan yang lahir tidaklah merupakan satu tiruan semata-mata daripada kebudayaan yang memberi tetapi merupakan olahan dan penyesuaian yang

³ Lihat Khoo Kay Kim (1995), *Malay Society : Transformation and Democratization*. Petaling Jaya : Pelanduk Publications. Beliau memerihalkan masyarakat dan pemerintahan zaman kesultanan Melayu Melaka, diikuti era kolonial hingga zaman pra-merdeka

⁴ Mohd Taib Osman (1988a), *Bunga Rampai Kebudayaan Melayu*. (edisi kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1.

⁵ A. Aziz Deraman (1975), *Masyarakat dan Kebudayaan Malaysia*. Kuala Lumpur : Kementerian Belia dan Sukan, h. 1.

⁶ Hashim Haji Musa (2001), *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam : Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Alaf Ketiga*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, hh. 133-134.

⁷ Paul Wheatly (1961), *The Golden Khersonese*. Kuala Lumpur : University Malaya Press, h. xviii.

ditentukan oleh kebudayaan yang menerima⁸ melalui peranan golongan cerdik pandai tempatan (*local genius*).⁹

Negara-bangsa Malaysia telah lahir dan berkembang dalam satu suasana budaya dan peradaban Melayu yang ditunjangi oleh sifat Melayu Islam selama hampir 1000 tahun. Landskap budaya ini diwarnai pula oleh golongan pendatang terutama pada abad ke-19M dan ke-20M dan keturunan mereka yang telah bermastautin dan menjadikan negara dan wilayah ini sebagai tanah air mereka.¹⁰

Secara umumnya, masyarakat Malaysia telah mengalami hubungan budaya (*cultural contact*) dengan kebudayaan India (Hindu-Buddha) sejak 1500 tahun yang lalu, Arab-Parsi (Islam) sejak 800 tahun lalu dan pengaruh Barat sejak 500 tahun yang lampau.¹¹

2.2.1 Kebudayaan Melayu Asli

Masyarakat sebagai agen sosial mempunyai sistem nilai yang dikongsi bersama berasaskan pandangan alam atau *world-view* tersendiri. Berasaskan hakikat ini, tidak dapat dinafikan wujudnya unsur tempatan dalam pembentukan kebudayaan Melayu. Masyarakat Melayu tidak bermula dari sifar, bahkan mempunyai adat dan cara hidup

⁸ Mohd Taib Osman (1974), "Asas dan Pertumbuhan Kebudayaan Malaysia", dalam *Syarahan Tun Seri Lanang*. Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, h. 20.

⁹ Istilah ini diperkenalkan oleh Quaritch Wales dalam H.G. Quaritch Wales (1974), *The Making of Greater India*. (edisi ketiga), London : Bernard Quaritch, h. 57.

¹⁰ Hashim Musa (2002), "Strategi Membangunkan Peradaban Malaysia : Perspektif Peradaban Islam-Melayu", dalam (Kertas kerja Seminar Nilai-nilai Peradaban dan Wawasan 2020 anjuran Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya, Kuala Lumpur), h. 1.

¹¹ Abdul Latif Abu Bakar (1985), "Sejarah dan Pemikiran Konsep Kebudayaan di Malaysia", dalam Abdul Latif Abu Bakar (ed.), *Warisan Dunia Melayu Teras Peradaban Malaysia*. Kuala Lumpur : Penerbitan Gabungan Penulis Nasional (GAPENA), h. 13.

yang tersendiri sesuai dengan realiti dan mentaliti masyarakat. Cara hidup tersebut berasaskan adat Melayo-Polinesia.¹²

Berasaskan skema evolusi agama,¹³ masyarakat Melayu awal sebagaimana masyarakat primitif lain, mempercayai dan menganut animisme¹⁴ dan dinamisme.¹⁵ Teori animisme ini diperkenalkan oleh ahli antropologi Edward Burnett Tylor. Ia berasal dari perkataan Latin *anima*. Istilah animisme bererti kepercayaan kepada makhluk halus (*spiritual beings*).¹⁶ Ia juga bermaksud satu kepercayaan kepada semangat dan benda ghaib¹⁷ yang mana setiap benda mempunyai jiwa atau roh yang memiliki keperibadian tersendiri. Ringkasnya, ia disebut sebagai serba jiwa sahaja.¹⁸

Selain animisme terdapat teori lain, iaitu dinamisme¹⁹ yang dikemukakan oleh Alfred Bertholet.²⁰ Sama seperti teori animisme, teori dinamisme juga menekankan

¹² A. Aziz Deraman (2000), *Tamadun Melayu dan Pembinaan Bangsa Malaysia*. (edisi baharu), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 14.

¹³ Aliran ini berpegang bahawa manusia primitif menganut animisme, meningkat kepada politeisme (fasa berbilang tuhan), kemudian henoteisme (fasa seleksi) dan berakhir dengan monotheisme (fasa keesaan). Lihat 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (1970), *Allah*. (terj.) A. Hanafi, *Ketuhanan Sepanjang Ajaran Agama-agama dan Pemikiran Manusia*. Jakarta : Penerbit Bulan Bintang, h. 20. Bertentangan dengan teori pensejarahan Islam, manusia pertama (Adam) menganut fahaman tauhid (monotheisme) dan kemudiannya berlaku penyelewangan hingga menimbulkan politeisme. Lihat juga karangan *freelance monotheist* Karen Armstrong (1993), *A History of God : The 4000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York : Ballantine Books.

¹⁴ Richard Olof Winstedt (1993), *The Malay Magician : Being Shaman, Saiva and Sufi*. (cetakan ketiga), Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 14; R.J. Wilkinson (1906), *Malay Beliefs*. London : Luzac & Co; Frank Athelstane Swettenham (1895), *Malay Sketches*. London : John Lane; Walter William Skeat (1900), *Malay Magic : An Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. London : MacMillan; K.M. Endicott (1991), *An Analysis of Malay Magic*. (cetakan ketiga), Singapore : Oxford University Press; Richard James Wilkinson (ed.) (1971), *Papers on Malay Subjects*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 17.

¹⁵ P.E. de Josselin de Jong (1965), *Agama-agama di Gugusan Pulau-pulau Melayu*. (terj.) Abdullah Hussain, Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 3.

¹⁶ Ismail Hamid (1991), *Masyarakat dan Budaya Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 28.

¹⁷ Nik Safiah Abdul Karim *et.al.* (1963), *Kajian Kebudayaan Melayu*. Kota Bharu : Pustaka Dian, h. 39.

¹⁸ Abdul Rahman Haji Abdullah (1990), *Pemikiran Umat Islam di Nusantara : Sejarah dan Perkembangannya hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1.

¹⁹ Teori ini pada asalnya dikemukakan oleh R.R. Marett dengan nama pra-animisme atau animatisme sebagai menolak teori animisme oleh Tylor. Menurut beliau, animisme bukanlah bentuk kepercayaan pertama sebaliknya ada pra-animisme atau animatisme. Bagaimanapun Alfred Bertholet menggantikan istilah tersebut dengan dinamisme tanpa mengubah konsepnya yang asal.

kepercayaan terhadap jiwa yang terdapat di mana-mana tetapi ia mempunyai tenaga dan kekuatan yang dapat membawa kesan sama ada baik atau buruk. Ringkasnya ia disebut sebagai serba tenaga.²¹ Teori dinamisme menjadi pelengkap kepada teori animisme iaitu teori tentang kewujudan jiwa yang adanya kuasa tertentu sama ada baik ataupun buruk.²²

Dalam menanggapi kedua-dua teori tersebut, konsep animisme dapat diterjemahkan dengan konsep mempercayai nyawa ataupun roh yang berhubung kait dengan makhluk hidup,²³ sedangkan teori dinamisme boleh dilihat dalam semangat²⁴ berkaitan dengan benda atau makhluk yang tidak hidup.

Menurut Hamka, walaupun belum mempunyai agama khusus, dalam jiwa masyarakat sudah ada persediaan untuk menerima agama. Terdapat dua perkara yang menyebabkan tumbuhnya kepercayaan itu, iaitu alam sekeliling serta soal hidup dan mati.²⁵

Justeru, corak penyembahan dan pemujaan yang dilakukan oleh masyarakat yang mengamalkan animisme bergantung kepada suasana tempat tinggal dan pekerjaan mereka. Masyarakat Melayu yang terlibat dengan aktiviti pertanian akan memuja semangat tanaman tersebut seperti semangat padi,²⁶ manakala yang terlibat dengan aktiviti perikanan akan melakukan pemujaan pantai untuk keselamatan dan mendapat rezeki yang banyak. Kemudiannya pengaruh animisme ini berkembang dan

Lihat Abdul Rahman Abdullah (2000), *Sejarah dan Tamadun Asia Tenggara Sebelum dan Sesudah Pengaruh Islam*. Kuala Lumpur : Utusan Publications, h. 29.

²⁰ *Ibid*.

²¹ Ismail Hamid (1985), *Peradaban Melayu dan Islam*. Petaling Jaya : Penerbit Fajar Bakti, h. 2.

²² Abdul Rahman Hj. Abdullah (1995), *Falsafah Alam Semesta Dalam Sejarah Tauhid Melayu*. Petaling Jaya : Access Infotech, h. 16.

²³ William McDougall (1928), *Body and Mind : A History and Defense of Animism*. (edisi ketujuh), London : Methuen & Co., h. 2.

²⁴ Tenaga ghaib yang tidak berperibadi. Ia disebut *mana* dalam bahasa Polinesia-Melanesia

²⁵ Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1977), *Sejarah Umat Islam*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Pustaka Antara, h. 411.

²⁶ Amat Juhari Moain (1990), *Kepercayaan Orang Melayu Berhubung Dengan Pertanian*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 9.

mencetuskan kepercayaan dan pemujaan terhadap roh nenek moyang (*ancestor worship*).²⁷

Kepercayaan adanya roh,²⁸ jiwa dan semangat²⁹ telah mempengaruhi kehidupan sosial masyarakat Melayu. Sebagai contoh kepercayaan orang yang mati menjelma menjadi hantu³⁰ ataupun roh nenek moyang yang mengawasi anak cucu³¹ yang masih hidup telah melahirkan perasaan takut dan menimbulkan adat dan upacara yang memuja, menjamu³² dan sebagainya. Upacara berlangsung melalui orang tertentu yang mempunyai kewibawaan sebagai penghubung atau perantara iaitu pawang atau bomoh³³ dengan yang ghaib tersebut.³⁴ Adat dan kepercayaan ini menyebabkan masyarakat Melayu hidup dalam suasana karut lagi sesat.

Walaupun begitu, kewujudan pegangan tauhid (unsur-unsur *transcendent*) di Alam Melayu tidak dapat dinafikan sepenuhnya.³⁵ Masyarakat Melayu sejak zaman purba lagi meyakini konsep keesaan tuhan.³⁶ Ini kerana istilah tuhan dari aspek etimologinya berasal daripada perkataan “*tuha-an*” yang bermaksud yang paling tua

²⁷ Mahayudin Haji Yahaya (1998), *Islam di Alam Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 97-98.

²⁸ Terdapat dua jenis roh iaitu, *good magic* (roh orang baik-baik) dan *black magic* (roh orang jahat). *Black magic* biasanya diberikan persembahan. Untuk maklumat lanjut, sila lihat Ibrahim *et. al.* (1965), *Pengantar Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta : Penerbit Garda, h. 93.

²⁹ Ismail Hamid (1985), *Op.cit.*, h. 7.

³⁰ Pengurusan jenazah wanita yang mati bersalin harus dilakukan dengan cara khusus dan teliti kerana dipercayai roh wanita berkenaan menjelma menjadi pontianak. Lihat Hj. Mohtar Hj. Md Dom (1977), *Bomoh dan Hantu*. Petaling Jaya : Federal Publications, h. 5.

³¹ Abdul Rahman Hj Abdullah (1995), *Op.cit.*, h. 17.

³² Ismail Hamid (1985), *Op.cit.*, h. 4.

³³ Pakar dalam soal ghaib sama ada menggunakan jampi, mantera atau sajian. Ia juga dipanggil Shaman.

³⁴ Abdul Rahman Hj Abdullah (1995), *Op.cit.*, h. 5.

³⁵ Walaupun tidak dapat dibuktikan secara saintifik, namun pengutusan Nabi seramai 124 000 orang tidak dapat menafikan terus kemungkinan doktrin tauhid telah sampai dalam komuniti Melayo-Polinesia.

³⁶ Iaitu agama *hanīf* (fitrah). Lihat Ismā‘īl Rājī al-Fārūqī (1998a), *Islam and Other Faiths*. (ed.) Ataullah Siddiqui, Herndon Virginia : The International Institute of Islamic Thought, h. 45.

atau yang tiada berpermulaan.³⁷ Sebagai contoh, masyarakat Sunda sebelum Islam mengenal dan menyembah *Sang Hyang Tunggal*³⁸ (Tuhan Yang Esa).³⁹ Begitu juga istilah *Sang Hyang Widi* dalam bahasa Kawi. “*Hyang*” bererti *god* (tuhan), manakala “*Widi*” bermaksud pencipta. Justeru ia membawa makna Tuhan Yang Mencipta.⁴⁰ Berasaskan gelaran-gelaran tersebut tidak dapat dinafikan wujudnya pengaruh unsur kepercayaan terhadap tuhan.⁴¹

Budaya bersifat dinamis. Ia berubah dari semasa ke semasa dan perubahan yang berlaku itu dalam bentuk persambungan (*continuity*).⁴² Cara ini memperkayakan lagi kedudukan budaya sendiri. Budaya Melayu telah banyak mengalami perubahan terutama apabila berlaku pertembungan dengan budaya luar seperti India, Asia Barat dan kemudian Barat, peringkat demi peringkat. Penyesuaian dan tokok tambah berlaku dalam proses penerimaan unsur-unsur budaya luar kerana dalam masyarakat sendiri sudah terdapat dan tersusun sistem budaya.⁴³

Justeru, untuk memastikan penakatan (*survival*) masyarakat Melayu, mereka berinteraksi dengan tamadun-tamadun gergasi, iaitu budaya yang mempunyai nilai ketamadunan yang tinggi.

³⁷ Zubir Usman (1982), “Melaka : Pusat Perkembangan Islam di Tenggara Asia”, dalam Khoo Kay Kim (ed.), *Melaka dan Sejarahnya*. Melaka : Persatuan Sejarah Malaysia, h. 19.

³⁸ Lahirnya istilah sembahyang (sembah Hyang).

³⁹ O.K. Rahmat (1976), *Dari Adam Sampai Muhammad : Sebuah Kajian Mengenai Agama*. Kota Bharu : Pustaka Aman Press, h. 8.

⁴⁰ Zubir Usman (1982), *Op.cit.*, h. 23.

⁴¹ Begitu juga istilah “ngaji” digunakan oleh animis di Flores untuk menjelaskan upacara ritual untuk nenek moyang. Lihat Anthony Reid (1984), “The Islamization of Southeast Asia”, dalam Muhammad Abu Bakar *et.al.* (eds.), *Historia*. Kuala Lumpur : The Malaysian Historical Society, h. 18.

⁴² Kebudayaan Melayu yang ada sekarang telah mengalami proses persambungan dan perubahan sejak 3500 tahun dahulu. Lihat Abdul Latif Abu Bakar (1987), “Sejarah dan Pemikiran Konsep Kebudayaan di Malaysia”, dalam *Pertemuan Dunia Melayu '82*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 74.

⁴³ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1987), “Pertumbuhan Budaya Populer Masyarakat Melayu Bandaran Sebelum Perang Dunia Kedua”, dalam Mohd Taib Osman & Wan Abdul Kadir Wan Yusoff, *Kajian Budaya dan Masyarakat di Malaysia*. (cetakan ketiga), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 57.

2.2.2 Interaksi Dengan Budaya Estetika Hindu-Buddha

Pengaruh peradaban India telah meluas dan berkembang secara dominan dari kurun 1M hingga kurun ke-14M atau 15M di daerah-daerah Nusantara di dalam dua bentuk falsafah kepercayaannya yang penting iaitu Hinduisme dan Buddhisme.⁴⁴

Unsur-unsur pengaruh Hindu-Buddha yang diterima oleh kebudayaan tempatan bukan sahaja telah mendukung sistem sosial dan nilai yang ada bahkan banyak memberikan implikasinya terhadap masyarakat Melayu hingga kini. Pengaruhnya telah diterima dalam sistem sosial khususnya di dalam sistem politik dan kemasyarakatan tempatan, adat istiadat dan upacara, bahasa dan kesusasteraan, kesenian, kepercayaan dan falsafah.⁴⁵

Pengaruh Hindu dalam lapangan adat istiadat masyarakat Melayu lebih tertumpu kepada golongan *super strata* atau *supra village* sedangkan golongan rakyat jelata tetap dengan kehidupan tradisi. Namun demikian pengaruh dari *supra village* itu tetap mempengaruhi dan meresap kepada golongan rakyat jelata.⁴⁶ Seseorang anak sejak dalam kandungan ibu lagi mesti melalui adat Hindu yang menunjukkan adanya unsur *rites de passage*⁴⁷ semasa melalui peringkat umur tertentu. Di dalam masyarakat Melayu, perkara ini boleh dilihat dalam upacara-upacara sewaktu melenggang perut, mencecah garam, menjejak kaki, menindik telinga, dalam upacara perkahwinan dan kematian.⁴⁸

⁴⁴ Mohd Taib Osman (1988a), *Op.cit.*, h. 40.

⁴⁵ A. Aziz Deraman (1994), *Masyarakat dan Kebudayaan Malaysia*. (edisi kedua), Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, h. 59.

⁴⁶ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1992), *Islam dan Budaya Melayu*. Petaling Jaya : Masfami Enterprise, h. 20.

⁴⁷ Istilah ini diperkenalkan oleh Arnold van Gennep (1873M-1957M), lihat Arnold van Gennep (1960), *The Rites of Passage*. (terj.) Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee, London : Routledge & Kegan Paul.

⁴⁸ A. Aziz Deraman (1994), *Op.cit.*, h. 65.

Masyarakat Melayu tidak menerima sepenuhnya budaya Hindu-Buddha sebaliknya melakukan penyaringan dan pengubahsuaian. Mereka mempercayai roh-roh pada benda-benda bernyawa lanjutan fahaman animis. Kerana itu institusi bomoh, pawang dan dukun diperkuatkan lagi kedudukannya dalam masyarakat Melayu. Kepercayaan terhadap roh orang mati, konsep bertapa, membuang ancak dan lain-lain unsur magis menunjukkan unsur Hindu.⁴⁹ Fenomena ini memperkukuhkan lagi kepercayaan masyarakat Melayu.

Masyarakat Melayu dihidangkan dengan falsafah dan kesenian yang mengkhayalkan. Dengan kata lain, masyarakat Melayu diperkenalkan dengan budaya menyembah berhala (merupa bentuk khayalan dan kepercayaan yang abstrak). Begitu juga pengutamaan estetika dari akal, memperkenalkan seni dari falsafah dan perasaan dari saintifik dan rasional.⁵⁰ Atau mengutamakan aspek estetik dari saintifik dan artistik dari saintifik.⁵¹

Pembudayaan ilmu kalangan masyarakat tidak berjalan dengan lancar. Golongan ilmuwan dan ilmu berlegar dalam khalayak istana sedangkan golongan rakyat dihidangkan dengan unsur kesenian dan mitos yang mengkhayalkan untuk mengagungkan golongan pemerintah.

Konsep dewaraja diperkenalkan kepada masyarakat Melayu di mana golongan raja-raja dianggap sebagai keturunan atau titisan Dewa Siva atau Vishnu. Raja dianggap sebagai wakil atau bayang-bayang tuhan di muka bumi di mana rakyat tidak dapat keluar di bawah penguasaannya. Oleh kerana raja mempunyai kedudukan yang

⁴⁹ *Ibid.*, h. 72.

⁵⁰ Syed Othman Syed Omar (1987), *Arah Pemikiran Sastera Malaysia*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 116.

⁵¹ *Ibid.*, h. 142.

istimewa, lahirlah konsep feudalisme⁵² dalam sistem pemerintahan. Raja mempunyai kuasa mutlak dan rakyat wajib mentaatinya walaupun bersikap zalim.

Sehubungan dengan itu, timbul konsep taat membuta tuli terhadap pemerintah yang mana sistem kerah atau buruh paksa diperkenalkan. Rakyat jelata dipaksa dengan tenaga percuma untuk kepentingan ekonomi dan politik golongan pembesar dan sultan.⁵³ Kesetiaan yang tidak rasional ini menimbulkan proses manipulasi golongan atasan terhadap rakyat jelata. Dengan itu, masyarakat Melayu mengalami sistem perhambaan dan diskriminasi undang-undang. Jelasnya, masyarakat Melayu mengalami era kegelapan (*dark age*) dan hidup dalam keadaan fatalistik.

Walaupun begitu, golongan cerdik pandai tempatan (*local genius*) telah mencorakkan sistem kasta. Biasanya kasta Hindu membahagikan manusia kepada lima golongan, iaitu *Brahmin*, *Ksatriya*, *Vaisya*, *Sudra* dan *Paria*. Konsep tersebut tidak diterima dengan begitu sahaja, malah beberapa penyesuaian dilakukan. Terdapat dua kelas dalam masyarakat Melayu, iaitu kelas raja-raja dan rakyat jelata. Kelas ini melahirkan golongan raja-raja, golongan bangsawan, rakyat dan golongan hamba abdi.⁵⁴

Kesimpulannya, zaman Hindu-Buddha meninggalkan warisan yang mencorakkan hubungan sosial masyarakat Melayu yang positif dalam institusi kekeluargaan, sedangkan dalam sistem politik menimbulkan jurang pemisahan antara golongan pemerintah dengan rakyat jelata dan memberi kesan terhadap perhubungan sosial masyarakat Melayu.

⁵² Konsep ini digunakan untuk menggambarkan susunan golongan aristokrat, militari dan teologi yang telah menguasai Eropah dari zaman kegelapan hingga zaman moden. Terdapat tiga pendekatan yang berbeza tentang konsep ini iaitu 'pendekatan yang melihat ia sebagai satu sistem politik, sistem ekonomi dan sistem undang-undang.

⁵³ Mohd Aris Haji Othman (1985), *Identiti Etnik Melayu*. Petaling Jaya : Fajar Bakti, h. 114.

⁵⁴ Abu Hassan Sham (1993), "Corak Masyarakat Melayu Ditinjau dari Undang-undang Lama" dalam Mohd Taib Osman & Hamdan Hassan, *Bingkisan Kenangan Untuk Pendeta*. (edisi kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 224.

2.2.3 Pembentukan Masyarakat Islam

Islam merupakan dinamo yang menjana sistem budaya masyarakat Melayu. Sebagaimana Islam memberi kesan positif dalam sistem sosial masyarakat Arab dari masyarakat jahiliah barbarik yang gemar berperang sesama kabilah,⁵⁵ masyarakat yang terpencil⁵⁶ kepada masyarakat Islam yang bertamadun. Kesan ini telah mentransformasikan perilaku dan tatacara hidup mereka dengan budaya *ta'lim* (pengajaran) dan pegangan serta kepercayaan baru.⁵⁷ Fenomena ini tidak terkecuali dengan masyarakat Melayu Hindu-Buddha.

Pelbagai teori telah dikemukakan berkaitan kedatangan Islam ke Tanah Melayu sama ada berhubungan dengan tarikh, tempat asal dan juga golongan pendakwah yang terlibat dalam proses pengislaman masyarakat Melayu.⁵⁸ Pendedahan Islam yang tidak seragam serta sambutan yang tidak sama daripada masyarakat setempat telah membuahkan pelbagai rupa bentuk kehidupan Islam sama ada dalam bentuk ortodoks, sinkretis, nominal (Islam pada nama) dan sebagainya. Ada yang serentak bersifat universal dari segi ciri keislamannya, manakala ada yang unik dengan corak

⁵⁵ 'Abd al-Karīm Zaydān (1999), *Al-Madkhal li Dirāsah al-Syarfah al-Islāmiyyah*. (cetakan keenam belas), Beirut : Mu'assasah al-Risālah Nāsyirūn, hh. 17-19.

⁵⁶ Sayid Muḥtabā Ruknī Musawī Larī (1977), *Western Civilization Through Muslim Eyes*. (terj.) F. J. Goulding, Qum : Ansarivan Publishers, h. 71.

⁵⁷ Anwār al-Rifā'i (1973), *Al-Islām fī Ḥaḍāratihi wa Nizāmihī*. Damsyik : Dār al-Fikr, h. 67.

⁵⁸ Terdapat tiga pandangan utama mengenai kedatangan Islam; i. melalui negara China, ii. Tanah Arab dan iii. India. Kebanyakan pengkaji *bias* (*ethnocentric*) dalam mengemukakan teori, contohnya, S.Q. Fāṭimī kerana beliau orang India, Syed Naquib al-Attas kerana berketurunan Arab dan sarjana orientalis ingin mengkiblatkan segala pengaruh di Alam Melayu dengan India (*Indianization policy*) contohnya Harry J. Benda (1958), *The Crescent and the Rising Sun*. New York : W. van Hoeve, h. 12. Selain perbincangan tersebut, lihat rumusan manuskrip yang dikaji oleh Wan Mohd Shaghir Abdullah (2000), *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*. Kuala Lumpur : Khazanah Fathaniyah, j. 1, hh. 4-5.

keislamannya ditentukan oleh nilai tempatan.⁵⁹ Begitu juga Islam yang berorientasi mistik (tasawuf) dan Islam yang berorientasi legalistik (*fiqh/syariah*).

Dakwaan dan rumusan sarjana orientalis Barat tidak tepat mengenai fenomena penerimaan Islam sebagai satu lapisan tipis di atas kebudayaan tempatan. Menurut J.C. van Leur :

*Both these world religions were only a thin, easily flaking glaze on the massive body of indigenous civilization*⁶⁰

Pandangan ini hanya menjelaskan fenomena pengislaman masyarakat Nusantara secara umum. Pandangan tersebut relevan sekiranya mengambil kira penerimaan salji yang nipis di kawasan gunung-ganang yang curam ataupun puncak tinggi, sedangkan kawasan datarannya menerima kadar salji yang tebal. Tanah Melayu termasuk dalam kategori kawasan yang menerima syariah Islam dalam bentuk yang menyeluruh. Masyarakat Melayu mengalami proses transformasi dalam dimensi internal iaitu perasaan (*soul*) mahupun eksternal iaitu fizikal (*body*).⁶¹

Kedatangan Islam sebagai *al-dīn* membawa satu perubahan yang dinamis terhadap budaya Melayu. Penyebaran Islam secara meluas pada abad ke-14M dan ke-15M mempunyai beberapa implikasi. Pengembangan dakwah Islam yang seiring dengan wajas ilmu mencetuskan revolusi terhadap cara hidup masyarakat tempatan. Sistem pendidikan secara teratur telah ditubuhkan yang mana bermula di rumah ulama,

⁵⁹ Mohamad Abu Bakar (2000), "Islam Dalam Pembinaan Tamadun di Malaysia", dalam Mohd Taib Osman & A. Aziz Deraman, *Tamadun Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 25.

⁶⁰ Jacob Cornelis van Leur (1967), *Indonesian Trade and Society*. (edisi kedua), The Hague : W. van Hoeve, h. 169.

⁶¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1969), *Op.cit.*, h. 7.

kemudiannya berkembang di surau dan masjid, pondok dan madrasah.⁶² Serentak dengan itu, berlaku juga proses pendemokrasian sistem pendidikan dan tiada monopoli ilmu oleh khalayak istana.⁶³ Golongan buta huruf dapat dikurangkan dalam masyarakat Melayu dengan pengenalan tulisan jawi⁶⁴ yang sebelumnya didominasi aksara-aksara India, Pallava dan Kawi yang terhad kepada golongan bangsawan dan padenda di biara.⁶⁵ Dengan itu, kebanyakan sastera lisan sahaja yang wujud sebelum kedatangan Islam.⁶⁶ Walaupun kedatangan Islam melalui peranan sufisme (*sufism oriented*), sistem fikir yang rasional dan sistematik melalui ilmu *uṣūl al-fiqh* telah diperkenalkan kepada masyarakat Melayu. Interpretasi dari pengamalan ini dapat dilihat dalam penghasilan karya berbentuk undang-undang seperti Hukum Kanun Melaka.⁶⁷

Kesan utama dari pembudayaan ilmu, berlaku perubahan pemikiran di mana penolakan dogmatisme dan konsep dewa-dewa dengan penerimaan konsep tuhan Esa.⁶⁸ Tauhid memisahkan alam tabii daripada tuhan-tuhan dan semangat-semangat agama primitif.⁶⁹ Begitu juga menolak konsep *polytheism* dan *anthropomorphism*.⁷⁰ Rahsia

⁶² Abdullah Jusoh (1990), *Pengenalan Tamadun Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 5-16; Amran Kasimin (1991), *Religion and Social Change Among the Indigenous People of the Malay Peninsula*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 174.

⁶³ Abdul Rahman Haji Abdullah (1990), *Op.cit.*, hh. 58-64; Che Omar Hj. Awang (1996), "The Methodology of Teaching in Islam : With Special Reference to the Traditional Educational Methods in Malaysia", (Tesis Ph.D., University of Edinburgh), hh. 191-220.

⁶⁴ Harun Mat Piah *et.al* (eds.) (2000), *Kesusasteraan Melayu Tradisional*. (edisi kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 37.

⁶⁵ Siti Hawa Haji Salleh (1997), *Kesusasteraan Melayu Abad Kesembilan Belas*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 11.

⁶⁶ Mohd Taib Osman (1979), *Warisan Puisi Melayu*. (cetakan ketiga), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. vi.

⁶⁷ Rahimin Affandi Abdul Rahim (2001), "Pengamalan Ilmu Uṣūl al-Fiqh di Dalam Sastera Undang-undang Melayu : Satu Analisis", dalam (Kertas kerja Seminar Kesusasteraan dan Undang-undang anjuran Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, Kuala Lumpur).

⁶⁸ Ali Ahmad & Siti Hajar Che Man (1996), *Bunga Rampai Sastera Melayu Warisan Islam*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. xi.

⁶⁹ Ismā'īl Rājī al-Fārūqī & Lois Lamyā' al-Fārūqī (1986), *The Cultural Atlas of Islam*. New York : MacMillan, h. 86.

⁷⁰ Ismail Hamid (1997), "Kitab Jawi : Intellectualizing Literary Tradition", dalam Mohd Taib Osman (ed.), *Islamic Civilization in the Malay World*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka & The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, h. 224.

kekuatan Islam adalah dengan tauhid yang tulen (*monotheism*).⁷¹ Akidah Islam yang heterokhton⁷² dengan kepercayaan tempatan diterima dengan baik kesan pendekatan pendakwah yang mesra budaya.

Selain itu, proses ini memantapkan jatidiri bangsa Melayu dengan memberikan satu identiti baru yang lebih kukuh.⁷³ Islam identik dengan bangsa Melayu.⁷⁴ Justeru lahir diktum⁷⁵ “masuk Islam sebagai masuk Melayu”.⁷⁶ Diktum ini mencetuskan pelbagai polemik yang pro dan kontra.⁷⁷ Islam juga memisahkan antara keturunan Melayu Islam dengan bukan Islam. Bangsa Polinesia yang tidak menganuti agama Islam wujud sebagai satu bangsa yang berbeza daripada bangsa induk Melayu-Indonesia. Bangsa Filipina yang memeluk Kristian semakin hari semakin berbeza dari segi identiti dengan bangsa induk.⁷⁸

Penghayatan Islam di Tanah Melayu pada masa itu melalui proses asimilasi dengan adat dan amalan tempatan yang memakan masa bertahun-tahun. Proses ini masih lagi berjalan apabila pengaruh Inggeris mulai masuk ke negeri-negeri Melayu.

⁷¹ Gustave Le Bon (1969), *Haqārah al-‘Arab*. (terj.) ‘Ādil Zu‘aytir, Kaherah : Maṭba‘ah ‘Isā al-Bābī al-Halabī, h. 125.

⁷² Sama sekali tidak selaras.

⁷³ Sebagai contoh, orang Melayu Sri Lanka yang bahasa Melayu pertuturannya sudah bertukar menjadi bahasa Creole, tetapi identiti etnik mereka tetap kukuh kerana menganuti agama Islam.

⁷⁴ Untuk maklumat lanjut mengenai pandangan yang mengaitkan Melayu dengan Islam, lihat Tengku Luckman Sinar (1998), “Jatidiri Melayu”, dalam Hashim Awang A.R. *et.al.*, *Pengajian Sastera dan Sosiobudaya Melayu Memasuki Alaf Baru*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, h. 493. Lihat juga Tengku Luckman Sinar (2001), *Jatidiri Melayu*. Medan : Lembaga Pembinaan dan Pengembangan Seni Budaya Melayu, h. 8.

⁷⁵ Kenyataan rasmi yang dikemukakan oleh seseorang yang ada autoriti; pepatah yang menghuraikan sesuatu aspek hidup secara menarik. Lihat, Hajah Noresah Baharom *et.al.* (eds.), *Kamus Dewan*. (edisi ketiga), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 305.

⁷⁶ Syed Husin Ali (1979), *Orang Melayu : Masalah dan Masa Depan*. Kuala Lumpur : Penerbitan Abadi, hh. 3-4.

⁷⁷ Orang Melayu sebagai entiti budaya bukannya hubungan darah dan genealogi.

⁷⁸ Wan Hashim Wan Teh (1991), “Dunia Melayu dan Tersebar Luasnya Rumpun Bangsa Melayu”, dalam Mohd Yusof Hassan, *Dunia Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 16.

Oleh kerana itu, dalam Undang-undang Melaka, terdapat peruntukan-peruntukan yang disesuaikan dengan adat tempatan.⁷⁹

Secara umumnya, berlaku perubahan penting dalam kehidupan orang Melayu dengan penerimaan Islam.⁸⁰ Gabungan antara kepercayaan yang terbentuk oleh rukun iman dan kehidupan yang direncanakan serta dirangsang oleh ritus dan institusi Islam telah mewujudkan batasan budayanya yang tersendiri.⁸¹ Islam membebaskan belunggu *mythology* dan khayalan kepada unsur akliah.⁸² Upacara keagamaan dan ritus yang berunsur Islam seperti berzanji, kenduri-kendara dan perayaan lain menjadi sebahagian dari budaya mereka.⁸³

Konsep pendewaan kepada raja-raja sehingga tahap menyembah telah bertukar kepada konsep sultan atau kesultanan yang hanya sekadar memuliakannya sebagai seorang yang mempunyai kuasa pemerintah.⁸⁴ Konsep muafakat yang menyerupai syura atau musyawarah⁸⁵ diamalkan di mana semua pandangan didengar dan keputusan dilakukan secara kolektif.⁸⁶ Sultan merupakan ketua tertinggi bagi melindungi agama dan adat⁸⁷ tetapi tidaklah dianggap sebagai peribadi paling suci seperti zaman Hindu.⁸⁸

⁷⁹ Ahmad Ibrahim (1993), "Undang-undang Islam di Malaysia", dalam Ismail Hussein *et. al.*, *Tamadun Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, j. 1, h. 316.

⁸⁰ Mohd Taib Osman (1967), *Indigenous, Hindu and Islamic Elements in Malay Folk Beliefs*. Ann Arbor Michigan : University Microfilms, h. 51.

⁸¹ Mohamad Abu Bakar (2000), *Op.cit.*, h. 26.

⁸² Muhammad 'Uthman El-Muhammady (1982), *Memahami Islam, Insan, Ilmu dan Kebudayaan*. (cetakan kedua), Kota Bharu : Pustaka Aman Press, h. 177. Lihat juga Abdul Rahman Rukaini (1979), "Nota Ringkas Mengenai Islam di Alam Melayu" dalam Khoo Kay Kim, *Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Persatuan Sejarah Malaysia, h. 192.

⁸³ *Ibid.*, h. 33.

⁸⁴ Sultan bayangan tuhan di muka bumi (*zill Allāh fi al-ard.*). Lihat L. Richmond Wheeler (1928), *The Modern Malay*. London : George Allen & Unwin, h. 161.

⁸⁵ Merupakan juga adat orang Arab, pra-Islam. Lihat H. Artani Hasbi (2001), *Musyawarah dan Demokrasi : Analisis Konseptual Aplikatif Dalam Lintasan Sejarah Pemikiran Politik Islam*. Jakarta : Gaya Media Pratama, h. 1.

⁸⁶ Barbara Watson Andaya & Leonard V. Andaya (1982), *A History of Malaya*. London : MacMillan, h. 47.

⁸⁷ Unsur Feudal tetap ada tetapi pengaruhnya dikurangkan dengan penerimaan Islam. Huraian mengenai kebobrokan sistem feudal di Tanah Melayu boleh didapati dalam Shahrudin Maaruf

Sistem kerah semasa era Hindu-Buddha ditukar ganti dengan istilah jihad mempertahankan bangsa, agama dan negara.⁸⁹

Selain itu, Islam membentuk kelas baru dalam susun-lapis masyarakat Melayu. Ini kerana apabila orang Islam berhutang dengan pembesar ia tidak dijadikan hamba abdi sebaliknya dikategorikan sebagai orang berhutang (hierarki atas) berbeza dengan orang bukan Islam.⁹⁰

Begitu juga dengan golongan pawang dan bomoh memainkan peranan yang penting dalam masyarakat Melayu sebelum Islam.⁹¹ Penggunaan magis (sihir) dalam amalan mereka dan menyeru roh-roh telah ditukar ganti dengan menyebut nama Allah s.w.t. dan Nabi s.a.w. dalam upacara pengubatan.⁹² Golongan pawang dan bomoh juga merupakan kelompok yang dihormati dan menjadi rujukan pada zaman sebelum Islam kerana keilmuan mereka mengenai alam makhluk halus tetapi fenomena ini berubah apabila para ulama yang mahir dalam ilmu keagamaan menempatkan diri dalam masyarakat.⁹³

Selain melakukan beberapa perubahan dan penyesuaian, Islam juga memperkenalkan beberapa konsep dan doktrin baru. Sebagai contoh, konsep solidariti Islam sejagat (*sense of belonging*) atau *ummah* iaitu satu sistem jaringan masyarakat

(1988), *Malays Ideas on Development : From Feudal Lord to Capitalist*. Singapore : Times Books International.

⁸⁸ Haji Abdullah Ishak (1992), *Islam di Nusantara Khususnya di Tanah Melayu*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, h. 131.

⁸⁹ Shafie Abu Bakar (1997), "Melaka Sebagai Lambang Keagungan Bangsa Melayu" dalam Abdul Latiff Abu Bakar (ed.), *Sejarah di Selat Melaka*. (cetakan kedua), Melaka : persatuan Sejarah Melaka, h. 15.

⁹⁰ Mohd Aris Haji Othman (1985), *Op.cit.*, h. 112.

⁹¹ Mohd Taib Osman (1995), "The Traditional Malay Socio-Political World-View", dalam Mohd Taib Osman (ed.), *Malaysian World-View*. Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, h. 55.

⁹² Muhammad Abdul Rauf (1964), *A Brief History of Islam With Special Reference to Malaya*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 87. Lihat juga Richard Winstedt (1943), "Malaysia", dalam A.J. Arberry & R.O.M Landau (eds.), *Islam To-Day*. London : Faber & Faber, h. 218.

⁹³ Rasid Muhamad (1996), *Matra Tamadun Islam*. Petaling Jaya : Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), h. 140. Begitu juga ulama berperanan menjaga institusi pemerintahan dari sudut agama. Lihat Muhammad Yusoff Hashim (1992), *Pensejarahan Melayu : Kajian Tentang Tradisi Sejarah Melayu Nusantara*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 165.

Islam antarabangsa. *Ummah* merupakan masyarakat terbuka dan egalitarian yang boleh dianggotai oleh sesiapa sahaja kalangan kumpulan dan individu.⁹⁴ Hijjaz (Mekah dan Madinah) sebagai pusat haji dan pembelajaran,⁹⁵ Mesir⁹⁶ dan India⁹⁷ pusat reformis serta pengajian, manakala Turki pusat politik khalifah ‘Uthmaniyyah.⁹⁸ Islam juga memperkenalkan sistem jaminan dan keadilan sosial iaitu zakat yang bertujuan untuk menghapuskan penyakit sosial iaitu fakir dan miskin.

Walaupun Islam mempunyai kedudukan yang kukuh dalam masyarakat Melayu, ia tidak bermakna segala kepercayaan tradisional dibuang sebaliknya masih utuh disinkretis bersama Islam⁹⁹ sebagai contoh kepercayaan adanya hantu, jembalang, semangat, sihir dan keramat dari masyarakat Islam lain seperti orang Parsi dan India.¹⁰⁰ Begitu juga kepercayaan bercorak animisme yang mempercayai kewujudan makhluk

⁹⁴ Ismā'il Rājī al-Fārūqī & Lois Lamyā' al-Fārūqī (1986), *Op.cit.*, h. 120. Lihat juga Ismā'il Rājī al-Fārūqī (1998b), *Al-Tawhid : Its Implications for Thought and Life*. Herndon Virginia : The International Institute of Islamic Thought, h. 104.

⁹⁵ Azyumardi Azra (1995), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad xvii dan xviii*. (cetakan kedua), Bandung : Penerbit Mizan, h. 62. Lihat juga Mohammad Redzuan Othman (2001), "Pengaruh Timur Tengah Dalam Perkembangan Awal Kesedaran Politik Melayu", dalam Mohammad Redzuan Othman *et.al.* (eds), *Jendela Masa*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 245.

⁹⁶ Md Sidin Ahmad Ishak & Mohammad Redzuan Othman (2000), *The Malays in the Middle East*. Kuala Lumpur : University Malaya Press, h. 5 dan 45; Mona Abaza (1994), "Islam in South-East Asia : Varying Impact and Images of the Middle East", dalam Hussin Mutalib & Tal ul-Islam Hashmi (eds.), *Islam, Muslims and the Modern State : Case Studies of Muslims in Thirteen Countries*. New York : St. Martin Press, hh. 139-149.

⁹⁷ Antaranya pengaruh Syah Waliullah al-Dehlawi (1702-1763) melalui pengikut ajaran dan falsafahnya Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) dan Maulana Ubaidillah al-Sindhi (1870-1945). Lihat Hamdan Hassan (1993), "Pengaruh Pemikiran Pembaharuan Islam Dari India", dalam Mohd Taib Osman & Hamdan Hassan (eds.), *Bingkisan Kenangan Untuk Pendeta*. (edisi kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 144-145.

⁹⁸ Ozay Mehmet (1990), *Islamic Identity and Development : Studies of the Islamic Periphery*. Kuala Lumpur : FORUM, h. 26.

Kupasan lanjut mengenai pola hubungan Tanah Melayu dengan Timur Tengah (Hijaz, Turki dan Mesir) boleh didapati dalam kajian Mohammad Redzuan Othman (1994), "The Middle Eastern Influence on the Development of Religious and Political Thought in Malay Society 1880-1940", (Tesis Ph.D., University of Edinburgh), hh. 288-342.

⁹⁹ Badlihiham Mohd. Nasir (2003), *Da'wah and the Malaysian Islamic Movement*. Semenyih, Selangor : Synergymate, h. 53.

¹⁰⁰ Mohd Taib Osman (1993), "Kepercayaan Melayu Tradisional Dalam Sistem Kepercayaan Melayu Ditinjau Dengan Pendekatan Antropologi Budaya", dalam Mohd Taib Osman & Hamdan Hassan (eds.), *Op.cit.*, h. 14.

halus terus dipegang oleh orang Melayu meskipun telah menganut agama Islam. Fenomena ini berlaku kerana Islam memperakui kewujudan sejenis makhluk halus yang menghuni dunia ini yang dipanggil jin¹⁰¹ yang diciptakan Allah untuk beribadat kepadaNya.¹⁰²

Justeru, Islam yang telah berkembang luas di Alam Melayu telah membentuk satu keperibadian dan identiti yang berbeza dengan penganut-penganut agama Hindu-Buddha. Pengaruh sebelumnya lebih berupa ujian yang disesuaikan tetapi transformasi kebudayaan yang meluas dan mendalam hanyalah selepas penerimaan dan perkembangan Islam. Islam telah menyerap segenap lapisan masyarakat daripada pimpinan hinggalah kepada rakyat dan individu dipentingkan dalam hubungannya dalam keagamaan dan kemanusiaan.¹⁰³ Pengislaman ini telah dilihat secara lengkap *metamorfosis*¹⁰⁴ pengenalan orang Melayu dengan agama Islam.¹⁰⁵

2.2.4 Pencerobohan Kuasa Imperialis Barat

Kejatuhan Melaka kepada kuasa imperialis Barat merupakan permulaan proses deislamisasi. Agama Kristian diperkenalkan di Melaka oleh Portugis dan kegiatan Kristianisasi dilanjutkan oleh Belanda. Berikutan kedatangan British, program

¹⁰¹ Ismail Hamid (1998), "Agama dan Kepercayaan", dalam Robiah Sidin & Jariah Long (eds.), *Nilai Budaya Masyarakat Desa : Kajian Etnografi di Kg. Tekek, Pulau Tioman, Pahang*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, j. 2, h. 29.

¹⁰² Al-Qur'an, al-Dhahāriyāt (51) : 56. Terdapat 39 ayat yang menyebut mengenai makhluk tersebut. Di antaranya, al-Qur'an, entri (الجن) - 6:100, 112, 128, 130, 7:38, 179; 17:88; 18:50; 27:17, 39; 34:12, 14, 41; 41:25, 29; 46:18, 29; 51:56; 55:33; 72:1, 5, 6; entri («جنه») - 7:184; 11:119; 23:25, 70; 32:13; 34:8, 46; 37:158(2); 114:6.

¹⁰³ A. Aziz Deraman (1994), *Op.cit.*, h. 96.

¹⁰⁴ Metamorfosis bermaksud perubahan sepenuhnya bentuk fizikal dan lain-lain yang berlaku dalam kitaran hidup organisma; perubahan besar atau sepenuhnya.

¹⁰⁵ Zainal Kling (1997), "Social Structure : The Practices of Malay Religiosity", dalam Mohd Taib Osman (ed.), *Op.cit.*, h. 52.

pembaratan tidak terhad kepada Kristianisasi semata-mata, malah berkembang luas dengan pelbagai program ke seluruh negara.¹⁰⁶ Terdapat dua polisi kolonial, iaitu; i. Campur tangan yang sedikit dan dikekalkan pada tahap *low profile* sepertimana Portugis serta Belanda dan ii. Campur tangan aktif dan perintah secara tidak langsung (*indirect rule*) seperti kehadiran kolonial British pada tahun 1786M-1867M dan dari 1867M-pendudukan Jepun.¹⁰⁷

Berasaskan pendekatan *historical materialism*,¹⁰⁸ penjajah Barat merupakan pelopor budaya Melayu sekiranya dilihat dari aspek material semata-mata tetapi dalam masa yang sama merosakkan unsur spirituil. Penjajahan Barat meninggalkan kesan yang besar terhadap masyarakat Melayu. Kesan utama dapat dilihat dalam halangan penerapan syariah, pengenalan kepada dualisme ekonomi serta sistem kapitalis dan pemecahan kuasa politik tunggal Melayu.

Kedatangan imperialis Barat merupakan penghalang terbesar dalam penerapan syariah Islam, terutamanya dalam bidang perundangan Islam. Bukti pemakaian undang-undang Islam di Tanah Melayu adalah seperti Undang-undang Melaka yang ditulis pada pemerintahan Sultan Muzaffar (1446-1456), Undang-undang Pahang yang disusun pada pemerintahan Sultan Abdul Mahaiyudin Shah (1592-1614), Undang-undang Perak yang dibawa masuk dari Hadramaut pada zaman Sultan Ahmad Tajuddin Shah (1577-1584) dan beberapa undang-undang lagi yang pernah ditulis.¹⁰⁹ Begitu juga dengan batu

¹⁰⁶ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1992), *Op.cit.*, h. 32.

¹⁰⁷ Archana Sharma (1993), *British Policy Towards Malaysia 1957-1967*. London : Sangam Books, h. 11; Rupert Emerson (1964), *Malaysia : A Study in Direct and Indirect Rule*. Kuala Lumpur : University Malaya Press, h. 54.

¹⁰⁸ Pensejaraan berbentuk material. Sebagai contoh, penjajah Inggeris telah membina infrastruktur seperti jalan raya, keretapi, jambatan, sistem komunikasi dan sebagainya. Lihat Jan M. Pluvier (1965), "The Cultural Aspects of the Colonial Period of Malayan History", dalam S. Takdir Alisjahbana, Xavier S. T. Nayagam & Wang Gungwu (eds.), *The Cultural Problems of Malaysia in the Context of Southeast Asia*. Kuala Lumpur : The Malaysian Society of Orientalists, h. 226.

¹⁰⁹ Mahmood Zuhdi Abdul Majid (1997c), *Pengantar Undang-undang Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 93-94.

bersurat yang dijumpai di Terengganu pada tahun 1899 yang bertarikh pada 4 Rejab 702 Hijrah.¹¹⁰

Walaupun Portugis dan Belanda tidak berminat untuk memperkenalkan undang-undang mereka kepada penduduk tempatan, penjajahan mereka sebenarnya menyingkirkan kekuasaan Kesultanan Melaka sebagai kerajaan Islam yang berdaulat di Nusantara. Seiringan dengan tindakan itu, kaitan antara Islam dengan takrif kerajaan dan dengan kuasa berdaulat tamat apabila Melaka jatuh ke tangan Portugis.¹¹¹ Dengan pengenalan sistem residen melalui Perjanjian Pangkor 1874M, Inggeris telah berjaya membatas kuasa raja-raja serta pembesar-pembesar Melayu hanya di dalam urusan agama Islam dan adat Melayu sahaja. Sebaliknya tugas pentadbiran negeri dikuasai oleh Inggeris.¹¹²

Secara umumnya, penjajah Barat tidak banyak menyumbang perkembangan positif masyarakat Melayu. Dasar hidup kerohanian manusia Melayu bertukar dan digantikan dengan oleh dasar hidup kebendaan (materialistik) Barat. Sikap hidup secara tradisional yang menghargai kekayaan rohani dan menilai akhlak serta budi pekerti berdikit-dikit digantikan dengan sikap yang menghargai kebendaan dan kekayaan semata-mata.¹¹³

Sistem tulisan (tulisan jawi) orang Melayu juga diganti dan ditukar kepada sistem rumi.¹¹⁴ Kesannya, penuturan yang tidak tepat, penukaran makna dan lebih malang lagi

¹¹⁰ Syed Naquib al-Attas (1970), *The Correct Date of the Trengganu Inscription*. Kuala Lumpur : Muzium Negara.

¹¹¹ M.B. Hooker (1991), *Islamic Law in South-East Asia*. (terj.), Rohani Abdul Rahim *et.al.*, *Undang-undang Islam di Asia Tenggara*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 98.

¹¹² Permulaan penerapan doktrin sekular dalam sistem politik di Tanah Melayu. Lihat Che Yusoff Che Mamat (1988), *Sekularisme : Perkembangannya Dalam Masyarakat Muslim*. Kuala Lumpur : al-Rahmaniah, h. 64.

¹¹³ Aminuddin Baki (1971), "Kebudayaan dan Pendidikan", dalam A. Karim Haji Abdullah (ed.), *Soal-soal Kebudayaan*. Petaling Jaya : Pustaka Budaya, h. 46.

¹¹⁴ Abdul Rahman Ismail (1998), "Melayu dan Kemelayuan : Peribadi Anjal Meredah Zaman", dalam Hashim Awang A.R. *et.al.*, *Op.cit.*, h. 527.

tidak mempunyai makna. Berbeza dengan Islam yang mengadaptasikan tulisan Arab kepada jawi.¹¹⁵

Begitu juga dengan konsep solidariti Islam (*ummah*) telah dihapuskan. Masyarakat Melayu sebelumnya terjalin dalam satu hubungan ukhuwah (persaudaraan) yang dipanggil *ummah*.¹¹⁶ Tiada perbezaan di antara orang Melayu Tanah Melayu dengan Melayu Jawa, Patani dan sebagainya. Namun, kesatuan *ummah* yang dicetuskan Islam telah berjaya dirungkai sedikit demi sedikit dan akhirnya terlerai setelah terbentuk *nation-state*.¹¹⁷ Konsep ini telah memisahkan hubungan jasad dan spirituil antara orang Melayu-Islam dengan persempadanan politik dan geografi. *Ummah* Melayu di sebelah selatan dari Mauruke hingga ke Sumatera yang diberi nama Indonesia (Hindos Nesos) dibahagikan kepada penjajah Belanda sementara Melaka diberikan kepada Portugal dan sisanya kepada kerajaan British dan Siam.¹¹⁸

Selain itu, penjajah British juga penyumbang kepada pembentukan masyarakat majmuk di mana mereka telah mencelaru dan memecahkan kesatuan budaya. Untuk kepentingan kapitalisme kolonial, penjajah Barat telah mengubah *mono-society* kepada *plural society* dengan membawa masuk golongan imigran sama ada dari China atau India. Ini kerana golongan imigran telah mengamalkan gaya hidup berasaskan budaya asal masing-masing.

Polisi penjajah menggalakkan kemasukan buruh asing akhirnya merenggut paksi kuasa politik dan kedaulatan yang mana institusi beraja hilang pengaruh¹¹⁹ serta berlaku

¹¹⁵ Syed Othman Syed Omar (1987), *Op.cit.*, h. 25; Ismail Hamid (1997), *Op.cit.*, h. 202.

¹¹⁶ Denys Lombard (1998), "Kepulauan Melayu dan Kepentingannya Dalam Memahami Islam Secara Global", dalam Daniel Perret & Puteri Rashidah Megat Ramli (eds.), *Hubungan Budaya Dalam Sejarah Dunia Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1.

¹¹⁷ Abdul Rahman Embong (2000), *Negara-Bangsa : Proses dan Perbahasan*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 29

¹¹⁸ Hilmy Bakar Almascaty (1994), *Ummah Melayu : Kuasa Baru Dunia Abad Ke-21*. Kuala Lumpur : Berita Publishing, h. 55.

¹¹⁹ Simon C. Smith (1995), *British Relations With the Malays Rulers From Decentralization to Malaysia Independence 1930-1957*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 1.

proses *depersonalization* institusi beraja melalui sistem *government*.¹²⁰ Begitu juga sistem ekonomi penduduk tempatan yang berpusat di kuala-kuala sungai berpindah kepada kawasan daratan melalui jaringan sistem perhubungan darat¹²¹ dan dimonopoli bukan Melayu. Kesannya, perkembangan sektor ekonomi orang Melayu terbantut.

Kemasukan begitu ramai buruh asing ke Tanah Melayu telah mengubah ciri kependudukan masyarakat dalam beberapa dasawarsa sahaja dan mengubah trajektori sejarah rantau ini.¹²² Justeru berlaku beberapa perubahan yang ketara dari segi hubungan yang wujud di antara golongan tempatan dengan golongan pendatang.

2.2.5 Pembentukan Masyarakat Majmuk

Malaysia merupakan sebuah masyarakat multi-rasial, multi-agama yang mana Islam dominan dari segi politik mahupun budaya.¹²³ Masyarakat Malaysia yang ada ditentukan oleh proses sejarah khususnya kedatangan penjajah British ke Tanah Melayu.¹²⁴ Melalui dasar “pintu terbuka”, Tanah Melayu menjadi tumpuan golongan

¹²⁰ Khoo Kay Kim (1999), “Kerajaan dan Negeri : Ke Arah Depersonalization Institusi Raja”, dalam Wan Hashim Wan Teh & Daniel Perret (eds.), *Di Sekitar Konsep Negeri*. Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan, Kesenian dan Pelancongan, h. 74.

¹²¹ Ruhana Padzil (1999), “Pengaruh dan Pembentukan Sempadan ke Atas Negeri-negeri Melayu : Dalam Konteks Perbekalan Air Johor-Singapura”, dalam *Ibid.*, h. 151.

¹²² Abdul Rahman Embong (2000), *Op.cit.*, h. 29.

¹²³ Fred R. von Der Mehden (1987), “Malaysia : Islam and Multi Ethnic Politics”, dalam John L. Esposito (ed.), *Islam in Asia : Religion, Politics and Society*. New York : Oxford University Press, h. 177.

¹²⁴ Norazit Selat (1988), “Masyarakat Melayu dan Perpaduan Negara”, dalam (Kertas kerja Simposium Perpaduan Negara anjuran Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi), h. 1. Lihat juga, Edmund Terence Gomez (2000), “Tracing the Ethnic Divide : Race, Rights and Redistribution in Malaysia”, dalam Joanna Pfaf-Czarnecka *et.al.* (eds.), *Ethnic Futures : The State and Identity Politics in Asia*. London : Sage Publications, h. 168; J.E. Jayasuriya (1983), *Dynamics of Nation-Building Malaysia*. Sri Lanka : Associated Educational Publishers, h. 1.

imigran dari China, India dan Indonesia.¹²⁵ Aliran penduduk ini merupakan asas utama terdapatnya komposisi ras dan etnik di negara-negara yang pernah dijajah.¹²⁶

Menurut T.G. Mc Gee, terdapat lima peringkat penempatan di Semenanjung Malaysia, Sabah dan Sarawak.¹²⁷ Fasa ketiga penempatan penduduk di Tanah Melayu berkait rapat dengan kedatangan kolonial Inggeris. Peringkat ini merupakan proses kebanjiran pendatang Cina, India dan Indonesia yang datang beramai-ramai untuk memenuhi keperluan guna tenaga penjajah.

Fasa ini merupakan permulaan pembentukan masyarakat majmuk (*plural society*)¹²⁸ seperti mana huraian J.S. Furnivall.¹²⁹ Beliau menyarankan idea bahawa dalam masyarakat majmuk¹³⁰ terdapat beberapa masyarakat yang tinggal sebelah menyebelah di dalam satu unit politik yang sama tetapi dalam beberapa hal, hidup mereka terpisah. Setiap masyarakat mempunyai kepercayaan agama, kebudayaan,

¹²⁵ Collin E.R. Abraham (1997), *Divide and Rule : The Roots of Race Relations in Malaysia*. Kuala Lumpur : Institute for Social Analysis (INSAN), hh. 2-3.

¹²⁶ Rahimah Abdul Aziz (1997), *Pembaratan Pemerintahan Johor (1800-1945) : Suatu Analisis Sosiologi Sejarah*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 195; Malcolm Caldwell (1977), "The British Forward Movement 1874-1914", dalam Mohamed Amin & Malcolm Caldwell (eds.), *Malaya : The Making of a New Colony*. Nottingham : Spokesman Books, h. 29.

¹²⁷ T.G. Mc Gee (1965), "Population : A Preliminary Analysis", dalam Wang Gungwu (ed.), *Malaysia : A Survey*. (cetakan kedua), London : Frederick A. Praeger, h. 69-72.

¹²⁸ Istilah ini sebenarnya kontradik semenjak idea mengenai istilah masyarakat (*society*) dalam disiplin sosiologi menyifatkan kesatuan (*unity*) berlawanan dengan kemajmukan (*plurality*). Masalahnya, bolehkan masyarakat tersebut mempunyai kedua-dua elemen iaitu elemen "*plural*" dan elemen "*societies*". Sekiranya bersifat "*plural*" adakah mereka boleh jadi "*societies*"?

¹²⁹ Dikemukakan oleh J.S. Furnivall, seorang ahli ekonomi kolonial. Konsep ini kemudiannya diubahsuai oleh Michael Garfield Smith (1965), *The Plural Society in the British West Indies*. Berkeley : University of California Press, diikuti Leo A. Despres (1967), *Cultural Pluralism and Nationalist Politics in British Guiana*. Chicago : Rand McNally; Leo Kuper (1974), *Race, Class and Power : Ideology and Revolutionary in Plural Societies*. London : Duckworth dan Pierre L. van den Berghe & Benjamin N. Colby (eds.) (1969), *Isil Country : A Plural Society in Highland Guatemala*. Berkeley : University of California Press.

¹³⁰ Selain Furnivall, seorang lagi sarjana Belanda sezaman dengan beliau, J. H. Boeke menggunakan konsep *dual society* bagi menghuraikan fenomena masyarakat majmuk kesan program ekonomi penjajah. Lihat J.H. Boeke (1953), *Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia*. Haarlem : H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., h. 3. Istilah-istilah lain yang digunakan adalah "*composite societies*", "*bifurcation societies*", "*multiple society*", "*segmental society*", "*segmented societies*" dan "*social dualism*". Lihat M.G. Smith (1971), "Some Developments in the Analytic Framework of Pluralism", dalam Leo Kuper & M.G. Smith (eds.), *Pluralism in Africa*. Berkeley : University of California Press, hh. 416-417.

bahasa, idea dan cara hidup yang tersendiri. Pembahagian masyarakat atau kaum ini berlanjutan dalam sektor ekonomi di mana terdapat pembahagian jenis pekerjaan berasaskan bangsa.¹³¹ Pendek kata, masyarakat majmuk yang berkembang di Malaya (Malaysia) boleh dilihat dalam empat dimensi iaitu politik, ekonomi, sosial dan budaya.¹³²

Masyarakat majmuk di Malaysia merujuk kepada keadaan di mana masyarakat yang terdiri daripada golongan Eropah,¹³³ Melayu, Cina dan India terpisah dari segi kaum atau bangsa, institusi, bentuk budaya, perbezaan politik dan kuasa ekonomi.¹³⁴ Menurut Tregonning, bermula tahun 1870-an masyarakat Tanah Melayu berbentuk multi-rasial¹³⁵ tetapi pembentukan masyarakat majmuk (*plural society*) berlaku pada tahun 1910-an.¹³⁶ Dengan kata lain ia merujuk kepada masyarakat yang mengandungi karakteristik heterogenus.¹³⁷

Inggeris melaksanakan polisi pecah dan perintah (*divide and rule*) terhadap masyarakat majmuk di Tanah Melayu.¹³⁸ Di antaranya, spesialisasi (pengkhususan)

¹³¹ John Sydenhem Furnivall (1956), *Colonial Policy and Practice : A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. New York : New York University Press, h. 304; John Sydenhem Furnivall (1967), *Netherlands India : A Study of Plural Economy*. Cambridge : Cambridge University Press, h. 446.

¹³² Maurice Freedman (1960), "The Growth of a Plural Society in Malaya" dalam *Pacific Affairs*. v. 33, h. 159.

¹³³ Lihat statistik taburan dan jumlah orang Eropah di Tanah Melayu dalam John G. Butcher (1979), *The British in Malaya 1880-1941 : The Social History of a European Community in Colonial Southeast Asia*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, hh. 24-27.

¹³⁴ Collin E. R. Abraham (1997), *Op.cit.*, h. 3; Graham Saunders (1977), *The Development of a Plural Society in Malaya*. Kuala Lumpur : Longman, h. 1.

¹³⁵ Terdapat perbezaan penggunaan istilah masyarakat majmuk dengan masyarakat multirasial. Masyarakat majmuk merujuk kepada masyarakat heterogen sedangkan masyarakat multirasial tidak semestinya heterogen, kadangkala homogen.

¹³⁶ K.G. Tregonning (1964), *A History of Modern Malaya*. London : Eastern University Press, h. 173.

¹³⁷ Hussin Mutalib (1994), "Islamisation in Malaysia : Between Ideals and Realities", dalam Hussin Mutalib & Tal ul-Islam Hashmi (eds.), *Op.cit.*, h. 161. Lihat juga Raja Kumar Ramasamy (1992), "Managing Racial Conflict in Malaysia : an Appraisal of the Role of the Department of National Unity" (Research Report, Faculty of Economic and Administration, University of Malaya), h. 27.

¹³⁸ B.N. Cham (1975), "Class and Communal Conflict in Malaysia", dalam *Journal of Contemporary Asia*. v. 5, h. 446.

pekerjaan, segregasi (pengasingan) tempat tinggal, pemisahan proses sosialisasi dan mobiliti, dan isolasi (pemencilan) budaya.¹³⁹

Agama dan etnisiti merupakan faktor yang penting dalam masyarakat dan politik Malaysia kontemporari.¹⁴⁰ Menurut Vasil, dua bentuk keadaan di Malaysia yang menentukan politik dan hubungan etnik, iaitu masyarakat *bi-racial* (dua bangsa) dari kalangan penduduk asal (indigenous) dan golongan imigran. Salah satu dari dua bangsa tersebut (penduduk asli dan pendatang lain) adalah kelompok yang utama.¹⁴¹

Bangsa Melayu merupakan penduduk asal dan teras kepada bangsa Malaysia. Menurut Abdul Halim Othman, terdapat empat tahap pembentukan identiti etnik Melayu di Malaysia. Pertama, di antara 1874M-1920M, etnik Melayu merupakan bumiputera Melayu pelbagai negeri seperti Terengganu, Kedah dan lain-lain. Kedua, antara tahun 1920M-1942M mengandungi kelompok tambahan dari Indonesia seperti Jawa, Boyan dan lain-lain. Tahun 1948M ke atas mengandungi orang Arab, India dan Cina Muslim. Peringkat terakhir selepas 1961M mengandungi kelompok tambahan dari kalangan orang Asli dan kaum Bumiputera timur Malaysia.¹⁴² Dengan itu, etnik Melayu diperkuatkan oleh kehadiran imigran dari kepulauan Indonesia dan selatan Thailand dan diperkayakan oleh pemelayuan keturunan Arab dan India. Menjadi suatu realiti yang berkembang dapat membantu kelangsungan kaum Melayu dalam perubahan demografik yang membimbangkan.¹⁴³

¹³⁹ Lihat huraian Alvin Rabushka (1973), *Race and Politics in Urban Malaysia*. California : Hoover Institution Press, hh. 19-27.

¹⁴⁰ Hussin Mutalib (1990), *Islam and Ethnicity in Malay Politics*. Singapore : Oxford University Press, h. 1.

¹⁴¹ R.K. Vasil (1980), *Ethnic Politics in Malaysia*. New Delhi : Radiant Publishers, h. 2.

¹⁴² Wan Abdul Halim Othman (1978), "Ethnogenesis : A Case Study of the Malay of West Malaysia", (Tesis Ph.D., University of Bristol). Dinukil dalam Osman Chuah Abdullah (2002), *Preaching to the Non-Muslim Chinese Malaysia*. (edisi kedua), Kuala Lumpur : International Islamic University Malaysia, h. 75.

¹⁴³ Mohamad Abu Bakar (1998), "Manhaj Melayu : Kupasan Kritis Terhadap Pemikiran Pokok dan Pelakuan Paksi Bumiputra", dalam Hashim Awang A.R. *et.al.*, *Op.cit.*, h. 356.

Bangsa Malaysia mono-etnik yang wujud pada awal sejarah negara Malaysia mengalami transformasi multi-dimensi sehingga bentuk dan sifat asalnya bertukar menjadi sebuah bangsa Malaysia multi-etnik. Istilah bangsa diturunkan statusnya kepada etnik untuk memberi laluan mewujudkan bangsa baru iaitu bangsa Malaysia multi-etnik.¹⁴⁴ Kehadiran imigran Cina dan India yang mengekalkan kehidupan sosial dan identiti budaya mereka dalam suasana persekitaran baru menimbulkan kompleksiti struktur masyarakat Malaysia.¹⁴⁵ Selain itu, merumitkan lagi keadaan apabila setiap kaum imigran terbahagi kepada sub-etnik yang lebih kecil. Justeru bertambah jurang perbezaan etnik-bahasa-agama-ekonomi (*ethnic-linguistic-religious-economic*) yang homogen kalangan mereka.¹⁴⁶

Kemasukan beramai-ramai orang Cina ke Tanah Melayu berlaku dalam jangka masa antara 1870M-1939M.¹⁴⁷ Kebanyakannya berasal dari kawasan Kwantung, Fukien¹⁴⁸ dan Kwangsi.¹⁴⁹ Terdapat sembilan bahasa utama, iaitu Hokkien (penduduk Amoy dan pedalaman) yang dominan, diikuti Kantonis yang kedua terbesar, Hakka (Kheh) yang berasal dari barat selatan Fukien, Tiechiu dari Swatow, Hainan (Hailam) dari pulau Hainan, Kwongsai dari tengah dan barat bahagian Kwangsi, Hokchiu dari pulau bandar Foochow serta pedalaman Fukien, Hokchia dari kawasan kecil di bawah

¹⁴⁴ Lukman Z. Mohamad & Khaidzir Hj. Ismail (2003), "Melayu Hilang di Dunia? Persoalan Identiti Nasional dan Bangsa Malaysia Dalam Era Globalisasi", dalam Lukman Z. Mohamad & Azmi Abdul Manaf (eds.), *Globalisasi di Malaysia*. Kuala Lumpur : Utusan Publications, hh. 230-231.

¹⁴⁵ S. Husin Ali (1965), "A Note on Malay Society and Culture", dalam S. Takdir Alisjahbana, Xavier S. T. Nayagam & Wang Gungwu (eds.), *Op.cit.*, h. 66.

¹⁴⁶ Nancy Snider (1977), "Malaysian Non-Communal Political Parties", dalam John A. Lent (ed.), *Cultural-Pluralism in Malaysia*. Illinois : Northern Illinois University, h. 3.

¹⁴⁷ Mohd Amin Hassan (1992), "Asas Perkembangan Ekonomi Tanah Melayu : Kemasukan Buruh dan Perkembangan Sistem Pengangkutan dan Perhubungan", dalam Zainal Abidin Abdul Wahid *et.al.*, *Malaysia : Warisan dan Perkembangan*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 158.

¹⁴⁸ John Michael Gullick (1981), *Malaysia : Economic Expansion and National Unity*. London : Ernest Benn, h. 52.

¹⁴⁹ Lihat "Early Fukienese Migration and Social Organization in Singapore and Malaya Before 1900" dan "Early Hakka Dialect Organizations in Singapore and Malaya", dalam Yen Ching-hwang (1995), *Community and Politics : The Chinese in Colonial Singapore and Malaysia*. Singapore : Times Academic Press, hh. 72-101.

Foochow dan Henghua dari bahagian Fukien utara Chuanchow.¹⁵⁰ Kebanjiran imigran dari negara China adalah refleksi kemelesetan yang teruk serta peperangan¹⁵¹ dan polisi kerajaan British¹⁵² di Tanah Melayu.¹⁵³ Bentuk keagamaan masyarakat Cina di Tanah Melayu sama seperti di negara China walaupun terdapat beberapa modifikasi kesan hubungan dengan realiti tempatan. Konfusianisme, Taoisme dan Buddha merupakan tiga kepercayaan utama.¹⁵⁴

Perkembangan sektor perladangan momentum kemasukan buruh dari India. Imigrasi India bermula dalam jangka masa 1857M-1938M melalui tiga cara, iaitu buruh kontrak, sistem Kangany dan buruh bebas.¹⁵⁵ Proses imigrasi ini adalah fenomena India selatan. Kumpulan yang bertutur bahasa Tamil merupakan komposisi yang terbesar diikuti Malayalam yang banyak bekerja di bandar sebagai buruh berbanding di estet.¹⁵⁶ Selain itu, terdapat kumpulan kecil India Muslim dan Punjabi (Sikh)¹⁵⁷ dari utara India terlibat dalam pasukan keselamatan¹⁵⁸ dan pekerjaan komersial serta kewangan di bandar.¹⁵⁹ Agama Hindu merupakan agama utama imigran India.¹⁶⁰

¹⁵⁰ Norton Ginsburg & Chester F. Roberts Jr. (1958), *Malaya*. Seattle : The American Ethnological Society, hh. 249-250.

¹⁵¹ Thomas Henry Silcock & Ungku Abdul Aziz (1953), *Nationalism in Malaya*. New York : (t.p.), h. 276.

¹⁵² Maurice Freedman (1948), "The Sociology of Race Relations in South-East Asia With Special Reference to British Malaya", (Tesis M.A., London University), h. 49.

¹⁵³ Kemasukan imigran Cina melalui tiga sistem; i. Sistem Tiket Kredit, ii. Sistem Pengambilan Personel dan iii. Sistem Pengambilan Rumah Kongsi.

¹⁵⁴ Agama yang sinkretik dan ramai orang Cina menganut ketiga-tiga serentak. Lihat Victor Purcell (1975), *The Chinese in Malaya*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, hh. 118-127.

¹⁵⁵ Mohd Amin Hassan (1992), *Op.cit.*, hh. 162-163.

¹⁵⁶ Imigran Tamil juga dapat dikenali melalui sistem kasta, contohnya, Tamlar dan Paraiyar. Lihat; Rajakrishnan Ramasamy (1984), *Caste Consciousness Among Indian Tamils in Malaysia*. Petaling Jaya : Pelanduk Publications, h. 14.

¹⁵⁷ John Gullick (1981), *Op.cit.*, h. 69.

¹⁵⁸ Manajit Singh Sidhu (1983), "Sikh Migration to Malaya (Peninsular Malaysia)", dalam *Journal of Sikh Studies*. v. 10, no. 1, Februari 1983, h. 134; Maya Khemlani David (2001), *The Sindhis of Malaysia : A Socio-linguistic Study*. London : Asean Academic Press, h. 15.

¹⁵⁹ Norton Ginsburg & Chester F. Roberts Jr. (1958), *Op.cit.*, hh. 319-320.

¹⁶⁰ Sinnappah Arasaratnam (1970), *Indians in Malaysia and Singapore*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 162.

Selain pendatang dari negara China dan India, Tanah Melayu juga menjadi tumpuan imigran etnik Indonesia. Populasi Indonesia didominasi oleh etnik Jawa dan Banjar diikuti Sumatera (etnik Minangkabau, Mandailing, Kerinci dan lain-lain), Boyan dan Bugis.¹⁶¹ Imigrasi pelbagai etnik dari kepulauan Indonesia kemudiannya menjadi sebahagian populasi homogen bangsa Melayu¹⁶² kerana persamaan keagamaan¹⁶³ selain untuk mengimbangi komposisi heterogen¹⁶⁴ kaum imigran dari China serta India dan juga kekuatan politik dan ekonomi bagi orang Melayu.¹⁶⁵ Ini disebabkan pada tahun 1931M sebelum Perang Dunia II,¹⁶⁶ populasi golongan pendatang melebihi orang Melayu.¹⁶⁷ (Lihat lampiran iii).

¹⁶¹ Lihat huraian Mohamed Aris Othman (1977), *Ethnic Identity in a Malay Community in Malaysia*. Ann Arbor Michigan : University Microfilms, h. 38.

¹⁶² Judith A. Nagata (1974), "What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society", dalam *American Ethnologist*, h. 337.

¹⁶³ Berdasarkan Perlembagaan Persekutuan fasal 160(2)A :

"... seseorang yang menganut agama Islam lazimnya bercakap Melayu, menurut adat istiadat Melayu dan

a) lahir sebelum Hari Merdeka di Persekutuan atau Singapura atau ibu bapanya lahir di Persekutuan atau di Singapura, atau pada hari Merdeka ini berdomisil di Persekutuan atau di Singapura atau;

b) ia adalah keturunan seseorang yang tersebut."

Lihat Lembaga Penyelidikan Undang-undang (2001), *Perlembagaan Persekutuan*. Kuala Lumpur : International Law Book Services, h. 238.

¹⁶⁴ Harold Crouch (1996), *Government and Society in Malaysia*. Sydney : Allen & Unwin, hh. 14-15.

¹⁶⁵ Osman Chuah (2001), *Chinese' Muslims in Malaysia*. Kuala Lumpur : International Islamic University Malaysia Press, h. 73.

¹⁶⁶ C.A. Vlieland (1932), *British Malaya : A Report on the 1931 Census and on Certain Problems of Vital Statistic*. London : Crown Agents for the Colonial, h. 36.

¹⁶⁷ Li Dun Jen (1982), *British Malaya : An Economic Analysis*. (edisi semakan kedua), Kuala Lumpur : Institute for Social Analysis (INSAN), h. 109.

Kepelbagaian komposisi etnik ini dapat dilihat dalam jadual 2.2.5 di bawah;

Jadual 2.2.5 : Kepelbagaian etnik masyarakat Malaysia

SEMENANJUNG MALAYSIA				SABAH	SARAWAK
MELAYU	CINA	INDIA	ORANG ASLI		
* Banjar	<i>Hokkien</i>	* Malayali	* Negrito	* Kadazan	* Bidayuh
* Boyan	* Chuan-chew	* Punjabi	* Senoi	* Bajau	* Bisaya
* Bugis	* Chin-chew	* Selon	*Melayu	* Dusun	* Iban
* Jawa	* Eng-hua	* Tamil	Asli	* Murut	* Kayan
* Kampar	* Eng-choon	* Telegu		* Bisaya	* Kedayan
* Kerinchi	* Hok-chew			* Kadayun	* Kelabit
* Mendaling	<i>Kwangtung</i>			*Orang	* Kenyah
* Minangkabau	* Kanton			Sungai	* Melanau
* Rawa	* Teochew			* Brunei	* Melayu
* Johor-Riau	* Hakka				* Murut
	* Hailam				* Penan
					* Punan

Sumber : Nazaruddin Mohd Jali *et.al.* (2001).

Berdasarkan statistik yang dikeluarkan oleh Jabatan Perangkaan Malaysia, Malaysia memiliki komposisi kaum seperti berikut : Daripada jumlah 23,275,000 penduduk Malaysia pada 'Banci 2000', sebanyak 21,890,000 atau 94.1% adalah penduduk warganegara Malaysia. Daripada jumlah ini, kaum Bumiputera terdiri daripada 65.1%, Cina 26.0% dan India 7.7%; komposisi etnik ini pula adalah 60.6%, 28.1% dan 7.9% pada tahun 1991. Penduduk bukan warganegara Malaysia berjumlah 1,385,000 (atau 5.9%) pada 'Banci 2000' berbanding 805 000 (atau 4.4%) pada tahun 1991. Manakala di Sarawak, kumpulan etnik terbesar bagi 'Banci 2000' ialah Iban, di mana mereka merupakan 30.1% daripada jumlah penduduk warganegara Malaysia diikuti oleh Cina (26.7%) dan Melayu (23.0%). Bagi Sabah, kumpulan etnik yang terbesar ialah Kadazan Dusun (18.4%) diikuti oleh Bajau (17.3%) dan Melayu

(15.3%).¹⁶⁸ Dan jumlah keseluruhannya bertambah kepada 24.92 juta pada suku pertama 2003.¹⁶⁹

Selain itu, agama mempunyai hubungan rapat dengan pengenalan etnik.¹⁷⁰ Etnik Melayu merupakan golongan penganut Islam, etnik Cina kebanyakannya Buddha dan agama tradisional China lain. Etnik India secara asasnya penganut Hindu.¹⁷¹ Kristian merupakan agama multi-etnik yang semakin berkembang di mana kaum Cina dan India adalah golongan majoriti Kristian Malaysia.¹⁷² Golongan bukan Islam di Malaysia boleh dibahagikan kepada dua kategori, iaitu, bukan Islam bumiputera yang terdiri daripada orang Asli, Sabah serta Sarawak dan kedua, bukan Islam yang bukan bumiputera yang dibawa masuk oleh penjajah kalangan orang Cina dan India.

Statistik Jabatan Perangkaan Malaysia menunjukkan Islam adalah agama yang terbesar di Malaysia. Bilangannya meningkat dari 58.6% pada tahun 1991 kepada 60.4% pada tahun 2000. Agama-agama lain seperti Buddhisme (19.2%), Kristian (9.1%), Hinduisme (6.3%) dan Konfusianisme, Taoisme dan agama tradisional bangsa Cina yang lain (2.6%).¹⁷³

Berasaskan latar belakang pembentukan masyarakat Malaysia, pengkaji merumuskan masyarakat majmuk di Malaysia berasaskan pendekatan *world system*.¹⁷⁴ Perkembangan ini dapat dilihat dalam rajah 2.2 di bawah;

¹⁶⁸ Jabatan Perangkaan Malaysia, "Laporan Taburan Penduduk dan Ciri-ciri Asas Demografi Banci Penduduk dan Perumahan 2000", Jabatan Perdana Menteri, Putrajaya, <http://www.statistics.gov.my>, 6 NOVEMBER 2002.

¹⁶⁹ Jabatan Perangkaan Malaysia, <http://www.statistics.gov.my>, 10 JUN 2003.

¹⁷⁰ Hussin Motalib (1993), *Islam in Malaysia : From Revivalism to Islamic State*. Singapura : Singapore University Press, h. 107.

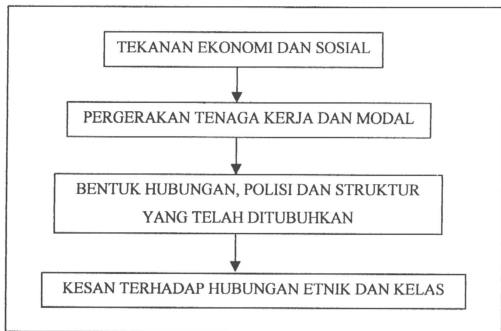
¹⁷¹ Ahmad F. Yousif (1998), *Religious Freedom, Minorities and Islam : An Inquiry into the Malaysian Experience*. Batu Caves : Thinker's Library, hh. 56-57.

¹⁷² Batumalai Sadayandy (1990), *A Malaysian Theology of Muhibbah : A Theology for a Christian Witnessing in Malaysia*. Kuala Lumpur : Seminari Theologi Malaysia, h. 13.

¹⁷³ Jabatan Perangkaan Malaysia, "Laporan Taburan Penduduk dan Ciri-ciri Asas Demografi Banci Penduduk dan Perumahan 2000", Jabatan Perdana Menteri, Putrajaya, <http://www.statistics.gov.my/Bahasa/page2.html>, 6 NOVEMBER 2002.

¹⁷⁴ Lim Mah Hui (1980), "Ethnic and Class Relation in Malaysia", dalam *Journal of Contemporary Asia*. v. 10, h. 132.

Rajah 2.2 : Pendekatan *world system* dalam hubungan sosial



Sumber : Lim Mah Hui (1980).

Secara umumnya, tekanan kemelesetan ekonomi, kehancuran hubungan sosial akibat peperangan, tekanan pemerintah di negara golongan imigran merupakan momentum kepada mobiliti ke beberapa buah negara yang dapat menawarkan taraf hidup yang lebih baik. Sehubungan dengan itu, golongan imigran bergerak ke Tanah Melayu sebagai tenaga kerja dalam sektor perlombongan dan perladangan. Kehadiran pendatang ini melalui dasar “*open door*” penjajah telah membentuk masyarakat majmuk yang menyaksikan spesialisasi ekonomi dan segregasi tempat tinggal.¹⁷⁵ Justeru, masyarakat Tanah Melayu telah bertukar menjadi multi-rasial dan memberi kesan terhadap perhubungan sosial dalam trajektori sejarah bangsa Malaysia.

¹⁷⁵ Khoo Kay Kim (1996), “Tolerance in the Malaysian Social Science”, dalam Syed Othman Alhabshi & Nik Mustapha Nik Hassan (eds.), *Islam and Tolerance*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), h. 150.

2.3 REALITI HUBUNGAN SOSIAL DALAM MASYARAKAT MALAYSIA

Beberapa persoalan telah timbul mengenai budaya bangsa Malaysia yang menjadi pemangkin (*catalyst*) kepada usaha untuk mewujudkan sistem *fiqh* tempatan. Untuk melihat kerelevanan *fiqh* Malaysia sebagai asas pembentukan *fiqh* yang bercirikan unsur tempatan, para pengkaji perlu meneliti tahap integrasi antara kaum di Malaysia. Sejauh mana hubungan sosial antara kaum berlangsung? Hubungan antara kaum mempunyai kesan terhadap proses pembinaan bangsa Malaysia.¹⁷⁶

Populasi bangsa Malaysia bukan sahaja terpisah dari sudut geografi, malah dari sudut fizikal dan budaya.¹⁷⁷ Tahap integrasi¹⁷⁸ antara etnik di Malaysia masih berada dalam keadaan yang rapuh walaupun terdapat pandangan yang bervariasi.¹⁷⁹ Setiap etnik yang membentuk bangsa Malaysia mempunyai tuntutan dan kepentingan masing-masing yang tentunya berlainan antara satu sama lain.¹⁸⁰ Perbezaan ini bukan sahaja

¹⁷⁶ Gagasan "bangsa Malaysia" dikemukakan oleh Barisan Nasional ini serupa dengan gagasan "Malaysian Malaysia" PAP (People's Action Party), kemudian diteruskan oleh DAP (Democratic Action Party). Intipati gagasan tersebut dalam bahasa Mandarin "women dou shi yi jia ren" iaitu, *we are all one family*. Lihat Michael Benjamin Goldman (1999), "Ethnicity, Nation and the Ideologies of Community : Chinese Politics in Urban Malaysia", (Tesis Ph.D., University of California), hh. 242-254.

¹⁷⁷ Ibrahim Saad (t.t.), *Competing Identities in a Plural Society*. Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, h. 15.

¹⁷⁸ Integrasi adalah proses penyatuan pelbagai kelompok yang berbeza latar belakang menjadi satu entiti yang terikat dengan norma dan nilai sedangkan perpaduan merujuk kepada penyatuan berbagai pihak menjadi satu entiti berbentuk fizikal.

¹⁷⁹ Pandangan pesimis yang menyatakan integrasi masih lemah, Awang Sulung (2002), "Selepas 45 Tahun, Kita Masih Terpisah", dalam *Mingguan Malaysia*. 25 Ogos 2002, h. 6; pandangan yang optimistik, Firdaus Abdullah (2002), "Wujudkan Peraturan Jayakan Toleransi Kaum Antara Pelajar", dalam *Berita Minggu*. 25 Ogos 2002, h. 15 dan Lim Chong Eu (2002), "Jika Perpaduan Dianalisis dari Sudut Kaum, Ia Semakin Merumitkan : Cara Melihat Perpaduan Perlu Ditukar", dalam *Mingguan Malaysia*. 25 Ogos 2002, h. 7; pandangan cauvinis, Chiam Heng Keng (2002), "Lakonan Pura-pura Rakyat Malaysia dalam Perpaduan Antara Kaum : Subjek Agama Bawa Perpecahan", dalam *Mingguan Malaysia*. 18 Ogos 2002, h. 7.

¹⁸⁰ Wan Abdul Halim Othman menegaskan perpaduan (integrasi) kaum berlaku apabila kita menerima perbezaan bukannya persamaan. Lihat Wan Abdul Halim Othman (2002), "Perpaduan Kaum di Malaysia Makin Merosot", dalam *Mingguan Malaysia*. 18 Ogos 2002, h. 7.

menyukarkan proses pembentukan identiti nasional bangsa, malah menimbulkan banyak konflik dan pertentangan yang kadangkala begitu sulit diselesaikan.¹⁸¹

Masalah integrasi antara kaum merupakan fenomena biasa di kalangan negara yang pernah dijajah. Dasar “pecah dan perintah” yang menjadi polisi British di Tanah Melayu menyebabkan masyarakat berbilang kaum hidup dalam keterasingan. Kesan perlaksanaan dasar ini mempropagandakan idea bangsa sebagai suatu yang semula jadi dan asas perbezaan kemanusiaan.¹⁸²

Kewujudan pengkhususan ekonomi dan pengasingan tempat tinggal di kalangan kumpulan-kumpulan etnik bukan saja mengurangkan peluang-peluang perhubungan antara kumpulan etnik tetapi memperkuat prasangka etnik, stereotaip dan etnosentrisme di kalangan anggota-anggota kumpulan etnik. Pengasingan tempat tinggal mengikut garis kumpulan etnik ini membolehkan anggota tiap-tiap kumpulan memelihara *in-group privacy* daripada kumpulan lain.¹⁸³

Selepas merdeka, sebahagian besar masyarakat Malaysia masih mempunyai wawasan bercapah (*fragmented vision*) berasaskan kepada perjuangan kaum dan etnik sempit yang boleh menggugat perpaduan dan kesejahteraan hubungan antara kaum.¹⁸⁴ Perkauman masih kuat mempengaruhi pemikiran, sikap dan nilai, tuntutan, aspirasi dan persaingan, prejudis, stereotaip dan diskriminasi dalam segala aspek antara kaum di Malaysia.¹⁸⁵ Kesemua elemen ini menyumbang kepada tercetusnya masalah dan konflik antara etnik.

¹⁸¹ Lukman Z. Mohamad & Khaidzir Hj. Ismail (2003), *Op.cit.*, h. 230.

¹⁸² Alberto Gomes (1999), “Peoples and Cultures” dalam Amarjit Kaur & Ian Matcalfe (eds.), *The Shaping of Malaysia*. New York : St. Martin Press, h. 84.

¹⁸³ Sanusi Osman (1981), “Perbezaan ‘Sosio-ekonomi dan Konflik’”, dalam *Jurnal Akademika*. no. 18, Januari 1981, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 81.

¹⁸⁴ Abd Rahim Abd Rashid (2001), *Perubahan Paradigma Nilai : Ke Arah Transformasi Sosial dan Pembentukan Malaysia Baru*. Kuala Lumpur : Utusan Publications, h. 184.

¹⁸⁵ Chandra Muzaffar (1996), “Keadilan Sosial di Malaysia : Satu Penilaian”, dalam Azizan Bahari & Chandra Muzaffar (eds.), *Keadilan Sosial*. Kuala Lumpur : Institut Kajian Dasar (IKD), h. 176.

2.3.1 Konflik Antara Kaum

Dari segi sejarah, konflik antara orang Melayu dan bukan Melayu berlaku dalam lapangan politik dan isu ekonomi.¹⁸⁶ Secara umumnya, konflik yang wujud antara kumpulan-kumpulan etnik berpunca dari dua faktor utama, iaitu perbezaan dan pertentangan kepentingan antara kumpulan-kumpulan etnik serta perbezaan dan pertentangan nilai. Menurut Mohamad Khir Toyo, dua sebab krisis hubungan kaum terjejas, pertama adalah kealpaan terhadap sejarah dan kedua berupa kedegilan serta keengganan menerima realiti yang ada.¹⁸⁷

Terdapat dua persoalan utama berkaitan dengan ketidakpuasan golongan bukan Islam terhadap etnik Melayu di Malaysia. Pertama, adakah ketidakpuasan hati bukan Islam terhadap agama Islam itu sendiri atau terhadap bangsa Melayu sebagai kelompok yang mempunyai keistimewaan? Dan kedua, adakah konflik yang timbul berhubung-kait dengan pertentangan kelas atau etnik?

Pada dasarnya, penentangan bukan Islam lebih bersifat perkauman dan kadangkala berbentuk keagamaan¹⁸⁸ kerana mereka merasakan tertindas serta dilayan seperti warganegara kelas kedua. Selain itu, ketidakpuasan hati golongan bukan Islam adalah kesan kejahilan dan ketidakpedulian mereka terhadap Islam dan penganutnya.¹⁸⁹ Sebagai contoh, dasar Islamisasi oleh kerajaan kerap kali dilabel sebagai proses

¹⁸⁶ Susan E. Ackerman & Raymond L.M Lee (1990), *Heaven in Transition : Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia*. Petaling Jaya : FORUM, h. 59.

¹⁸⁷ Mohamad Khir Toyo "Dua Sebab Krisis Hubungan Kaum Terjejas", dalam *Berita Harian*. 16 Ogos 2002, h. 10.

¹⁸⁸ Sadayandy Batumalai (1996), *Islamic Resurgence an Islamization in Malaysia : A Malaysian Christian Response*. Perak : St. John's Church, h. 124.

¹⁸⁹ Orang Cina dan India walau telah berdampingan dengan orang Melayu tidak memperlihatkan minat untuk mempelajari, apatah lagi memeluk Islam sebaliknya, budaya tamu (*guest culture*) dari Barat menjadi pilihan. Lihat Muhammad Abu Bakar (1985), "Pengislaman, Pembudayaan dan Pertembungan Budaya di Malaysia : Ke Arah Pemupukan Kebudayaan Kebangsaan Yang Berteras dan Bertemakan Islam", dalam Wan Abdul Kadir Wan Yusoff & Zainal Abidin Borhan (eds.), *Ideologi dan Kebudayaan Kebangsaan*. Kuala Lumpur : Jabatan Pengajian Melayu Universiti Malaya, hh. 87-88.

hegemoni etnik Melayu.¹⁹⁰ Dan yang kedua, kelas dan etnik saling berkaitan dalam hubungan sosial. Walaupun pertentangan kelas, ia tetap memberi kesan terhadap perhubungan etnik dalam konteks Malaysia¹⁹¹ kerana keselarian di antara pengenalan etnik dengan kelas.

Sebelum peristiwa rusuhan antara kaum 13 Mei 1969, tercatat juga dalam sejarah hubungan kaum Malaysia insiden-insiden misalnya kes Maria Hertogh,¹⁹² rusuhan Singapura tahun 1964,¹⁹³ rusuhan Penang 1967¹⁹⁴ dan lain-lain. Untuk melihat senario ini, teori OPS dapat diaplikasi dalam menilai konflik dan masalah hubungan antara kaum.

Teori Konflik OPS

Walaupun masyarakat mengalami proses perubahan sama ada dari masyarakat tradisional ke masyarakat moden atau dari masyarakat pertanian kepada industri dan beralih kepada masyarakat komunikasi dan teknologi maklumat (ICT), kebanyakan masalah lama (*Old Problem*) masih belum selesai, sedangkan masalah baru (*New Problem*) mula menular dalam realiti masyarakat Malaysia. Begitu juga timbul masalah (*Emerging Problem*) yang merentas sempadan etnik dan agama. Persoalan ini dapat

¹⁹⁰ Norhashimah Mohd Yasin (1996), *Islamisation/Malaynisation : A Study on the Role of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia : 1969-1993*. Kuala Lumpur : A.S. Nordeen, hh. 245-247.

¹⁹¹ Wan Abdul Halim Othman (1982), "Perhubungan Kaum dan Perpaduan Negara di Malaysia" dalam Zuraina Majid (ed.), *Masyarakat Malaysia*. Minden, Pulau Pinang : Penerbit Universiti Sains Malaysia, h. 38.

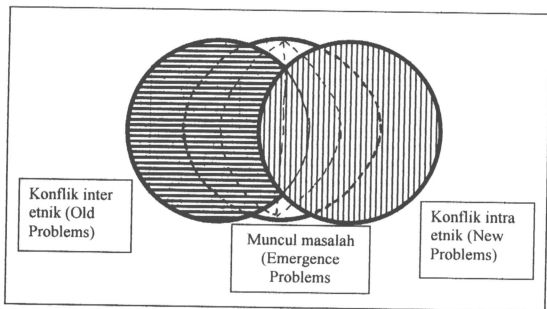
¹⁹² Jerome Ronald Bass (1973), *Malaysian Politics 1968-1970 : Crisis and Response*. Ann Arbor Michigan : University Microfilms, h. 262.

¹⁹³ *Ibid*, h. 267.

¹⁹⁴ *Ibid*, h. 271. Lihat juga Ratna Naidu (1980), *The Communal Edge to Plural Societies : India and Malaysia*. New Delhi : Institute of Economic Growth, h. 97.

dilihat dalam teori OPS (O {Old, New, Emerging} Problem Syndrome).¹⁹⁵ Lihat rajah 2.3.1 di bawah;

Rajah 2.3.1 : Teori konflik OPS



Sumber : Oo Yu Hock (1991)

Old Problem (Masalah Lama)

Masalah lama (*old problem*) merupakan konflik antara etnik (*inter-ethnic*) dalam masyarakat Malaysia. Senario ini masih wujud walaupun negara telah merdeka. Di antara konflik-konflik dan masalah lama dalam sejarah hubungan antara kaum di Malaysia;

i. Rusuhan kaum 13 Mei 1969

Peristiwa ini merupakan konflik terburuk dalam sejarah hubungan antara etnik di Malaysia. Pergaduhan telah berlaku selepas meraikan kemenangan kumpulan

¹⁹⁵ Teori ini dikemukakan oleh Oo Yu Hock (1991), *Ethnic Chameleon : Multiracial Politics in Malaysia*. Petaling Jaya : Pelanduk Publications, hh. 65-92.

pembangkang dalam pilihan raya.¹⁹⁶ Banyak orang yang terperangkap di tengah-tengah kekacauan dan rusuhan yang ngeri serta dahsyat. Ramai terbunuh, cedera, rumah dibakar, harta benda dimusnahkan dan kenderaan dirosakkan.¹⁹⁷ Terdapat pandangan yang menyatakan peristiwa ini kesan ketaksamaan sosial atau konflik kelas.¹⁹⁸ Begitu juga dengan teori konspirasi.¹⁹⁹

ii. Pergaduhan beramai-ramai di Petaling Jaya Selatan

Satu insiden pergaduhan beramai-ramai telah berlaku pada awal Mac 2001 di kawasan Petaling Jaya Selatan iaitu satu penempatan yang mempunyai komposisi etnik yang pelbagai dan berbeza latar belakang kelas dan taraf sosio-ekonomi. Peristiwa tragik ini mengorbankan enam nyawa dan 44 orang cedera. Kejadian yang tercetus di kawasan PJS4, PJS5, PJS6 dan PJS7 ini melibatkan dua kumpulan etnik utama iaitu Melayu dan India.²⁰⁰

¹⁹⁶ Goh Cheng Teik (1971), *The May Thirteenth Incident and Democracy in Malaysia*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 18; Leon Comber (2001), *13 May 1969 : A Historical Survey of Sino-Malay Relations*. (cetakan kedua), Singapore : Graham Brash, h. 63.

¹⁹⁷ Tunku Abdul Rahman (1969), *Sebelum dan Selepas Mei 13*. Kuala Lumpur : Penerbit Utusan Melayu, h. 8; lihat kronologinya dari 11-13 Mei dalam Karl von Vorys (1975), *Democracy Without Consensus : Communalism and Political Stability in Malaysia*. New Jersey : Princeton University Press, hh. 309-338. Untuk huraian lanjut, lihat laporan mengenai angka kematian dan kecederaan mengikut kaum dalam The National Operations Council (1969), *The May 13 Tragedy : A Report*. Kuala Lumpur, h. 88.

¹⁹⁸ David Brown (1994), *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*. London : Routledge, h. 230.

¹⁹⁹ Golongan pembangkang mendakwa tragedi tersebut dirancang untuk menamatkan kerjaya politik Tunku Abdul Rahman. Lihat Kua Kia Soong (ed.) (2003), *Kenangan Tunku : Wawancara K. Das*. Petaling Jaya : Strategic Information Research Development (SIRD), h. 123; Kua Kia Soong (2002), *Malaysian Critical Issues*, Petaling Jaya : Strategic Information Research Development (SIRD), hh. 143-142; John G. Butcher (2001), "May 13 : A Review of Some Controversies in Accounts of the Riot", dalam Jomo Kwame Sundram (ed.) *Reinventing Malaysia : Reflections on Its Past and Future*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 41.

²⁰⁰ Kamaruddin M. Said (2002), "Anomie, Etnisiti, Jarak Sosial, dan Jenayah Benci : Analisis Sosiologi Peristiwa Pergaduhan Beramai-ramai di Petaling Jaya Selatan", dalam Lukman Z. Mohamad et.al. (eds.), *Keluarga, Gender dan Cabaran Sosial di Malaysia*. Kuala Lumpur : Utusan Publications, hh. 149-168.

New Problem (Masalah Baru)

Masalah baru (*new problem*) merujuk kepada konflik dalaman etnik (*intra-ethnic*). Setiap etnik yang membentuk bangsa Malaysia tidak dapat terkecuali dalam masalah dan konflik dalaman. Keadaan ini kerana sistem politik ditunjangi oleh parti politik berbentuk perkauman. Setiap parti mewakili etnik tertentu. United Malays National Organisation (UMNO) mewakili etnik Melayu, Malaysian Chinese Association (MCA) etnik Cina dan Malaysian Indian Congress (MIC) etnik India. Walaupun begitu terdapat juga yang mewakili agama, contohnya Parti Islam se-Malaysia (PAS) mewakili Islam, fahaman tertentu seperti sosialis yang diwakili Parti Rakyat Malaysia (PRM). Di antara masalah-masalah tersebut adalah;

- i. Umno Baru vs Umno Lama.
- ii. Umno vs Pas
- iii. MCA Team A vs Team B

Emerging Problem

Kemunculan masalah (*emerging problem*) dalam perpaduan nasional mengatasi sempadan konflik inter-etnik dan intra-etnik. Ini termasuklah percampuran kelas, kepentingan kumpulan dan konflik antara generasi. Konflik ini mengatasi sempadan etnik, agama, warna kulit dan pegangan.

- i. Sekolah Wawasan

Konsep sekolah wawasan pada asasnya dirancang untuk mengatasi kepincangan sistem pendidikan kebangsaan. Kurikulum pendidikan yang seragam tetapi keadaan fizikal yang terpisah melahirkan bibit-bibit semangat perkauman di kalangan pelajar. Keterasingan ini menyukarkan proses integrasi antara kaum. Rancangan kerajaan ini telah ditentang kuat oleh golongan cauvinis *Dong Jiao Zong* (gabungan Persekutuan

Persatuan Lembaga Pengelola Sekolah Cina Malaysia (PPLPSCM/*Dong Zong*) dan Gabungan Persatuan Guru-guru Sekolah Cina Malaysia (GPGSCM/*Jiao Zong*)) yang didalangi golongan pembangkang pelbagai etnik dan agama.²⁰¹ Kononnya, perlaksanaan sekolah ini akan menghilangkan identiti dan bahasa ibunda etnik lain. Atau dengan erti kata lain, bantahan ini sebagai menghalang proses hegemoni Melayu.²⁰² Prasangka buruk ini boleh menghalang proses integrasi antara kaum.

ii. Tentangan terhadap Hak Istimewa Melayu, Islam dan peruntukan Perlembagaan.

Pelbagai hak istimewa orang Melayu dipersoalkan oleh golongan bukan Islam di antaranya, isu Dasar Kebudayaan Kebangsaan, Bahasa Melayu dan sebagainya kononnya dasar tersebut tidak adil.²⁰³ Menurut Wan Mohd Nor Wan Daud, keistimewaan yang diberikan kepada masyarakat bumiputera adalah adil. Ini kerana keadilan dalam Islam bukan bererti sama rata tetapi dalam agama lain juga tidak merujuk kepada sama rata.²⁰⁴ Hak istimewa ini adalah adil kerana sumbangan sejarah dan akhlakiah mereka.²⁰⁵

Berdasarkan konflik-konflik tersebut, dapat dirumuskan bahawa hubungan antara kaum di Malaysia masih rapuh. Namun insiden-insiden sporadik (relatifnya jarang-

²⁰¹ Sia Keng Yek (2003), "Isu dan Kontroversi Sekolah Wawasan", dalam *Pemikir*. Januari-Mac 2003, Kuala Lumpur : Utusan Publications, hh. 63-90.

²⁰² Inilah perjuangan *Dong Jiao Zong* sejak penubuhannya pada tahun 1951. Lihat Tan Liok Ee (1992), "Dong Jiao Zong and The Challenge to Cultural Hegemony 1951-1987", dalam Joel S Kahn & Francis Loh Kok Wah (eds.), *Fragmented Vision : Culture and Politics in Contemporary Malaysia*. Sydney : Allen & Unwin, h. 182.

²⁰³ Lim Kit Siang (1986), *Malaysia : Crisis of Identity*. Petaling Jaya : Democratic Action Party, h. 8. Lihat juga Siow Moli (1980), *Conflict Consensus and Political Change : Case-Study of Intra Ethnic Divisions in West Malaysia*. Ann Arbor Michigan : University Microfilms.

²⁰⁴ Wan Mohd Nor Wan Daud (2001a), *Pembangunan di Malaysia : Ke Arah Satu Kefahaman Baru Yang Lebih Sempurna*. Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. 111.

²⁰⁵ *Ibid.*, hh. 112-113. Secara ringkasnya, sebab-sebab tersebut;

- i. Peranan memberi watak dan keperibadian,
- ii. Menubuhkan tamadun antarabangsa,
- iii. Mempertahankan daerah ini dari ancaman luar serta penjajahan dan,
- iv. Sikap berlapang dada dan muhibah.

jarang berlaku) tidak dapat menghalang ke arah usaha membina budaya bangsa Malaysia.

2.3.2 Tahap dan Proses Integrasi Antara Etnik di Malaysia

Integrasi²⁰⁶ nasional merupakan satu proses di mana prasangka ras makin berkurangan dan sebagai akibatnya anggota kelompok etnik atau ras yang dahulunya terpisah hidup bersama dan bekerjasama tanpa mengira asal usul ras.²⁰⁷ Cynthia Enloe dalam kajiannya "*Multi Ethnic Politics : The Case of Malaysia*" mengemukakan tiga formula alternatif untuk proses integrasi,²⁰⁸ iaitu;

- i. Asimilasi penuh di mana golongan minoriti diasimilasikan ke dalam kumpulan etnik yang besar.
- ii. Pluralisme budaya atau pemisahan etnik berterusan di bawah payung kesetiaan nasional.
- iii. Bekas yang larut (*melting pot*) iaitu pelupusan budaya asal dan pembinaan masyarakat baru yang asli di mana budaya-budaya yang diberi menyerap tetapi mencontohi bukan salah satu dari mereka.²⁰⁹

Pendekatan yang dikemukakan oleh Cynthia tidak dapat diimplementasikan dalam masyarakat Malaysia dengan baik. Ini kerana pendekatan asimilasi penuh memerlukan paksi kuasa dan ketamadunan yang tinggi seperti mana masyarakat Baba di Melaka

²⁰⁶ Proses integrasi merujuk kepada depluralisasi iaitu individualisasi, homogenisasi, *gleichschaltung* atau uniformisasi. Lihat Leo Kuper (1971), "Ethnic and Racial Pluralism : Some Aspects of Polarization and Depluralization" dalam L. Kuper & M.G. Smith (eds.), *Op.cit.*, h. 485.

²⁰⁷ Ting Chew Peh (1987), "Integrasi Nasional : Pengertian, Bentuk dan Asas", dalam (Kertas kerja Seminar Kebangsaan Mengenai Perpaduan Nasional anjuran Universiti Utara Malaysia, Jitra), h. 2.

²⁰⁸ Cynthia Holden Enloe (1970), *Multi-Ethnic Politics : The Case of Malaysia*. Berkeley : University California Press, h. 8.

²⁰⁹ Selain itu, Judith Nagata mengemukakan empat formula; i. Asimilasi Melayu, ii. *Orthogenetic* (standard genetik) baru melalui proses *hybrid* (campuran), iii. Pluralisme dan iv. Penyelesaian neutral (memilih budaya dan gaya hidup barat). Lihat Judith Nagata (1979), *Malaysian Mosaic : Perspectives from a Poly-Ethnic Society*. Vancouver : University of British Columbia, h. 219.

yang tersima kesan asimilasi dengan tamadun Melayu.²¹⁰ Manakala pendekatan kedua diamalkan pada masa kini tetapi gagal untuk membentuk perpaduan yang utuh dan model ini diingini oleh masyarakat Cina untuk mengekalkan identiti budaya mereka. Sedangkan pendekatan ketiga memerlukan pengorbanan semua pihak selain agama sebagai halangan utama.²¹¹ Jelasnya, model cadangan Cynthia tidak praktikal dengan realiti masyarakat Malaysia.

Secara detilnya, terdapat dua tahap integrasi iaitu tahap integrasi rendah dan tahap integrasi tinggi. Tahap integrasi rendah merangkumi tahap

- i. Segregasi : Hubungan yang bersifat pemisahan di antara etnik-etnik di dalam sesebuah negara. Pemisahan berlaku dalam beberapa keadaan, seperti tempat tinggal, kemudahan awam dan sebagainya.
- ii. Akomodasi : Proses di mana etnik-etnik menyedari norma dan nilai mereka antara satu sama lain, namun mereka mempertahankan budaya hidup masing-masing, dalam masa yang sama hidup secara harmoni dan menghormati antara satu sama lain.

Manakala tahap integrasi tinggi meliputi

- iii. Akulturasi : Satu proses kadangkala dikenali sebagai asimilasi budaya. Ia berlaku apabila manusia dalam kumpulan minoriti menerima norma, nilai dan pola-pola tingkah laku (budaya) golongan majoriti tanpa mengubah unsur-unsur budaya asal.
- iv. Asimilasi : Satu proses kadangkala dinamakan sebagai asimilasi struktur untuk membezakannya daripada akulturasi atau asimilasi budaya. Konsep asimilasi menjelaskan kemasukan ke dalam masyarakat dominan melalui persahabatan dan berkait rapat.

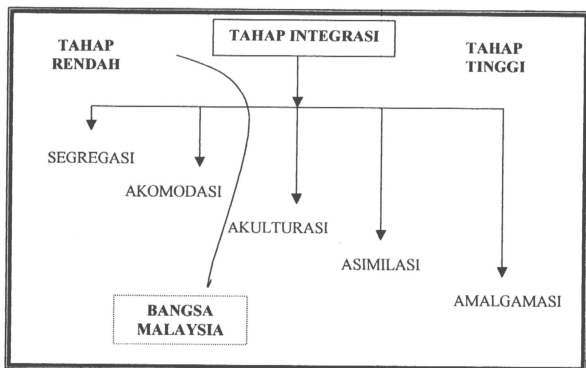
²¹⁰ Lihat huraian mengenai etnik Baba dalam J.D. Vaughan (1974), *The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 1.

²¹¹ Berbeza dengan Indonesia kerana Pancasila sebagai dasar utama negara.

- v. Amalgamasi : Satu proses yang terjadi apabila budaya atau ras bercampur untuk membentuk jenis-jenis budaya dan ras yang baru.

Pembahagian ini dapat dilihat dengan jelas dalam rajah 2.3.2 di bawah;²¹²

Rajah 2.3.2 : Tahap integrasi bangsa Malaysia



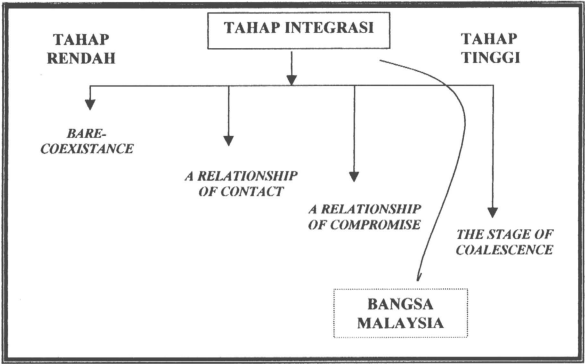
Sumber : Diubahsuai dari Nazaruddin Mohd Jali *et.al.* (2001).

Berdasarkan hierarki atau tahap hubungan antara kaum, sukar untuk mencapai integrasi tahap tinggi yang menyaksikan proses asimilasi dan amalgamasi. Kesukaran ini dapat dibuktikan melalui kerapuhan integrasi antara kaum.

Untuk menganalisis tahap integrasi dalam konteks realiti perkembangan masyarakat majmuk di Malaysia, model integrasi Ali Mazrui dapat diaplikasikan. Terdapat empat tahap sebelum proses integrasi mencapai peringkat perpaduan yang sebenar. Ia dapat dilihat dalam rajah 2.3.3.

²¹² Nazaruddin Mohd Jali *et.al.* (2001), *Pengajian Malaysia : Kenegaraan dan Kewarganegaraan*. Kuala Lumpur : Prentice Hall, h. 224.

Rajah 2.3.3 : Model integrasi Ali Mazrui



Sumber : Diubahsuai dari Ali Mazrui (1971)²¹³

Tahap pertama : keadaan “bare- coexistence”

Tahap *bare-coexistence* merupakan tahap integrasi paras paling rendah. Komuniti yang tinggal dalam sistem sosial yang sama tidak berinteraksi secara berkesan antara satu sama lain.

Di Malaysia, tahap integrasi ini antara tempoh pertengahan kurun ke-19M hingga awal kurun ke-20M iaitu sebelum Perang Dunia Kedua. Tahap pertama lebih merujuk kepada pengertian masyarakat majmuk yang diwarwarkan oleh J.S. Furnivall.

²¹³ Ali Mazrui (1971), “Pluralism and National Integration”, dalam Leo Kuper & M.G. Smith (eds.), *Op.cit.*, h. 334.

Tahap kedua : *"a relationship of contact"*

Tahap kedua memperlihatkan konflik-konflik terbuka antara komuniti-komuniti dalam sistem sosial. Fenomena ini memaksa pemimpin-pemimpin mencari satu jalan penyelesaian dan persefahaman antara satu sama lain. Tahap ini dapat dilihat pada era pendudukan Jepun ke Tanah Melayu hingga beberapa tahun selepas merdeka.

Tahap ketiga : *"a relationship of compromise"*

Tahap ketiga merupakan perhubungan yang berlandaskan kompromi antara kaum. Pemimpin-pemimpin setiap kaum etnik terpaksa meningkatkan paras persefahaman dengan menerima beberapa dasar kerajaan yang bertujuan membina bangsa Malaysia yang bersatu padu dan mengetepikan fahaman sempit yang bersifat perkauman.

Tahap keempat : *"the stage of coalescence"*²¹⁴

Walaupun masyarakat Malaysia telah berada dalam tahap ketiga, proses integrasi ini tidak menampakkan transformasi berterusan menuju ke tahap keempat. Penyatuan masyarakat dari pelbagai etnik menjadi asas penyempurnaan sebuah masyarakat baru (*the stage of coalescence*). Masyarakat pendatang akan kehilangan sebahagian besar dari identiti asalnya.

Menurut Wan Hashim Wan Teh, masyarakat Malaysia telah melalui dua tahap dan sedang berada di peringkat ketiga.²¹⁵ Perpaduan sebenar belum wujud dan masih

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Wan Hashim Wan Teh (1983), "Pemupukan Perpaduan Negara Melalui Kebudayaan Kebangsaan : Proses dan Usaha Membina Bangsa", dalam (Kertas kerja Seminar Kebudayaan Kebangsaan dan Perpaduan Negara anjuran Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi), hh. 4-5; Wan Hashim Wan Teh (1983), *Race Relations in Malaysia*. Kuala Lumpur : Heinemann Edu. Books.

dalam perjalanan yang jauh. Sehubungan dengan itu, negara belum mempunyai satu bangsa Malaysia yang berbilang kaum.²¹⁶

2.3.3 Analisis Dasar Kebudayaan Kebangsaan

Dalam proses penetapan hukum yang berasaskan kebudayaan Malaysia, beberapa aspek perlu diteliti untuk memastikan ketelusannya. Malaysia sebuah negara yang berlatarkan masyarakat majmuk di mana komposisi kaum berbeza selari dengan perbezaan cara hidup atau budaya, bahasa, politik, ekonomi, tempat tinggal dan hubungan sosial. Keragaman ini merupakan satu persoalan yang memerlukan penelitian yang mendalam dalam konteks kajian hukum semasa.

Pembinaan budaya bangsa Malaysia satu proses yang kompleks. Ia memerlukan kerangka asas (*basic framework*) yang mampu diaplikasikan untuk mendapat rupa bentuk bangsa yang diinginkan. Gagasan bangsa Malaysia merupakan keadaan anggota semua kaum harus mempunyai perasaan sebangsa dengan nama kolektif (bangsa Malaysia) yang sama serta berkongsi wilayah, ekonomi, budaya dan nasib masa depan bersama dengan rupa bangsa yang sepunya. Ia menimbulkan reaksi berbeza kalangan pelbagai kaum. Orang bukan Melayu khususnya etnik Cina dan India, status mereka sebagai komponen satu bangsa baru (bangsa Malaysia) memang diharapkan kerana ia memberi legitimasi kebangsaan, namun dihantui kebimbangan dalam soal bahasa dan budaya kerana takut ditenggelami oleh etnik Melayu. Orang Melayu tidak senang dengan status yang dikecilkan sebagai etnik sekalipun sebagai komponen utama dan

²¹⁶ Ahmad Atory Hussain (1987), "Perlaksanaan Pilihan raya di Malaysia : Ke Arah Pemantapan Demokrasi dan Perpaduan Nasional", dalam (Kertas kerja Seminar Kebangsaan Mengenai Perpaduan Nasional anjuran Universiti Utara Malaysia, Jitra), h. 18.

pentakrif bangsa Malaysia. Oleh kerana keadaan telah berubah, orang Melayu perlu memandang ke hadapan dengan mengambilkira peranan penting kaum lain.²¹⁷

Justeru penelitian tahap integrasi antara kaum perlu sebagai pemangkin pembentukan budaya bangsa Malaysia. Integrasi antara kaum yang menjadi asas pembinaan bangsa Malaysia adalah antara matlamat utama beberapa dasar kerajaan yang telah digubal, contohnya, Dasar Perpaduan Negara, Dasar Pendidikan Negara, Dasar Kebudayaan Kebangsaan dan sebagainya. Begitu juga dengan penjana bangsa Malaysia (*societal engineering*) melalui Dasar Ekonomi Baru²¹⁸ selepas peristiwa 13 Mei 1969. Namun, kajian ini akan memfokuskan Dasar Kebudayaan Kebangsaan sahaja.

Dasar Kebudayaan Kebangsaan adalah hasil rumusan Kongres Kebudayaan Kebangsaan pada tahun 1971 berdasarkan tiga prinsip;²¹⁹

- i. Kebudayaan kebangsaan Malaysia hendaklah berteraskan kebudayaan rakyat asal rantau ini.
- ii. Unsur kebudayaan lain yang sesuai dan wajar boleh diterima menjadi unsur kebudayaan kebangsaan.²²⁰
- iii. Islam menjadi unsur penting dalam pembentukan kebudayaan kebangsaan.

Dalam peruntukan ini terdapat tiga sumber kebudayaan yang boleh diguna pakai dalam mewujudkan bangsa Malaysia. Pertama budaya masyarakat Melayu, nilai-nilai

²¹⁷ Abdul Rahman Embong (2001), *Op.cit.*, hh. 30-31.

²¹⁸ Ghazali Shafie (2001), "Pembinaan Bangsa Malaysia", dalam Ismail Hussein *et.al.*, *Tamadun Melayu Menyongsong Abad ke-21*. (edisi kedua), (cetakan kedua), Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 174.

²¹⁹ A. Aziz Deraman (2000), *Op.cit.*, hh. 65-66. Lihat juga "Konsep Kebudayaan Kebangsaan : Ke Arah Pemupukan dan Pengembangannya", dalam A. Aziz Deraman (ed.) (1978), *Beberapa Aspek Pembangunan Kebudayaan Kebangsaan Malaysia*. Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, hh. 12-17.

²²⁰ Konsep "sesuai" merujuk kepada unsur-unsur asing yang hendak diterima perlu melambangkan keperibadian Malaysia dan sesuai dengan norma-norma yang sedia ada. Lihat Noorsiah Sabri (1998), *Pembangunan Kebudayaan Untuk Pembinaan Negara dan Bangsa*. Kuala Lumpur : Kementerian Kebudayaan, Kesenian dan Pelancongan Malaysia, h. 18.

budaya kaum lain yang sesuai²²¹ dan agama Islam.²²² Schubungan dengan itu, kerangka pembinaan bangsa Malaysia perlu bermula dengan prinsip-prinsip universal Islam sebagai paksinya. Kebudayaan Melayu boleh dijadikan pentakrif untuk pembinaan bangsa Malaysia melalui penggemblengan ciri-ciri positif dalam adat resam masyarakat Melayu sebagai penduduk peribumi negara ini. Setelah itu, baru diadunkan dengan ciri-ciri keperibadian dan budaya-budaya kaum lain di Malaysia.²²³ Idealnya, lahirilah bangsa Malaysia tanpa melibatkan perbezaan pengenalan etnik.²²⁴

Walaupun Dasar Kebudayaan Kebangsaan telah digubal dengan mengambil kira kepentingan semua pihak, ia bukan sahaja ditolak oleh golongan imigran Cina dan India semata-mata tetapi masyarakat asli Sabah dan Sarawak bukan Melayu yang tidak Islam lebih mendesak.²²⁵ Ini kerana berhubung sejarah dan status sebagai kumpulan definitif, secara demografinya majoriti dan jaminan perlembagaan terhadap mereka.²²⁶

²²¹ Agama Hindu, Buddha adalah agama budaya, lihat huraian dalam bab pertama mengenai agama budaya dan agama wahyu, h. 22.

²²² Nilai-nilai universal Islam telah digubal dalam Dasar Penerapan Nilai-nilai Murni, iaitu amanah, tanggungjawab, ikhlas, sederhana, tekun dan lain-lain. Lihat *Malaysia Kita*. (1992), Kuala Lumpur : Institut Tadbiran Awam Malaysia (INTAN), h. 205.

²²³ Wan Liz Ozman Wan Omar (2000), *Mengurus Agenda Abad 21 : Cabaran dan Persiapan Dalam Era Globalisasi*. Kuala Lumpur : Golden Books Centre, hh. 70-71.

²²⁴ Terdapat empat pendekatan mengenai kebudayaan kebangsaan:

- i. *Pluralisme* iaitu dianjurkan oleh gerakan politik bukan bumiputera terutama DAP dan MCA.
- ii. *Integrasi* iaitu dianjurkan oleh golongan politik dan gerakan nasionalisme Melayu
- iii. *Universalisme* iaitu dianjurkan oleh gerakan social agama yang berpandukan nilai;
 - a. lebih liberal dengan mengakui nilai-nilai sejagat dari semua kelompok.
 - b. lebih tepat kepada nilai-nilai Islam sejagat.
- iv. *Akultrasi* iaitu dianjurkan oleh golongan nasionalis pendidikan Barat yang berasaskan;
 - a. keseimbangan pencapaian ekonomi.
 - b. teras Melayu dan peribumi.

Lihat Zainal Kling (1987), *Op.cit.*, h. 41.²

²²⁵ Untuk maklumat lanjut mengenai ketidakpuasan hati golongan ini, sila rujuk Kua Kia Soong (ed.) (1987), *Defining Malaysian Culture*. Petaling Jaya K. Das Ink, hh. 91-138.

²²⁶ Muhammad Ikmal Said (1996), "Malay Nationalism and National Identity", dalam Muhammad Ikmal Said & Zahid Emby (eds.), *Malaysia : Critical Perspectives*. Kuala Lumpur : Persatuan Sains Sosial Malaysia, h. 56.

Merujuk kepada peruntukan Dasar Kebudayaan Kebangsaan, terdapat dua pilihan, iaitu pilihan positif dan pilihan negatif. Usaha untuk membentuk budaya Malaysia akan gagal sekiranya dasar Kebudayaan Kebangsaan ingin mewujudkan “bangsa Malaysia” sepenuhnya. Ini kerana untuk mencapai tahap amalgamasi dan peringkat *the stage of coalescence* model Ali Mazrui dalam proses integrasi antara kaum bukanlah suatu proses yang mudah, tambahan pula, Islam diletakkan sebagai asas kebudayaan kebangsaan. Terdapat tiga faktor penting pengikat perpaduan negara, iaitu agama, keturunan dan kebudayaan.²²⁷ Ketiga-tiga unsur tersebut merupakan pemisah utama hubungan sosial masyarakat Malaysia. Hubungan antara kaum dalam realiti masyarakat Malaysia lebih berbentuk kontrak sosial²²⁸ yang bersendikan Undang-undang Perlembagaan²²⁹ dan Rukun Negara.²³⁰

Terdapat pilihan positif sekiranya Dasar Kebudayaan Kebangsaan bermatlamatkan melahirkan sebuah bangsa Malaysia di mana masyarakat multi-rasial (bukan majmuk) dapat hidup dengan harmoni mengamalkan cara hidup masing-masing di dalam sebuah negara, tanpa penekanan dan pemaksaan unsur keagamaan dan perkauman, sebaliknya berasaskan konsensus nilai²³¹ yang sama, neutral dan universal.

²²⁷ Abdullah Nawi (1986), “Peranan Kebudayaan Kebangsaan dalam Integrasi Rakyat”, dalam Cheu Hock Tong (ed.), *Beberapa Asas Integrasi Nasional : Pro dan Kontranya*. Kuala Lumpur : Penerbit Karya Kreatif, h. 96.

²²⁸ Kontrak sosial merupakan watikah asas keadilan sosial untuk negara yang dipersetujui ketika negara dibentuk. Lihat Mohamed Jawhar Hassan (1996), “Keadilan Sosial dan Hubungan Kaum dalam Konteks Masyarakat yang Berubah”, Azizan Bahari & Chandra Muzaffar (eds.), *Op.cit.*, h. 147.

²²⁹ R.H. Hickling (1995), “Law and National Unity in Malaysia” dalam *Koleksi Essei Undang-undang Sempena 25 Tahun UKM*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 24.

²³⁰ Pandangan yang diharap menjadi asas integrasi antara etnik ini telah diisytiharkan pada 31 Ogos 1969. Lihat, Ghazali Shafie (1978), *Rukun Negara Pembentuk Masyarakat*. Kuala Lumpur : Dinamika Kreatif, hh. 173-174. Terdapat pandangan yang menegaskan ideologi rukun negara bukan untuk menimbulkan satu perasaan identiti kebangsaan sebaliknya melahirkan satu perasaan komuniti politik yang kuat berasaskan sistem demokrasi. Lihat, David S. Gibbons (1989), “Perpaduan Nasional dan Kepelbagaian Kebudayaan di Malaysia”, dalam Syed Ahmad Hussein & Y. Mansoor Marican, *Integrasi Politik*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 83.

²³¹ Ting Chew Peh (1987), *Op.cit.*, h. 9; Chandra Muzaffar (2001), *Rights, Religion and Reform : Enhancing Human Dignity Through Spiritual and Moral Transformation*. London : Routledge & Curzon, hh. 348-351.

Kebudayaan kebangsaan perlu bersifat “*selective*” dalam memilih ciri-ciri yang dapat berlaku pada peringkat integrasi nasional. Menurut Taib Osman, asas cara hidup ala-Malaysia telah wujud.²³² Dari segi makanan, masyarakat Malaysia dapat menerima capati, roti canai, maruku, tosei, kuew teau, tauhu, steam boat tanpa sebarang masalah.²³³ Tetapi persoalannya, bagaimana dengan nilai positif masyarakat Malaysia yang lain? Penanaman dalaman nilai (*internalisation*) lebih menjamin penerimaan tepat lagi kukuh kalau dibandingkan dengan cara paksaan, gesaan dan naungan.²³⁴ Ini kerana jati diri sesuatu bangsa sukar dihapuskan kerana ia roh kepada survival bangsa tersebut.

Proses membina nilai-nilai bersama dapat diterokai berdasarkan mekanisme dialog peradaban²³⁵ dan inter-agama.²³⁶ Nilai bersama adalah nilai-nilai umum yang boleh dicungkil dari sistem-sistem agama tanpa membezakan sama ada itu Islam ataupun bukan Islam. Asas ini penting memandangkan nilai bersama sesebuah negara harus dibentuk dan dibina berasaskan keperluan seluruh masyarakat, bukan keperluan sesuatu kumpulan etnik dan agama tertentu.²³⁷ Sebagai contoh, sikap toleransi, kesederhanaan, kasih sayang, hormat menghormati, keperibadian agung, alami dan sebagainya.²³⁸ Walaupun begitu, nilai adalah suatu yang relatif bukan universal. Situasi ini dapat dilihat dalam jadual 2.3.3 di bawah.

²³² Mohd Taib Osman (1988b), *Kebudayaan Melayu dalam Beberapa Persoalan*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 119.

²³³ Osman Chuah (2001), *Chinese Muslims in Malaysia*. Kuala Lumpur : International Islamic University Malaysia Press, h. 72.

²³⁴ Mohd Taib Osman (1988b), *Op.cit.*, h. 121.

²³⁵ Osman Bakar (1997), *Islam and Civilizational Dialogue : The Quest For Truly Universal Civilization*. Kuala Lumpur : University Malay Press.

²³⁶ Vincent J. Cornell (1994), “Towards a Cooperation Among People of Different World Religions”, dalam Abdul Monir Yaacob & Ahmad Faiz Abdul Rahman (eds.), *Towards a Positive Islamic World-View*. Kuala Lumpur : Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), h. 98. Lihat juga Ismā’il Rājī al-Fārūqī (1999), *Christian Ethics : A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*. Kuala Lumpur : A.S. Nordeen, hh. 14-18.

²³⁷ Cheu Hock Tong (1986), “Peranan Nilai-nilai Bukan Islam Dalam Konteks Kebudayaan Kebangsaan”, dalam Cheu Hock Tong (ed.), *Op.cit.*, h. 127.

²³⁸ Dalam disiplin peradaban, nilai ini dipanggil Asian values. Asian values merujuk kepada peradaban Timur yang didominasi oleh Islam, Konfusius, Buddha dan sebagainya. Lihat, Han Sung-Joo “Asian Values : An Asset or a Liability”, dan Farish A. Noor (1999), “Values in the Dynamics of

Jadual 2.3.3 Perbezaan nilai-nilai Asia dan Amerika Syarikat (Barat)²³⁹

Nilai Sosial Utama Asia	Nilai Sosial Utama Amerika Syarikat
Kerukunan Masyarakat	Hak-hak individu
Harmoni	Kebebasan peribadi
Terbuka kepada pemikiran baru	Berfikir sendiri
Terhad mengeluarkan pendapat	Kebebasan mengeluarkan pendapat
Menghormati pihak berkuasa (pemerintah)	Perdebatan terbuka

Sumber : Diubahsuai daripada Mohd Azizuddin Mohd Sani (2002)

Sehubungan dengan itu, penekanan sistem aksiologi ini dapat diaplikasikan dalam usaha membina *fiqh* Malaysia. Sistem aksiologi Melayu berasaskan budi Melayu dan dapat dilihat dalam epistemologi Melayu.²⁴⁰ Manakala sistem aksiologi Islam berdasarkan wahyu iaitu *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*, sedangkan sistem aksiologi kaum atau agama lain berasaskan nilai positif, universal dan sejagat yang tidak bercanggah dengan *'urf* Melayu dan agama Islam.

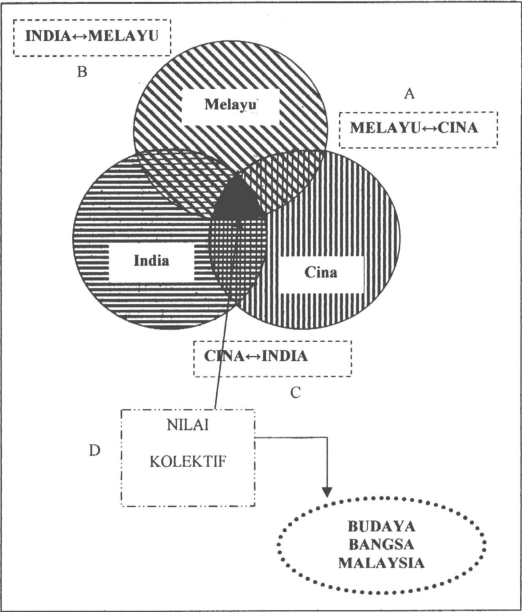
Justeru, satu sistem nilai yang holistik perlu digunapakai untuk merealisasikan *fiqh* yang berlatarkan realiti dan mentaliti tempatan. Pengambilkiraan sistem nilai Melayu dan Islam sebagai unsur utama pembentukan kebudayaan kebangsaan adalah faktor penguat kepada lahirnya gagasan sistem *fiqh* Malaysia selain unsur agama budaya lain.

Malaysia's Internal and External Politic Relations", dalam Han Sung-Joo (ed.), *Changing Values in Asia : Their Impact on Governance and Development*. Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, h. 3 dan 146.

²³⁹ Lihat Mohd Azizuddin Mohd Sani (2002), *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat*. Bentong, Pahang : PTS Publications, h. 37.

²⁴⁰ Untuk maklumat mengenai epistemologi Melayu, lihat Hassan Ahmad (2003), *Metafora Melayu : Bagaimana Pemikir Melayu Mencipta Makna dan Membentuk Epistemologinya*. Kajang, Selangor : Akademi Kajian Ketamadunan, h. 32.

Rajah 2.3.4 : Model integrasi berasaskan konsensus nilai



Sumber : Kaji selidik pengkaji

Merujuk kepada rajah 2.3.4, terdapat persamaan nilai intra-etnik dan inter-etnik. Bahagian A adalah nilai yang diterima antara etnik Melayu dan Cina sahaja, bahagian B nilai antara etnik India dengan Melayu dan bahagian C antara etnik Cina dengan India. Sedangkan bahagian D merupakan nilai-nilai bersama yang diterima semua kaum.

2.4 PRINSIP HUBUNGAN SOSIAL DALAM BUDAYA MALAYSIA

Struktur masyarakat sekarang dengan zaman Nabi s.a.w. dan sahabat r.ah. berbeza walaupun wujud unsur keragaman. Masyarakat Malaysia masa kini mempunyai struktur yang lebih kompleks dan rumit. Walaupun terdapat perubahan, prinsip-prinsip hubungan sosial yang dipraktikkan oleh Rasulullah s.a.w. dan sahabat r.ah. tetap unggul, namun prinsip-prinsip tersebut memerlukan pengubahsuaian yang sewajarnya selaras dengan perkembangan masyarakat.²⁴¹

2.4.1 Kedudukan Bukan Islam di Malaysia

Kedudukan golongan bukan Islam di Malaysia kurang jelas. Sarjana hukum Islam bersikap apologetik apabila berhadapan dengan status bukan Islam. Ramai yang berpada dengan huraian buku-buku klasik dan kontemporari dari Timur Tengah²⁴² dan negara lain²⁴³ tanpa penganalisan berlandaskan realiti semasa. Sedangkan realiti sosial di Malaysia tidak dapat mengaplikasikan dan merealisasikan jawapan-jawapan tersebut dengan sewajarnya tanpa penganalisan yang teliti.

Status bukan Islam perlu dikaji selaras dengan realiti dan senario semasa kerana ia mempunyai implikasi dalam penetapan hukum. Pada pandangan pengkaji, untuk memastikan status bukan Islam di Malaysia bukan satu tugas yang mudah. Ini kerana ia

²⁴¹ Ismail Ibrahim (1987), "Pendekatan Islam ke Arah Penyelesaian Masyarakat Majmuk", dalam (Kertas kerja Seminar Kebangsaan Mengenai Perpaduan Nasional anjuran Universiti Utara Malaysia, Jitra), h. 12.

²⁴² 'Abd al-Karīm Zaydān (1988), *Aḥkām al-Dhimmiyyīn wa al-Musta'minīn fī Dār al-Islām*. Beirut : Mu'assasah al-Risālah; Yūsuf al-Qaraḍāwī (1977a), *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*. Kaherah : Maktabah Wahbah.

²⁴³ Abū al-A'lā al-Mawdūdī (2000), *Manhaj al-Inqilāb al-Islāmī*. (terj.) Salehan Ayub, *Proses Pembinaan Negara Islam*. Kuala Lumpur : Pustaka Salam; Abū al-A'lā al-Mawdūdī (1981), *Nazariyah al-Islām al-Siyāsah*. (cetakan ketiga), Beirut : Mu'assasah al-Risālah; Abdur Rahman I. Doi (1994), *Non-Muslims Under Shari'ah*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : A.S. Noordeen.

berkait rapat dengan kedudukan negara Malaysia adakah sebuah negara Islam atau sekular? Terdapat tiga pembahagian yang utama;

- i. Negara Islam. Pandangan ini dapat dikategorikan kepada dua kelompok utama, iaitu
 - a. negara Islam *absolut* iaitu pandangan ahli politik pemerintah²⁴⁴ serta pendokongnya²⁴⁵
 - b. negara Islam *relatif* (yang mempunyai tahap tertentu) iaitu golongan sederhana kalangan ahli akademik.²⁴⁶
- ii. Negara sekular iaitu golongan yang menolak dari kalangan ahli politik pembangkang.²⁴⁷ Dengan kata lain bukan negara Islam.²⁴⁸
- iii. Bukan sebuah negara Islam atau sekular²⁴⁹ iaitu golongan neutral.²⁵⁰

²⁴⁴ Gagasan Malaysia sebuah negara Islam dilontarkan oleh Dato Seri Dr. Mahathir Mohamad dalam Majlis Perasmian Persidangan Perwakilan ke-30 Parti Gerakan Rakyat Malaysia di Menara PGRM pada 29 September 2001 (lihat lampiran IV). Lihat juga Mahathir Mohamad (2001), *Melayu Mudah Lupa*. Petaling Jaya : Pelanduk Publications, hh. 49-50.

Dr. Mahathir mendepani pimpinan UMNO dalam mengalami perubahan paradigma berhubung isu negara Islam. Lihat Mohamad Abu Bakar (2002a), *Polemik Negara Islam dan Pembudayaan Politik di Malaysia*. Petaling Jaya : Institut Perkembangan Minda (INMIND), h. 2. Lihat juga Mohamad Abu Bakar (2002b), "Polemik Negara Islam dan Pembudayaan Politik di Malaysia" dalam *Himpunan Kertas Kerja Isu dan Proses Pembukaan Minda Umat Melayu Islam*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 161-174.

²⁴⁵ Hj. Mohd Zubir Hj. Awang (1999), *Huraian Negara Islam dan Negara Kafir*. (cetakan kedua), Kuala Terengganu : Yayasan Islam Terengganu, h. 11; Wan Zahidi Wan Teh (2001), *Malaysia Adalah Sebuah Negara Islam*. Kuala Lumpur : (t.p), hh. 1-2.

²⁴⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud (2001a), *Op.cit.*, h. 13.

²⁴⁷ Abdul Basir Alias (2001), *Ancaman Nasionalis Sekular Ekstrem di Malaysia*. Bangi : as-Syabab Media. Lihat juga Harun Taib (ed.) (t.t.), *Negara Islam*. Kuala Lumpur : Dewan Ulama Pas Pusat. Menjadi cita-cita PAS untuk menubuhkan sebuah negara Islam, lihat Zulkifli Muhammad (1999), "Rancangan Perjuangan PAS", dalam Panel Pengkaji Sejarah, *PAS Dalam Arus Perjuangan Kemerdekaan*. Kuala Lumpur : Pusat Penyelidikan PAS, h. 123. Dan jawapan temubual Pemangku Presiden Parti Islam Se-Malaysia (PAS), Abdul Hadi Awang dalam *Berita Minggu*. 20 April 2003, h. 18. Lihat juga Kamarul Zaman Yusoff (2000), *Benarkah Malaysia Negara Islam?*. Kota Bharu : Pustaka Qamar; Anual Bakhri Haron & Kamarul Zaman Yusoff (2002), *Negara Islam : Nota-nota Penting Buat Dr. Mahathir*. Kota Bharu : Pustaka Qamar.

²⁴⁸ Masyarakat Melayu nampak model negara Islam PAS hebat tetapi kandungan dan panduannya masih kabur serta kerangka terperinci (*blueprint*) tidak jelas. Lihat Kamarulnizam Abdullah (2002), *The Politics of Islam In Contemporary Malaysia*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 143.

²⁴⁹ Abdul Aziz Bari (2001), *Perlembagaan Malaysia*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 252.

Pengkaji cenderung untuk memilih pandangan kelompok yang mendakwa Malaysia sebuah negara Islam yang relatif (pada tahap bawah). Dalam memperincikan konsep sebuah negara Islam, Wan Mohd Nor Wan Daud menegaskan negara Islam adalah sebuah negara yang rakyatnya mempunyai kuasa dan mengamalkan ajaran agama dalam urusan rasmi negara itu dengan menggunakan dana negara atau awam. Antara dasar-dasar utama sebuah negara Islam yang disepakati oleh semua ulama sepanjang zaman ialah menjaga kepentingan agama, kesejahteraan diri peribadi, ketinggian akal fikiran dan kesihatan mental, keutuhan zuriat dan keluarga serta kemajuan ekonomi. Negara Islam juga akan menjaga kesemua kefahaman dan amalan Rukun Iman dan Islam sebaik mungkin dalam semua sistem pentadbiran mengikut kemampuan masing-masing. Apa yang lebih penting lagi ialah mempertahankan serta menjaga dasar-dasar akhlak Islam dan prinsip syariah menurut kemampuan semasa.²⁵¹

Setiap klasifikasi terhadap negara menimbulkan implikasi hukum terhadap hubungan sosial antara masyarakat Islam dan bukan Islam di Malaysia. Sejajar dengan status negara sebagai sebuah negara Islam walau pada tahap rendah, kedudukan orang bukan Islam adalah kafir *dhimmi* dalam tafsiran moden.²⁵² Persoalan *jizyah* hanya simbolik berhubung dengan ketaatan kepada negara kerana jumlahnya tidak ditentukan.²⁵³

Walaupun begitu, pengkaji berpandangan bahawa pembahagian kerangka klasik tersebut tidak relevan dengan situasi masa kini kerana beberapa perkara berikut;

²⁵⁰ Wan Mohd Nor melabelkan golongan ini sebagai *Murji'ah*.

²⁵¹ Wan Mohd Nor Wan Daud (2001b), "Kontroversi Negara Sekular dan Negara Islam : Satu Penyelesaian" dalam *Al-Hikmah*. Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), bil. 3, h. 8.

²⁵² Begitu juga dengan pandangan Siti Shamsiah. Untuk maklumat lanjut, rujuk Siti Shamsiah Md Supi (2001), "Kedudukan Bukan Islam Dalam Perubahan Sosio-politik di Malaysia Menurut Teori Fiqh : Analisis Perlaksanaannya", (Disertasi M.A., Universiti Malaya Kuala Lumpur), h. 193.

²⁵³ Hj. Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (1984), *Tafsir al-Azhar*. Singapura : Pustaka Nasional, juz. 10, h. 2917. Begitu juga keterlibatan golongan bukan Islam dalam pasukan keselamatan negara sama ada tentera, polis dan sebagainya.

- i. Negara Islam merupakan bahagian integral dari *ummah* Islam.²⁵⁴ Penjajah Eropah telah mengkristal (*crystallize*) dan menghapuskan konsep geopolitik ini.²⁵⁵ Justeru, ketiadaan satu sistem politik yang menaungi negara-negara Islam di bawah sistem khalifah atau pemerintahan pusat.²⁵⁶ Masyarakat Islam dan bukan Islam (*dhimmi* dan *musta'min*) adalah hasil dari bentukan sistem tersebut dan mempunyai hubung kait dengan konsep *ummah*. Begitu juga dengan konseptual *Dār al-Harb* dan *Dār al-Islām*.²⁵⁷ Ia merupakan klasifikasi yang dibuat oleh sarjana Islam klasik kesan pemahaman konsep jihad, bukannya berasal daripada *al-Qur'ān*.²⁵⁸
- ii. Negara moden masa kini disempadani dengan konsep *nation-state* yang bertentangan dengan konsep *ummah* tanpa mengenal batasan politik atau daerah.²⁵⁹ Penjajahan telah mengotak-ngatikkan dan memecahkan kesatuan *ummah* Islam dengan gagasan negara-bangsa. Sistem negara-bangsa menekankan kesetiaan nasionalisme berbanding persaudaraan Islam, egalitarianisme kedaulatan rakyat berbanding kedaulatan tuhan, hak-hak wanita dan penglibatan politik kadang-kadang tidak sesuai dengan doktrin syariah.²⁶⁰ Malah selepas

²⁵⁴ Yūsuf al-Qaradāwī (1995), *Al-Ummah al-Islāmiyyah .. Ḥaqqah Lā Wahm*. Kaherah : Maktabah Wahbah, h. 28.

²⁵⁵ Azyumardi Azra (1999), *Renaissance Islam Asia Tenggara*. Bandung : Penerbit PT. Remaja Rosdakarya, h. 92.

²⁵⁶ Walaupun Pertubuhan Negara Islam (OIC) telah ditubuhkan untuk menjaga kepentingan anggota, namun pertubuhan ini masih lemah dengan karenah birokrasi dan perpecahan.

²⁵⁷ Menurut Wahbah al-Zuhaylī, negara Islam adalah setiap negara yang dikuasai pemerintah Islam, melaksanakan undang-undangnya (hukum-hukum) dan mendirikan syiarnya, manakala negara harbi merupakan negara yang tidak melaksanakan undang-undang Islam dan politik kerana ia di luar kekuasaan pemerintahan Islam. Lihat Wahbah al-Zuhaylī (t.t.), *Āthār al-Harb fī al-Fiqh al-Islāmī* Beirut : Dār al-Fikr, hh. 169-170.

²⁵⁸ Ralph H. Salmi *et.al.* (1998), *Islam and Conflict Resolution : Theories and Practices*. Lanham : University Press of America, h. 74.

²⁵⁹ Lihat Bahtiar Effendy (1996), "Islam dan Demokrasi : Mencari Sebuah Sintesa Yang Memungkinkan" dalam M. Nasir Tamara & Elza Taher, *Agama dan Dialog Antar Peradaban*. Jakarta : Paramadina, h. 95.

²⁶⁰ Shaharom TM Sulaiman (2002), *Terorisme Global dan Pengganas Agama : Cabaran Hidup Beragama Pada Alaf Baru*. Kuala Lumpur : Utusan Publications, h. 63.

kemerdekaan, negara jajahan terpaksa berkongsi kuasa (*sharing power*) dengan masyarakat majmuk hasil dari polisi dan kerakusan ekonomi kapitalis penjajah. Konsep ini menyebabkan setiap orang sama di sisi undang-undang.²⁶¹ Walaupun ironinya golongan majoriti boleh menguasai minoriti berbeza dengan Islam yang mempunyai pendekatan khusus terhadap orang bukan Islam.

iii. Transformasi masyarakat agama (*religious society*) kepada masyarakat sekular (*secular society*). Peralihan ini mempunyai implikasi dalam kajian hukum. Sejarah Islam mengenal apa yang disebut *dhimmi* dan juga *Dār al-Islām* dan *Dār al-Ḥarb*. Ulama dan institusi agama menjadi lambang utama (*central figure*) dalam masyarakat. Setelah munculnya masyarakat sekular, perbezaan bukan ditentukan oleh agama yang dianuti tetapi lebih pada kewarganegaraan terutamanya setelah muncul *nation-state*. Akibatnya, penetapan segala sesuatu didominasi oleh pertimbangan agama kemudian bergeser pada pertimbangan kewarganegaraan.²⁶²

iv. Dominasi ke atas negara berpindah milik dari bangsa Melayu kepada bangsa Malaysia.²⁶³ Masyarakat majmuk di Malaysia berpaksikan kepada orang Melayu yang mendominasi politik, sedangkan kuasa ekonomi dipegang oleh kaum Cina.²⁶⁴

²⁶¹ Ahmad F. Yousif (1998), *Op.cit.*, h. 44.

²⁶² Akh Minhaji (2002), "Persoalan Gender Dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta : PSW IAIN Sunan Kalijaga, hh. 190-191.

²⁶³ Lukman Z. Mohamad & Azmi Abdul Manaf (eds.) (2003), *Op.cit.*, h. 230

²⁶⁴ Wan Abdul Rahman Wan Abdul Latif (2002), "Demokrasi di Malaysia : Antara Persaingan dan Perwakilan" dalam Ghazali Mayudin (ed.), *Politik Malaysia : Perspektif Teori dan Praktik*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 28.

Bagaimana untuk mengkategorikan golongan bukan Islam sebagai *dhimmi* atau *ḥarbi* sedangkan realiti semasa tidak mengizinkan proses ini berjalan dengan lancar.²⁶⁵ Sejajar dengan itu, hubungan antara golongan Islam dan bukan Islam masa kini dalam konteks Malaysia adalah berdasarkan kontrak sosial dan warisan klasik tersebut tidak relevan lagi selaras dengan struktur hubungan sosial di peringkat tempatan atau antarabangsa. Hubungan ini berasaskan hak-hak asasi dalam ketetapan undang-undang antarabangsa di bawah Piagam Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu.²⁶⁶ Realitinya, paksi kuasa dunia sama ada dari aspek politik, ekonomi, sains dan teknologi dan sebagainya telah berpindah ke Barat dan tidak lagi berada dalam genggamannya umat Islam.

Justeru, pengkaji tidak bersetuju dengan klasifikasi golongan bukan Islam kepada *dhimmi*, *musta'min* dan *ḥarbi*.²⁶⁷ Ini kerana dalam suasana percaturan politik yang tidak menyebelahi umat Islam, pembahagian begini boleh menimbulkan ketegangan dan ketidakpuasan dalam masyarakat. Selain itu, pembahagian tersebut menyebabkan mereka beranggapan telah tergolong kelas kedua dalam stratifikasi masyarakat Malaysia. Masyarakat Malaysia telah berhubung dalam suasana yang harmoni, namun polemik golongan politikus menyebabkan pembahagian tersebut terpaksa dikaji dan diperdebatkan.

Perhubungan sesama Islam tertegak atas dasar aqidah, sementara dengan bukan Islam terbentuk atas dasar keadilan dan kemanusiaan. Justeru, hubungan antara

²⁶⁵ Untuk maklumat lanjut mengenai keraguan berhubung pelaksanaan syariah disebabkan minoriti non-Muslim dan tekanan kuasa besar terhadap negara Islam, lihat Muhammad Qutb (1412H), *Ḥawla Taḥqīq al-Syarʿah*. Kaheerah : Maktabah al-Sunnah, hh. 102-132.

²⁶⁶ Dokumen 8 Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia sebanyak 30 artikel. Lihat Digumarti Bhaskara Rao (ed.) (2001), *Human Rights and The United Nations*. New Delhi : Discovery Publishing House, hh. 152-157. Lihat juga analisis komparatif dalam M.I. Patwari (1993), "Human Rights in Islamic Law and International Law : A Comparison" dalam Tahir Mahmood (ed.), *Human Rights in Islamic Law*. New Delhi : Institute of Objective Studies, hh. 49-63; Majid Ali Khan (1993), "The Universal Declaration of Human Rights and the Human Rights in Islam : A Comparative Study" dalam *Ibid*, hh. 65-83.

²⁶⁷ Bukan bermakna pengkaji seorang *realis idealis* yang ingin melihat sesuatu berdasarkan realiti semasa semata-mata dan bukan kerana kesan propaganda perang pemikiran (*ghazwah al-fikr*), tetapi demi kepentingan massa.

golongan Islam dan bukan Islam di Malaysia adalah berdasarkan teori damai bukannya konflik. Walaupun beberapa konflik pernah berlaku dalam catatan sejarah hubungan kaum di Malaysia.²⁶⁸

2.4.2 Prinsip Hubungan Sosial Dengan Golongan Bukan Islam

Prinsip hubungan orang Islam dengan bukan Islam dalam konteks semasa di Malaysia berbeza dengan negara lain. Ini berasaskan kontrak sosial dan jaminan perlembagaan. Selain itu, prinsip-prinsip lain adalah;

- i. Mematuhi dan menghormati prinsip kebebasan beragama yang mana tiada paksaan dalam agama²⁶⁹ dan persetujuan untuk berbeza dalam agama.²⁷⁰
- ii. Mengelak tiga gejala buruk yang ditegah oleh semua agama dan etika kemanusiaan sejagat. Trilogi ini menghasilkan unsur teroris;²⁷¹
 - a. Ekstremisme.
 - b. Chauvinisme.²⁷²
 - c. Fanatisisme.

Dan terorisme ini berkembang dalam paradigma, strategi dan taktiknya ke arah apa yang disebut hiperterorisme (*hyper-terrorism*) kesan perkembangan hiperteknologi.²⁷³

²⁶⁸ Rujuk konflik-konflik yang pernah berlaku dalam masyarakat Malaysia di dalam teori konflik OPS, hh. 104-108.

²⁶⁹ Al-Qur'ān, al-Baqarah (2) : 256.

²⁷⁰ Al-Qur'ān, al-Kāfirūn (109) : 3-6.

²⁷¹ Untuk melihat kupasan dan huraian istilah terorisme, lihat Shaharom TM Sulaiman (2002), *Op.cit.*, h. 1.

²⁷² Menurut John Naisbitt etnisiti yang chauvinistik merupakan tribalisme baru (*new tribalism*) yang mana berlakunya tindakan kebrutalan, perkosaan, pembunuhan dan proses penghapusan etnik seperti di wilayah Yugoslavia. Lihat John Naisbitt (1994), *Global Paradox : The Bigger the World Economy, the More Powerful It's Smallest Player*. New York : William Morrow, hh. 21-25.

²⁷³ Terdapat pelbagai logika sosial yang berkembang kesan perkembangan teknologi yang dimanfaatkan oleh teroris global dalam mencipta hiperterorisme, iaitu (i) logika ketidakterlihatan (*logic of invisibility*) (ii) logika kecepatan (*logic of speed*) (iii) logika miniaturisasi (*logic*

iii. Sentiasa berdialog dan berinteraksi dengan pengamal agama dan budaya lain sama ada;

a. Menerima pluralisme agama, iaitu

(i) tidak sekadar menunjuk adanya kemajmukan tetapi keterlibatan aktif yang mana setiap pemeluk agama dituntut bukan sahaja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tetapi terlibat dalam usaha memahami perbezaan dan persamaan untuk mencapai kerukunan dalam kepelbagaian.

(ii) harus dibezakan dari kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme merujuk kepada suatu realiti di mana pelbagai ragam agama, ras dan bangsa hidup berdampingan di satu lokasi tetapi interaksinya pada tahap minima.

(iii) berbeza dari relativisme yang berkaitan dengan nilai. Kesannya, semua agama adalah sama.

(iv) bukan sinkretisme iaitu campuran atau paduan unsur tertentu atau sebahagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan agama baru.²⁷⁴

b. Menerima inklusif lawan eksklusif agama. Pemikir-pemikir besar agama seperti Seyyed Hoessein Nasr (Islam), Hans K  ng (Kristian), Gunaseela Vitanage (Buddha) dan Raimundo Pannikar (Hindu) menjelaskan akan perlunya dikembangkan sikap beragama secara inklusif dan menolak eksklusivisme kerana di dalamnya ada kecenderungan eksklusif yang menentang atau menolak agama lain.²⁷⁵

c. Mengelakkan cemuhan budaya serta agama lain (*cultural and religious ridicule*) dan mengelakkan perdebatan teologis doktrinal yang berakhir dengan kebuntuan.

miniaturization) (iv) logika citraan (*logic of image*) dan (v) logika nomadisme (*logic of nomadism*). Lihat huraian Shaharom TM Sulaiman (2003), "Hiperteorisme dan Hiperteknologi : Babak Baru Pertembungan Barat-Islam" dalam (Kertas kerja Seminar Islam dan Era Imperialisme Baru anjuran Persatuan Ulama Malaysia, Petaling Jaya), hh. 4-5.

²⁷⁴ Alwi Shihab (1998), *Islam Inklusif : Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. (cetakan keempat), Bandung : Penerbit Mizan, hh. 41-43.

²⁷⁵ Shaharom TM Sulaiman (2002), *Op.cit.*, h. 163.

- d. Perlu bersikap toleransi antara penganut agama untuk mengelak sebarang konflik. Toleransi dalam pergaulan dengan golongan bukan Islam bukanlah toleransi dalam masalah-masalah keagamaan, melainkan perwujudan sikap keberagaman pemeluk suatu agama dalam pergaulan hidup antara orang yang tidak seagama dalam masalah-masalah kemasyarakatan atau kepentingan umum.²⁷⁶
- e. Memelihara kerukunan di antara penganut agama. Ia bukan bererti merelatifkan agama-agama yang ada dengan melebur kepada satu totaliti (sinkretisme agama) melainkan sebagai cara atau sarana untuk mempertemukan, mengatur hubungan luar antara orang luar yang tidak seagama dalam proses sosial kemasyarakatan.²⁷⁷
- f. Menekankan titik persamaan yang sepunya dan universal dalam agama dan budaya.²⁷⁸
- g. Mensosialisasikan semangat ajaran *al-Qur'ān* dalam berhubungan dengan golongan bukan Islam. Sepertimana digalurkan oleh Muhammad Fazl-ur-Rahman,²⁷⁹ di antaranya;
- a) Tanggungjawab terhadap bukan Islam sama ada yang mesra atau musuh.
- Memastikan keadilan dan kerjasama yang baik.
 - (i) Keadilan yang absolut di bawah semua keadaan.²⁸⁰
 - (ii) Menunaikan perjanjian, kontrak dan persetujuan.²⁸¹
 - (iii) Memaafkan dalam kes kecederaan individu oleh orang bukan Islam.²⁸²
 - (iv) Menjamin perlindungan kepada orang bukan Islam.²⁸³

²⁷⁶ Sahibi Naim (1983), *Kerukunan Antar Umat Beragama*. Jakarta : PT. Gunung Agung, h. 60.

²⁷⁷ *Ibid.*, h. 53.

²⁷⁸ Hashim Musa (2002), *Op.cit.*, hh. 16-23.

²⁷⁹ Muhammad Fazl-ur-Rahman Ansari: (2001), *The Qur'ānic Foundation and Structure of Muslim Society*. Petaling Jaya : Islamic Book Trust, v. 2, hh. 293-300.

²⁸⁰ Al-Qur'ān, al-Mā'idah (5) : 9.

²⁸¹ Al-Qur'ān, al-Mā'idah (5) : 1.

²⁸² Al-Qur'ān, Ibrāhīm (14) : 14.

²⁸³ Al-Qur'ān, al-Tawbah (9) : 6.

b) Sikap khusus terhadap orang bukan Islam sama ada yang mesra atau neutral.

- hubungan sosial dan kemurahan hati yang dibenarkan.²⁸⁴

Sikap toleransi Islam harus lebih menyeluruh sehingga dapat mengetepikan sensitiviti keagamaan dalam menghormati kebebasan beragama dan cara hidup dalam pergaulan secara umum.²⁸⁵ Tidak ada sesuatu yang boleh menghalang hubungan baik ini kecuali sikap permusuhan orang bukan Islam sendiri.²⁸⁶

Sejajar dengan pendekatan positif antara agama ini, Parlimen Agama Dunia (*Parliament of the World's Religions*) yang bersidang di Chicago pada tahun 1993 telah menerbitkan Deklarasi Terhadap Etika Global (*Declaration Towards a Global Ethic*) yang disediakan oleh Hans Kūng.²⁸⁷ Semua perwakilan agama dunia memberi komitmen untuk mempromosikan :

- i. Budaya yang tidak ganas (*non-violence*) dan menghormati semua hidupan.
- ii. Budaya solidariti (perpaduan) dan keadilan ekonomi
- iii. Budaya persamaan hak dan perkongsian antara lelaki dan perempuan.²⁸⁸

Sehubungan dengan itu, prinsip-prinsip tersebut perlu diambil kira dalam hubungan di antara orang Islam dengan bukan Islam di Malaysia bagi membina satu

²⁸⁴ Al-Qur'ān, al-Māidah (5) : 5 dan al-Mumtahanah (60) : 8.

²⁸⁵ Mahmood Zuhdi Ab. Majid (1999), "Pemerintahan Dalam Masyarakat Majmuk : Huraian Berasaskan al-Quran dan al-Sunnah" dalam Abdul Monir Yaacob (ed.), *Prinsip-prinsip Pemerintahan Dalam Masyarakat Majmuk*. Kuala Lumpur : Institut Kefahaman Islam Malaysia, h. 33.

²⁸⁶ Al-Qur'ān, al-Mumtahanah (60) : 8-9.

²⁸⁷ Hans Kūng (2002), "Many Faith-One Tolerance" dalam Susan Stern & Elisabeth Seligmann (eds.), *The End of Tolerance*. London : Nicholas Brealey Publishing, hh. 211-212.

²⁸⁸ "Towards a Common Civilization : A Response to Hans Kūng" dalam Mohamad Kamal Hassan (2001), *Intellectual Discourse at the End of the 2nd Millennium : Concerns of a Muslim-Malay CEO*. Kuala Lumpur : International Islamic University Malaysia Press, h. 110.

persefahaman dalam masyarakat yang beragam cara hidup, budaya dan agama. Berasaskan persefahaman yang dicapai akan lahir budaya bangsa Malaysia walau berasaskan konsensus nilai. Budaya yang terbentuk dapat dijadikan landasan dalam kerangka membina *fiqh* yang berlatarkan realiti dan mentaliti tempatan.

2.5 KESIMPULAN

Sebagai paksi utama pembentukan bangsa Malaysia, etnik Melayu merupakan sebuah masyarakat yang liberal mampu untuk menyesuaikan diri dalam interaksi dengan budaya asing berasaskan panduan golongan cerdik pandai tempatan (*local genius*). Pengaruh asing yang datang dapat disesuaikan dengan kebudayaan asli yang sedia ada. Interaksi yang telah berlaku dengan budaya-budaya gergasi (*great tradition*) menghasilkan satu pola kebudayaan yang unik. Keunikan ini merupakan aset yang amat berharga dalam menjana jatidiri etnik Melayu seterusnya menjadi asas yang kukuh dalam pembinaan bangsa Malaysia.

Etnik Melayu mengalami bebanan sindrom “menyalahkan mangsa” (*blaming the victims*) dalam masyarakat majmuk di Malaysia hasil campur tangan penjajah. Penjajah barat telah melaksanakan prinsip “pecah dan perintah” (*divide and rule*) yang menyebabkan hubungan antara etnik berada dalam keadaan terpisah dan terisolasi sama ada dari segi fizikal mahupun mental. Mangsa penjajahan menerima bebanan kesalahan kesan strategi licik penjajah.

Masyarakat Malaysia yang multi-rasial, multi-bahasa dan multi-agama masih berada dalam tahap yang rendah dalam proses integrasi antara kaum. Kegagalan perlaksanaan Dasar Kebudayaan Kebangsaan yang membentuk budaya bangsa Malaysia bukan penghalang kepada pembentukan *fiqh* tempatan. Sebaliknya alternatif persamaan

nilai melalui mekanisme dialog peradaban atau inter-agama boleh dipraktiskan. Pengklasifikasian masyarakat bukan Islam dengan pendekatan klasik *dhimmi* atau *harbi* tidak lagi relevan selaras dengan perkembangan politik masa kini. Masyarakat Islam perlu realistik dalam pengkategorian ini kerana di sebalik setiap ketetapan yang dibuat mempunyai implikasi hukum.

Justeru, masyarakat Malaysia yang berbeza sama ada dalam aspek keagamaan mahupun kebudayaan dan mewarisi polarisasi tinggalan penjajah perlu membina nilai-nilai bersama yang menjadi titik tolak kepada pembentukan budaya bangsa Malaysia. Berlandaskan budaya bangsa Malaysia yang positif tersebut, proses penetapan dan pengambilkiraan hukum berlatarkan realiti dan mentaliti tempatan dapat direalisasikan seterusnya gagasan *fiqh* tempatan dengan berjaya dilaksanakan dalam konteks Malaysia.