

KOSMOLOGI MELAYU-ISLAM: SUATU PENGAMATAN SEJARAH SOSIOPOLITIK MELAYU

(Malay-Islamic Cosmology: An Observation of Malay Sociopolitical History)

Ahamad Jama' Amin Yang
alperaqi1978@yahoo.com

Pusat Pengajian Sejarah, Politik dan Strategi,
Universiti Kebangsaan Malaysia.

Abstrak

Polemik tentang sejarah kosmologi sosiopolitik Melayu tidak pernah terhenti, malahan sentiasa menimbulkan ruang perdebatan baharu dalam kalangan sarjana sama ada dari aspek konsep, idea dan cabarannya. Perdebatan sering mengaitkan peranan agama Islam sebagai nilai asas untuk membentuk ciri inklusif kosmologi sosiopolitik Melayu. Sehubungan dengan itu, makalah ini membincangkan kerangka pembinaan, interaksi dan tahap pengukuhan Islam dalam kosmologi sosiopolitik Melayu berdasarkan analisis sejarah. Turut dibahaskan juga pandangan yang bertentangan dalam kalangan sarjana orientalis yang mengkaji kosmologi Melayu berdasarkan kerangka pemikiran kolonial. Kemunculan pemikiran selain Islam seperti ideologi sekular dan sosialis dalam *weltanschauung* kosmologi Melayu-Islam turut memberikan kesan kepada masyarakat Melayu. Sistem sosial dalam kosmologi Melayu mula terhakis dan kesannya melahirkan bangsa Melayu yang berbeza prinsip dan fahaman berbanding dengan bangsa Melayu terdahulu yang mementingkan nilai persaudaraan Islamiah.

Kata kunci: kosmologi, Melayu, Islam, tradisi, pembaratan

Abstract

The cosmological history of the Malays has always been a contentious issue. Its concepts, ideas and challenges have frequently been debated. Discussions frequently concern the role of Islam as the basis of the inclusive nature of Malay cosmology. In line with this, this article discusses the framework, interaction and consolidation

of Islam in Malay cosmology based on historical evidence. Also discusses are the opposing views of orientalists that have studied Malay cosmology from a colonialist point of view. The emergence of thought other than Islam, such as secular and socialist ideology, has had a further effect on the Malay-Islamic weltanschauung, and on Malay society as a whole. The social system within Malay cosmology has been eroded and has resulted in a society whose principles and thought differs from that of the Malay society of old which placed great importance on the Islamic value of brotherhood.

Keywords: cosmology, Malay, Islam, tradition, westernization

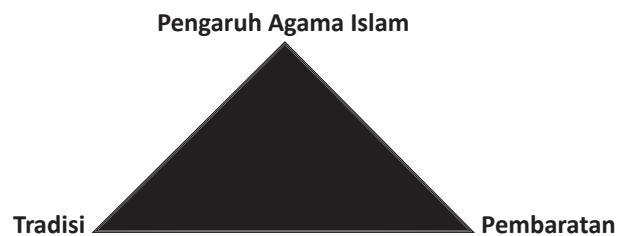
PENDAHULUAN

Untuk membahaskan aspek pemikiran dan falsafah bangsa Melayu di Malaysia, pandangan sejawat atau *weltanschauung* masyarakat tersebut mesti diteliti dan ditinjau, khususnya pola interaksi antara peradaban yang terbina sejak zaman tradisi Melayu sehinggalah ke era pemodenan Melayu (Milner, 1980:17). Aspek ini dianggap penting untuk menentukan sistem nilai masyarakat Melayu keseluruhannya bagi menggambarkan etos sejarah sosial dan intelektual orang Melayu di Malaysia (MacDonald, 1978:581). Hal ini dikatakan demikian kerana kewujudan peradaban Melayu merupakan manifestasi daripada proses dinamika fikiran, dan asas kepada pembentukan struktur dan *weltanschauung* alam semesta Melayu (al-Attas, 1970; al-Attas, 1972:12–20; Ismail, 1983:2–6; Riddle, 2001:8–9).

KOSMOLOGI MELAYU-ISLAM: SUATU PEMBINAAN

Definisi kosmologi membawa pengertian yang kompleks, terutama untuk mengaitkan hubungannya dengan sejarah intelek. Dari sudut teoretis, kosmologi bermaksud pengkajian yang berkaitan dengan falsafah yang mengkaji asal usul, proses dan struktur alam semesta (*Kamus Dewan*, 2002:708), manakala kosmologi menurut interpretasi sosiologi boleh difahami melalui tulisan Howell (1984) dan Hetherington (1993)¹. Namun, untuk menjadikan gagasan konsep kosmologi yang dibawa oleh kedua-dua sarjana Barat tersebut ke dalam ruang lingkup perbahasan ilmu dunia Melayu mungkin tidak begitu holistik strukturalnya kerana wujudnya perselisihan pandangan sejawat yang mengambil inti kerangka peradaban Melayu berpusatkan fahaman tradisi, agama dan fleksibiliti pengaruh luar. Keadaan ini membataskan persamaan konsep kosmologi tersebut dan lebih menampakkan perbezaan yang nyata antara peradaban Melayu dengan Barat.

Oleh itu, kosmos bangsa Melayu dibentuk berdasarkan evolusi pembinaan dan perkembangan peradaban Melayu. Dalam realiti sejarah sosial masyarakat Melayu, pengaruh yang dominan memainkan peranan penting untuk membentuk imej dan pemikiran orang Melayu. Tanggapan tersebut dapat difragmentasikan melalui empat tahap yang dikenali sebagai zaman pra-Islam, pasca-Islam (*post-Islamic*), kolonial-sekular (*modernization*) dan era globalisasi. Keempat-empat tahap tersebut memainkan peranan dan pengaruh yang sangat besar untuk membentuk asas pemikiran cendekiawan Melayu dan nasionalis Melayu. Menurut Mohd. Taib (1984:22-24), beliau melihat keempat-empat tahap tersebut sebagai penggabungan tiga tahap dominasi yang terdiri daripada pengaruh agama Islam, kepercayaan tradisi dan pengaruh peradaban Barat atau pembaratan seperti yang digambarkan dalam Rajah 1.



Rajah 1 Penggabungan tiga tahap dominasi.

Melalui penulisan tersebut, gambaran konsep kuasa jelas diberikan penekanan dan menjadi perdebatan. Konsep kuasa dihubungkan dengan elemen tradisi yang terikat dengan akal budi dan adab masyarakat Melayu (Mahadzir, 1994:4-7). Keterikatan tersebut menekankan konsep taat setia dan tulus dalam amalan feudal sistem sosial bangsa Melayu. Keadaan ini memperlihatkan bahawa pemerintah atau sultan mempunyai kuasa autoriti terhadap sebarang bentuk pemerintahan dan amalan politik pada zaman tersebut sama ada dari sudut pentadbiran dan legitimasi (Gullick, 1958:3-10; Sadka, 1968:8-9), malahan turut terangkum unsur falsafah Hindu dan animisme yang seolah-olah kekal dalam idealisme sosial masyarakat Melayu (Coedes, 1968; Wolters, 1970; Wheatly, 1961). Pandangan ini dilontarkan oleh sebahagian besar sarjana Barat seperti R. O. Winstedt, R. J. Wilkinson dan W. G. Shellabear yang kemudiannya mentafsirkan secara generalisasi bahawa konsep devaraja masih lagi kekal dan wujud dalam falsafah kepimpinan masyarakat Melayu tradisi pada ketika itu. Kenyataan mereka ini bertitik tolak daripada pandangan orientalis Belanda, iaitu Snouck Hurgronje yang memperkecilkan peranan agama

Islam dalam pemertabatan sejarah tamadun Melayu-Islam di Alam Melayu (al-Attas, 1962:225).

Pandangan sedemikian memberikan konotasi bahawa seolah-olah wujudnya perselisihan dalam makro kosmos politik orang Melayu. Pandangan orientalis yang seakan-akan analitis sifatnya cuba mencorakkan hipotesis sejarah bahawa kedatangan Islam tidak memberikan kesan dan tidak membentuk pegangan dan *weltanschauung* atau pandangan hidup orang Melayu. Mereka secara ilmiahnya cuba melihat pandangan tersebut sebagai hipotetikal dalam sejarah sosial masyarakat Melayu tradisi. Dalam hal ini, sarjana orientalis seperti Van Leur (sarjana Belanda), misalnya adalah antara pendukung kuat yang berpegang dan bertaklid pada teori tersebut (Van Leur, 1955; al-Attas, 1972:16–19).² Tidak terkecuali J. M. Gullick yang seakan terpengaruh dengan gagasan dan teori Van Leur dan Snouck Hurgronje melalui inti sari tulisannya yang berjudul *Indigenous Political System of Western Malaya*, apabila beliau mengatakan bahawa:

Islam was not to any signification extent a 'state religion'. There was no priesthood other than the vicars of village mosque (imam) who were of the community and did not form a caste a part, and the chaplains of the more devout Sultan's and chief who never attained any collective importance in the political system owing to lack of organization. There were no major public rituals of Islamic content. At the installations and the funeral of a Sultan there were indeed Islamic prayers and elements in the ritual but these did not make proceedings essentially Islamic. The most important purely Islamic occasions were the annual feast days at which it was customary for a Sultan of chief to hold a leave at which his subject a presented their respect. There were no Khatis (Muslim judges and registrars) until the era of British protection. Islamic legal doctrine appears in the Malay legal codes but there is no evidence to show it was effective laws.

(Gullick, 1958:139)

Pada awalnya gagasan tersebut seolah-olah mampu melakarkan dimensi yang berlainan dalam sejarah peradaban Melayu-Islam dan memberikan pentafsiran yang subjektif dan stereotaip dalam sejarah pemikiran bangsa Melayu yang berasaskan pemusatan (*centrisme*) dan kosmo epistemologi Barat. Walau bagaimanapun, gagasan tersebut gagal dan tidak bertindak sebagai makro kosmos dalam masyarakat Melayu. Hujah ini disintesis berdasarkan pengaruh metafizik dan falsafah Hindu mahupun Buddha yang gagal menyelinap secara menyeluruh dalam budaya dan gaya hidup masyarakat di Alam Melayu.³ Gagasan tersebut hanya berlegar dalam kalangan golongan kraton atau bangsawan (khususnya di Kepulauan Jawa) tetapi tidak kepada rakyat biasa. Malahan, al-Attas (1972:20) melihat perkembangan agama Hindu dan

Buddha gagal mengubah *weltanschauung*, falsafah hidup atau makro kosmos bangsa Melayu. Beliau menegaskan bahawa:

Kedatangan Islam di Kepulauan Melayu-Indonesia harus kita lihat sebagai mencirikan zaman baru dalam pensejarahannya, sebagai semboyan tegas membawa rasionalisma dan pengetahuan akliah, serta menegaskan suatu sistem masyarakat yang berdasarkan kebebasan perseorangan, keadilan dan kemuliaan peribadi insan. Tuntutan budi dan akal mengenai hal keagamaan dan kemurnian batin, serta ilmu mengenainya tersebar luas mendalam laksana akar beringin merangkep bumi. Islam membawa semangat rasionalisma dan intelektualisma bukan sahaja di kalangan istana dan kraton, malah sampai juga dengan lebih merebak di kalangan rakyat jelata.

(al-Attas, 1972:20).

Memang tidak dinafikan bahawa agama Islam lebih banyak berinteraksi dengan bangsa Melayu berbanding dengan agama lain sebelum ini. Namun, perdebatan ini wajar diukur melalui sifat yang terbentuk daripada sikap keterbukaan bangsa Melayu yang mudah menerima dan pada masa yang sama menyesuaikan unsur luaran tersebut dengan imej budaya Melayu berdasarkan kerelevanan dan kesesuaiannya dengan adab dan akal budi Melayu. Dalam hal ini, persoalan nilai baik dan buruk (dalam Islam lebih dikenali sebagai akidah) dijadikan autoriti untuk mengadili sesuatu unsur luaran atau budaya asing yang diserap ke dalam sistem sosial masyarakat Melayu. Oleh sebab itu, pihak Inggeris menghadapi kesukaran dan mengambil masa yang lama untuk merevolusikan sistem pemikiran orang Melayu. Malahan, mereka mengekalkan undang-undang adat, kedudukan agama Islam dan hak keistimewaan raja-raja Melayu supaya tidak timbul kejutan sosiopolitik yang membangkitkan kemarahan orang Melayu terhadap Inggeris, seperti percubaan memperkenalkan dasar Malayan Union yang mendapat tentangan hebat daripada segenap lapisan bangsa Melayu (Stockwell, 1979; Ramlah, 1982:100–13).

Walau bagaimanapun, keadaan ini tidak bermakna pemikiran bangsa Melayu masih lagi berlandaskan elemen tradisi. Kedatangan penjajah secara tidak langsung mereformasikan budaya, sikap dan pemikiran orang Melayu melalui sistem pemerintahan ala pecah dan perintah, dan sistem pendidikan Inggeris yang diperkenalkan pada akhir abad ke-19 (Rustam, 1977:20–25). Hasilnya, lahirlah pemikir dan nasionalis Melayu yang berorientasikan pemikiran moden seperti Zainal Abidin Ahmad (Za'ba), Syed Syeikh al-Hadi, Ibrahim Hj. Yaacob, Dato Onn Jaafar, Syed Hussein al-Attas, Tun Dr. Mahathir Mohamad dan lain-lain lagi. Misalnya, Za'ba, merupakan seorang pemikir moden yang aktif menyanyungi pihak Inggeris. Tulisannya dalam majalah *al-Ikhwān* jelas menunjukkan sokongannya terhadap penjajahan Inggeris di Tanah

Melayu yang dianggapnya boleh menghapuskan budaya feudalisme keterlaluan dalam kalangan sesetengah golongan kaya terhadap golongan miskin. Tegas Za'ba (1927):

Peraturan dan perintah British yang ada ini telah melepaskan mereka daripada kejahatan dan kebuasan tuan-tuan penghulunya seperti yang telah lalu itu ... jikalau sekiranya tidaklah dengan sebab kedatangan British mengambil akan perintah negeri daripada tuan-tuan penghulu yang buas dan tiada berperasaan manusia itu nescaya orang-orang Melayu ini kesudahannya dalam sedikit kurun lagi tentulah akan hapus sekali ...

Bagi mereka yang menyemai sikap anti-Inggeris, al-Hadi (1926) pula mengatakan bahawa:

Ayat yang menyebut "kita diperhambakan oleh bangsa lain" tentu sekali menyemai perasaan benci dan tiada setia kepada pemerintah kita ... jangan sekali-kali disentuh bangsa pemerintah, kekayaan dan kekuatan di atas kita kerana itu semata-mata boleh menyemarakkan api bara daripada bara yang sememangnya ada dalam hati tiap-tiap bangsa yang kena perintah oleh bukan bangsanya. Dan tiada faedahnya.

Ironinya, gambaran sedemikian memberikan suatu bentuk pemahaman bahawa kosmologi Melayu-Islam boleh ditransformasikan dalam suasana modenisasi dan diterima pakai oleh masyarakat Melayu melalui proses asimilasi walaupun agak melanggar tatasusila, adab dan budaya Melayu. Keadaan ini yang membezakan falsafah hidup bangsa Melayu daripada bangsa lain yang kemudiannya mewujudkan budaya polemik dan pertentangan, khususnya antara golongan agama dengan sekular. Kesan pertindihan pemahaman pada zaman pertembungan antara Islam dengan kemodenan Melayu dalam kosmologi Melayu pada pertengahan abad ke-20 telah memberikan kesan mendalam sehingga memecah-belahkan pemikiran politik Melayu (Milner, 1986; Tunku Abdul Rahman, 1986:23–26).

KOSMOLOGI MELAYU DALAM KONTEKS KEBANGKITAN ISLAM

Penyebaran agama Islam ke Alam Melayu pada abad ke-13 membawa dimensi baharu dalam sejarah sosiobudaya dan peradaban bangsa Melayu, khususnya di Malaysia (Winstedt, 1971; Marisson, 1951; S. Q. Fatimi, 1963; Hill, 1963; M. A. Rauf, 1964; de Jong, 1965; al-Attas, 1969, 1970; Cesar Adib, 1973; Hall, 1977; Arnold, 1979; Wan Hussein, 1980; Ismail, 1982). Falsafah ketauhidan yang terdapat dalam agama Islam mengandungi nilai yang jauh berbeza daripada agama yang dianuti oleh masyarakat Melayu sebelum ini (Hindu dan Buddha). Penekanan terhadap tiga paksi, iaitu syariat, akidah dan akhlak mengubah pandangan dan tatacara hidup bangsa

Melayu yang kini berasaskan tasawur Islam.⁴ Secara tidak langsung nilai kepercayaan spritual yang diamalkan oleh masyarakat Melayu mulai terarah kepada sifat monoteisme (Tuhan yang Esa). Dalam hal ini, pandangan Mohamad (1994) amat relevan untuk membahaskan situasi kosmologi Melayu yang terbentuk dalam masyarakat Melayu di Malaysia, apabila beliau menjelaskan bahawa:

Apabila tasawur Islami membentuk persekitaran dan mendefinisikan keadaan, maka dengan sendirinya pemikiran dan perlakuan individu (orang Melayu) terlibat menjurus kepada pembentukan manusia Rabbani dan orde tawhid.

(Mohamad, 1994:1-2).

Pada masa yang sama, beliau menegaskan lagi:

Dalam konteks yang lebih luas, perubahan ini menghala kepada pembentukan tamadun. Apabila ciri jahiliah dalam masyarakat semakin terhapus, apabila anggota sosial semakin bebas daripada ikatan tradisi yang bertalikan unsur khurafat dan bidaah, dan apabila massa semakin bergerak ke arah penghayatan Islam yang ideal, maka akan berlaku transformasi budaya. Aksis tamadun juga boleh berpindah, apabila Islam sepenuhnya menjadi paksi kehidupan yang bertindak menentukan spiritual normativis dalam masyarakat. Dari segi aksiologi, penempatan kembali spritualiti ke tempatnya akan mewujudkanimbangan kosmologi, manakala dari sudut ontologi, *homo Islamicus* (manusia Islam sejati) yang semestinya berpendirian dan berwawasan Islam itu akan bertindak dengan komitmen Islam.

(Mohamad, 1983:2).

Dalam konteks ini, perbahasan tentangnya yang berhubung dengan sejarah perkembangan Islam - kebangkitan Islam dalam inti pati kosmologi Melayu boleh dibahagikan kepada tiga tahap utama, iaitu pertama, proses pengenalan Islam dalam kosmologi Melayu; kedua, peringkat pengukuhan, dan ketiga, tahap cabaran. Tahap pertama merupakan proses pengenalan tasawur Islam kepada pembudayaan masyarakat Melayu dalam amalan mereka sama ada dari aspek politik, sosial dan undang-undang (Muhammad Kamal, 1993). Pada peringkat ini, tasawur Islam mula berkembang dan dipraktikkan dalam sistem sosiopolitik Melayu tradisi, terutamanya ketika zaman kegemilangan Kerajaan Melayu Melaka (abad ke-15) dan Aceh (abad ke-17). Kedua-dua kerajaan Melayu tersebut dianggap sebagai pusat perkembangan agama Islam semasa zaman keemasan mereka. Malahan, ramai sarjana Melayu dan Barat melihat kedua-dua kerajaan tersebut mengamalkan pentadbiran berdasarkan cara Islam dan dianggap negara Islam (*Dar al-Islam*) yang paling berjaya di Alam Melayu pada ketika itu (Muhammad Yussuf, 1992: 200-50; Hooker, 1991:30-45).

Takrifan terhadap pandangan tersebut timbul berdasarkan *weltanschauung* kosmologi masyarakat Melayu pada ketika itu yang menerima dan menjadikan agama Islam sebagai suatu cara hidup (*ad-din*) secara total dalam kehidupan seharian mereka. Tambahan pula, pada waktu itu, Islam berkembang dan mula difahami dari segi akidahnya, serta tiada halangan yang berbentuk polemik yang melibatkan fahaman teologi Islam yang hampir keseluruhannya bermazhabkan Syafie. Keadaan ini dapat dilihat melalui penyerapan pengaruh Islam ke dalam sistem sosiopolitik masyarakat Melayu di Melaka pada abad ke-15 dan 16, apabila konsep kekhalfahan mula diperkenalkan dalam falsafah pemerintahan Kesultanan Melayu Melaka.

Sifat ketuhanan dan *devine* raja ini dan kemudian disimpulkan pula dengan penilaian yang lebih mendalam kerana kedudukan raja dan kerana dia adalah pewaris khalifah di muka bumi oleh Allah, maka raja juga adalah ‘naungan Allah di muka bumi’

(Zainal Kling, 1986).

Dan lihat kupasan salah seorang intelektual Melayu tentang hal berkenaan:

Sultan menjadi penaung masyarakat Melayu tradisi telah dianggap sebagai wakil Allah di dunia. Mungkin keadaan demikian wujud justeru kerana kedatangan Islam ke Tanah Melayu adalah melalui saluran istana. Daripada istana, Islam disebar dan seterusnya diterima oleh masyarakat umum. Oleh sebab istana menjadi penaung kepada kehidupan masyarakat Melayu tradisi dan kepada perkembangan Islam, maka tidak hairanlah wujudnya kedua-dua nilai tadi secara bersama dalam masyarakat.

(Nik Abdul Aziz, 1979/1980).

Sejajar dengan proses reformasi dalam sistem sosial masyarakat Melayu yang berlaku secara evolusi, melalui peranan sultan Melayu dan kesedaran masyarakat pada ketika itu yang mulai terarah kepada ajaran Islam yang bersandarkan al-Quran dan sunah telah menaikkan imej institusi Kesultanan Melayu sebagai *amirul-mukminin* dalam kalangan masyarakat Melayu-Islam berikutan perubahan polisi tersebut. Walau bagaimanapun, pada masa yang sama stratifikasi feudalisme dalam sistem sosial masyarakat Melayu seperti amalan perhambaan masih dikekalkan (Winstedt dan Wilkinson, 1934:97; Aminuddin, 1951:2-4).⁵

Pengenalan Hukum Kanun Melaka (1532), misalnya merupakan kesan perubahan paradigma tasawur Islam dan *weltanschauung* yang wujud dalam makro kosmos masyarakat Melayu tradisi pada zaman tersebut (Winstedt, 1969: 167). Kemudiannya undang-undang tersebut menjadi undang-undang rasmi Kerajaan Melayu Melaka dan menjadi rujukan utama negeri-negeri Melayu yang lain seperti Pahang (1650), Kedah

(1680), Perak (1765) dan Johor (1789) (Kempe dan Winstedt, 1948). Dalam hal ini, sarjana dari Barat, khususnya William R. Roff melihat Hukum Kanun Melaka atau undang-undang Melaka sebagai manifestasi undang-undang berasaskan syariah Islamiah (*Islamic law*), walaupun pada masa yang sama tidak dinafikan masih wujud unsur hukum yang berdasarkan adat (*'urf*) dan akal atau logik (mantik) (Roff, 1967:6). Pada tahap ini proses pembudayaan dan penyesuaian kosmologi Melayu dalam sistem sosial masyarakat Melayu tradisi sedang giat berlaku.⁶ Oleh sebab itu, adaptasi kebudayaan pra-Islam masih dikekalkan bagi mengelakkan kejutan pemikiran dan dapat mewujudkan keseimbangan dalam etika sosial orang Melayu.

Berbanding dengan tahap pertama tadi, tahap kedua merupakan peringkat pengukuhan Islam dalam kosmologi Melayu. Pada tahap ini, proses transformasi etika dalam kosmologi Melayu berkembang dalam sejarah peradaban Melayu secara berperingkat. Sekitar pertengahan abad ke-17 hingga 19, kosmologi Melayu mula diserapi dan dipengaruhi unsur metafizik Islam yang antaranya berasaskan etika tauhid tariqat secara terus-menerus melalui cabang ilmu persuratan (Johns, 1984:115-61). Pada peringkat ini, perdebatan tasawuf menjadi asas kepada perkembangan pemikiran politik Melayu (Bousfied, 1985:194-208). Nama seperti Syeikh Hamzah Fansuri, Syeikh Shamsudin al-Sumatrani, Syeikh Nuruddin al-Raniri, Syeikh Abd. Rauf al-Singkili, Syeikh Bukhari al-Jauhari, Syeikh Abdul Samad al-Falembani, Muhammad Arsyad al-Banjari, Zainal Abidin al-Fathani, Nawawi al-Bantani, Syeikh Ismail al-Minangkabawi, Abdul Samad al-Kelantani dan Syeikh Muhammad Nur al-Khalidi memainkan peranan yang besar untuk menerapkan roh Islam dalam falsafah etika dan politik Melayu tradisi.⁷ Melalui tulisan mereka, *weltanschauung* falsafah politik atau siasah Melayu mulai disinkritismekan dengan unsur akidah, akhlak dan syariat Islam yang menerapkan teologi Islam yang berasaskan kosmologi spritual (kerohanian atau kejiwaan).

Kosmologi spiritual memainkan peranan besar dalam pembentukan etika pembudayaan Islam bagi masyarakat Melayu ke arah mencerminkan nilai baik dan buruk perlakuan individu Melayu-Islam. Tanpa perubahan dan pengukuhan dalam aspek kosmologi spritual, sudah tentu sukar berlakunya perubahan dan pengukuhan pada peringkat kosmologi sosial (Muhammad, 1983:4). Kosmologi spiritual memainkan peranan besar untuk memahami falsafah hidup dan perjalanan sejarah ketamadunan masyarakat Melayu di Nusantara. Dalam konteks sejarah pemikiran Melayu, penekanan terhadap amalan yang mendekatkan diri kepada Allah SWT (*taqarrub*) dalam kalangan masyarakat Melayu melahirkan komuniti yang berasaskan *tauhid weltanschauung*. Keadaan ini jelas terpancar dalam amalan seharian masyarakat Melayu pada ketika itu. Para intelektual dan ulama Melayu lebih menitikberatkan usaha pengembangan tradisi keilmuan dalam pelbagai bidang, khususnya ilmu fiqah, sirah, falsafah, teologi dan persuratan Islam. Malahan, polemik

yang sering diperdebatkan dalam kalangan para cendekiawan atau ulama Melayu seperti Syeikh Hamzah Fansuri dan Syeikh Nuruddin al-Raniri lebih tertumpu pada persoalan yang melibatkan falsafah ketauhidan (*al-hikmat al-Illahiyah*) yang berteraskan pertentangan elemen akhlak dan adab dalam pemikiran tasawuf.

Secara tidak langsung keadaan sedemikian memberikan kesan yang mendalam terhadap pengaruh pemikiran masyarakat Melayu pada ketika itu yang lebih cenderung membahaskan persoalan yang membabitkan konsep ketuhanan. Oleh itu, pada peringkat ini, isu sosial dalam kalangan masyarakat Melayu yang melibatkan polemik terhadap konsep kenegaraan dan pengklasifikasian aliran pemikiran orang Melayu tidak begitu ditekankan. Tambahan pula, orang Melayu sedang bergelut dengan kedatangan penjajah (Belanda dan Inggeris) yang mula menyebarkan pengaruh mereka di negeri-negeri Melayu, khususnya di wilayah pantai Barat Semenanjung Tanah Melayu. Perkara yang paling penting, pemikiran orang Melayu masih belum lagi tercemar dengan asimilasi pengaruh asing, khususnya dari Barat (Auni, 1974:8-9). Oleh itu, boleh dikatakan bahawa etika Melayu pada tahap ini masih lagi berasaskan lingkungan pemikiran neo-feudalisme atau dalam bentuk patrimonial (Gullick, 1958:9-105; Bailey, 1976:25-32).

Sementara itu, tahap ketiga merupakan peringkat pengujian yang paling sukar yang dihadapi dalam sejarah perkembangan pemikiran masyarakat Melayu-Islam di Malaysia. Pada peringkat ini, kosmologi Melayu-Islam mula tercabar dengan kemunculan pemikiran yang berkonsepkan *al-hayat al-dunia* (kehidupan dunia-sekularisme). Menerusi konsep ini, dunia telah dijadikan sebagai sesuatu yang dekat dengan kesedaran, pengalaman dan pemikiran manusia. Suasana ini memperlihatkan bangsa Melayu mula memperluas tasawur Islam dan *weltanschauung* pemikirannya melangkaui persoalan yang membabitkan perbincangan tentang batasan moral dan etika; yang sebelum ini sensitif untuk disentuh dalam kalangan orang Melayu, umumnya dan pemikir Melayu, khususnya. Fragmentasi ini lahir berikutan penyerapan pelbagai ideologi selain Islam yang menyusup masuk umpama “cendawan tumbuh selepas hujan”, yang mempengaruhi nilai pemikiran dan pegangan dalam kalangan intelektual dan kebanyakan masyarakat Melayu (Chandra, 1977).

Malahan, pada ketika itu, pelbagai label aliran telah wujud bagi mengklasifikasikan pemikiran dan ideologi orang Melayu (Muhammad Kamal, 1983; Faisal, 1989). Pada umumnya, nama aliran atau golongan yang sering diguna pakai oleh pengkaji sejarah untuk merujuk pemikiran orang Melayu pada ketika itu adalah seperti tradisionisme, modenisme dan reformisme (Abdul Rahman, 1998:2). Gambaran ini seolah-olah memperlihatkan bahawa kosmologi Melayu-Islam mula berpecah pandangan alam dan sifatnya seperti “bertaklid” atau “jumud” terhadap pegangan yang dianuti sehingga mampu menimbulkan konflik

sosial dalam masyarakat Melayu. Penjelasan tentang senario ini boleh dilihat melalui kontradiksi yang wujud dalam kalangan pemikir Melayu dan segelintir golongan ulama yang tidak terhenti setakat itu sahaja, tetapi terus menular sehingga ke peringkat kebangsaan serta membabitkan pejuang nasionalis dan ahli politik Melayu, khususnya pada tahun 1940-an sehingga kini.

Pada peringkat awal, perdebatan ini hanya melibatkan golongan agama. Perkara yang disentuh adalah tentang isu khilafiah dalam soal ibadah wajib dan fardu kifayah. Dalam konteks ini, golongan agama terpecah kepada dua kumpulan yang berlainan pendirian terhadap isu yang dikemukakan, iaitu golongan tradisionalis dan reformis. Kedua-dua kumpulan terbabit mewakili pemikiran lama (kaum tua) dan baru (kaum muda) dalam budaya ilmu dalam kalangan intelektual Melayu-Islam (Abdullah Zakaria, 1980:124-32). Menurut Abdul Rahman (1998:297), terdapat tiga komponen asas yang dibahaskan oleh kedua-dua kumpulan terbabit, iaitu isu yang melibatkan bidang fiqah, tauhid dan tasawuf sebelum dikembangkan kepada polemik yang berpusatkan *siyasa syariah*. Sebagai contoh, sekitar tahun 1920-an hingga 1930-an merupakan tempoh perdebatan hangat yang berlaku antara pemikir reformis Islam dengan golongan tradisionalis tentang persoalan budaya taklid terhadap mazhab (Abdul Rahman, 1998:300-02). Nama seperti Syeikh Muhammad Tahir Jalaluddin, Syed Syeikh al-Hadi, Syeikh Abu Bakar al-Ashaari dan Hj. Abbas Taha adalah antara pemikir awal golongan reformis di Malaysia yang kukuh pegangan prinsipnya dan banyak mempersoalkan perkara yang menyentuh ibadah keagamaan dalam kalangan umat Melayu-Islam (Abdul Rahman, 1998:299-314).

Dalam hal ini, golongan reformis menolak sikap bertaklid pada mazhab dan para ulama mazhabiyah (Abdul Rahman, 1998:300). Pandangan dan penentangan golongan reformis ini mendapat sokongan daripada sebahagian besar pemikir neo-modenis seperti Rahim Kajai (1930), apabila beliau mengatakan:

... ulama taklid yang perkasa-perkasa itu hanyalah menabur hama membuta tuli dan berdirilah mereka itu sama serentak meracun otak kita dari keempat-empat penjuru alam Melayu ini. Bahawasanya penawar yang amat mustajab tidak lain daripada pencairi otak.

Maknanya, dalam isu ini, pemikir reformis berpendirian bahawa umat Islam khususnya golongan ulama haruslah kembali kepada sumber asal, iaitu al-Quran dan sunah dengan cara menggalakkan usaha yang berbentuk ijtihad untuk mencari jalan penyelesaian sesuatu masalah yang melibatkan masalah fiqah (Bashumi, 1930:90-96; Abu Bakar, 1954:59-60). Walau bagaimanapun, pandangan tersebut ditolak oleh pemikir tradisionalis Islam yang melihat bahawa penyelesaian sebarang masalah yang membabitkan hukum fiqah seharusnya melibatkan sumber yang berasaskan

pandangan ijmak dan qias. Namun demikian, golongan reformis memandang sinis dan menafikan kepentingan sumber ijmak dan qias sebagai keutamaan dalam penyelesaian masalah fiqah dalam kalangan umat Islam kerana khuatir urusan agama akan dipengaruhi oleh fikiran manusia (A. Hassan, 1984:1-50).

Sikap golongan reformis yang mempertikaikan dan mempersoalkan hal ini dapat ditonjolkan melalui isu jilatan anjing yang tercetus di Kelantan pada 1930-an dan masalah ketuk-ketuk di Melaka pada tahun 1932 (Nik Abdul Aziz, 1980:10; Mustafa, 1982:20-22). Dalam kedua-dua isu tersebut golongan reformis tidak sependapat dengan golongan tradisional sehingga diadakan perdebatan terbuka (isu jilatan anjing) di Istana Sri Cemerlang di Kelantan (1937) dan polemik isu ketuk-ketuk mendapat perhatian daripada bekas Mufti Makkah, iaitu Syeikh Hassan al-Yamani (Rahim Kajai, 1937:7). Malahan, pertikaian ini berlanjutan sehingga membabitkan isu lain seperti soal ibadat solat, persoalan bidaah dalam Islam, perbahasan ilmu tauhid yang melibatkan sifat Allah SWT dan falsafah ketuhanan (amalan tarikat) (Abdul Rahman, 1998:308-50). Walaupun isu ini telah lama dibahaskan dan diputuskan hukumnya dalam kalangan ulama muktabar Timur Tengah, tetapi di Malaysia perkembangan ini dikatakan baru bermula melalui gerakan kesedaran Islah seperti gerakan al-Imam yang mula wujud pada tahun 1906.

Meskipun konflik ini “dimenangi” oleh golongan reformis, namun dalam konteks perbincangan ini bukan isu yang cuba dibangkitkan, tetapi yang menjadi asas persoalannya ialah anjakan paradigma dan perubahan pemikiran yang berlaku dalam kosmos masyarakat Melayu abad ke-20. Tidak dinafikan bahawa pengaruh luar, khususnya dari Timur Tengah memainkan peranan yang dominan pada peringkat awal untuk membentuk kosmologi spiritual masyarakat Melayu di Malaysia, di samping pengaruh Barat. Menurut Sidek Fadzil (1978), dalam tesis sarjananya, kesedaran terhadap budaya ijtihad mula wujud dalam pemikiran masyarakat Melayu, dan digerakkan oleh mereka yang mendapat bimbingan dan asuhan secara tidak langsung daripada pemikir Islam terkenal seperti Sayyid Jamaluddin al-Afghani, Syeikh Muhammad Abduh dan Syeikh Muhammad Riddha (Sidek, 1978). Namun, faktor dalaman seperti kemunduran orang Melayu, sikap dan polisi penjajah yang banyak mencampuri hal ehwal Islam, dan sokongan terhadap gerakan missionari dalam kalangan masyarakat Melayu-Islam mempercepat lagi perubahan *weltanschauung* budaya pemikiran Melayu (Pluvier, 1967).⁸

Keadaan ini memberikan gambaran terhadap penularan budaya baharu yang bermotifkan kebangkitan Islam yang mula wujud dalam kalangan masyarakat Melayu-Islam di Tanah Melayu (Malaysia), malah membuka ruang yang lebih luas kepada orang Melayu untuk mempertikaikan dan menolak amalan yang boleh menyekat kemajuan masyarakat Melayu tempatan (Kessler, 1986:1-5).

Suasana ini kemudiannya menyebabkan munculnya pemikiran selain Islam dalam *weltanschauung* kosmologi Melayu-Islam seperti ideologi sekular dan sosialis.⁹ Menurut Mohamad (2001), perkembangan ini berlaku melalui pemupukan “budaya tamu” (*guest culture*) yang dibawa oleh British dan berjaya dipopularkan dalam kalangan masyarakat Melayu dan bukan Melayu, yang menyerap masuk ke dalam “sendi” *weltanschauung* Melayu moden,¹⁰ meskipun pada tahap ini tasawur Islam masih lagi dominan dalam “wagas” kosmologi Melayu-Islam. Tambahan pula, hambatan yang menghalang dan memisahkan antara golongan elit dengan golongan bawahan yang selama ini merupakan simbol kepada sistem sosial masyarakat Melayu, mula secara perlahan-lahan berubah berikutan kesedaran kedua-dua pihak tentang keperluan penggabungan untuk kepentingan bersama, walaupun tidak sepenuhnya dilaksanakan. Pada dasarnya perubahan ini merupakan kesan proses sejarah yang menggambarkan secara ideal bahawa pemikiran feudal Melayu prakolonial mula beralih kepada pembentukan pensejagatan Melayu pascamodenisasi yang memerlukan tindakan kolektif secara bersama oleh kedua-dua pihak dalam usaha menangani isu yang melibatkan kedaulatan dan pengukuhan bangsa Melayu di Malaysia.

Kelahiran pertubuhan politik Malaysia seperti *United Malays National Organisation* (UMNO) atau Pertubuhan Kebangsaan Melayu Bersatu merupakan suatu manifestasi untuk mengimbangi budaya “ketidaktentuan” pengaruh yang mulai bercambah dalam *weltanschauung* dan pemikiran masyarakat Melayu (Hua, 1983:60-80). Tambahan pula, pengaruh kebangkitan Islam mendahului pemikiran lain yang wujud dalam persaingan tersebut. Hal ini disebabkan perkembangan dan pergerakannya disusuli dengan pendekatan yang mudah difahami oleh orang Melayu. Contohnya, soal amalan fardu ain dan fardu kifayah yang menggunakan metodologi dakwah yang masih mengekalkan sifat ketradisionalan seperti usrah, kuliah agama, dan lain-lain. Pada masa yang sama juga Islam bergerak secara organisasi (*dakwah bil hal*) dengan tujuan menyampaikan risalah yang “berintikan” politik Islam untuk memupuk kesedaran dalam kalangan umat Melayu-Islam (Muhammad Uthman, 1977:62-87). Suasana ini menimbulkan kerisauan bukan sahaja dalam kalangan orang Melayu elit tetapi turut menjadi kebimbangan penjajah. Oleh sebab itu, penubuhan UMNO disambut baik oleh pihak Inggeris. Sifat konservatif UMNO bukan hanya sekadar mempertahankan tradisi kebangsaan Melayu dalam kosmologi Melayu-Islam, malah juga mempertahankan tradisi kerjasama dengan pihak kolonial (Khong, 1984:82-85).

Pertapakan PAS pada tahun 1951 dalam persaingan politik nasional meneruskan lagi konflik perdebatan dalam pemikiran masyarakat Melayu. Budaya kesungguhan politik (*political will*) dalam kosmologi Melayu mula wujud secara meluas antara

UMNO dengan Parti Agama Islam Malaysia (PAS), yang merupakan dua institusi politik terbesar di Malaysia sejak dari tahun 1950-an sehingga kini (Kamaruddin, 1979:216). Situasi ini mendedahkan masyarakat Melayu kepada persaingan dalaman untuk menyebarkan pengaruh masing-masing demi keuntungan politik. Isu yang bersangkutan dengan Islam mula “dipolemikkan” oleh kedua-dua parti.¹¹ Bagi UMNO, perjuangan Islam haruslah diselarikan dengan pengekalan ciri feodal yang berasaskan politik penaungan (*political patronage*) atau penaung-dinaung (*patron-client*) bagi menjamin tradisi kegemilangan orang Melayu (Ismail, 1973:12–14). Sementara itu, PAS seperti kaum muda sebelum ini (1910–1930-an) meneruskan tradisi mengkritik struktur feodal dalam rangka perjuangannya (Khoo, 1971:24). Pada pandangan PAS, untuk mengembalikan keutuhan orang Melayu, maka Islam perlu dijadikan platform dan ideologi tunggal dalam pemikiran politik Melayu dan tidak terikat dengan sebarang ideologi ciptaan manusia (Fadzil, 1986:23–25).

KESIMPULAN

Persekitaran ini menjadikan *weltanschauung* Melayu benar-benar dalam keadaan tersepit. Pemikiran Melayu tidak lagi berpusat pada sejarah asalnya, malah budaya politik moden yang diamalkan oleh kedua-dua parti terbesar Melayu, iaitu UMNO dan PAS lebih banyak membuka ruang perdebatan dan polemik yang berterusan. Keadaan ini dapat dilihat sekitar tahun 1980-an sehingga 2013, apabila isu agama Islam dan kedaulatan bangsa Melayu diperdebatkan dan dipolemikkan secara meluas walaupun pada hakikatnya ada antara isu tersebut berbentuk subjektif, serta sukar untuk diukur melalui pendirian dan persepsi politik. Suasana ini memberikan kesan yang mendalam kepada masyarakat Melayu. Sistem sosial dalam kosmologi Melayu mula terhakis dan kesannya melahirkan bangsa Melayu yang berbeza prinsip dan kefahaman berbanding dengan bangsa Melayu terdahulu yang mementingkan nilai persaudaraan Islamiah.

NOTA

1. Dalam hal ini, Norris Hetherington (1993:581) seorang ahli sosiologi menjelaskan bahawa *cosmology can be characterized as a theological study rather than a scientific study*. Untuk penelitian yang lebih mendalam lihat juga tulisan C. Levi Strauss, 1967, “The Effectiveness of Symbols” dlm. *Structural Anthropology*. Jilid 1. New York; Basic Book. Dalam sejarah politik dan pemikiran Melayu, ketiga-tiga dominasi tersebut dianggap sebagai asas kepada interpretasi ideologi masyarakat Melayu yang untuk membentuk kepelbagaian aliran pemikiran politik Melayu, sekali gus memberikan

kesan terhadap pembinaan mekanisme akal budi bangsa Melayu (Abdul Rahman, 1998:3-19; Abdullah T., 1993:35-37). Akal budi Melayu terbina hasil percantuman antara epistemologi dengan persekitaran sosial masyarakat Melayu yang diterjemahkan melalui ungkapan bahasa dan kesantunan budaya orang Melayu (al-Attas, 1976:35-40; Abdul Rahman, 2001). Penggabungan kedua-dua entiti tersebut kemudiannya membentuk kebudayaan Melayu yang menjadi lambang peradaban Melayu, serta memberikan kesan mendalam terhadap pembinaan falsafah bangsa Melayu, khususnya dari perspektif akhlak dan adab, dan pemikiran politik orang Melayu (Wan Abdul Kadir, 1994:1-3; Mahadzir, 1994:1). Gambaran ini boleh dilihat melalui isi kandungan dan mesej yang cuba dinaratifkan dalam pensejarahan Melayu-Islam seperti *Hikayat Raja-raja Pasai*, *Hikayat Aceh*, *Sejarah Melayu*, *Bustanul-Salatin*, *Tuhfat al-Nafis*, *Hikayat Abdullah Munsyi*, *Kisah Pelayaran Abdullah*, *Misa Melayu* dan lain-lain (Mohd. Taib, 1980).

- 2 Menurut Van Leur, beliau berpendapat bahawa Islam tidak membawa sebarang perubahan, khususnya nilai tamadun termasuklah corak hidup orang Melayu di Nusantara. Hal ini bermakna Van Leur melihat tamadun Melayu-Islam lebih dikuasai falsafah dan metafizik kehinduan (*Indianization*) dan seterusnya menolak peranan Islam dalam pembinaan tamadun Melayu yang berasaskan teologi dan metafizik Islam yang berpaksikan akidah Islamiah. Kupasan kritis berkenaan hal ini boleh dilihat dalam penulisan monumental bersejarah al-Attas (1972:16–19).
- 3 Kitab besar Hindu seperti *Mahabharata*, *Bhagavad Gita* dan *Bharata Yuddha* gagal untuk mempengaruhi pemikiran dan falsafah hidup masyarakat Melayu di Alam Melayu. Begitu juga dengan ajaran Buddha yang turut mengalami kegagalan akibat falsafah dan metafiziknya yang terlalu absurd atau bertentangan dengan akal fikiran manusia yang waras.
- 4 Tasawur merupakan satu perkataan yang berasal daripada bahasa Arab yang sudah diterima pakai dalam bahasa Melayu moden kini. Akar katanya ialah *sara* atau *sawara* yang diadun menjadi *sawwara* dan *tasawwara*, dan akhirnya menerbitkan *tasawur*. Secara literal bermakna suatu imaginasi, konsep dan idea, atau seperti yang dicatatkan dalam kamus bahasa Arab, merujuk “gambaran rupa bentuk sesuatu perkara” atau “wujud dan terhasilnya gambaran sesuatu perkara dalam pemikiran atau akal seseorang”. Walau bagaimanapun, apabila perkataan tasawur ini dihubungkan dengan Islam lalu menerbitkan ungkapan “tasawur Islam”, maka sudah menjadi satu istilah khusus yang mempunyai manhaj dan pendekatan yang tersendiri. Istilah ini mula digunakan oleh seorang ahli fikir Islam tersohor, iaitu Sayyid Qutb. Konotasi semantik terhadap istilah ini merujuk gambaran bentuk rupa Islam yang hakiki yang dapat menjelaskan secara tepat keseluruhan prinsip asas Islam bagi menerangkan hakikat Islam yang sebenar secara menyeluruh. Dengan kata lain, apabila seseorang memahami tasawur Islam, bermakna dia dapat menggambarkan dalam pemikirannya secara tepat dan jelas keseluruhan selok belok prinsip asas Islam seperti yang dikehendaki oleh Islam seperti yang terungkap dalam sumbernya yang autoratif (Z. Ma'an Madina, 1973:420; Harun

- Din, 1992:3; Ramli Awang, 1997:5–6).
- 5 Misalnya pada tahun 1874, terdapat lebih kurang 3000 orang hamba di Perak, iaitu sebanyak satu perenam belas daripada penduduk negeri itu. Hamba terdiri daripada dua golongan, iaitu pertama, golongan hamba biasa, dan kedua, golongan berhutang.
 - 6 Hal ini dapat dilihat melalui sambutan besar-besaran dan penghormatan terhadap kedatangan Maulana Abu Bakar bersama-sama *Kitab al-Dar Manzum*. Pada permulaan kemasukan Islam, kitab berbahasa Arab memainkan peranan penting kerana digunakan sebagai sumber pengajian untuk memahami agama Islam. Kemudiannya, kitab tersebut telah dihantar ke Pasai untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu bagi memudahkan pemahaman dan penyebaran Islam dalam kalangan masyarakat Melayu.
 - 7 Banyak tulisan dihasilkan untuk mengupas karya pemikir Melayu-Islam tersebut. Antaranya termasuklah tulisan Muhd. Uthman el-Muhammady (1972:60–61).
 - 8 Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas (1969:9), “Imperialisme Barat bukan sahaja telah membantu proses Islamisasi tetapi juga telah menghidupkan kembali order feudal pra-Islam”.
 - 9 Pandangan awal penulis tentang hal ini disesuaikan melalui tulisan A. C. Milner, “The Impact of the Turkish Revolution on Malaya” dlm. *Archipel 31*, 1986. Antara pertubuhan politik dan bukan politik yang terpengaruh dengan ideologi sosialis ialah Parti Rakyat Malaysia (PRM) dan ASAS 50.
 - 10 Antara “budaya tamu” yang paling dominan ialah sistem pendidikan sekular Inggeris. Perkembangan pendidikan sekular Inggeris telah dapat mengubah sikap, nilai dan daya pemikiran masyarakat Melayu (lihat analisis Padcliffe, 1970; Ibrahim, 1977).
 - 11 Polemik ini mulai timbul ketika PAS di bawah pimpinan Dr. Burhanuddin al-Helmy. Walau bagaimanapun, ketika PAS di bawah pimpinan Tan Sri Mohd. Asri Muda, isu ini seakan-akan tenggelam (PAS antara parti politik gabungan Barisan Nasional). Namun, polemik ini kembali bergema pada awal tahun 1980-an ketika PAS di bawah pimpinan Tuan. Hj Yussuf Rawa dan Dato Hj. Fadzil Mohd. Noor, manakala UMNO diterajui oleh Dr. Mahathir Mohamad.

RUJUKAN

- A. Hassan, 1984. *Ijma' Qiyas Mazhab Taklid*. Bangi: Pesantren PERSIS.
- Abdullah Zakaria Ghazali, 1980. “Agama dan Kebangkitan Anti-British di Tanah Melayu” dlm. *Tamadun Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia.
- Abdullah, T., 1993. “The Formation of a Political Tradition in the Malay World” dlm. Reid, A. (ed.) *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Melbourne: Monash University Press.
- Abdul Rahman Aziz, 2001. “Bina Insan melalui Pembentukan Etika Sosial dan Etika Individu dari Perspektif Hamka”. Kertas kerja dalam Seminar Pemikiran Hamka. Pulau Pinang, 28 Julai 2001.

- Al-Ashaari, Abu Bakar, 1954. *Kemerdekaan Berfikir dalam Islam atau Pembasmi Taqlid*. Pulau Pinang: Persama Press.
- Al-Attas, Syed Hussein, 1962. *Reconstructions of Malaysian History*. Singapore: RSEA.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 1969. *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelego*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 1970. *The Correct Date of the Trengganu Inscription*. Kuala Lumpur: Musseum Department States of Malaya.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 1972. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 1976. *Islam: The Concept of Religion and Foundations of Ethnics and Morality*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.
- Al-Hadi, Syed Syeikh. *Al-Ikhwan* 2, 16 Oktober 1926.
- Al-Hadi, Syed Syeikh, 1931. *Kitab Ugama Islam dan Akal*. Pulau Pinang: Jelutong Press.
- Abdul Rahim Kajai. "Pencanai Otak" dlm. *Saudara*, 11 Oktober 1930.
- Abdul Rahman Abdullah, 1998. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abu Bakar al-Ashaari, 1954. *Kemerdekaan Berfikir dalam Islam atau Pembasmi Taqlid*. Pulau Pinang: Persama Press.
- Aminuddin Baki. "Pelajaran Melayu" dlm. *Mastika*, Januari 1971.
- Arab-English Dictionary*, 1992. Madina, Z. M. (ed.). New York: Pocker Book.
- Arnold, T. W., 1979. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Auni Abdullah, "Beberapa Aspek Pemikiran Mempengaruhi Perkembangan Pemikiran Islam di Malaysia" dlm. *Jernal Jihad* II:1, 1973/1974.
- Bailey, C., 1976. "Broker, Mediator, Patron and Kinsman: An Historical of Key Leadership Roles is a Rular Malaysian District". Kertas kerja dalam International Studies South East Asia Series. Ohio University, Ohio.
- Bousfield, J., 1985. "Good, Evil and Spiritual Power: Reflections on Sufi Teachings" dlm. D. Parkin (ed.). *The Anthropology of Evil*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cesar Adib Majul, 1973. *Muslim in the Philipines*. Quezon City: Philippines Press.
- Chandra Muzaffar, 1977. "Some Dominant Concept and Subordinate Ideas on Malay Rule and Malay Society from the Malaccan to the Colonial and Merdeka Periods". Disertasi PhD. University of Singapore, Singapura.
- Coedes, G., 1968. *Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu East-West Center Press.
- De Josselin de Jong, P. E., 1965. *Agama-agama di Gugusan Pulau Melayu*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- El-Muhammady, Muhammad Uthman, "The Islamic Concept of Education According to Shaykh Abdul Samad of Palembang and Its Significance in Relation to the Issue of

- Personality Intergration” dlm. *Akademika* 1, 1972.
- El-Muhammady, Muhammad Uthman, 1977. *Memahami Islam*. Kota Bharu: Pustaka Aman Press.
- Fadzil Mohd. Noor, 1986. *Aqidah dan Perjuangan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Faisal Othman. “Beberapa Pola Aliran Pemikiran Islam Kini” dlm. *Utusan Malaysia*, 29 September 1989.
- Fatimi, S. Q., 1963. *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute.
- Gullick, J. M., 1958. *Indigenous Political Systems of Western Malaya*. London: University London Press.
- Hall, K. R., 1977. “The Coming of Islam to the Archipelego: A Re-Asessment” dlm. Karl L. Hunter (ed.). *Economic Change and Social Interaction in Southeast Asia: Prehistory, History and Ethnography*. The University of Michigan: Center for South and Southeast Asian Studies, Michigan.
- Harun Din, 1992. *Tasawwur Islami*. Shah Alam: Hizbi Sdn. Bhd.
- Hetherington, Norris (ed.), 1993. *Cosmology: Historical, Literary, Philosophical, Religious and Scientific*. New York: Garland Publishers.
- Hill, A. H., “The Coming of Islam to North Sumatra” dlm. *Journal Southeast Asian History* 4:1, 1963.
- Hooker, M. B., 1991. *Undang-undang Islam di Asia Tenggara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Howell, S., 1984. *Society and Cosmos: Chewong of Malaysia*. Singapura: Oxford University Press.
- Hua, Wu Yin, 1983. *Class and Communalism in Malaysia: Politics in a Capatalist State*. London: Zed Book Store.
- Ibrahim Saad, 1977. *Pendidikan dan Politik Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ibrahim Hj. Yaakob, 1975. *Melihat Tanah Air*. Kuantan: Percetakan Timur.
- Ismail Abdul Rahman, 1973. “UMNO Teras Politik, Melayu Teras Negara”. Kertas kerja dalam Sidang Perhimpunan Agung Pergerakan Pemuda dan Wanita UMNO. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 29 Jun 1973.
- Ismail Hamid, “A Survey of Theories on the Introduction of Islam in the Malay Archipelego” dlm. *Islamic Studies* xxi:3, 1982.
- Ismail Hamid, 1983. *The Malay Islamic Hikayat*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- John, A. H., 1984. “Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegis” dlm. R. Israeli dan A. H. John (ed.). *Islam in Asia*. Jilid II. Southeast and East Asia, Jerusalem: Mesnes Press.
- Kamaruddin Jaafar, 1979. “Malay Political Parties-An Interpretive Essay” dlm. *Southeast Asian Affair*. Singapore: ISEAS.

- Kamus Dewan*, 2002. Edisi Keempat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kempe, John. E. dan R. O. Winstedt, 1948. *A Malay Legal Digest*. Singapore: Singapore Malayan Branch Royal Asiatic Society.
- Kessler, C., 1986. "Islamic Intensification and Cultural Contestation in Contemporary Malay Society". Kertas kerja dalam Persidangan Antarabangsa mengenai Tamadun Melayu II. Kuala Lumpur, 11–13 November 1986.
- Khoo, Khay Kim, "A Survey of Early Malaysian Politics" dlm. *Solidarity*, Oktober 1971.
- Khoo, Khay Kim, 1991. *Malay Society: Transformation and Democratisation*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publications.
- Khong Kim Hong, 1984. *Merdeka! British Rule and the Struggle for Independence in Malaya 1945–1957*. Kuala Lumpur: Insan Publishing.
- MacDonald, A. M. (ed.), 1978. *Chambers 20th Century Dictionary Rev.* Edinburgh: W and R Chambers Ltd.
- Mahathir Mohamad, 1981. *The Malay Dilemma*. Kuala Lumpur: Federal Publications.
- Mahadzir Mohd. Khir, 1994. "Budaya Politik Baru Melayu". Kertas kerja dalam Seminar Antarabangsa Kosmologi Melayu. Universiti Malaya, 24–26 Januari 1994.
- Marisson, G. E., "The Coming of Islam to the East India" dlm. *Journal Malaysian Branch Royal Asiatic Society* xxiv:1, 1951.
- Misbaha, 1991. "Syekh Hassan al-Yamani, Mufti Negeri Terengganu 1940–1943, 1945–1952" dlm. Mohammad Abu Bakar (ed.). *Ulama Terengganu Suatu Sorotan*. Kuala Lumpur: Utusan Publications.
- Mohamad Abu Bakar, 1983. "Idea Kemajuan dalam Pemikiran dan Perjuangan Golongan Fundamental Islam" dlm. Lutpi Ibrahim (ed.). *Islamika II*. Kuala Lumpur: Sarjana Enterprise.
- Mohamad Abu Bakar, 1994. "Kosmologi Melayu dalam Kebangkitan Semula Islam Kini: Suatu Refleksi". Kertas kerja dalam Seminar Antarabangsa Kosmologi Melayu. Universiti Malaya, 24–26 Januari 1994.
- Mohamad Abu Bakar. "Revolusi Mental dan Pembentukan Masyarakat Melayu yang Ideal" dlm. *Dewan Masyarakat*, Mei 1986.
- Mohamad Abu Bakar, "Wagas Islam, Warisan Melayu dan Weltanschauung Malaysia" dlm. *Jurnal Yadim* 2, November 2001.
- Milner A. C., "A Missionary Source for a Biography of Mushi Abdullah" dlm. *Journal Malaysian Branch Royal Asiatic Society* III:1, 1980.
- Milner, A. C., "Rethinking in Islamic Fundamentalisme in Malaysia" dlm. *Review Indonesia and Malaysia Affair* 20:2, 1986.
- Milner, A. C., "The Impact of the Turkish Revolution on Malaya" dlm. *Archipel* 31, 1986.
- Mohd. Bashumi Imran. "Taklid dan Hukumnya" dlm. *al-Ikhwān*, 16 November 1930, hlm. 5.
- Mohd. Taib Osman, 1980. "Sejarah Kebudayaan Melaka mengikut *Sejarah Melayu*" dlm. *Alam Malaysia dari segi Sejarah*. Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia.
- Mohd. Taib Osman, 1984. *Bunga Rampai: Aspect of Malay Culture*. Dewan Bahasa dan

- Pustaka: Kuala Lumpur.
- Mustafa Daud, 1982. "Biografi Tuan Guru Haji Ahmad bin Haji Md. Kassim" dlm. *Buku Cenderamata Majlis Memperingati Tokoh Ulama Silam yang ke-VII, 1981/82: Haji Ahmad bin Md. Kassim*. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 26–27 Mac 1982.
- Muhammad Kamal Hassan. "Aliran Pemikiran Dunia Islam" dlm. *Panji Masyarakat*, Oktober/November 1983.
- Muhammad Yusuf Hashim, 1992. *Pensejarahan Melayu: Kajian tentang Tradisi Sejarah Melayu Nusantara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Kamal Hassan, 1993. "The Islamic World-View". Kertas kerja dalam Seminar Islam and Its World-View: An American Perspective. Anjuran IKIM dan MACEE. 19–20 Ogos.
- Nik Abdul Aziz Nik Hassan, "Perbahasan tentang Jilatan Anjing: Suatu Perhatian" dlm. *Jebat* 9, 1979/80.
- Padcliffe, J., 1970. "*Education and Culture Change among the Malays 1900–1940*". Tesis PhD. University of Winsconsin: Winsconsin.
- Pluvier, J. M., 1967. "The Culturul Aspect of the Colonial Period of Malayan History" dlm. Sutan Takdir Alishahbana (ed.). *The Culturul Problem of Malaysia in the Context of Southeast Asia*. Kuala Lumpur: The Malayan Society of Orientalists.
- Ramli Awang, 1997. *Tasawwur Rabbani menurut Al-Quran dan al-Sunnah*. Kuala Lumpur: al-Hidayah Publisher.
- Rahim Kajai, "Persidangan atau Perbahasan antara Kitab Allah dan Rasulnya dengan Kitab Ulama dan Fahamnya" dlm. *Saudara* 8, November 1930.
- Rahim Kajai. "Masalah Anjing dan Taklid" dlm. *Warta Ahad*, 17 Januari 1937.
- Ramlah Adam, 1982. *Dato Onn Ja'afar: Pengasas Kemerdekaan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Rauf, M. A., 1964. *The Brief History of Islam*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Riddle, P. G., 2001. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Response*. Singapura: Horizon Books Pte. Ltd.
- Roff, W. R., 1967. *Sejarah Surat-surat Khabar Melayu*. Pulau Pinang: Saudara Sinaran Berhad.
- Rustam A. Sani. "Kepimpinan dalam Perkembangan Awal Politik Melayu" dlm. *Dewan Masyarakat*, Januari 1977.
- Sadka, E., 1968. *The Protected Malay States 1874–1895*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Scott, J. C., "Patron-client and Political Change in South-East Asia" dlm. *The American Political Science Review* LXV:1, 1972.
- Sidek Fadzil, 1978. "*Syeikh Muhammad Abduh: Satu Tinjauan Kritis terhadap Pemikirannya dan Rumusan mengenai Pengaruhnya dalam Masyarakat Melayu*". Tesis Sarjana Persuratan. Institut Bahasa, Kebudayaan dan Kesusasteraan Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Stockwell, A. J., "British Policy and Malay During The Malayan Union Experiment 1942–1948" dlm. *Journal Malaysian Branch Royal Asiatic Society* Monograph 9, 1979.
- Strauss, C. Levi, 1967. "The Effectiveness of Symbols" dlm. *Structural Anthropology*. New York: Basoc Book.
- Tunku Abdul Rahman, 1986. *Contemporary Issue in Malaysian Religious*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publications.
- Wan Abdul Kadir, 1994. "Pembinaan Identiti Budaya Bangsa: Penyusunan Idea dalam Membina Imej Melayu dalam Masyarakat Melayu Tradisional". Kertas kerja dalam Seminar Antarabangsa Kosmologi Melayu. Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 24–26 Januari.
- Wan Hussein Azmi, 1980. "Islam di Malaysia: Kedatangan dan Perkembangan (abad 7–20M)" dlm. Khoo Khay Kim *et al.* Tamadun Islam di Malaysia. Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia.
- Wan Mohd. Shaghir, 1980. *Perkembangan Ilmu Tassawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. al-Ikhlâs: Surabaya.
- Wheatly, Paul, 1961. *The Golden Khersonese*. Kuala Lumpur: University of Malaya.
- Wilkinson, R. J. (ed.), 1971. *Papers on Malay Subject*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Winstedt, R. O., "The Early Muhammadan Missionaries" dlm. *Journal Straits Branch Royal Asiatic Society*, March 1920.
- Winstedt, R. O. dan R. J. Wilkinson, 1934. *A History of Perak*. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic.
- Winstedt, R. O., 1947. *The Malays: A Cultural History*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Winstedt, R. O., "The Advent of Muhammadinism in the Malay Peninsula and Archipelego" dlm. *Journal Straits Branch Royal Asiatic Society*, Disember 1917. <https://www.allacronyms.com/JSBRAS#ixzz4SscvWB42>
- Winstedt, R. O., 1969. *A Historical of Classical Malay Literature*. Kuala Lumpur and New York: Oxford University Press.
- Wolters, O. W., 1970. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Van Leur, J. C., 1955. *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*. Hague: W. Van Hoeve Publisher.
- Za'ba. "Guna Kekayaan" dlm. *Al-Ikhwân* I, hlm. 1, 1927.
- Za'ba, 1980. *Falsafah Takdir*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zainal Kling, "Kesedaran Nilai Budaya Nasional Alternative Polarisasi Etnik" dlm. *Jurnal Negara* x:1, hlm. 30–37, 1986.

Diperoleh (*Received*): 18 Ogos 2016

Diterima (*Accepted*): 21 September 2016