

# **BATU BERSURAT TERENGGANU: SATU TAFSIRAN TERHADAP PELAKSANAAN SYARIAH ISLAM**

**Rahimin Affandi Abd Rahim\***

**Paizah Hj Ismail\*\***

**Mohd Kamil Abd Majid\*\*\***

**Nor Hayati Md. Dahlai\*\*\*\***

## **ABSTRACT**

*The Terengganu inscription can be regarded as the earliest evidence for the Islamization of the Malay Peninsula. So far several studies have been conducted toward its contents which attest the earliest known Malay-Muslim Jawi alphabet in the Malay world. Due to its plain and simple nature, most scholars had facing difficulty in analyzing its content, pertaining to the Malay-Muslim's perception of Islamic law. Based on such background settings, this article will try to analyze the application of Islamic law in the traditional Malay-Muslim society. It had utilized several methodologies, .i.e. the historical, phenomenology and Islamic jurisprudence. With regard to Ilm Usul al-Fiqh, several Islamic legal theories will be used to further comprehend the*

---

\* Associate Professor at Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, University Malaya.

\*\* Associate Professor at Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws, International Islamic University Malaysia.

\*\*\* Fellow at Department of Aqidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, University Malaya.

\*\*\*\* Research Assistant and Master Students at Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, University Malaya.

*Sharia substance in the Terengganu inscription. At the end, the study finds that Terengganu inscription had enclosed Islam as an official religion of the Malay-Muslim state. It also includes Islamic legal elucidations in the field of jinayat, mu'amalat and ibadat. Obviously all of those mentioned field where needed to implementation of Islamic law in the society.*

**Keywords:** *Batu Bersurat, Islamic law, Uṣūl al-Fiqh, Malay-Muslim society.*

## **PENDAHULUAN**

Artikel ini merupakan suatu usaha untuk mentafsirkan kandungan Syariah Islam di dalam Batu Bersurat di Terengganu (BBT), suatu prasasti dan artifak tertua di Malaysia. Tafsiran ini kemudiannya akan cuba dikaitkan dengan sejarah perkembangan pemikiran Syariah Islam di zaman terkemudian. Sebagai premis asas, dapat dikatakan bahawa pencatat BBT ini memang terdiri daripada seorang yang berpengetahuan dalam bidang perundangan Islam. Hal ini akan cuba dibuktikan dengan meneliti segala butiran hukum Islam yang terkandung di dalam BBT. Atas dasar ini, artikel ini dirangka khusus mengandungi beberapa bahagian yang utama; metodologi kajian, analisis logistik, analisis kandungan hukum Islam dalam BBT dan akhirnya diikuti dengan implikasi BBT terhadap sejarah perkembangan pemikiran Syariah Islam di Malaysia.

### **Metodologi Tafsiran**

Memang diakui terdapat beberapa artifak yang menunjukkan Islam bertapak di Tanah Melayu. Ianya terdiri daripada Batu Bersurat di Terengganu, teks Hukum Kanun Melaka dan kitab '*Aqā'id al-Nasāfi*'. Ketiga-tiganya saling melengkapi antara satu sama lain dalam usaha mengetahui nisbah pemahaman dan pengamalan ajaran Islam di Tanah Melayu. Tetapi sayangnya hanya teks Hukum Kanun Melaka dan kitab '*Aqā'id al-Nasāfi*'

yang sering dijadikan bahan kajian, memandangkan BBT hanya mempunyai keterangan yang ringkas dan kabur. Bagi penulis, hal ini sepatutnya tidak menjadi masalah kerana proses tafsiran masih boleh dilakukan menggunakan beberapa kaedah utama;

- 1) Kaedah fenomenologi, iaitu dengan memasuki dalam pemikiran objek dan masyarakat yang dikaji.
- 2) Kaedah hermeneutik, iaitu tafsiran terhadap sesuatu karya dengan melihat kepada aspek pengarang, mesej dan khalayak.<sup>1</sup>
- 3) Kaedah pensejarahan, iaitu dengan mengaitkan pelbagai fakta dalam objek yang dikaji, khususnya yang membabitkan kronologi (urutan sejarah), hukum sebab musabab dan manfaat yang terhasil daripadanya.<sup>2</sup>
- 4) Penggunaan ilmu *uṣūl al-fiqh* sebagai alat bantu dan penetapan beberapa teori daripada disiplin hukum Islam – dibandingkan dengan fakta yang terdapat di dalam BBT.

Bersesuaian dengan tujuan utama kajian ini yang cuba menganalisis bentuk pemikiran hukum Islam di BBT, kupasannya akan menggunakan kaedah penganalisaan data secara kritikal. Terpentingnya adalah mekanisme analisis ini akan mengandungi empat perkara yang utama;

- 1) Usaha meringkaskan ataupun membantu pemahaman yang lebih mudah terhadap sesuatu konsep hukum Islam yang kelihatannya agak kompleks.
- 2) Usaha memecahkan tema kajian kepada komponen-komponen kecil yang perlu diteliti secara mendalam – dirujuk khusus kepada elemen pensejarahan dan sebab musabab.

---

<sup>1</sup> Sebagai maklumat lanjut sila baca Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif*, terjemahan oleh R. cecep Lukman Yasin (2001), Jakarta: PT Serambi ilmu semesta, hh. vii-xvii.

<sup>2</sup> Maklumat lanjut tentang pendekatan ini boleh didapati dalam Muhammad Yusoff Hashim (1992), *Pensejarahan Melayu: Kajian Terhadap Tradisi Sejarah Melayu Nusantara*, Kuala Lumpur, hh. 1-3; Muhammad Natsir Mahmud (1997), *Orientalisme: Al-Quran Di Mata Barat*, Semarang, hh. 68-69.

- 3) Usaha menghubungkan komponen kecil tema pilihan dengan gambaran yang lebih bersifat *holistic* – kesesuaian konsep hukum Islam dengan semangat dan prinsip Islam yang sejati.
- 4) Usaha mengemukakan cadangan terhadap masalah yang dikaji, agar ianya bukan bersifat *opportunist* semata-mata, bahkan turut disertakan dengan pendekatan *solutionist*. Dalam konteks ini, sedikit sebanyak kaedah kajian *Future Studies* akan diaplikasikan.<sup>3</sup>

## **BBT: ANALISIS ELEMEN LOGISTIK**

### **a- Kepentingan BBT Dalam Konteks Sejarah Islam Di Malaysia**

Kita dapat mengenalpasti beberapa kepentingan kajian ini, antaranya; Pertama, sebagai sumber asas untuk mengetahui tentang bagaimana bentuk pengamalan undang-undang Islam dalam institusi Melayu tradisi yang telah dilaksanakan dalam konteks zaman silam. Apatah lagi, BBT ini merupakan karya perundangan pertama yang pernah dihasilkan oleh masyarakat Melayu Islam<sup>4</sup> yang kemudiannya telah ditiru oleh negeri-negeri lain di Tanah Melayu.<sup>5</sup> Tanpa maklumat ini, kita mungkin akan gagal menjawab banyak tohmahan buruk yang dilontarkan oleh

---

<sup>3</sup> Idris Zakaria & Wan Fariza Alyati Wan Zakaria (2004), “Ilmuwan Islam dan Kepentingan Kajian Masa Hadapan (Future Studies)”, dalam *Prosiding Islam: Past, Present and Future- International Seminar On Islamic Thoughts*, anjuran bersama Jabatan Usuluddin dan Falsafah, UKM dengan Jabatan Hal Ehwal Khas, Kementerian Penerangan Malaysia, pada 7-9hb. Disember 2004.

<sup>4</sup> Abdul Kadir Muhammad (1996), *Sejarah penulisan Hukum Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur, hh. 1-14.

<sup>5</sup> Ismail Mat (1998), “Pengajian Syariah: Hubungannya Dengan Adat Arab dan Keadaan di Malaysia”, dalam *Dinamisme Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur, hh. 88-89.

sesetengah sarjana barat<sup>6</sup> yang menyatakan bahawa bentuk pengamalan undang-undang Islam di zaman tradisi ini adalah kucar kacir,<sup>7</sup> tidak bertamadun,<sup>8</sup> bersifat terlalu autoraksi<sup>9</sup> dan tidak pernah dilaksanakan dalam masyarakat Melayu.<sup>10</sup>

Keduanya, sebagai sumber untuk mengetahui tahap keserjanaan ulama Melayu di dalam usaha mereka mengajar, menyusun dan menerapkan undang-undang Islam ke dalam masyarakat. Dalam soal ini, rata-rata sarjana telah bersikap negatif terhadap pencapaian ulama Melayu yang dikatakan sebagai jumud,<sup>11</sup> tidak menyumbangkan apa-apa sumbangan yang bermakna dalam keilmuan Islam,<sup>12</sup> terlalu terpengaruh dengan pendekatan Taqlid<sup>13</sup> dan terlalu mengikut kehendak raja Melayu.<sup>14</sup>

Ketiga, dapat memperincikan lagi kajian terhadap BBT dengan menggunakan ilmu bantu ala Islam, ilmu *uṣūl al-fiqh*.<sup>15</sup> Apa sahaja

---

<sup>6</sup> Usaha untuk menjawab tuduhan buruk ini patut dijadikan tugas utama seseorang sarjana Islam. Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim (2000), "Etika penyelidikan Islam: Satu Analisa", dalam *Jurnal Afkar*, bil. 1, hh. 190-192.

<sup>7</sup> W. Roff (1980), *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur, hh. 70-72.

<sup>8</sup> R.O. Winstedt pernah mengatakan bahawa sistem undang-undang Melayu yang berasaskan undang-undang Islam adalah zalim dan ketinggalan zaman. Lihat Abu Hassan Sham dan Mariyam Salim (1995), *Sastera Undang-Undang*, Kuala Lumpur, hh. xi-xxi.

<sup>9</sup> R.O. Winstedt (1969), *A History of Classical Malay Literature*, Kuala Lumpur, h. 170-173.

<sup>10</sup> Moshe Yegar (1979), *Islam and Islamic Institutions In British Malaya*, Jerusalem, hh. 123-125.

<sup>11</sup> M.B. Hooker (1984), *Islamic Law in Southeast Asia*, Singapore, h. 36.

<sup>12</sup> A.H. John (1984), "Islam in the Malay World", dalam *Islam In Asia*, Jerusalem, v. 2, h. 138.

<sup>13</sup> M.B. Hooker (1983), "The translation of Islam into South-East Asia", dalam *Islam In South-East Asia*, Leiden, hh. 9-11.

<sup>14</sup> Patrick Sullivan (1982), *Social Relations Of Dependence In A Malay State: Nineteenth Century Perak*, Kuala Lumpur, h. 76.

<sup>15</sup> Ilmu *uṣūl al-fiqh* boleh digunakan dalam konteks ini sebagai alat untuk kajian teks terhadap HKM. Untuk mengetahui tentang kepentingan ilmu ini sebagai metode kajian teks, sila lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim (2000), "Etika Penyelidikan Islam: Satu Analisa", dalam *Jurnal Afkar*, bil. 1, hh. 188-190.

maklumat yang tersurat dan tersirat di dalam sastera undang-undang ini akan lebih diketahui hakikat sebenarnya seandainya dibantu dengan ilmu ini, sepertimana halnya dengan ilmu-ilmu bantu lain dapat memperjelaskan hakikat sebenar BBT.<sup>16</sup>

## **b- Faktor BBT Kabur Dan Ringkas**

Mengikut pengamatan penulis, terdapat beberapa pendekatan yang biasa diambil oleh sarjana apabila menyentuh isu artifak Islam di zaman tradisi Melayu. Pertama, pendekatan negatif yang dipegang oleh sarjana Islam sendiri. Mereka tidak prihatin dengan warisan tradisi Melayu Islam klasik kerana menganggap boleh dikatakan semua elemen Melayu tradisi berasal dari warisan pra Islam (warisan Hindu, Budhha dan Animisme) yang secara pastinya bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Lebih buruk lagi, mereka menganggap masyarakat Melayu terkenal sebagai golongan yang fanatik terhadap adat warisan, bersesuaian dengan perpatih yang menyebut *biar mati anak, jangan mati adat*. Mengikut pemahaman golongan ini, nisbah Islam yang paling murni hanya boleh didapati di kawasan Mekah dan Madinah, manakala ajaran Islam yang dipegang oleh penganut Islam di luar kawasan ini (*Islam pinggiran*) penuh dengan pelbagai unsur khurafat dan *bid'ah*.<sup>17</sup>

Kedua, pendekatan yang memandang remeh terhadap warisan Melayu silam yang dikatakan sebagai ketinggalan zaman dan patut ditinggalkan begitu sahaja. Golongan ini terpengaruh secara langsung dengan paradigma kajian orientalism. Dalam menanggapi isu pengaruh Islam di Tanah Melayu, memang terdapat sesetengah sarjana tempatan yang terpukau dengan kupasan yang diberikan oleh sarjana orientalis. Hal ini agak malang sekali kerana golongan ini dihidapi dengan penyakit

---

<sup>16</sup> Muhammad Yusoff Hashim (1992), *Pensejarahan Melayu: Kajian Tentang Tradisi Sejarah Melayu Nusantara*, Kuala Lumpur, hh. 11-18.

<sup>17</sup> H. Abuddin Nata (2000), *Peta Keragaman Pemikiran Islam Di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pres, h. 143.

*jiwa hamba*<sup>18</sup> dan *watak tertawan*<sup>19</sup> dengan kesemua pandangan yang diberikan oleh genre orientalism. Bagi golongan ini, selain menerima sepenuhnya kerangka epistemologi sekular barat,<sup>20</sup> mereka mengambil sikap sinis terhadap pencapaian ulamak silam di alam Melayu dan menganggap bahawa kajian terhadap persejaraan tamadun Melayu Islam sebagai bersifat nostalgia yang terlalu mengagungkan pencapaian warisan silam tanpa ada relevansinya dengan suasana moden. Oleh sebab itu, demi untuk mencapai kemajuan masa depan peradaban bangsa yang lebih tinggi hal ini harus ditinggalkan dan dibiarkan ianya menjadi rakaman sejarah lampau semata-mata.<sup>21</sup>

Dalam mengkaji dan melakukan penelitian ilmiah terhadap perkembangan Islam di tanah melayu di zaman awal, sebaiknya seseorang itu perlu berhati-hati, bersikap apologatik dan menilai sesuatu perkembangan silam dari konteks zamannya dan bukannya dengan kaca mata persekitaran masa sekarang.<sup>22</sup> Hal ini berlaku kerana situasi dan penekanan silam amat berbeza dengan zaman sekarang. Begitu juga pendekatan yang cuba menilai ketinggian tamadun Islam di Alam Melayu dengan neraca perkembangan di zaman awal Islam juga tidak wajar digunakan.<sup>23</sup>

Sebaiknya, dalam soal ini, kita patut mengambil pendekatan pertengahan,<sup>24</sup> iaitu mengakui keunggulan tamadun Melayu silam

---

<sup>18</sup> Abdul Rahman Aziz (2000), *Pekerjaan Dalam Kehidupan Manusia*, Petaling Jaya, hh. 90-92.

<sup>19</sup> Syed Hussein al-Attas (2005), “Watak Tertawan Di Negara Membangun”, dalam Mohamad Daud Mohamad (ed.), *Pascakolonialisme Dalam Pemikiran Melayu*, Kuala Lumpur: DBP, hh. 2-7.

<sup>20</sup> Idris Zakaria (1999), “Intelek Eropah dan Penentangan Terhadap Agama”, dalam *Al-Maw'izah*, bil. 7, hh. 15-21.

<sup>21</sup> Louay Safi (1998), *Asas-Asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-Kaedah Penyelidikan Islam Dan Barat*, Nur Hadi Ihsan (tej), Kuala Lumpur, hh. 190-199.

<sup>22</sup> Shafie Abu Bakar (1994), “Keilmuan Islam dan Tradisi Pengajian Pondok”, dalam *Budi Kencana*, Kuala Lumpur, hh. 93-94.

<sup>23</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (1994), “Budaya Taqlid di dalam Masyarakat Melayu: Satu Tinjauan Ringkas”, dalam *Jurnal Syariah*, v. 3, bil. 1, hh. 29-30.

<sup>24</sup> Abdul Rahman Abdullah (1997), *Pemikiran Islam di Malaysia*, Jakarta, hh. 26-29.

walaupun memang terdapat beberapa aspek negatif di dalam perkembangannya. Dalam konteks perundangan Islam yang menjadi fokus penelitian kajian ini, walaupun memang diakui bahawa penggunaannya masih terlalu ringkas, kabur dan tidak begitu ditekankan sangat oleh ulama Melayu yang awal. Namun begitu kita patut menghargai sumbangan ulama silam ini yang diusahakan bersesuaian dengan konteks zamannya.

Jawapan kepada persoalan kenapa kandungan BBT terlalu kabur boleh dijawab menggunakan teori yang diutarakan oleh S.M. Naquib al-Attas. Kedatangan Islam ke alam Melayu tidak berlaku secara sekaligus, tetapi ianya ditakdirkan Allah berlaku secara berperingkat-peringkat, yang amat berbeza perkembangan dan kesan keislaman ke atas masyarakat Melayu dalam setiap peringkat perkembangannya. Mengikut S.M. Naquib al-Attas yang menegaskan tentang proses pengislaman di alam Melayu, yang telah melalui tiga zaman utama. Pertama, zaman antara tahun 1200-1400 iaitu zaman pengislaman masyarakat Melayu secara zahir dan luaran semata-mata (*nominal conversion*). Kedua, zaman antara tahun 1400-1700 yang dijelaskan sebagai zaman pengislaman masyarakat Melayu secara zahir dan batin yang antara kesannya adalah tersebarinya ilmu pengetahuan yang cukup mengalakkan dalam pelbagai bidang pengajian Islam. Ketiga, zaman antara tahun 1700 ke atas, yang digambarkan sebagai zaman penerusan idea daripada kedua, dan kemudiannya telah terganggu dengan kedatangan kuasa barat di Tanah Melayu.<sup>25</sup>

Berasaskan kepada teori ini, kita dapat memaklumi kenapa pengaruh bahasa Hindu terdapat dalam BBT. Namun begitu, mengikut S.M. Naquib al-Attas lagi, pengaruh agama dan bahasa Hindu tidak begitu mendalam pengaruhnya di dalam pemikiran akhliah masyarakat Melayu, kerana ia hanya dipakai untuk kegunaan golongan istana yang terhad. Hal ini kemudiannya telah mula berubah dengan kedatangan agama Islam yang mampu menyuntik pemikiran rasionalisme dan egalitarian (menekankan elemen persamaan di kalangan anggota masyarakat) kepada masyarakat Melayu. Kalau dahulunya golongan istana dan sesetengah rakyat

---

<sup>25</sup> S.M. Naquib al-Attas (1969), *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur, hh. 29-30.



awam hanya meminati kisah mitos dan dongeng, tetapi proses Islamisasi telah menyebabkan semua anggota masyarakat Melayu lebih terdedah kepada pemikiran rasionalisme berasaskan prinsip Tauhid.<sup>26</sup>

### c- Latar Belakang Penulisan BBT

Secara langsung kita dapat mengemukakan premis bahawa BBT ini digubal bukan daripada ruang yang kosong, tetapi berasaskan kepada dua perkara yang utama. Pertama, wujudnya sebuah kerajaan Melayu-Islam di Terengganu. Pada masa BBT ini digubal, sejarah telah melaporkan bagaimana tamadun kerajaan Melayu-Islam telah bertapak secara kukuh di Terengganu. Di dalam tamadun ini, selain dari memiliki artifak kebendaan yang tinggi merangkumi bentuk kerajaan negara kota yang tersusun dengan bilangan penduduk yang agak ramai (kosmopolitan)<sup>27</sup> berasaskan bandar pelabuhan bertaraf antarabangsa, tamadun ini tidak dapat tidak memerlukan suatu bentuk sistem perundangan bagi tujuan mengatur dan menguatkuasakan perundangan demi menjamin kelangsungan hidup anggota masyarakatnya.<sup>28</sup>

Kedua, timbulnya latar belakang intelektual Islam dan sistem tulisan Jawi yang memungkinkannya BBT dicatatkan. Kesemua perkara ini timbul disebabkan kerana kecanggihan metode dakwah yang diusahakan oleh para mubaligh Islam terawal di Terengganu. Mereka telah menerapkan kefahaman agama Islam melalui kaedah mendekati pemerintah Melayu secara berhemah, mengamalkan pendekatan mesra budaya, memperkasakan sistem komunikasi ilmu dan mekanisme pendidikan.

Untuk kaedah pertama, kita dapat melihat bagaimana program dakwah di Alam Melayu telah dijalankan secara berperingkat, lebih-lebih lagi berhadapan dengan dominasi adat Melayu pra-

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Syed Agil Syed Omar (1994), "Profit-Sharing Partnership in Malaysian Economic History Prior to the European Influence: A Preliminary Study", dalam *Jurnal IKIM*, v. 2, no. 2, hh. 11-37.

<sup>28</sup> Maklumat lanjut boleh didapati dalam Saleh Faghizadeh (2004), *Sosiologi Sosiologi*, Mohd Fauzi Yaacob (terj.), Kuala Lumpur: ITNMB, hh. 15-118.

Islam dan feudalisme Melayu. Dalam konteks Alam Melayu, beberapa contoh dakwah yang menggunakan pendekatan ini boleh didapati iaitu; pertama, mubaligh awal telah mengkaji struktur masyarakat Melayu yang berasaskan sistem beraja feudalism dengan kedudukan raja yang amat ditaati oleh rakyat.<sup>29</sup> Ini menyebabkan mereka bertindak secara beransur-ansur mendekati golongan raja dan menerapkan sistem beraja ala Melayu dengan nilai-nilai Islam.<sup>30</sup> Walaupun struktur lama masih lagi dikekalkan tetapi ianya telah diterap dengan nilai-nilai Islam. Kalau dahulunya sistem beraja Melayu bersumberkan konsep Devaraja warisan Hindu-Buddha,<sup>31</sup> tetapi sekarang ianya telah diabsahkan dengan prinsip raja sebagai khalifah Allah di atas muka bumi.<sup>32</sup> Tindakan yang mengakui keabsahan sistem beraja ini yang disokong dengan hubungan yang agak baik dengan raja-raja ini telah mempergiatkan lagi perkembangan Islam di alam Melayu.<sup>33</sup>

Contoh kedua boleh dilihat dari sikap mubaligh awal yang mengakui kepentingan budaya tempatan sebagai wadah dakwah. Sarjana Islam digalakkan mempelajari dan meneliti secara terperinci tentang dinamisme sesuatu kebudayaan yang merupakan cara hidup (*way of life*) sesuatu masyarakat.<sup>34</sup> Pengetahuan yang mendalam dalam soal ini amat penting demi untuk menjadikannya sebagai sasaran utama yang bakal menjayakan usaha dakwah.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> Mohammad Redzuan Othman (1994), *The Middle Eastern Influence On The Development Of Religious And Political Thought In Malay Society, 1880-1940*, (Tesis PhD untuk University of Edinburgh), hh. 48-49.

<sup>30</sup> Moshe Yegar (1979), *Islam and Islamic Institutions in British Malaya*, Jerusalem, h. 6.

<sup>31</sup> Paul Wheatley (1961), *The Golden Chersonese*, Singapore, hh. 88-90.

<sup>32</sup> Mohd Nor Ngah (1983), *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*, Singapore, hh. 41-42.

<sup>33</sup> R.O. Winstedt (1961), *The Malays: A Cultural History*, Singapore, h. 37.

<sup>34</sup> Abd. Jalil Borhan (1996), "Sumbangan ulama dalam perkembangan Islam di Alam Melayu", dalam *Jurnal Syariah*, v. 4, bil. 2, hh. 278-280.

<sup>35</sup> Lihat sebagai contohnya Ab. Aziz Mohd. Zin (1995), "Minhaj Dakwah Masa Kini: Satu Pengenalan", dalam *Jurnal Usuluddin*, bil. 3, hh. 81-98.

Dalam konteks Tanah Melayu, pengetahuan yang mendalam yang terhadap objek dakwah ini telah menyebabkan mubaligh awal ini mampu menghapuskan budaya-budaya buruk masyarakat Melayu secara beransur-ansur,<sup>36</sup> khususnya dengan bantuan institusi pendidikan Islam. Hal ini boleh dilihat dari fakta tentang bagaimana budaya Melayu yang berasaskan sistem feodal<sup>37</sup> dan dominasi adat pra-Islam yang secara kuat dipegang oleh masyarakat Melayu di zaman awal kedatangan Islam telah kemudiannya semakin terhakis dengan kesedaran Islam yang terhasil dari meluasnya proses penyebaran dan pengajian agama di kalangan masyarakat Melayu.<sup>38</sup>

Islam dalam banyak penegasan al-Quran mengakui keabsahan sesuatu tamadun dan kebudayaan masyarakat dengan sikap yang selektif. Islam pada prinsipnya tidak membawa ideologi ras dan etnik seperti agama Yahudi yang menganggap mereka sebagai bangsa pilihan tuhan.<sup>39</sup> Sebaliknya Islam adalah untuk manusia seluruhnya tanpa menghadkan keanggotaannya kepada bangsa Arab semata-mata.<sup>40</sup> Bersesuaian dengan sifat yang mengakui variasi ras dan budaya sebagai tanda kekuasaan dan kreativiti Allah,<sup>41</sup> antara lainnya Islam mengakui kehebatan dan sumbangan tamadun bukan Arab ke atas kehidupan manusia sejagat. Tanpa mengira bangsa dan tempat, sesuatu tamadun itu harus diterima secara positif dan selektif dengan memanfaatkan apa yang baik dengan tapisan yang teliti agar ianya bersesuaian dengan prinsip-

---

<sup>36</sup> Abdul Halim El-Muhammady (1992), "Tasawwur Islam", dalam *Dinamika Dakwah: Satu Perspektif Dari Zaman Awal Islam Hingga Kini*, Kuala Lumpur, hh. 174-181.

<sup>37</sup> Maklumat lanjut tentang ciri-ciri keburukan sistem feodal Melayu boleh didapati dalam Yap Beng Liang (1989), "Stratifikasi Sosial dan Masyarakat Melayu", dalam *Masyarakat Melayu: Struktur, Organisasi Dan Manifestasi*, Kuala Lumpur, hh. 78-79.

<sup>38</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (2000), "Fiqh Malaysia: Suatu Tinjauan Sejarah", dalam *Fiqh Malaysia, Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Sungai Buloh, hh. 22-25.

<sup>39</sup> Ghazali Darusalam (1998), *Dakwah Islam Dan Ideologi Barat*, Kuala Lumpur, hh. 30-39.

<sup>40</sup> Quran 49:13.

<sup>41</sup> Quran 25:2; 36:36; 44:38-39; 50:38; 2:29 dan 28:80.

prinsip Tauhid.<sup>42</sup> Kedatangan Islam telah dilihat sebagai tidak menghapuskan banyak bentuk budaya Arab tempatan, tetapi ia telah menerima dan mengekalkan banyak budaya mubah ini ataupun ianya telah melahirkan (sintesis) budaya baru<sup>43</sup> hasil penerapan rapi dengan nilai-nilai Islam.<sup>44</sup>

Dalam konteks alam Melayu, suatu contoh sintesis ini boleh didapati ialah tindakan ulamak Melayu yang meniru sistem dan bentuk halaqat pengajian ilmu-ilmu Islam daripada sistem pengajian Masjidil Haram di Mekah yang kemudiannya disesuaikan dengan ciri-ciri tempatan Melayu dari segi bentuk asrama, stail pakaian dan sebagainya yang melahirkan sistem pengajian pondok yang lebih berorientasikan tempatan.<sup>45</sup> Ringkasnya, ulamak Melayu sendiri yang didorong oleh prinsip mengakui keabsahan dan menghormati kebudayaan Melayu masih menghargai budaya tempatan dan tidak meniru secara bulat-bulat kesemua unsur-unsur dari Timur tengah.

Dengan pemahaman yang bersifat mesra budaya ini, mubaligh awal telah mengakui dan terlibat secara langsung di dalam memperkukuhkan budaya tempatan dengan nilai-nilai Islam dengan cukup berkesan.<sup>46</sup> Para mubaligh yang awal dengan kesedaran tentang pendekatan pertama dan kedua ini telah menerapkan

---

<sup>42</sup> S. Waqar Ahmad Husaini (1980), *Islamic Environmental System Engineering*, London, hh. 4-5.

<sup>43</sup> Dalam soal ini, Mona M. Abul Fadl menyatakan: *Historically the Islamic paradigm of knowledge has proven congenial to the different modes of knowing. The legacy of the Birunis, Ibn Haythams, al-Ghazali, Ibn Rushd, Razi is a monument to this capacity to integrate and accommodate the diverse modes or traditions within what is more of a synthetic rather than a syncretist whole.* Lihat Mona M. Abul Fadl (1995), *Toward Global Cultural Renewal: Modernity And The Episteme Of Transcendence*, Herndon, hh. 13-14.

<sup>44</sup> S. Waqar Ahmad Husaini (1980), *Islamic Environmental System Engineering*, London, hh. 30-31.

<sup>45</sup> Md. Sidin Ahmad Ishak (2000), *The Malays in the Middle East, With a Bibliography of Malay Printed Works Published in the Middle East*, Kuala Lumpur, hh. 29-30.

<sup>46</sup> Mana Sikana (1996), *Falsafah dan Seni Kreatif Melayu*, Kuala Lumpur, hh. 31-32.

nilai-nilai Islam ke dalam pembentukan asas masyarakat Melayu.<sup>47</sup> Kesan pengaruh Islam kepada budaya Melayu dapat dikesan dari beberapa aspek, psikologi<sup>48</sup> dan amalan harian (adat) Melayu.

Manakala di peringkat amalan harian pula, Islam telah dipandang oleh orang Melayu sebagai *al-dīn* (*way of life*) yang bukan terhad bagi tujuan ibadat semata-mata,<sup>49</sup> bahkan sebagai suatu cara hidup yang lengkap dan wajib dipatuhi.<sup>50</sup> Berikutnya sebahagian besar daripada amalan budaya Islam timur tengah seperti sambutan Maulid Nabi, Maal Hijrah, sambutan bulan Ramadan, hari raya, Haji, Umrah dan banyak lagi telah diterima dan dianggap sebagai sebahagian dari perayaan keagamaan utama orang Melayu yang biasanya disambut dengan menekankan falsafah yang terkandung di sebaliknya.<sup>51</sup> Pendekatan dan penghayatan budaya Islam ini telah diakui sendiri oleh mubaligh Kristian sebagai akibat langsung daripada usaha pengembangan ilmu-ilmu agama yang dijalankan oleh ulamak Melayu terhadap masyarakat Melayu.<sup>52</sup>

Bukan setakat itu sahaja, penerapan ini telah turut memperkukuhkan lagi budaya Melayu dalam bentuk artifak dan

---

<sup>47</sup> C.A.O Van Nieuwenhuijze (1969), "Legacy of Islam in Indonesia", dalam *The Muslim World*, v. LIX, h. 210.

<sup>48</sup> Maklumat lanjut tentang Psikologi Melayu boleh didapati dalam Abdul Halim Othman (1993), *Psikologi Melayu*, Kuala Lumpur.

<sup>49</sup> Muhammad Kamal Hassan (1996), "Islamic Intellectual Patterns In The Malay-Indonesian Archipelago: A Historical Survey", dalam *Toward Actualizing Islamic Ethical and Educational Principles in Malaysian Society*, Petaling Jaya, hh. 1-20.

<sup>50</sup> Mohd. Taib Osman (1980), "Islamisation of the Malays: A Transformation of Culture", dalam *Tamadun Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur, hh. 1-4.

<sup>51</sup> Mohd. Taib Osman (1989), *Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements*, Kuala Lumpur, hh. 48-50.

<sup>52</sup> Md. Sidin Ahmad Ishak (2000), *The Malays in the Middle East, With a Bibliography of Malay Printed Works Published in the Middle East*, Kuala Lumpur, hh. 33-34.

keseniaan.<sup>53</sup> Bertitik tolak kepada kesedaran bahawa sifat cintakan seni adalah fitrah anugerah Allah kepada manusia,<sup>54</sup> mubaligh awal ini telah menyediakan medium, saluran dan wadah untuk keseniaan masyarakat itu terus berkembang dengan diterapkan secara halus dengan nilai-nilai Islam.

Manakala untuk kaedah dakwah yang mengutamakan penggunaan medium komunikasi yang khusus,<sup>55</sup> penekanan tentang peri pentingnya alat komunikasi yang terbaik untuk tujuan penyebaran nilai-nilai Islam sepertimana ditekankan dalam surah Ali-Imran ayat 64 telah difahami oleh kebanyakan mubaligh Islam yang kemudiannya menghasilkan pelbagai medium dakwah khusus ini, antaranya melalui medium tulisan, khutbah dan sebagainya. Kesemua medium ini telah dirangka khusus dengan mengambil kira persekitaran tempatan sasaran dakwah yang hendak disampaikan mesej Islam.

Jelasnya, dalam konteks alam Melayu, pemahaman ini telah membuahkan beberapa perkara;

- 1) Penciptaan tulisan jawi dalam dunia intelektual alam Melayu. Merujuk kepada asal usul penciptaan dan penggunaan tulisan jawi dalam masyarakat Melayu, sekali lagi kita terpaksa berterima kasih dengan sumbangan ulama Melayu Islam terawal yang telah mengasaskan dan memperkayakan bahasa Melayu<sup>56</sup> dalam bentuk tulisan jawi, yang dijadikan

---

<sup>53</sup> Maklumat lanjut tentang pengaruh Islam dalam seni persembahan Melayu boleh didapati dalam Ahmad Kamal Abdullah (1988), *Unsur-Unsur Islam Dalam Puisi Melayu Modern*, Kuala Lumpur, hh. 47-48; Shafie Abu Bakar (1987), “Ruba’i: Pengaruhnya di dalam Kesusasteraan Melayu”, dalam *Cendekia Kesusasteraan Melayu Tradisional*, Kuala Lumpur, h. 95; Mohd. Anis Md. Nor (1990), *The Zapin Melayu Dance of Johor: From Village To A National Performance Tradition*, tesis PhD untuk University of Michigan, hh. 30-38.

<sup>54</sup> Shafie Abu Bakar (1995), “Takmilah: Teori Sastera Islam”, dalam *Nadwah Ketakwaan Melalui Kreativiti*, Kuala Lumpur, hh. 51-54.

<sup>55</sup> Quran 49 : 6; 3 : 104 dan 16 : 125.

<sup>56</sup> Maklumat lanjut boleh didapati dalam Amran Kasimin (1987), *Perbendaharaan Kata Arab Dalam Bahasa Melayu*, Bangi.

sebagai alat untuk memperkembangkan keilmuan Islam.<sup>57</sup> Fenomena yang mengambilkira elemen tempatan dalam bentuk memilih bahasa tempatan sebagai medium untuk penyebaran ilmu agama telah dilakukan oleh sarjana Islam di kebanyakan dunia Islam, seperti penciptaan tulisan Urdu di India dan tulisan Parsi di Iran berteraskan dari segi bentuknya kepada bahasa Arab dengan sedikit sebanyak pengubahsuaian.<sup>58</sup>

- 2) Pemberian nafas baru Islam terhadap bahasa Melayu menggunakan tulisan jawi ini telah melangkaui tujuan asal penciptaannya iaitu sebagai alat penyebaran Islam, yang turut diiktiraf sebagai bahasa komunikasi (*lingua franca*) terpenting untuk rantau alam Melayu.<sup>59</sup> Dengan pengiktirafan antarabangsa ini, kemudiannya sedikit sebanyak proses pematangan bahasa Melayu dan tulisan jawi telah dilakukan oleh ulama Melayu silam dengan mengemukakan bahan-bahan asas dari warisan Islam Timur Tengah<sup>60</sup> yang ditokok tambah dengan nilai-nilai tempatan alam Melayu yang melahirkan beberapa genre intelektual

---

<sup>57</sup> Omar Awang (1981), "The Major Arabic Sources Which Determined the Structure of Islamic Thought in the Malay Archipelago Before The Nineteenth Century A.D. In the Field of Law, Theology and Sufism", dalam *Islamika*, v. 1, hh. 80-85.

<sup>58</sup> Omar Awang (1980), "The Terengganu Inscription as the Earliest Known Evidence of the Finalisation of the Jawi Alphabet", dalam *Federation Museums Journal*, v. 25, h. 55.

<sup>59</sup> Mohammed Redzuan Othman (1994), *The Middle Eastern Influence on the Development of Religious and Political Thought in Malay Society, 1880-1940*, Tesis Ph.D untuk University of Edinburgh, hh. 53-55.

<sup>60</sup> Lihat Hashim Musa (1994), "Sejarah Awal Tulisan Jawi", dalam *Alam Melayu*, v. 2, hh. 7-13.

Melayu seperti cerita-cerita cereka Melayu<sup>61</sup> dan kitab perubatan tradisi Melayu.<sup>62</sup>

Kemudiannya, dalam kerangka perpaduan ummah, karya-karya Melayu Islam menggunakan tulisan jawi ini telah dikembangkan dan disebar di banyak tempat dalam dunia Islam seperti di Mekah, Bombay, Istanbul dan Kaherah.<sup>63</sup> Ini menunjukkan bagaimana ianya diterima sebagai salah satu dari rangkaian ummah Islam sedunia, hasil karya intelektual Islam umat Melayu (kitab Jawi) telah turut diterima secara meluas dan diakui mutu akademiknya di beberapa pusat keilmuan Islam dunia.<sup>64</sup>

Terpenting sekali mubaligh yang awal telah mengasaskan institusi pendidikan Islam yang memberikan penekanan kepada usaha penerapan budaya ilmu ke dalam masyarakat sebagai matlamat tertinggi kehidupan manusia. Antara bentuk budaya ilmu yang ditekankan dalam al-Quran merangkumi beberapa perkara; sebarang usaha keilmuan perlu berasaskan kepada sumber yang mutlak iaitu al-Quran dan al-Sunnah;<sup>65</sup> sebarang usaha membabitkan pembudayaan ilmu mesti berasaskan kepada iman, akhlak dan tauhid;<sup>66</sup> penghargaan yang tinggi diberikan kepada golongan ilmunan dan golongan yang terlibat dalam kegiatan ilmu<sup>67</sup>

---

<sup>61</sup> Siti Hawa Haji Salleh (1987), “Kesusasteraan Hikayat Sebagai Suatu Genre: Suatu Perbincangan Berdasarkan Hikayat Isma Yatim, dalam *Cendekia Kesusasteraan Melayu Tradisional*, Kuala Lumpur, h. 282.

<sup>62</sup> Hashim Awang A.R. (1988), “Perlakuan Pemakanan dalam Rangka Teori Perubatan Masyarakat dan Budaya Melayu”, dalam *Fenomena*, Siri Penerbitan Jabatan Pengajian Melayu, Kuala Lumpur, bil. 6, hh. 30-38.

<sup>63</sup> Mohammed Redzuan Othman (1994), *The Middle Eastern Influence on the Development of Religious and Political Thought in Malay Society, 1880-1940*, Tesis Ph.D untuk University of Edinburgh, h. 57.

<sup>64</sup> Md. Sidin Ahmad Ishak (2000), *The Malays In The Middle East*, Kuala Lumpur, hh. 26-34.

<sup>65</sup> Quran 4: 59; 88: 17-20; 16: 101 dan 22: 55.

<sup>66</sup> Quran 2: 30; 33: 72; 75: 36 dan 51: 56.

<sup>67</sup> Quran 96: 1-5; 35: 28 dan 58: 11.



dan ilmu sebagai asas utama untuk kesempurnaan iman dan sesuatu ibadat kepada Allah.<sup>68</sup>

Dalam sejarah alam Melayu, kita boleh mengesan dengan jelas penerapan budaya ilmu ini yang diusahakan oleh mubaligh awal dalam usaha mereka untuk mengukuhkan budaya Melayu-Islam yang diterapkan melalui institusi pendidikan Islam. Apa yang jelasnya, dalam usaha Mubaligh awal untuk menyebar dan menghadapi masyarakat yang masih baru menerima Islam,<sup>69</sup> mereka telah memikirkan cara yang terbaik, dengan pemupukan budaya ilmu di dalam masyarakat. Mereka telah mengasaskan sistem pengajian ilmu-ilmu agama di dalam serangkaian institusi yang cukup berkesan seperti pengajian di istana, masjid, surau dan pondok.<sup>70</sup> Pengajian ini bersifat terbuka kepada semua lapisan masyarakat dan bukan terhad kepada golongan atasan semata-mata.<sup>71</sup> Pendek kata apa yang dikenali pada masa sekarang dengan pendemokrasian pendidikan telah pun diamalkan pada masa ini.<sup>72</sup>

Dalam konteks yang lebih khusus lagi, pengamalan budaya ilmu ini yang diasaskan oleh mubaligh awal dan kemudiannya diteruskan pula oleh sarjana tempatan alam Melayu boleh dilihat dalam institusi pengajian pondok. Kekuatan dan dominasi budaya ilmu ini di dunia alam Melayu telah secara utuh dikekalkan dan kepentingannya telah teruji dengan fakta sejarah yang mencatatkan bagaimana apabila sesuatu pusat pengajian agama Islam seperti Pasai, Melaka dan Aceh telah merosot, kemudiannya perkembangan budaya ilmu ini telah diteruskan oleh pusat pengajian yang lain seperti Pattani, Kelantan, Terengganu

---

<sup>68</sup> Quran al-Najm: 23 dan 28; al-Hajj: 24; Saba': 6; Isra': 107-109 dan Ankabut: 49.

<sup>69</sup> S.M. Naquid al-Attas (1969), *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur, hh. 20-30.

<sup>70</sup> Che Omar Awang (1996), *The Methodology of Teaching In Islam: With Special Reference to the Traditional Educational Method in Malaysia*, tesis Ph.D untuk University of Edinburgh, hh. 196-220.

<sup>71</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud (1997), *Penjelasan Budaya Ilmu*, Kuala Lumpur, hh. 108-109.

<sup>72</sup> Che Omar Awang (1996), *The Methodology of Teaching in Islam: With Special Reference to the Traditional Educational Method in Malaysia*, tesis Ph.D untuk University of Edinburgh, hh. 191-194.

dan Kedah. Maksudnya, masyarakat Melayu dan ulamak tradisi seolah-olah merasa bertanggungjawab untuk terus menghidupkan budaya ini walaupun terpaksa berhadapan dengan rintangan campurtangan kuasa Barat.<sup>73</sup>

## **BBT: ANALISIS KANDUNGAN SISTEM PERUNDANGAN ISLAM**

Dalam BBT tercatat beberapa keterangan yang utama, merangkumi pengisytiharan Islam sebagai agama rasmi yang disertakan dengan pelaksanaan undang-undang Islam oleh Mandulika bertarikh 22 Februari 1303M. Bagi D.G.E. Hall, perundangan Islam telah bertapak lebih daripada seratus sebelumnya.<sup>74</sup> Ada keterangan tentang Allah dan Rasul, disamping bukti bahawa sistem perundangan Islam berupa gabungan antara undang-undang adat dan Islam.<sup>75</sup> Ia membabitkan 9 atau 10 hukum dalam bidang (a) mu'amalat – tentang hutang puitang, undang-undang keterangan, hukuman kerana enggan membayar denda atau melarikan diri daripada hukuman dan (b) hukuman bagi kesalahan zina. Namun begitu, sebahagian besar keterangan ini kurang lengkap dan agak kabur kerana kehilangan sebahagian besar serpihan batunya.<sup>76</sup>

Berasaskan kepada kajian terhadap Hukum Kanun Melaka,<sup>77</sup> kita boleh mengemukakan teori bahawa penulisnya adalah seorang yang terpelajar dalam bidang keagamaan Islam, kerana memang mengetahui agama Islam dan ilmu usul al-fiqh secara holistik.

---

<sup>73</sup> Abdul Rahman Abdullah (1997), *Pemikiran Islam Di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, Jakarta, hh. 33-40.

<sup>74</sup> D.G. E. Hall (1968), *A History of South East Asia*, London: St. Martins Press, h. 255.

<sup>75</sup> M.B. Hooker (1976), The Terengganu in Malayan Legal History, dalam *JMBRAS*, v. XLIX, part 2, hh. 127-131.

<sup>76</sup> Abdul kadir Muhammad (1996), *Sejarah Penulisan Hukum Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: DBP, h. 4.

<sup>77</sup> Rahimin Affandi Abd Rahim, (2003), “Pengamalan Ilmu Usul al-Fiqh di dalam Sastera Undang-undang Melayu : Satu Analisa”, dalam Muhammad Mokhtar Hassan (ed.), *Kesusasteraan dan Undang-Undang*, Penerbitan Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, hh. 158-179.

Apa yang jelasnya, kita mengetahui intipati isu kefahaman akidah Islam dan mekanisme pelaksanaan hukum Islam.

### **a- Prinsip Tauhid Di Dalam BBT**

Apabila penulis BBT mencatatkan tentang Allah dan Rasulullah, secara terang-terangan kita dapat mengesan pemahaman konsep Tauhid Uluhiyyah (hanya Allah yang wajib di Sembah) dan Rububiyah (Allah sebagai pendidik dan penjaga Alam semesta). Tauhid merupakan asas terpenting ajaran Islam yang tidak ada tolak ansur di dalamnya. Dengan pendekatan ini, seseorang insan perlu memaklumi hakikat tauhid di dalam setiap perbuatannya samada dalam berhubungan dengan Allah ataupun makhluk. Ianya bukan terhad kepada pemahaman keesaan Allah semata-mata, tetapi turut merangkumi beberapa intipati yang lain;

- 1) Perbezaan yang jelas antara tuhan dengan makhluk. Tuhan adalah tuhan dan ianya berbeza daripada makhluk dimana makhluk dalam apa bentuk sekalipun bukannya jelmaan daripada tuhan yang harus ditakuti.
- 2) Alam dan makhluk adalah ciptaan Allah yang maha berkuasa secara mutlak, di mana kedua-duanya hanya tunduk dan mentaati Allah semata-mata.
- 3) Perbuatan syirik kepada Allah tidak dibenarkan sama sekali, kerana ianya mengakibatkan kezaliman yang amat besar, yang tidak akan diampunkan oleh Allah. Perbuatan syirik ini boleh berlaku dalam dua bentuk, samada menyegutukan Allah kepada kuasa ketuhanan yang lain ataupun menjadikan manusia ataupun nafsu manusia sebagai kuasa penentu yang bertaraf seolah-olah seperti tuhan. Pendek kata, kedua bentuk syirik ini; *jali* dan *khafi* perlu disedari sepenuhnya oleh penganut Islam. Matlamat utama daripada pendekatan anti-syirik ini adalah bagi menjuruskan pengabdian insan hanya kepada Allah, yang bakal melahirkan manusia yang berjiwa bebas, merdeka dan tidak tunduk kepada manusia dan lainnya yang mengantikan posisi tuhan.
- 4) Berbanding dengan makhluk lain, manusia adalah ciptaan Allah yang terbaik yang dipertanggungjawabkan dengan tugas sebagai khalifah di atas muka bumi ini bagi pihak

Allah. Tugas ini perlu dilaksanakan dengan mengambilkira garis panduan yang ditetapkan oleh Allah.

- 5) Ketaatan yang mutlak tanpa kritis kepada mana-mana kuasa ataupun manusia ditolak di dalam Islam. Neraca tertinggi untuk sesuatu kebenaran bukan terletak kepada individu, parti dan puak (pendekatan *non-partisan*), tetapi perlu dinilai mengikut garis panduan wahyu Allah. Hal ini bakal menghilangkan benih awal untuk sesuatu pendekatan fanatik di dalam bertindak.

Bersamaan dengan konsep Tauhid Uluhiyyah ini, hal ini dilanjutkan dengan pemahaman Tauhid Rububiyah dengan mengikut peraturan syariah Islam. Secara khususnya, kita boleh menganggap hukum Islam sebagai manual yang disediakan oleh Allah bagi menangani produk yang bernama manusia. Mengikut pandangan Islam, Allah yang menciptakan alam dan sekalian makhluk tidak berhenti setakat itu sahaja, bahkan Allah juga yang menjaga dan mendidik alam ini dengan menganugerahkan ajaran Islam.

Walaupun dalam banyak keadaan manusia mempunyai kemampuan iradat dan mampu menggunakan akal mereka untuk memahami dan memikirkan jalan penyelesaian terbaik untuk menangani kehidupan mereka, bagi sudut pandangan Islam sifat dan peranan akal ini masih lagi terbatas sifatnya, yang perlu dibantu dengan peranan wahyu Allah.<sup>78</sup>

Pembinaan pemikiran manusia adalah didasarkan kepada keadaan persekitaran, iaitu apa yang dipelajari, didengar, dilihat, diberitahu, dialami dan sebagainya. Manusia masih jahil dengan apa yang terdapat di luar persekitarannya. Dengan itu, manusia masih jahil tentang;<sup>79</sup>

- 1) Apa yang ada di luar daripada tahap pemikiran mereka seperti hal-hal ketuhanan.
- 2) Apakah matlamat hidup manusia.

---

<sup>78</sup> Rahimin Affandi Abd Rahim (2000), “Memperkasakan Budaya Berfikir Islam: Satu Analisa”, dalam *Jurnal Afkar*, bil. 3, hh. 57-80.

<sup>79</sup> Ab. Aziz Mohd Zin (1997), *Pengantar Dakwah Islamiah*, Kuala Lumpur, hh. 11-12.

- 3) Apa yang akan berlaku di alam selepas mati seperti alam akhirat.
- 4) Apa yang lebih baik untuk keperluan mereka.

Keindahan Islam boleh dilihat dari segi kesesuaian antara fitrah (*built in instinct*) yang ada dalam diri setiap manusia dengan kandungan hukum Islam itu sendiri. Hal ini boleh dilihat dalam beberapa contoh, antaranya:-

- 1) Demi untuk menjaga fitrah percaya kepada tuhan – akidah Islam dibekalkan oleh Islam.
- 2) Demi untuk menjaga fitrah seks – Islam membenarkan manusia berkahwin sesama mereka dan menolak kehidupan ala rahib.
- 3) Demi untuk menjaga fitrah mengekalkan hidup – Islam mensyariatkan persoalan hukum hakam yang terangkum di dalam sistem Muamalah Islam.
- 4) Demi untuk menjaga fitrah memiliki harta kekayaan – Islam membenarkan pemilikan harta dengan bersyarat ianya tidak melalaikan kewajipan menunaikan zakat dan sedekah.
- 5) Demi untuk menjaga fitrah cintakan keseniaan – Islam membenarkan semua elemen keseniaan yang tidak melampau.
- 6) Demi untuk menjaga fitrah cintakan perpaduan dan bangsa sendiri – Islam membenarkan semangat nasionalisme yang terpuji dan mengalakkan pembentukan masyarakat Madani (*civil society*).

Pemahaman konsep Rabbani ini amat penting bagi menolak paradigma sekularisme yang biasanya dipakai di dalam memahami dan menghayati ajaran Islam secara amnya dan hukum Islam khususnya. Mengikut pandangan sarjana Islam, bertentangan dengan pandangan sekularisme barat dalam menanggapi persoalan agama Islam, umat Islam sepatutnya memahami Islam itu sebagai suatu *al-dīn (way of life)*, yang antara lainnya boleh dipecahkan kepada beberapa keterangan:

1) Agama yang memberikan panduan lengkap tentang apa yang harus dijalankan dan apa yang tidak harus dijalankan dalam kehidupan manusia.

2) Agama yang ruang lingkupnya merangkumi semua aspek kehidupan yang meliputi persoalan sosial, ekonomi, politik, pendidikan, kekeluargaan dan sebagainya.

3) Agama yang didasarkan kepada asas dan world-view wahyu dan bukannya melalui pemikiran manusia. World-view wahyu ini boleh difahami dengan merujuk kepada tiga soalan pokok yang (i) daripada mana manusia datang, (ii) untuk apa manusia hidup dan (iii) kemana akhir matlamat hidup manusia.

4) Agama yang berasaskan kepada prinsip Tauhid, keadilan, world affirmative (menganggap dunia sebagai berguna dan tempat menyediakan bekal untuk alam akhirat), rational dan societal (menekankan elemen mempedulikan kebajikan masyarakat).

## **b- Pemahaman Tentang Ilmu Uşūl al-Fiqh**

Bagi penulis, agak mustahil penulisan BBT ini dapat dilakukan tanpa mengetahui ilmu uşūl al-fiqh ini secara mendalam. Ilmu usul al-fiqh adalah ilmu yang mempelajari dasar, metode, pendekatan dan teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam.<sup>80</sup> Atas dasar inilah ianya dikatakan sebagai “*queen of Islamic sciences*”. Hal ini dijelaskan oleh Taha Jabir dengan: “*uşūl al-fiqh is rightly considered to be the most important method of research ever devised by Muslim thought. Indeed as the solid foundation upon which all Islamic disciplines are based, usul al-fiqh not only benefited Islamic civilization but contributed to the intellectual enrichment of world civilization as a whole.*”<sup>81</sup> Pandangan ini juga menegaskan bahawa kegunaan uşūl al-fiqh sepatutnya tidak dihadkan kepada persoalan hukum Islam semata-mata, tetapi patut dilanjutkan penggunaannya kepada bidang di luar hukum Islam,

---

<sup>80</sup> Akh Minhaji (2002), “Persoalan Gender dalam Persepektif Metodologi Studi Hukum Islam”, dalam Ruhaini Dzuhayatin (ed.) *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, hh. 200-207.

<sup>81</sup> Taha Jabir Al-‘Alwani (1990), *Uşūl al-Fiqh al-Islami*, Virginia: IIT, h. xi.

khususnya yang membabitkan semangat dan tatacara kaedah penyelesaian masalah.

Secara mudahnya, ilmu *uṣūl al-fiqh* ini yang biasanya digunapakai di dalam aspek perundangan Islam mempunyai potensi untuk diperluaskan penggunaannya di dalam bidang-bidang kehidupan yang lain. Hal ini boleh dirujuk kepada beberapa perkara yang utama yang terkandung di dalam ilmu ini, seperti; pertama, adab dan kaedah terbaik untuk berinteraksi di dalam agama Islam, yang membabitkan tiga bentuk hubungan iaitu hubungan dengan Allah (ibadat), sesama makhluk dan alam sekitar (muamalah).<sup>82</sup>

Kedua, penetapan asas motivasi di dalam melakukan sesuatu pekerjaan penting seperti usaha penyelidikan, yang dapat diperincikan dengan; (i) mementingkan persoalan niat yang betul sebelum melakukan sesuatu kerja, (ii) mementingkan kaedah dan kesungguhan di dalam melakukan sesuatu kerja (ijtihad) demi untuk menjadikannya sebagai amal ibadah di sisi Allah<sup>83</sup> dan (iii) kepentingan untuk memiliki pelbagai syarat-syarat dan etika<sup>84</sup> di dalam melakukan sesuatu penyelidikan (syarat-syarat untuk seseorang mujtahid)<sup>85</sup>

### **c- Pendekatan Kodifikasi Yang Ditekankan Dalam Ilmu Usul al-Fiqh Turut Dilakukan Dalam BBT**

Dalam tradisi keilmuan Islam yang awal, seseorang fuqaha pada kebiasaannya bukan setakat menyampaikan sesuatu pengajarannya secara lisan semata-mata, bahkan turut dibukukan untuk menjadi rujukan umum dan masyarakat akan datang.<sup>86</sup> Kitab ini pada

---

<sup>82</sup> Lihat Sebagai Contohnya Mohd Zuhdi Marsuki Dan Amer Saifude Ghazali (2002), *Etika Alam Sekitar Daripada Perseptif Islam, Timur dan Barat*, Kuala Lumpur: Penerbitan PTS, hh. 118-135.

<sup>83</sup> Yusuf Qardhawi (1996), *Fatwa Antara Ketelitian Dan Kecerobohan*, Ahmad Nuryadi Asmawi (terj.), Kuala Lumpur, hh. 91-115.

<sup>84</sup> Lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim (2000), "Etika Penyelidikan Islam: Suatu Analisa", dalam *Jurnal Afkar*, v. 1, hh. 177-196.

<sup>85</sup> Mohd. Saleh Haji Ahmad (1999), *Pengantar Syariat Islam*, Kuala Lumpur: Pustaka Haji Abdul Majid, hh. 170-174.

<sup>86</sup> Majid Khadduri (1961), *Islamic Jurisprudence, Shafi'i's Risala*, Baltimore, hh. 20-22.

kebiasaannya akan dijadikan bahan kajian dan panduan utama kepada golongan yang terlibat dalam profession perundangan.<sup>87</sup> Hal yang sama juga telah dilakukan kepada BBT yang telah digubal secara rasmi untuk tujuan rujukan bagi seseorang pembesar dan masyarakat awam Melayu agar setiap perlakuan hidupnya bersesuaian dengan kehendak Islam.<sup>88</sup> Atas dasar ini, Muhamad Yusoff Hashim berpendapat bahawa sebenarnya masih lagi ada beberapa prasasti yang mengandungi elemen kodifikasi perundangan Islam yang belum ditemui di Terengganu, sesetengahnya telahpun hilang dan musnah di telan zaman.<sup>89</sup>

Mengikut pandangan *world-view* Islam, syariah Allah merupakan anugerah Tuhan yang paling berharga diturunkan demi untuk kesejahteraan umat manusia.<sup>90</sup> Berbanding dengan pemahaman sekular yang membezakan antara kehidupan agama dan sosial di dalam suatu kerangka yang berbeza,<sup>91</sup> hal ini tidak berlaku di dalam ajaran Islam. Sebaliknya, Islam di anggap sebagai *al-din* (*way of life*) yang mengandungi peraturan hidup yang lengkap bagi dua dimensi kehidupan (dunia dan akhirat),<sup>92</sup> yang sekali gus telah menetapkan bahawa elemen perundangan ini bukan setakat untuk difahami semata-mata, bahkan perlu dilaksanakan di dalam kehidupan seharian.<sup>93</sup>

Berasaskan kepada pemahaman ini, gabungan yang erat antara pemerintah (agen penguatkuasa) dan sarjana (agen yang

---

<sup>87</sup> Mohd Daud Bakar (1999), "Usul al-Fiqh Sebagai Kaedah Penyelidikan dalam Pengajian Syariah", dalam *Dinamisme Pengajian Syariah*, hh. 39-41.

<sup>88</sup> Abdul Rahman Abdullah (1999), *Pemikiran Umat Islam Di Nusantara*, Kuala Lumpur, hh. 60-61.

<sup>89</sup> Muhamad Yusoff Hasim (1991), *Terengganu Darul Iman: Tradisi Pensejarahan Malaysia*, Kuala Lumpur: DBP, h. 2

<sup>90</sup> Quran 7: 179 dan lihat juga Ramli Awang (1997), *Tasawwur Rabbani Menurut Al-Quran dan Sunnah*, Kuala Lumpur, hh. 179-187.

<sup>91</sup> Lihat sebagai contohnya kupasan yang dibuat oleh Muhammad Zainiy Uthman (2001), "Islam, Sains dan Pemikiran Objektif: Suatu Perbandingan Ringkas", dalam *Jurnal YADIM*, bil. 2, November 2001, h. 146-148; Lutpi Ibrahim (1993), "Perhubungan Ilm Kalam Dengan Fikh dalam Pemikiran Islam", dalam *Antologi Pemikiran Islam*, Shah Alam, hh. 17-19.

<sup>92</sup> Quran 3: 19 dan 85; 2:256.

<sup>93</sup> Quran 4: 61 dan 65; 24:46-49.



mengkaji, menterjemah dan menyusun formula) amat diperlukan, yang mana kerjasama ini dilihat amat memerlukan kesungguhan intelektual (minda) diiringi dengan komitmen dan kesungguhan pemerintah untuk memastikan kehidupan seharian ummah dijalankan mengikut peraturan Allah.<sup>94</sup> Atas dasar inilah sarjana Islam yang awal telah membangunkan beberapa institusi khusus untuk tujuan merealisasikan kelangsungan syariah ke dalam masyarakat, yang antara lainnya terdiri dari; (i) pelaksana dan penguatkuasaan syariah Islam (mahkamah syariah), (ii) menjawab kemusykilan masalah masyarakat dan mewartakannya kepada masyarakat (institusi fatwa), (iii) Mahkamah rayuan (Mazalim) dan (iv) agensi untuk memastikan perjalanan aktiviti pentadbiran keewangan negara mengikut peraturan Islam (Hisbah).<sup>95</sup>

#### **d - Keterangan Tentang Pembahagian Struktur Syariah Kepada Sumber Wahyu Dan Bukan Wahyu (Ijtihad).**

Secara telahan mendalam, penulis berpendapat bahawa keterangan tentang Allah dan Rasulullah yang terdapat di dalam BBT memang bertujuan menerangkan tentang sumber hukum Islam. Dalam tradisi ilmu uşul al-fiqh, pembahagian ini dibuat untuk memperlihatkan kepada umat Islam bahawa di dalam menyelesaikan sesuatu persoalan kehidupan, selain dari terpaksa bergantung kepada sumber wahyu (al-Quran dan Sunnah),<sup>96</sup> mereka juga dibenarkan untuk menggunakan sumber akal fikiran yang dipimpin dan bersifat terhad dikenali dengan ijtihad.<sup>97</sup> Keterangan bentuk ini yang mengakui pembahagian sumber hukum kepada dua jenis juga secara terang-terangan telah diterapkan di dalam BBT<sup>98</sup> walaupun

---

<sup>94</sup> Mahmood Zuhdi Ab. Majid (2001), *Bidang Kuasa Jenayah Mahkamah Syariah di Malaysia*, Kuala Lumpur, hh. 61-71.

<sup>95</sup> Maklumat lanjut boleh di dapati dalam Auni Haji Abdullah (2000), *Hisbah dan Pentadbiran Negara*, Kuala Lumpur, hh. 10-15.

<sup>96</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (1993), "The Significance of Ijtihad in the Development of Muslim law", dalam *Jurnal Sarjana*, v. 10, hh. 85-88.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Lihat M.B. Hooker (1984), *Islamic Law in Southeast Asia*, Singapore, hh. 10-11.

dalam bentuk yang ringkas dan bersesuaian dengan paradigma feudal Melayu.<sup>99</sup>

### **e- Keterangan Tentang Hukum Jenayah Islam Bertepatan Dengan *World-View* Syariah**

Keterangan BBT tentang hukum jenayah Islam bukan setakat menjadi bukti bahawa pelaksanaan hukum Islam memang telah dijalankan di Terengganu, bahkan lebih penting lagi ia membuktikan wujudnya pemahaman syariah yang bersifat holistic di dalam masyarakat. Hal ini ditegaskan mengikut *world-view* hukum Islam biasanya pemahaman tentang hukum bermula dengan fiqh ibadat, fiqh munakahat, muamalah dan jenayah. Apa yang jelasnya, pengamalan fiqh jenayah adalah menjadi kemuncak pengamalan syariah bagi menguatkuasakan elemen pencegahan agar kedamaian akan tercapai dan kerosakan dapat dielakkan.

### **f- Keterangan Tentang Konsep *Maṣlaḥah* dan *Siyāsah Syarīah***

Pemakaian kedua-dua konsep dapat diselami dalam BBT secara langsung dengan keterangan tentang hukuman yang bakal dikenakan kepada setiap kesalahan yang dilakukan. Konsep *Maṣlaḥah* ini merupakan suatu sumber tambahan yang diakui autoritinya di dalam ilmu usul al-fiqh.<sup>100</sup> Ia ditakrifkan sebagai manfaat yang ditunjukkan oleh Allah kepada hamba-hambaNya, demi untuk memelihara agama, nyawa, akal, keturunan dan harta benda.<sup>101</sup> Setiap perkara dan tindakan yang mengandungi jagaan dan kawalan terhadap lima perkara penting ini akan dianggap sebagai *maṣlaḥah*, dan sebarang perkara dan tindakan yang mencabul kelima-lima perkara ini akan dianggap sebagai *mafsadah*.<sup>102</sup>

Manakala bagi Konsep *Siyāsah Syarīah* pula, ia merujuk kepada kuasa terhad yang diberikan kepada seseorang pemimpin umat

<sup>99</sup> *Ibid*, hh. 33-34.

<sup>100</sup> Mohd Daud Bakar (1996), "The Discernment of *Maṣlaḥah* in Islamic Legal Theory", dalam *Monograf Syariah*, v. 4, h. 102.

<sup>101</sup> Mohd Noor Deris (2000), "Keterikatan *Maṣlaḥah* Sebagai Sumber Hukum Dengan Kepentingan Semasa dan Setempat di Malaysia", dalam *Fiqh Malaysia*, Kuala Lumpur: APIUM, h. 128.

<sup>102</sup> *Ibid*, hh. 129-130.

Islam melaksanakan dan menguatkuasakan sesuatu dasar yang dapat menjaga *maṣlahah* dan menjauhkan *mafsadah*, walaupun dasar yang dikuatkuasakan ini tiada ketetapan dan keterangan di dalam Quran dan Sunnah.<sup>103</sup> Di dalam BBT, terdapat beberapa ketetapan yang bersesuaian dengan konsep ini. Antaranya adalah dalam keterangan yang memberi kuasa dan kebebasan yang diberikan kepada pemerintah Islam menjatuhkan hukuman yang difikirkannya paling sesuai untuk kesalahan jenayah mu'amalat.

### **g- Pengakuan 'Urf Sebagai Salah Satu Dari Sumber Hukum Islam Dan Penerapannya Secara Berhikmah Di Dalam Undang-Undang Adat Melayu**

Secara jelas, dengan pengetahuan *uṣūl al-fiqh*, *fuqaha* Melayu awal telah mengakui bahawa faktor budaya juga diambilkira di dalam penetapan hukum dan mempunyai nilai undang-undang di dalam Islam. Bersesuaian dengan kaedah *uṣūl al-fiqh* yang begitu teliti dan lengkap, para *fuqaha* silam telah mengemukakan beberapa syarat khusus kepada sesuatu '*urf*' sebelum ianya dapat diterima sebagai landasan untuk penetapan hukum.<sup>104</sup> Dalam soal ini, *fuqaha* Melayu telah mengikuti metode ini dengan memasukkan syarat tambahan dalam soal sifat dan syarat '*urf*' bagi masyarakat Melayu. Rasional pendekatan ini adalah boleh dilihat dari pandangan beberapa orang sarjana yang mengatakan bahawa sesuatu kebudayaan itu mengandungi beberapa panduan dan sistem nilai (aksiologi) tentang apa yang baik dan buruk yang sepatutnya dipatuhi oleh anggota masyarakat.<sup>105</sup> Oleh itu, amat wajar sekiranya *fuqaha* Melayu sendiri cuba memahami panduan dan sistem nilai ala Melayu ini dengan lebih mendalam dan menilainya dengan kerangka ilmu *uṣūl al-fiqh*.

---

<sup>103</sup> Shukeri Mohamad (1999), "*Siyāsah Syarīah* dan Kedudukannya Sebagai Metod Penentuan Hukum", dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, Kuala Lumpur, hh. 102-104.

<sup>104</sup> Maklumat lanjut tentang syarat-syarat ini boleh didapati dalam Mohd. Salleh Haji Ahmad (2000), "*'Urf* dan Adat Semasa di Malaysia Sebagai Asas Penentuan Hukum Yang Tidak Dinaskan", dalam *Fiqh Malaysia*, Kuala Lumpur: APIUM, hh. 108-112.

<sup>105</sup> Drs. Mahjunir (1967), *Mengenal Pokok-Pokok Antropologi Dan Kebudayaan*, Jakarta, h. 44.

## **h-BBT Digubal Berasaskan Kepada Karya Fiqh Islam Sejati**

Tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa pengubalan BBT dibuat dengan merujuk khusus kepada beberapa kitab Timur Tengah yang muktabar. Tanpa menafikan nilai-nilai akademik ini yang kedapatan dalam budaya Melayu sebelum Islam, pendekatan ini adalah kesan langsung dari disiplin ilmu usul al-fiqh yang mementingkan kebenaran sesuatu fakta yang dikemukakan. Seseorang fuqaha Islam telah diajar untuk mengamalkan sikap skeptik dan prihatin terhadap sesuatu fakta. Untuk tujuan pengesahan, sesuatu fakta itu perlu dinilai dan dikritik secara luaran (kajian sanad) dan dalaman (kajian Matan).<sup>106</sup>

Apa yang diamalkan dalam tradisi keilmuan Islam ini kemudiannya telah diterapkan di dalam BBT, dengan menjadikan kitab rujukan Timur Tengah sebagai sandaran pegangan.<sup>107</sup> Kebetulan pula, pada masa ini, pendekatan yang meniru, meringkas dan membuat komentar terhadap sesuatu karya sintesis zaman awal telah diamalkan secara meluas di dalam tradisi intelektual Islam.<sup>108</sup>

## **i- Pemahaman Dan Pengamalan Islam Yang Berbentuk Syumul**

Hasil penelitian yang dibuat terhadap kandungan BBT, kita dapat memahami bahawa ajaran Islam difahami oleh masyarakat Melayu-Islam di Terengganu sebagai *al-Dīn (way of life)* dan bukannya terhad kepada persoalan ibadat semata-mata, sepertimana difahami

---

<sup>106</sup> Sebagai contohnya, sila lihat Che Cob Che Mat (1996), *Kriteria Penerimaan dan Penolakan Hadith: Satu Kajian Perbandingan Antara Ahl al-Sunnah dan Shi'ah*, (Tesis Ph.D, Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, UM), hh. 642-657.

<sup>107</sup> Maklumat lengkap tentang judul dan nama pengarang kitab-kitab rujukan Timur Tengah ini boleh didapati dalam Abdullah Alwi Haji Hassan (1979), *Development of Administration of Islamic Law In Kelantan*, (Tesis M.phil, University of Kent at Canterbury), hh. 515-516.

<sup>108</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (1994), "Reformasi Perundangan Islam di Malaysia: Antara Impian dan Realiti", dalam *Jurnal Syariah*, v. 2, bil. 1, hh. 52-53.

oleh masyarakat Melayu di zaman kemudiannya.<sup>109</sup> Kandungan Islam yang kedapatan di dalam BBT adalah merangkumi seluruh kehidupan bermasyarakat samada dalam bidang pentadbiran, kekeluargaan, jenayah, muamalah, politik dan sebagainya.<sup>110</sup>

## **IMPLIKASI BBT DALAM PERKEMBANGAN SEJARAH PERUNDANGAN ISLAM DI MALAYSIA**

Secara kasarnya kita dapat mengesan beberapa implikasi khusus BBT bagi perkembangan syariah Islam di Malaysia. Bersesuaian dengan sifat kedinamisan ilmu sejarah secara amnya dan sejarah perundangan Islam secara khusus, terdapat beberapa perkara yang perlu dimaklumi dan diteruskan pengkajiannya oleh pengkaji seterusnya.

Pertama, fakta bahawa Terengganu sebagai tempat awal di Tanah Melayu yang menerima dan mengamalkan ajaran Islam secara menyeluruh. Sebelum ini, terdapat teori yang mendakwa Melaka merupakan tempat awal menerima ajaran Islam di Tanah Melayu, yang dikaitkan juga sebagai pusat yang memperkembangkan Islam ke seluruh jajahan takluk empayar Melaka yang lain. Secara mudahnya, kita dapat mengatakan bukti tempat awal menerima Islam perlu didasarkan kepada wujudnya beberapa artifak yang khusus, merangkumi (i) kitab atau manuskrip agama, (ii) masjid tertua, (iii) institusi pendidikan Islam seperti pondok, (iv) kubur seseorang ulama dan (v) penting sekali pengaruh pemikiran Islam yang berkekalan serta dapat dikesan penggunaannya secara meluas di dalam masyarakat.<sup>111</sup> Seandainya bukti-bukti ini mahu diambilkira, kita akan bersetuju bahawa kawasan pantai Timur Tanah Melayu lebih memenuhi syarat bukti ini, kerana kesemua artifak dan bukti ini memang terdapat secara lengkap di kawasan

---

<sup>109</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (1994), “Budaya Taqlid di dalam Masyarakat Melayu: Satu Tinjauan Ringkas”, dalam *jurnal Syariah*, v. 3, bil. 1, hh. 37-38.

<sup>110</sup> Untuk maklumat lanjut sila lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim (1999), *Islamic Legal Reform In Malaysia: A Critical Analysis*, (Tesis Ph.D, University of Birmingham), hh. 173-176.

<sup>111</sup> S. Hossein Nasr (1990), *Traditional Islam in The Modern World*, London: Kegan Paul International, h. 13.

pantai timur seperti Terengganu dan Kelantan, dan bukannya di kawasan pantai barat Tanah Melayu.

Hal ini turut dibantu dengan beberapa fakta sampingan yang lain. Antaranya, fakta sejarah Terengganu yang menjadi tempat persinggahan saudagar Islam Asia Barat dalam rutin perjalanan dagang mereka ke negeri China antara abad ke 13 dan 14 Masihi. Hal ini turut dikaitkan dengan fakta Islamisasi wilayah Champa di Indo China dan persamaannya dengan realiti yang berlaku di Terengganu. Hal ini dibuktikan dengan penemuan Batu Bersurat di Phang Rang, Champa bertarikh 1309 Masihi.<sup>112</sup>

**Kedua**, Terengganu, Pattani dan Kelantan telah kekal statusnya sebagai pusat pendidikan Islam tradisional yang agak terkenal, sehingga kekal sampai pada masa sekarang. Walaupun kedatangan penjajah British di Tanah Melayu telah menyuntik epistemologi sekularisme barat di dalam masyarakat Melayu lain, institusi pendidikan Islam (pondok) di ketiga kawasan pantai timur Malaysia ini masih lagi mengekalkan tradisi keintelektual Islam sejati. Bahkan, ianya telah dianggap sebagai benteng terakhir untuk mempertahankan kesucian ajaran Islam itu sendiri, khususnya berhadapan dengan asakan fahaman sekularisme British.<sup>113</sup>

Tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa sektor pendidikan merupakan medium terbaik yang boleh membawa perubahan dan kemajuan di dalam masyarakat ataupun tamadun. Input yang dilahirkan oleh IPT dalam bentuk graduan boleh menjadi aset terpenting di dalam membawa kemajuan dan pengembangan budaya kepada masyarakat.<sup>114</sup> Atas dasar ini, aset ataupun modal insan ini perlu sentiasa diperkasakan dengan ilmu pengetahuan yang bakal memberikan kesan kepada aspek kognitif (elemen pemikiran), afektif (elemen sikap) dan psikomotor (kemahiran).

---

<sup>112</sup> S.M. Naquib al-Attas (1969), *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur, h. 12.

<sup>113</sup> Rahimin Affandi Abd Rahim (1999), "The Malay-Muslim Legal Educational System During The Colonial Period", dalam *The Journal of Hamdard Islamicus*, Pakistan, v. 22, hh. 18-31.

<sup>114</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud (1998), *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas; An Exposition of the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, h. 230.

Maknanya, ketiga elemen ini perlu dibangunkan potensinya yang kemudiannya perlu digabungkan dengan kemahiran teknikal dan sosial (insaniah) yang sangat diperlukan oleh masyarakat.<sup>115</sup>

Sebagai bukti tambahan untuk memperlihatkan bagaimana institusi pendidikan Islam tradisional ini mampu berperanan di dalam masyarakat Melayu tradisional, kita boleh merujuk kepada beberapa perkara yang utama;

1) Institusi pondok tradisi mampu menerapkan beberapa bentuk kemahiran insaniah (suatu bentuk kemahiran yang cukup ketara dibincangkan dalam sistem pendidikan semasa) dengan cukup sempurna kepada graduannya. Sebagai contohnya, institusi pondok silam telah mampu menerapkan elemen Kemahiran Berkomunikasi, Pemikiran Kritis dan Menyelesaikan Masalah dan Etika dan Moral Professionalisme kepada lulusannya. Dalam sistem pengajian pondok, soal ilmu, amal (akhlak) dan disiplin amat dititikberatkan mengatasi soal lain.<sup>116</sup> Untuk jangka masa panjang, ia terbukti mampu melahirkan ulamak dan individu Melayu yang celek akgama dan mampu menyelesaikan masalah yang timbul dalam kehidupan peribadi dan bermasyarakat mengikut persepektif Islam.<sup>117</sup> Kita dapat menyaksikan bagaimana usaha mulia ini akan mengambil masa yang panjang dan ianya tidak dianggap sebagai masalah oleh pelajar pondok. Mereka menyedari tentang kepentingan konsep *Rehlah Ilmiah*<sup>118</sup> (termasuk beberapa ciri budaya ilmu : sentiasa ingin belajar, bertindak mengikut perkiraan ilmu dan menyambung pelajaran ke peringkat yang lebih tinggi) Konsep ini menuntut pelajar sentiasa berusaha keras di dalam menuntut ilmu di pelbagai tempat tempat yang berbeza, bukan setakat untuk menimba ilmu bahkan pengalaman (seperti menyaksikan sosiologi masyarakat yang berbeza). Hasilnya, pengamalan konsep ini akan melahirkan ulamak Islam yang mantap dari segi ilmu, akhlak dan

---

<sup>115</sup> Nurcholish Madjid (2003), *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Penerbit Paramadina, hh. 215-222.

<sup>116</sup> Shafie Abu Bakar (1994), "Keilmuan Islam dan Tradisi Pengajian Pondok", dalam *Budi Kencana*, Kuala Lumpur: DBP, hh. 101-103.

<sup>117</sup> Abdullah Ishak (1995), *Pendidikan Islam dan Pengaruhnya di Malaysia*, Kuala Lumpur: DBP, hh. 202-204.

<sup>118</sup> Azyumardi Azra (1998), *Esei-esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*, Jakarta: LOGOS, hh. 89-90.

pengalaman hidup yang kemudiannya mengikut epistemologi Islam bakal melahirkan hikmah (kebijaksanaan).

Bagi tujuan penyebaran ilmu Islam tidak dapat tidak seseorang pelajar pondok perlu menguasai pelbagai bahasa seperti bahasa Melayu dan Arab yang memang menjadi bahasa pengantar keilmuan Islam dan lingua franca pada masa tersebut. Hal ini terbukti dengan timbulnya konsep *Serambi Mekah* di kawasan Alam Melayu yang menjadi tempat persinggahan (pusat yang menyediakan Kursus Persediaan Pelajar) bagi mana-mana pelajar Alam Melayu yang melanjutkan pengajian mereka ke Mekah. Antara beberapa tempat yang dimaksudkan, Kelantan, Terengganu, Pattani, Kedah dan Aceh.<sup>119</sup>

2) Institusi pondok tradisi mampu menerapkan elemen latihan kemahiran keusahawanan. Antara penekanan utama yang dititikberatkan dalam falsafah pendidikan pondok adalah: mendapat sebanyak mungkin ilmu untuk mencapai keredaan Allah; bertindak mengikut perkiraan ilmunya, menyebarkannya ke dalam masyarakat dan berfungsi sebagai pemimpin masyarakat<sup>120</sup>; menjadikan matlamat pencarian ilmu bukan untuk tujuan kebendaan (makan gaji) tetapi untuk mencapai keredaan Allah dan nikmat pengetahuan<sup>121</sup> dan terpenting sekali menjadikan pelajar sebagai seorang yang mampu berdikari tanpa bergantung kepada orang lain. Untuk tujuan ini, mereka akan dibekalkan dengan segala bentuk keilmuan Islam dan kemahiran hidup yang amat diperlukan.<sup>122</sup>

Dalam konteks latihan keusahawanan, apa yang menariknya, pelajar pondok telah mempelajarinya secara langsung daripada pengamalan budaya hidup berdikari yang diamalkan oleh guru pondok. Guru pondok rata-ratanya boleh dikatakan sebagai

---

<sup>119</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (2003), “Analisis Sejarah Dakwah dan Jalinan Intelektual Rantau Malaysia-Indonesia”, dalam Zulkiple Abd. Ghani (ed.) *Jaringan Dakwah Malaysia-Indonesia*, Terbitan Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan, UKM dan Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara (UMSU), Bangi, hh. 47-74.

<sup>120</sup> Shafie Abu Bakar (1994), “Keilmuan Islam dan Tradisi Pengajian Pondok”, dalam *Budi Kencana*, Kuala Lumpur, hh. 101-103.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*



usahawan yang berjaya sehingga dapat menarik minat masyarakat Melayu pada masa itu, seperti mana halnya mubaligh awal yang mengembangkan ajaran Islam di Alam Melayu yang terdiri daripada saudagar besar. Hasilnya, mereka sangat disanjung tinggi oleh masyarakat Melayu yang mendorong proses penyebaran Islam dapat berjalan dengan lancar dan tanpa menumpahkan darah. Guru pondok terlibat dalam pelbagai aktiviti keusahawanan seperti penternakan (lembu, kambing dan ikan), pertanian (padi, tanaman kontan, getah, buah-buahan dan sayuran), pengilangan padi dan balak, kedai runcit, orang tengah untuk penjualan tanah dan getah serta agen haji.

Apa yang diusahakan oleh guru pondok ini telah ditiru oleh pelajar mereka secara langsung sehingga ianya mampu melahirkan beberapa orang usahawan lulusan pondok yang berjaya. Sikap berdikari ini kemudiannya telah mula berubah apabila pihak British memperkenalkan sistem pendidikan barat di Tanah Melayu yang mewujudkan sindrom makan gaji di kalangan masyarakat Melayu.<sup>123</sup> Apa yang diperkenalkan oleh pihak British ini bertentangan sama sekali dengan budaya keusahawan dan hidup berdikari yang diterapkan dalam sistem pondok, berpaksikan kepada prinsip Tauhid (hanya Allah yang menentukan hidup dan rezeki makhluk tanpa perlu bergantung harap kepada makhluk) dan hadis Rasulullah tentang 90 peratus daripada sumber rezeki bersumberkan kepada perniagaan. Atas dasar inilah kita dapat melihat bagaimana institusi pondok berbentuk swasta (bebas) tanpa kongkongan dan kekangan polisi dari pihak pemerintah. Keadaan ini menyebabkan seseorang ulama itu dapat bertindak secara bebas tanpa dipengaruhi oleh mana-mana pihak yang mempunyai agenda dan kepentingan tertentu.<sup>124</sup> Lebih tepat lagi, ulama pondok dalam era tradisi telah bertindak selaku agen

---

<sup>123</sup> Lihat Abdul Rahman Aziz (1996), "Nilai Pekerjaan Orang Melayu", dalam Ahmad Fawzi Basri (ed.) *Nilai Orang Melayu*, Sintok: UUM, hh. 213-218.

<sup>124</sup> Pendekatan menjadikan sistem pengajian Islam sebagai sebuah institusi bebas (swasta) telah pun diamalkan oleh ulama salaf Islam, lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim (1994), "Hubungan Antara Ulama dan Pemerintah di dalam Sejarah Tamadun Umat Islam", dalam *Jurnal Pengajian Melayu*, v. 4.

perubahan dan intelektual ummah yang bersikap sensitif dan proaktif dengan isu semasa yang timbul di dalam masyarakat.<sup>125</sup>

Aura kehebatan dan pengaruh pengembangan ekonomi yang dijana oleh institusi pondok boleh dilihat daripada fakta sejarah pengembangan ekonomi masyarakat Melayu silam. Mengikut analisa Muhammad Abu Bakar, sesuatu penempatan pondok yang biasanya berpusat di kawasan pendalaman dengan sebab hubungan yang rapat di antara masyarakat awam sekitar dengan warga pondok kemudiannya telah menambah aktifkan kegiatan sosial dan ekonomi serta melahirkan beberapa penempatan kampung yang baru.<sup>126</sup> Fenomena ini boleh dilihat contohnya dengan fakta kelahiran dan kemasyuran kawasan baru di Kelantan yang dikaitkan dengan ulamak tempatan yang ada di tempat tersebut. Antaranya kawasan pekan Melor, Pasir Mas, Kubang Kerian (Tuk Kenali), Kota Bharu, Machang (Tuk Kemuning), Bachok (Tuk Bachok) dan sebagainya. Jalinan hubungan kemasyarakatan ini telah menjadikan pondok tersebut sebagai tempat rujukan utama kepada anggota masyarakat.<sup>127</sup> Dengan cara ini secara tidak langsung institusi pondok telah menjadi pembimbing utama kegiatan masyarakat ke arah nilai-nilai Islam dan menjadi penapis dan kubu untuk menangkis serangan idea pemodenan berteraskan sekularisme yang dibawa oleh penjajah barat.<sup>128</sup>

**Ketiga**, momentum pelaksanaan syariah yang awal di Terengganu kemudiannya telah menjana perkembangan syariah yang agak dinamik. Terdapat beberapa bukti yang boleh diutarakan bagi memperkukuhkan dakwaan ini, seperti;

---

<sup>125</sup> Dewasa ini, terdapat tren yang mengatakan ulama adalah lambang status tokoh agama yang jumud, anti pemodenan dan bersikap *backward looking*. Manakala intelektual yang diwakili oleh golongan berpendidikan yang bukan agama telah dinisbahkan dengan segala bentuk kebaikan. Hal ini telah diulas dengan baik oleh Syukri Ahmad (2000), “Aplikasi Konsep Ulama dan Intelektual: Suatu Penilaian Kritis”, dalam *Jurnal Usuluddin*, bil. 11, hh. 19-28.

<sup>126</sup> Muhammad Abu Bakar (1990), “Dari Pusat ke Penggir: Masa Kini dan Masa Depan Pondok di Malaysia”, dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, v. 3, bil 1, hh. 1-4.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> Abdullah Ishak (1995), *Pendidikan Islam dan Pengaruhnya di Malaysia*, Kuala Lumpur: DBP, hh. 230-235.

1) mercu tanda terbaik bahawa syariah Islam memang pernah menjadi *law of the land* di dalam masyarakat Melayu silam. Atas dasar inilah usaha untuk menghapuskan pemakaian English Common Law di Malaysia seperti dicita-citakan oleh Profesor Ahmad Ibrahim memang tidak mustahil untuk dilakukan.<sup>129</sup> Ini kerana syariah Islam pernah berfungsi dengan cukup baik di Tanah Melayu sebelum kedatangan kuasa penjajah British. Fakta ini turut diperkukuhkan dengan beberapa teori yang utama,<sup>130</sup> antaranya;

- a) Teori kredo dan Syahadah. Mengikut teori ini, apabila seseorang itu memeluk Islam, mereka wajib melaksanakan hukum Islam di dalam kehidupan sehariannya. Proses Islamisasi Alam Melayu secara langsung telah menyebabkan hukum Islam berasaskan Mazhab Syafie dijalankan dan hal ini didorong dengan kewujudan institusi beraja Islam yang kemudiannya mewujudkan institusi kehakiman Islam dan sistem pengajian perundangan di dalam masyarakat.
- b) Teori *Receptio in complex*. Memandangkan wujudnya institusi politik dan pendidikan Islam yang cukup kuat di dalam masyarakat Melayu-Islam, hukum Islam telah mendapat tempat yang cukup kuat di dalam masyarakat sehingga ianya telah menjadi adat kebiasaan (*'urf*) dan asas untuk jati diri ataupun terdalam di dalam masyarakat

---

<sup>129</sup> Lihat sebagai contohnya Mohd Anuar Ramli (2002), *Asas Hukum dalam Budaya: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hubungan Sosial dalam Kebudayaan Malaysia*, (Tesis Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM) dan Mohd Fauzi Audzir (2002), *Uruf Tempatan di Negeri Kedah dan Kesannya Terhadap Perubahan Hukum: Satu Analisis*, (Tesis Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM).

<sup>130</sup> Imam Syaukani (1999) *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo persada, hh. 67-86.

Melayu.<sup>131</sup> Ianya telah sebatu menjadi elemen pola cita dan kelakuan di dalam kebudayaan Melayu.<sup>132</sup>

- c) Teori *Reception Exit*. Teori ini timbul dengan kedatangan kuasa penjajah barat yang menguasai ruang politik dan epistemologi masyarakat Melayu sehingga telah mengacau dan mengugat perkembangan sistem perundangan Islam yang selama ini telah secara tuntas dijalankan. Pihak penjajah British telah meminggirkan hukum Islam yang dikatakan bersifat *out of dated* dan perlu diganti dengan sistem perundangan barat yang kononnya lebih bersifat moden. Usaha penjajah ini kemudiannya telah semakin parah lagi apabila sistem pendidikan perundangan ala barat diperkenalkan menggantikan sistem pendidikan Islam yang dipinggirkan daripada arus perdana. Akibatnya, telah lahir beberapa orang pengamal undang-undang di Malaysia yang begitu taksub dengan sistem perundangan barat.<sup>133</sup>
- d) Teori pengaruh kesedaran kebangkitan Islam di tahun 1970an ke atas pembangunan hukum Islam di Malaysia. Gerakan kesedaran Islam ini telah menyebabkan lahirnya komitmen dan tren politik hukum Islam di pihak kerajaan yang lebih positif. Hal ini telah menyebabkan lahirnya usaha reformasi elemen *substance* dan organisasi penguatkuasaan perundangan Islam. Program ini telah mendapat dokongan sepenuhnya daripada serangkaian sarjana Melayu-Islam yang memang prihatin dengan usaha

---

<sup>131</sup> Siddiq Fadhil (2006), "Pertembungan Islam Dengan Budaya Peribumi: Pengalaman Alam Melayu", dalam Md Salleh Haji Ahmad (ed.), *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh Dan Usul, APIUM, hh. 142-145.

<sup>132</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (2006), "Ulamak dan Paradigma Menangani Kebudayaan Melayu", dalam Hashim Awang (ed.), Othman Yatim dan Nor Azita Che Din (2006), *Wacana Budaya*, Kuala Lumpur: APMUM, hh. 55-80.

<sup>133</sup> Abdullah Alwi Haji Hassan (2003), *Pengajian dan Pengamalan Undang-undang Islam di Malaysia: Antara Tradisi dan Moderniti*, Syarahan Pengukuhan Profesor untuk APIUM, 7 hb. Julai 2003, hh. 5-6.

proaktif yang dijalankan.<sup>134</sup> Bagi IPTA Islam misalnya, telah timbul usaha untuk membangunkan sistem fiqh Islam moden dalam bentuk yang lebih praktikal dan tidak secara retorik semata-mata.<sup>135</sup> Namun begitu, pengaruh positif ini kemudiannya telah mendapat ancaman daripada fahaman sekularisme yang masih lagi berkembang, akibat daripada berkembangnya gelombang globalisasi yang melanda dunia.

Sebagai rumusannya, kita dapat mengenalpasti hakikat bahawa sistem fiqh Islam berasaskan mazhab Shafi'i yang berkembang di dalam masyarakat Melayu-Islam sejak zaman berzaman merupakan suatu sistem yang bersifat dinamik, *flexible (murūnah)*, begitu mempengaruhi kebudayaan Melayu dan dapat dianggap sebagai suatu kuasa agung (*force*) yang dapat mempengaruhi pihak kerajaan sendiri.<sup>136</sup>

2) BBT telah memberi nafas sebenar kepada pembinaan *world-view*<sup>137</sup> Melayu.<sup>138</sup> Hasil penelitian yang dibuat oleh Prof. Hashim Musa terhadap tipologi sejarah tamadun Alam Melayu, mendapati pembinaan tamadun Melayu ini telah diasaskan dengan

---

<sup>134</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (1997) "Gerakan Tajdid di Malaysia: Teori dan Realiti", dalam *Dinamisme Pengajian Syariah*, oleh Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (ed), Kuala Lumpur, hh. 93-106.

<sup>135</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (1999), "Konsep Tajdid dan Pemikiran Islam Dr. Mahathir: Satu Analisis", dalam *Prosiding Seminar Dr. Mahathir Pemikir Islam Abad ke 21*, Anjuran Jabatan Hal Ehwal Khas, Kementerian Penerangan Malaysia, Kuala Lumpur, hh. 66-86.

<sup>136</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim (2004), "Islam Hadhari: Teori dan Aplikasi di Malaysia", dalam *Seminar Antarabangsa Mengenai Agama Sebagai Wadah Keharmonian Negara dan Masyarakat*, anjuran UKM dengan kerjasama Universitas 17 Augustus Surabaya (UNTAG), di UNTAG, Surabaya, pada 24hb. Ogos 2004.

<sup>137</sup> Maklumat lanjut tentang pandangan alam semesta Islam yang terkandung dalam al-Quran boleh didapati dalam Abdul Halim El-Muhammady (1992), "Tasawwur Islam", dalam *Dinamika Dakwah: Satu Perspektif dari Zaman Awal Islam hingga Kini*, Kuala Lumpur, hh. 1-14.

<sup>138</sup> Maklumat lanjut tentang pandangan alam semesta yang difahami oleh masyarakat Melayu boleh didapati dalam Abdul Rahman Abdullah (1999), *Falsafah Alam Semesta di Nusantara*, Kuala Lumpur.

enam pandangan *world-view* yang bersumberkan wahyu Allah. Keenam-enam pandangan ini telah menjadi pegangan utama masyarakat Melayu (konsep jati diri Melayu) sehingga pada masa sekarang, yang terdiri antara lainnya;<sup>139</sup>

- a) Alam ini hasil ciptaan dan tabdiran Allah yang mencakupi alam arwah, alam dunia dan alam akhirat. Alam akhirat adalah destinasi dan natijah muktamad dari kehidupan di alam dunia. Kejayaan hakiki di alam akhirat adalah dapat memasuki syurga dan kejayaan di alam dunia adalah ketaatan kepada Allah.
- b) Islam adalah panduan dari Allah sebagai *al-dīn* yang mengandungi segala peraturan bagi segala gelagat hidup di dunia untuk individu dan masyarakat demi untuk kejayaan hakiki mereka.
- c) Keyakinan kepada pembalasan yang baik bagi amalan yang baik dan sebaliknya pembalasan yang buruk untuk amalan yang buruk.
- d) Wawasan, misi, objektif, niat, strategi dan operasi segala bidang kerja hendaklah salih, benar dan mematuhi segala aspek hukum Islam tanpa kompromi, manipulasi dan tolak ansur.
- e) Nilai tertinggi dikaitkan dengan segala perkara yang membantu pembentukan insan yang beriman, beramal salih dan berakhlak mulia yang manfaatnya dapat dinikmati sama oleh orang lain.
- f) Kehidupan pertengahan dan seimbang antara jasmani, akali dan rohani berasaskan kepada ilmu pengetahuan dalam bentuk fardhu ain dan fardhu kifayah.

Pemilihan Islam sebagai asas jati diri ini ternyata telah menguntungkan masyarakat Melayu kerana seperti mana berlaku kepada masyarakat Arab, Islam juga telah mengangkat martabat tamadun Melayu ke peringkat antarabangsa.<sup>140</sup> Proses ini antara lainnya telah menimbulkan semangat perpaduan (*internationalism*)

---

<sup>139</sup> Hashim Musa (1994), *Merekonstruksi Tamadun*, Kuala Lumpur, hh. 48-49.

<sup>140</sup> *Ibid*, h. 50.

di kalangan umat Melayu bahawa kedudukan mereka di dalam kerangka Tauhid, Ummah dan ukhuwwah bukan terhad kepada lingkungan kawasan dan sejarah alam Melayu semata-mata bahkan turut membabitkan kesemua umat Islam seluruh dunia dari setiap zaman dengan warisan tamadun yang tinggi.<sup>141</sup>

Dengan konsep jati diri ini umat Melayu berasa berbangga menganut Islam yang menjadikan mereka sebahagian daripada serangkaian ummah Islam, seperti mana halnya golongan Arab yang dipandang mulia oleh masyarakat Melayu.<sup>142</sup> Faktor inilah juga yang menyebabkan di dalam sejarah alam Melayu kerap berlaku penentangan umat Melayu terhadap kuasa penjajah barat yang dianggap sebagai kuasa kafir<sup>143</sup> dan hal ini telah diakui sendiri oleh mubaligh Kristian yang mengatakan bahawa orang Melayu sebagai golongan yang kuat berpegang kepada agama Islam.<sup>144</sup> Apa yang jelasnya, sifat kemelayuan yang begitu sehati dengan Islam ini telah mengakibatkan sebarang serangan yang dibuat terhadap Islam akan dianggap seperti serangan yang dibuat terhadap asas kebudayaan Melayu.<sup>145</sup>

Dalam perkembangan di tahun-tahun 1990an, telah muncul beberapa cubaan bagi mengugat asas jati diri ini dalam bentuk penyebaran idea yang anti Islam seperti penolakan hadis

---

<sup>141</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim (2000), “Kebudayaan Melayu dan Islam di Nusantara: Satu Analisa Pengkaedahan”, dalam *Seminar Hukum Islam Semasa III Peringkat Kebangsaan 2000*, Anjuran Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, pada 7-8hb. November 2000, hh.18-19.

<sup>142</sup> William Roff (1980), *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, h. 41.

<sup>143</sup> Maklumat lanjut boleh didapati dalam Abdul Rahman Abdullah (1994), *Gerakan Anti Penjajahan di Malaysia 1511-1950: Pengaruh Agama dan Tarikat*, Kuala Lumpur : Penerbit Kintan.

<sup>144</sup> Charles Tisdall (1916), “Ideas of Mohammedan Malaya”, dalam *The Missionary Review of The World*, v. xxxiv, hh. 348-349.

<sup>145</sup> Isabella Bird (1967), *The Golden Chersonese and the Way Thither*, Kuala Lumpur, h. 20.

Rasulullah,<sup>146</sup> penghinaan terhadap Rasulullah<sup>147</sup> dan krisis murtad di kalangan anak gadis Melayu.<sup>148</sup> Apa yang boleh dibanggakan adalah kebanyakan masyarakat Melayu moden telah menunjukkan respon yang cukup sensitif terhadap semua perkembangan ini, yang dijelmakan dalam pelbagai bentuk tindakan, seperti tindakan Persatuan Ulama Malaysia yang mengadu keburukan tren ini kepada Majlis Raja-Raja Melayu.<sup>149</sup> Pendek kata, tidak seperti dilakukan oleh masyarakat barat yang mengamalkan sikap tidak kesah terhadap tindakan yang menghina intipati asas agama Kristian, masyarakat Melayu moden telah melakukan hal yang sebaliknya, didorong dengan rasa tanggungjawab keimanan untuk membela keutuhan agama Islam yang menjadi asas identiti kemelayuan masyarakat Melayu.

3) Fakta sejarah yang menunjukkan wujudnya institusi mahkamah yang membicarakan kes yang di hakimi oleh sultan di Negeri Terengganu. Hal ini menunjukkan bahawa kerajaan Islam di Negeri Terengganu masih menjalankan institusi penguatkuasaan syariah Islam walaupun selepas era BBT.<sup>150</sup> Keadaan ini semakin dipergiatkan lagi dengan diwujudkan undang-undang tubuh Negeri Terengganu, Itqan al-Muluk.<sup>151</sup> Hal ini kemudiannya telah dirosakkan oleh kuasa kolonialisme British yang telah memisahkan agama daripada sistem politik (dasar sekularisme) di dalam system

---

<sup>146</sup> Mohd Napiah Abdullah (1998), "Penolakan Hadith Oleh Orientalis dan Penulis Islam", dalam *Islam dalam Persepsi Orientalisme*, Terbitan Tak berkala no. 3, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, UKM, Bangi, hh. 41-44.

<sup>147</sup> Farish A. Noor (2000), "Let Islam Lead the Way With its Progressive View on Sexuality", dalam NST, 4 November.

<sup>148</sup> Lihat Mohd Farid Mohd Shahrhan (2001), *Abim 30 Tahun, Beberapa Isu Penting Sepanjang Tiga Dekad*, Kuala Lumpur, hh. 28-30.

<sup>149</sup> Lihat *Kontroversi Mengenai Memo Kepada Majlis Raja-Raja Melayu: Islam Dicabar, Rasulullah S.A.W. dan Ulama Dihina*, Persatuan Ulama Malaysia dan Persatuan Ulama Kedah, Pulau Pinang, 2002, hh. 1-5.

<sup>150</sup> Moshe Yegar (1979), *Islam and Islamic Institutions in British Malaya*, Jerusalem, h. 76.

<sup>151</sup> Mohd Nazri Chik (2006), *Perlembagaan Itqan Al-Muluk Bi Ta'dil Al-Suluk 1911: Ditinjau dari Aspek Latar Belakang dan Pengaruhnya Kepada Pelaksanaan Undang-Undang Islam di Terengganu*, (Tesis Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM).



politik pemerintahan kerajaan Melayu. Agama dikhususkan hanya untuk tujuan peribadi yang sempit, manakala pemerintahan negara perlu dijalankan mengikut system politik Sekular Barat.

## KESIMPULAN

Sebagai rumusan akhir, hal ini dapat dirumuskan beberapa perkara yang utama. Pertama, BBT boleh dianggap warisan karya ulamak Melayu-Islam yang perlu dipelihara sepenuhnya, memandangkan ianya mengandungi segala butiran terpenting tentang pemikiran dan pemahaman keIslaman yang diamalkan oleh masyarakat Melayu tradisi. Sepatutnya, BBT perlu terus dikaji agar segala intipati terpenting yang terkandung di dalamnya dapat dilestarikan pemakaiannya dalam konteks semasa. Kedua, BBT secara langsung mengandungi maklumat tentang hukum Islam sejati yang disesuaikan dengan kehendak zamannya. Ianya digubal berasaskan pemahaman yang mendalam tentang sifat hukum Islam yang syumul hasil daripada maklumat dan bantuan yang terkandung di dalam ilmu usul al-fiqh. Boleh dikatakan agak mustahil sekali BBT ini dapat digubal tanpa pengetahuan yang mendalam dalam bidang ilmu usul al-fiqh. Hal ini boleh dilihat daripada keterangan tentang struktur sumber hukum Islam, elemen kodifikasi, pengakuan terhadap adat tempatan, konsep jenayah Islam dan kuasa pemerintah Islam di dalam menguatkuasakan sesuatu peraturan yang bermanfaat bagi kelangsungan umat Melayu-Islam. Ketiga, BBT mempunyai pelbagai pengaruh dan implikasi yang berpanjangan dalam soal yang berkaitan dengan sejarah perkembangan hukum Islam di Terengganu di zaman yang terkemudian. Asas utama penetapan pelaksanaan perundangan Islam yang diletakkan oleh BBT kemudiannya telah melahirkan pelbagai pengaruh utama, seperti penetapan teori bahawa negeri Terengganu merupakan tempat yang paling awal di tanah Melayu yang menerima ajaran Islam. Penerimaan Islam ini bukan dibuat secara kosong semata-mata bahkan turut dilaksanakan secara holistik di dalam masyarakat Terengganu. Ianya boleh dijadikan sebagai *precedent* utama bagi membuktikan bagaimana hukum Islam pernah dijalankan sebelum pemakaian sistem perundangan barat diperkenalkan dengan kedatangan kuasa penjajah British. Keempat, pemankin utama yang mewujudkan BBT di Terengganu,

iaitu institusi pendidikan Islam masih lagi memainkan peranannya yang dominan di dalam menyebarkan konsep intelektualisme Islam sejati dalam masyarakat, bahkan dalam banyak keadaan ianya telah mencetuskan kesedaran pendidikan yang lebih meluas untuk konteks zaman moden ini. Kelima, usaha mengkaji intipati terpenting daripada BBT perlu diteruskan oleh pengkaji Melayu-Islam yang lain, dan usaha ini perlu mendapat dokongan sepenuhnya daripada pihak kerajaan, IPTA Islam dan agensi yang berkaitan dengan pelestarian artifak klasik seperti muzium itu sendiri.