
**PROSIDING SEMINAR TERJEMAHAN, BAHASA
DAN BUDAYA MELAYU-CHINA 2017**

**INTERAKSI PERADABAN MELAYU-CHINA
MELALUI AKTIVITI TERJEMAHAN, BAHASA DAN
BUDAYA**

Editor

Goh Sang Seong

Tan Xiao

**PROSIDING SEMINAR TERJEMAHAN, BAHASA
DAN BUDAYA MELAYU-CHINA 2017**

**INTERAKSI PERADABAN MELAYU-CHINA
MELALUI AKTIVITI TERJEMAHAN, BAHASA DAN
BUDAYA**

Editor

Goh Sang Seong

Tan Xiao

Diterbitkan oleh:

Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
11800 USM
Pulau Pinang.

Tel : 04 653 3888

Faks : 04 656 3707

Lawan sesawang: <https://humanities.usm.my/>

Hak cipta kompilasi kertas kerja © Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia
Hak cipta setiap kertas kerja © penulis kertas kerja
2017

Hak cipta terpelihara. Setiap bahagian daripada terbitan ini tidak boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau dipindahkan kepada bentuk lain, sama ada dengan cara elektronik, mekanikal, gambar, rakaman dan sebagainya tanpa mendapat izin daripada Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia.

Perpustakaan Negara Malaysia

Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

Interaksi Peradaban Melayu-China melalui Aktiviti Terjemahan, Bahasa dan Budaya / editor Goh Sang
Seong, Tan Xiao

ISBN 978-967-394-282-4

Muka Taip Teks: Times New Roman

Saiz Taip Teks: 12

SENARAI KANDUNGAN

PRAKATA	vii
BAHAGIAN TERJEMAHAN	
1 SEJARAH RINGKAS PENTERJEMAHAN KARYA CERITA POPULAR CINA Ding Choo Ming	2
2 LIKU-LIKU PENTERJEMAHAN MANUSKRIP <i>SULALAT AL-SALATIN</i> KE DALAM BAHASA CHINA Fu Congcong	19
3 PERBANDINGAN PENTERJEMAHAN KARYA SASTERA KANAK-KANAK DI MALAYSIA DAN CHINA Atikah Zabir & Haslina Haroon	24
4 TERJEMAHAN KARYA KLASIK CINA KE DALAM BAHASA MELAYU: KEPERLUAN MEMAHAMI BUDAYA MELAYU Azman Che Mat, Goh Ying Soon, Azarudin Awang & Ahmad Fakrulazizi Abu Bakar	28
5 PENTERJEMAHAN BAHASA CHINA-BAHASA MELAYU: DAHULU, KINI DAN MASA DEPAN Goh Sang Seong & Boh Phaik Ean	33
6 PRINSIP PENTERJEMAHAN BERDASARKAN <i>ILMU MENGARANG MELAYU</i> (1934/2002) OLEH ZA'BA Haslina Haroon	38
7 ANALISIS PENTERJEMAHAN KATA ABSTRAK 'YUQI ZHUCI TIPIKAL' DALAM <i>DALAM HUJAN RENYAI</i> Jennica Chin Ai Ai & Goh Sang Seong	42
8 STRATEGI PENTERJEMAHAN NILAI FALSAFAH DALAM <i>HIKAYAT TIGA NEGARA</i> Oo Jiu Bell & Goh Sang Seong	47
9 MEMAHAMI PERTEMBUNGAN BUDAYA CINA-MELAYU MELALUI PENTERJEMAHAN AUDIOVISUAL Hasuria Che Omar	52
10 MANIFESTASI FANTASI DALAM SASTERA RAKYAT TERJEMAHAN CHINA-MELAYU Madiawati Mamat@Mustaffa & Rohaya Md Ali	60
11 关于中国传统文化典籍马来语译介的几个问题 谈笑	65
12 《聊斋志异》马来文译本赏析 邵颖	70
13 浅析马来语翻译与文学选读课程融合式教学模式 王荷蓬	76

BAHAGIAN BAHASA

14	PENGARUH KOSA KATA BAHASA CINA DALAM PANTUN MELAYU: SATU ANALISIS HUBUNGAN MAKNA DAN SIMBOL DARI SUDUT SEMIOTIK Eizah Mat Hussain & Nur Hamizah Hashim	82
15	PENGGUNAAN BAHASA MELAYU STANDARD PENUTUR KEDUA: SATU ANALISIS PERSPEKTIF PSIKOLINGUISTIK OLEH PENUTUR IBAN DAN MELAYU SARAWAK Radna Wismawati Muhibah Yahya Sawek	87
16	SENI BAHASA SASTERA MELAYU UNTUK PENGAJARAN DAN PEMBELAJARAN BAHASA MELAYU DALAM KALANGAN SISWA PENDIDIK (SJKC) DI IPG Rashinawati Abd Rashid, Noor Azzam Abdul Rahim, Shasitharan Raman Kutty & Zakri Abdullah	91
17	SUMBANGAN BAHASA ARAB KEPADA BAHASA MELAYU DARIPADA ASPEK PENYERAPAN BAHASA DAN BUDAYA Musliha Ismail & Nik Zul Azhar Nik Hassan	96
18	PENGETAHUAN BERSAMA TENTANG UNSUR TABU DALAM BUDAYA MELAYU DAN BUDAYA CHINA BAGI MENJAMIN KECEKAPAN PRAGMATIK DALAM BERBAHASA Hasmidar Hassan	100
19	ANALISIS KESILAPAN ASPEK MORFOLOGI DALAM PENULISAN PELAJAR CHINA Rohaidah Haron	106
20	KATA PINJAMAN BAHASA HAN DALAM BAHASA MELAYU Zhao Dan	112
21	颜色在汉语与马来语中的运用及联想 李冰玲 & 曹文富	118
22	汉马习语文化内涵对比 刘佳荣	122

BAHAGIAN BUDAYA

23	NARATIF SAKRAL IBADAH HAJI DARIPADA PERSPEKTIF ORANG MELAYU Aiza Maslan @ Baharudin	128
24	MALAYSIA DAN CHINA: KAITAN POPULASI MASYARAKAT ISLAM DENGAN FIQH KONTEMPORARI Mohd Akram Dahaman@Dahlan, Mohd Nizho Abdul Rahman, Solahuddin Abdul Hamid, Muhamad Khadafi Hj. Rofie & Syukri Ahmad	133
25	TAHAP KESEPADUAN BUDAYA MELAYU DALAM KEHIDUPAN KOMUNITI CINA MUSLIM DI NEGERI TERENGGANU Azarudin Awang, Azman Che Mat, Wahairi Mahmud & Muallim Al-Bakri	139
26	FENOMENA PERTUKARAN IDENTITI MELANAU: SUATU HIPOTESIS DAN FAKTA Chong Shin	144
27	AMALAN MASYARAKAT MELAYU DALAM PEMBAHAGIAN HARTA PUSAKA WANITA: ANTARA SUNNAH DAN AMALAN KEBIASAAN Roshimah Shamsudin	151
28	ASPEK KOMITMEN: SATU ANALISIS PERBANDINGAN ANTARA BUDAYA KERJA ISLAM DAN CINA Mohamad Khadafi Hj Rofie, Shukri Ahmad, Akram Dahaman & Zainal Md Zan	155
29	DARIPADA PEMBINAAN MASJID SENI BINA CINA (MASJID BEIJING) KEPADA PENGANJURAN EKSPLO PERDAGANGAN CHENG HO : LAMBANG INTERAKSI TAMADUN CINA DALAM MASYARAKAT MELAYU DI KELANTAN, MALAYSIA. Norazlan Hadi Yaacob	160
30	PERBANDINGAN BUDAYA MALAYU DAN CINA DI MALAYSIA Hajah Siti Khariah Mohd Zubir, Mohd Ra'in Shaari & Zarima Mohd Zakaria	167
31	多重身份与文化跨越——以杨贵谊为个案 吴小保	173
32	马来诺族祭海咒语研究及分析 潘慧 & 张胜	176
33	试论马来群岛的村社文化 韦祎	184

BAHAGIAN SEJARAH, SASTERA DAN KEMASYARAKATAN

34	SURAT MELAYU DAN HUBUNGAN CHINA-MELAKA PADA ABAD KE-15 Nik Haslinda Nik Hussain	192
35	SEJARAH INTERAKSI DALAM HUBUNGAN SOSIOBUDAYA CHINA SELATAN DENGAN ALAM MELAYU: KAJIAN KES CINA PERANAKAN KELANTAN, MALAYSIA Mohd Shahrul Imran Lim Abdullah	200
36	DRAMA MELAYU SEBAGAI SARANA PENGAJARAN DAN PEMBELAJARAN UNSUR IRONI DALAM BAHASA MELAYU Maizira Abdul Majid & Hasmidar Hassan	204
37	PEMIKIRAN PATRIOTISME DAN NASIONALISME DALAM KARYA LIM LIAN GEOK DAN USMAN AWANG Chong Fah Hing	210
38	BUDAYA PERANCANGAN DALAM CERITA PENGLIPUR LARA: ANALISIS BERDASARKAN <i>HIKAYAT KHOJA MAIMUN</i> Sara Beden	214
39	HUBUNGAN ANTARABANGSA DALAM NOVEL-NOVEL FAISAL TEHRANI DAN SEJARAH MELAYU Wan Zaliha Wan Othman & Hjh. Amanah Mohd Noor	219
40	BERBICARA MENGENAI PUISI MELAYU DAN CIRI-CIRI CIPTAANNYA Bai Danni	223
41	中马联合军演与中马关系 刘勇	227
42	1990年以来中马防务合作的发展——回顾与展望 文一杰	232
43	马来西亚华人与国家文化塑造：以马来西亚华人文化节为中心的探讨 施雪琴	237
44	中国语言文化在马来西亚的传播——以马来亚大学孔子学院为例 岑雨洋	244

Prakata

Prosiding berjudul **Interaksi Peradaban Melayu-China Melalui Aktiviti Terjemahan, Bahasa dan Budaya** ini ialah prosiding yang diterbitkan sempena penganjuran bersama *Seminar Terjemahan, Bahasa dan Budaya Melayu-China (STBBMC) 2017* oleh Unit Penyelidikan Terjemahan dan Interpretasi, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia dengan Guangdong University of Foreign Studies.

Prosiding ini menghimpunkan kertas kerja berdasarkan bidang disiplin, iaitu terjemahan, bahasa, budaya serta sejarah, sastera dan kemasyarakatan. Kertas kerja-kertas kerja ini meneroka dan membincangkan isu-isu dalam aktiviti terjemahan, bahasa dan budaya Melayu-China daripada sudut pandangan yang pelbagai. Beberapa cadangan dan saranan yang dapat membantu mempergiat aktiviti interaksi peradaban Melayu-China turut diusulkan.

Diharapkan prosiding ini bukan sahaja menjadi sumber rujukan ilmiah kepada pelajar, penyelidik dan penggubal dasar malahan turut menjadi sumber inspirasi kepada semua pihak dalam pelestarian keharmonian antara dunia Melayu dan dunia China.

Goh Sang Seong
Tan Xiao
Editor

序言

本论文集是由马来西亚理科大学人文学院翻译研究中心及广东外语外贸大学共同主办的“2017中国-马来西亚翻译、语言和文化研讨会”的会议论文集，本论文集的主旨是通过翻译、语言和文化活动来实现中马两种文化之间的互动和交流。

本论文集汇集了涉及翻译、语言、文化以及历史、文学、社会等诸学科领域的多篇论文。这些论文从不同的角度对中马两国之间的翻译、语言和文化活动进行了深入的探讨。其中的许多论述和观点有助于推动中马两国之间的文化互动向更深层次发展。

衷心期待本论文集不仅能够成为广大学习者、研究者和政策制定者的学术参考资料，而且能够成为致力于永葆中马两国人民友谊万古长青各方之灵感源泉。

吴尚雄
谈笑
主编

BAHAGIAN TERJEMAHAN

SEJARAH RINGKAS PENTERJEMAHAN KARYA CERITA POPULAR CINA

Ding Choo Ming¹
70, Jalan Jade Hills 1/1
Jade Hills
43000 Kajang
Malaysia
dingukm@gmail.ukm.my

ABSTRAK

Sejarah perkembangan penerbitan karya terjemahan orang Cina di Alam Melayu sekitar 100 tahun dahulu itu perlu dikaji berlatarbelakangkan kedudukan sosiobudaya dan ekonomi orang Cina generasi baharu di kota-kota besar. Kegiatan itu adalah sebahagian daripada mozek kebudayaan Cina hasil daripada interaksi kebudayaan Cina di rantau ini dengan memanfaatkan teknologi percetakan dan kemudahan awam yang lain dari Barat. Peluang baharu itu tidak wujud sebelum itu. Dalam tempoh sekitar seabad sejak 1880-an sehingga Perang Dunia II, ribuan buku terjemahan cerita popular Cina daripada dinasti Cing dan Ming sudah diterbitkan untuk memenuhi kehendak khalayak orang Cina yang tahu berbahasa Melayu, tetapi tidak semestinya bahasa Cina. Dalam tempoh itu penerbitan buku terjemahan itu menguntungkan semua pihak dengan ratusan penterjemah dan penerbit. Akan tetapi, kegiatan itu terhenti akibat pendudukan Jepun, kemelesetan ekonomi dunia dan pergolakan politik di Alam Melayu. Kegiatan itu sudah dihidupkan balik oleh sekumpulan pelajar Nantah. Namun, kegiatan baharu itu tidaklah serancak dan sehebat seperti masa dahulu. Yang menarik ialah buku terjemahan selepas Perang Dunia II adalah dua hala (daripada bahasa Cina kepada bahasa Melayu dan sebaliknya) dan bukannya sehala (daripada bahasa Cina kepada bahasa Melayu) lagi walaupun karya yang diterjemahkan pada dua peringkat masa itu adalah yang popular dan terkenal. Pada akhir kertas kerja ini, diberikan cadangan untuk memperbaiki keadaan yang lesu itu.

PENGENALAN: TITIK PERMULAAN SEJARAH PENTERJEMAHAN

Tidak ada orang tahu dengan pasti bila dan bagaimana orang Cina mula-mula sekali mendarat dan hidup di Alam Melayu yang meliputi Brunei, Indonesia, Malaysia, Singapura, Selatan Filipina dan Selatan Thailand. Daripada kajian Claudine Salmon (1977, 1987 & 2013), kita tahu suatu proses interaksi budaya yang hebat sudah berlaku dalam kalangan orang Cina, tidak kira sama ada peranakan Tionghua/ baba atau totok. Antara yang dimaksudkan itu ialah orang Cina di Indonesia (dikenali sebagai Dutch East Indies) dan Malaysia (yang disebut sebagai Tanah Melayu, terutamanya Negeri-Negeri Selat) sudah menggunakan bahasa Melayu Rumi (belum ada perbezaan antara bahasa Malaysia dan bahasa Indonesia) untuk menterjemahkan cerita popular daripada sastera China sejak Dinasti Cing dan Ming. Hal ini menunjukkan kebanyakan orang Cina di Alam Melayu sejak dahulu lagi sudah menggunakan bahasa Melayu, semacam bahasa pasar, iaitu *colloquial Malay*, yang sudah digunakan umum sebagai bahasa perdagangan dan komunikasi atau *lingua franca* di Alam Melayu. Hal ini bererti juga bahawa sebahagian besar orang Cina pada masa itu adalah buta huruf bahasa Cina. Daripada karya terjemahan yang besar bilangannya itu dapatlah dibayangkan betapa kuatnya kuasa bahasa Melayu selain tarikan mereka kepada cerita popular dahulukala Cina dalam kalangan orang Cina pada masa itu⁴. Kesemua ini juga bermakna bahawa

¹Terima kasih saya ucapkan kepada Fu Congcong, Pan Hui, Zhang Yu-an dan Xu You-nian di China; Chan Maw Woh di Singapura; Chan Yong Sin, M. C. Cheah, Chew Fong Peng, Norhayati Mohamed, Chong Ton Sin dan Goh Sang Seong di Malaysia dan C. W. Watson dan Soeria Disastra dari Indonesia kerana kerjasama memberi maklumat sehingga tersusunnya bibliografi buku dalam lampiran.

²Dutch East Indies (Indonesia) Belanda (1820-1940s) and Tanah Melayu di bawah penjajahan Inggeris (1771-1957).

³Bahasa Melayu Rumi, menurut definisi Siow Hay Yam, dalam pantunnya *Sam Pek Eng Tai* yang dipetik di siarkan dalam *Kabar Slalu* (17 Januari 1924) adalah dia bache oleh malam pukul tuju, kanak-kanak datang berdebu-debu, apa Incek main-bacha itu, huruf Ingris bahasa Melayu'

⁴Bahasa Melayu sudah diketahui dengan meluas. Hal ini ditunjukkan juga dalam petikan yang berikut: 'Menurut khandak istri kekaseh sahya, ini puji-pujian sudah di-salinkan dalam bhasa Melayu yang orang pranakan kita dan nyonya-nyonya disini boleh mgerti (*Preface buku Wee Chin Kam – Shair Puji-Pujian. Singapore: Sing Brothers, 1938*).

hubungan antara *huachiao* di Alam Melayu dengan kebudayaan induk mereka di China bukan sahaja tidak pernah terputus, malah sudah dikembangkan kepada keturunan orang Cina sendiri dan juga orang bukan Cina yang berminat melalui kerja terjemahan ke dalam bahasa Melayu.

Kerja terjemahan cerita dahulukala Cina ke dalam bahasa Melayu dan penerbitannya yang bermula pada 1850-an di Indonesia dan beberapa tahun kemudian di Tanah Melayu itu dimulakan oleh orang Cina generasi baharu setelah mereka tahu menulis bahasa Melayu Rumi dan bahasa Cina. Inilah titik permulaan sejarah penterjemahan yang dilakukan orang Cina, atau *huachiao*, kira-kira 100 tahun dahulu. Yang mereka lakukan itu juga bukan sahaja kemuncak kegemilangan mereka berinteraksi dengan kebudayaan Melayu, tetapi juga kemuncak kegemilangan sosioekonomi orang Cina yang tidak pernah tercapai sebelum itu. Oleh sebab keterbatasan ruang dan masa, lebih-lebih lagi banyak lagi maklumat penting tentang kegiatan penterjemahan itu belum diketahui, maka yang dapat dibentangkan dalam kertas pendek sekarang cumalah sejarah ringkas perkembangannya sejak karya terjemahan cerita popular dahulu termasuk *Shuihu zhuan* (水浒传), *Xue Rengui zheng dong* (薛仁贵东征), *Yizhimei* (一枝梅), *Bamei tu* (八美图) dan *Zhengde jun you jiangnan* (正德君遊江南) sejak 1882 di Indonesia dan *Heng Guan Seo Chia*, *Hong Keow*, *Kim Ko Kee Quan* dan *Lwee Hong Thak* sejak 1889 di Malaysia.

Yang tercapai itu bukan sahaja suatu yang baharu yang tidak mungkin dilakukan orang Cina di Alam Melayu sebelumnya, malahan sukar ditandingi orang Cina yang akan datang untuk selama-lamanya, maka menyebabkan kegigihan mereka itu sukar dikekalkan sehingga sekarang dan menyebabkan kegiatan penterjemahan daripada bahasa Cina kepada bahasa Melayu dan sebaliknya lesu. Daripada segi jumlah karya, bilangan penterjemah, kepelbagaian topik dan permintaan khalayak yang membolehkan sebahagian besar karya terjemahan itu diterbitkan berjilid-jilid, maka gerakan penterjemahan yang bertahan kira-kira tempoh 100 tahun itu boleh disifatkan sebagai the 'golden age' karya terjemahan dalam kalangan orang Cina. Kepelbagaian tema dalam ribuan buah karya dengan ciri dan sifat yang berbeza daripada karya terjemahan masa sekarang itu telah membuatkan karya itu mempunyai nilai kajian yang tersendiri. Namun kegiatan penerbitan dan penterjemahan itu tidak diberikan tempat dalam buku sejarah perkembangan sastera Indonesia dan Malaysia, termasuk *Modern Indonesian Literature* (1967) oleh A. Teeuw, *Pengantar Sejarah Sastera Indonesia* (2007) oleh Yudiono KS, dan *Sejarah Kesusasteraan Melayu* (2006) editor Safian Hussain, Mohd Thani Ahmad & Johan Jaafar, walaupun banyak daripada karya itu sudah terbukti mempengaruhi sastera Indonesia pada peringkat awal dahulu. Antara sebabnya ialah kebanyakan bahan yang diingini itu sukar didapati, karya itu susah difahami selain karya terjemahan kurang menarik perhatian pegawai pentadbir Belanda dan Inggeris abad ke-19 dahulu selain sarjana sastera Melayu di Indonesia dan Malaysia sekarang. Ini menyebabkan karya terjemahan orang Cina dalam bahasa Melayu yang lahir di Alam Melayu itu masih mencari-cari rumahnya dalam buku sejarah sastera Indonesia dan Malaysia (Ding, 2010).

KARYA TERJEMAHAN CERITA POPULAR CHINA DAHULUKALA

Sejarah penterjemahan dan penerbitan itu bermula daripada orang Cina generasi baharu yang sudah berbeza daripada pendatang Cina yang lebih awal. Mereka sudah tidak lagi buta huruf seperti datuk mereka kerana sudah tahu bahasa Cina yang sama ada diajarkan di **rumah** (seperti Chan Kim Boon (曾锦文, 1851-1920) di Pulau Pinang⁵, sementara mempelajari huruf rumi di sekolah kerajaan penjajah Belanda dan Inggeris, iaitu sekolah mubaligh seperti *Penang Free School* yang ditubuhkan pada 1816, *Singapore Free School* pada 1823 dan *Malacca High School* pada 1826.

Seterusnya ada setegah orang yang tahu menulis dan membaca telah menjadi penulis, wartawan dan penterjemah. Sehubungan itu, Salmon (2013: 255) mendapati antara 1884 dan 1886 lebih kurang 14

⁵Liem Kheng Yong (林慶容, 1873-c.1938) dari Makassar dan Tjie Tjin Koeij (c. 1890-c. 1978) dari Sukabumi, Java Barat, atau sekolah swasta, atau rumah berhala Buddha, malah ada yang telah dihantar ke China untuk mempelajari bahasa Cina Go Tiauwoan (吴兆元) (1890-1956) dan Tan Tek Ho (陈泽和) (1894-1948) mempelajari Bahasa Cina di Jinan xuetang (暨南学堂) yang ditubuhkan khas untuk huachiao (Salmon 2013: 261) sementara *Liem Thian Joe* (林天佑) (c. 1895 - 1963) mengatakan ramai peranakan Tionghou pada awal abad ke 20 mendapat pendidikan di sekolah yang diusahakan orang Jawa (Salmon 2013: 235-6) dan Tjoa Tjoe Koan (蔡珠贵) (1861 - 1905) di Solo mengatakan dia boleh membaca akhbar Cina dan dalam Bahasa Jawa, selain huruf Rumi dan Jawi (Salmon 2013: 235).

orang penterjemah sudah lahir di beberapa buah kota besar yang akan disebut nanti. Sebelum itu, pada tahun 1619 ketika Dutch East India Company ditubuhkan di Batavia (kini Jakarta), sudah ada 400 orang Cina di kota itu. Bilangan mereka meningkat kepada 3,451 orang pada tahun 1742 dan seterusnya 10,000 orang pada tahun 1725 (Ding 2008 memetik Dobbin 1996:48-50). Daripada jumlah itu, 1,441 orang adalah pedagang dan peniaga, 935 orang petani dan tukang kebun, 728 pemilik atau pekerja kilang gula, pelombong bijih atau peniaga kayu balak, 326 orang tukang rumah, tukang besi, tukang emas dan lain-lain.

Sudah dibayangkan tadi bahawa sejarah penterjemahan dalam kalangan orang Cina di Alam Melayu pada masa dahulu itu perlu dikaji berlatarbelakangkan kedudukan ekonomi orang Cina yang kukuh di kota-kota besar seperti Bandung, Batavia, Bekasi, Bogor, Cirebon, Kediri, Malang, Semarang, Singapura, Surabaya dan Surakarta (Solo)⁶. Tempoh antara tahun 1850-an hingga Perang Dunia II adalah juga zaman kegemilangan bahasa, sastera dan budaya orang Cina di Indonesia dan Malaysia. Tempoh itu boleh juga dikatakan sebagai *post-literate period* masyarakat Cina di kedua-dua tempat itu berbanding dengan tempoh sebelumnya yang boleh dikenali sebagai *pre-literate period*. Perbezaannya yang utama ialah orang Cina daripada *post-literate period* telah menguasai bahasa Melayu sebagai bahasa persuratan, dan bukan lagi sebagai bahasa pertuturan. Prasyarat lain kepada wujudnya perkembangan baharu itu ialah semakin ramai orang Cina di kota sudah mempunyai *disposable income*, selain masa lapang yang lebih banyak, maka mempunyai keperluan rohani yang baharu, termasuk suka membaca untuk ilmu, pengetahuan selain hiburan. Segala-gala yang baharu itu tidak mungkin wujud sebelumnya, iaitu sebelum adanya alat cetak, kenderaan moden, jalan raya, telefon dan lain-lain, sebelum adanya Terusan Suez (dibuka pada tahun 1869), lebih-lebih lagi Revolusi Industri di Barat. Dengan kata lain, generasi baharu itu adalah generasi orang Cina yang bertuah yang telah dibesarkan sebagai orang Cina menurut ajaran Konfusianisme, Taois dan Buddha di Alam Melayu yang terdedah kepada pengaruh pemodenan dari barat.

Dengan munculnya generasi baharu orang Cina, maka sudah lahirnya karya terjemahan berdasarkan cerita popular Cina masa dahulu dalam bahasa Melayu dengan banyak kata pinjaman dari dialek Hokkien dan Teochew. Sudah disebutkan tadi bahawa kegiatan penterjemahan cerita popular Cina pada masa dahulu dalam bahasa Melayu adalah antara aspek interaksi budaya Cina-Melayu yang teristimewa yang dialami orang Cina 100 tahun dahulu. Interaksi budaya Cina-Melayu yang hebat yang lain coraknya ialah lahirnya masyarakat dan kebudayaan peranakan Tionghua di Indonesia dan baba di Negeri-Negeri Selat di Malaka, Singapura dan Pulau Pinang. Antara perkara yang menarik dalam interaksi budaya sehingga lahirnya karya terjemahan cerita popular Cina pada masa dahulu dalam bahasa Melayu tidak lain daripada 'bahasa Melayu pasar' lisan itu sudah berubah statusnya menjadi bahasa tulis, media utama karya terjemahan di Indonesia dan Malaysia⁷.

Penerbitan karya terjemahan yang boleh bertahan kira-kira 100 tahun itu menyatakan adanya permintaan yang bukan sahaja tetap, tetapi juga yang semakin lama semakin besar terhadap bahan bacaan itu dalam kalangan orang Cina. Yang lebih menarik lagi ialah kepopularan karya tersebut untuk tempoh yang panjang itu sudah menjadi asas terbina ekonomi penerbitan dan perbukuan baharu dengan terbukanya peluang pekerjaan dan bisnes baharu kepada ramainya orang yang khusus bidang kerja masing-masing. Antara yang dimaksudkan adalah penterjemah, editor, pembaca (*reader*), ilustrator, penerbit (buku dan akhbar), pencetak, pengedar dan khalayak pembaca, antara yang lain. Antara perbezaan bidang kerja yang dimaksudkan itu sudah dinyatakan oleh Baba Kim Teck dalam karyanya, *Pantun-Pantun Dondang Sayang* (1916): "*Apa yang dikarangnya itu ditulis cucunya Chia Chui Li*". Sehubungan itu, dalam buku *Malay Pantun Book* yang dikarang oleh Lim Hock Choon, Malaka, 'diturunkan' oleh T. T. Wee di Singapura pada 1929 juga itu menyatakan '*Orang yang mengarang dihormati dan bukan orang yang menulis*'. Ini bermakna pengarang yang meliputi penterjemah sudah dihormati masyarakat dan bukannya orang yang menyalin (*copying*).

⁶Penerbitan tertumpu di kota-kota besar kerana di situlah pemusatan kegiatan ekonomi orang Cina. Dari situlah juga terentangnya jaringan perniagaan dan komers mereka ke tempat-tempat lain di Alam Melayu. Perkembangan itu tidak menghairankan memikirkan kota-kota besar itulah juga adalah yang paling 'modern' masa itu kerana sudah mempunyai teknologi percetakan, kemudahan pengangkutan dan prasarana komunikasi yang tercanggih masa itu, lebih-lebih lagi adanya agen pemasaran, maka membolehkan buku dan akhbar yang diterbitkan dapat disebarkan dengan cepat dan meluas ke tempat-tempat lain di Alam Melayu.

⁷Salmon (2013: 4-5) mengatakan ada karya terjemahan orang Cina di Indonesia dalam Bahasa Jawa, Sunda, Makasar dan lain-lain. Beliau menambah "*The first known translation of a Chinese novel was published in Batavia in 1882. Between 1883 and 1886 no less than forty works were printed which suggests that they may have been circulated earlier in manuscript form. Only one text in Javanese was published in 1873. The last one dates from 1913*".

Untuk memenuhi permintaan yang meningkat dari masa ke masa, lebih banyak cerita popular Cina masa dahulu sudah diterbitkan sejak karya terjemahan yang pertama yang sudah diterbitkan pada 1882 oleh syarikat Belanda H.M. van Dorp di Batavia, yang juga menerbitkan akhbar Melayu *Selompret Melajoe* (Salmon 2013: 253). Antara karya terjemahan cerita dahulukala yang popluar dari China sejak itu adalah *Sanguo Yanyi* (三国演义), *Honglou Meng* (红楼梦), *Xiyou Ji* (西游记), *Shuihu Zhuan* (水浒传), *Lieguo Zhi* (列国志), *Wumei Yuan* (五美缘), *Fenzhuang Lou Quanzhuan* (粉妆楼全传), *Qianlongjun You Jiangnan* (乾隆君游江南), *Luo Tong Sao Bei* (罗通扫北), *Jingu Qiguan* (今古奇观), *Charita Gak Wee* (岳飞) *Di Zaman Song Teow* (宋朝), *Sanhe Mingzhu Baojian* (三合明珠宝剑), *Liu Dajiangjun Ping Wo Zhanji* (刘大将军平倭战记), *Wanhua Lou* (万花楼), *Chrita Dahulu-Kala nama-nya Gnoh Bee Yean* (五美缘) di jaman Beng Teow (明朝), *Baishejing ji* (白蛇精记), *Zhong jie yi* (忠节义), *Sha zi bao* (杀子报) dan *Xu Hanwen* (许汉文)⁸.

Menurut Salmon (2013: 248), tidak kurang daripada 759 buah karya terjemahan seumpama itu di Indonesia dan lebih kurang 70 buah di Malaysia dari sekitar 1889 hingga 1950an. Ini menunjukkan *huachiao* di Alam Melayu pada pinggir abad ke-19 itu mempunyai minat yang sangat mendalam terhadap cerita dahulukala di China mengenai segala aspek hidup, maka sangat berminat terhadap kisah sejarah, cereka (*fiction*), legenda, keadilan dan pengadilan, keperwiraan, keagamaan, falsafah, antara yang lain. Sebahagian besar daripada cerita itu sudah diedarkan secara lisan oleh tukang cerita, atau pernah dipentaskan dalam bentuk wayang sebelum dituliskan, iatu diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu yang diketahui oleh mereka untuk kali pertamanya.

Antara ciri utama karya terjemahan sebelum Perang Dunia II adalah nama buku yang panjang kerana dalam nama buku sudah terbayang isi kandungannya, watak-watak utama, tempat dan masa kejadian. Misalnya, *Chrita dulu-kala Chit-Sih Pat-Meng-Su* (七屍八命事) atau *Tuju Mayat Lapan Jiwa punya pasal*, *Neo Thian Lye* (梁天来) dan *Leng Kwi Hin* (凌贵兴) *punya Perkara-besar di negri Canton*, *Hong-tay Yong Cheng Koon* (皇帝雍正君) *punya tempo di zaman Cheng Teow* (清朝), (1934-38, 3 jilid) dan *Chrita dulu-kala bernama "Siang-Ha Ngo-Liong-Huay"* (上下五龙会) (*sambongan deri chrita Wakang* (瓦岗) *di zaman Tong Tiow* (唐朝), *Tong-Koh-Cho Lee Yan* (唐高祖李渊) jadi *Hongtay* (1932, 2 jilid). Masalah teknikal lain yang terlibat dalam kerja terjemahan sudah diberikan dalam buku Claudine (2013).

Sampai di sini ingin diyatakan bahawa kerja terjemahan yang dilakukan itu bukanlah terjemahan dalam erti kata yang kita fahami sekarang, tetapi lebih banyak berupa semacam *free translation* dengan si penterjemah yang berkenaan bebas memberikan penafsirannya, membuat adaptasi, menokok tambah dan sebagainya, maka menunjukkan unsur kreativiti mereka yang mereka fikirkan adalah perlu untuk membuatkan pembaca dapat memahami cerita itu dengan lebih baik. Contohnya ialah Chan Kim Boon telah memberikan glosari, menambah peta, selain penerangan lain dalam *Sam Kok* dan karya yang lain. Demikian juga dilakukan Wan Boon Seng.

Selain itu, amatlah sukar untuk kita memastikan sama ada karya itu terjemahan atau edisi baharu. Misalnya, *Lu Mudan* (绿牡丹) dan *Liang Tianlai* (梁天来) yang juga disebut dengan nama *Jiuming Qiyuan* (九命奇冤). Kesemuanya itu dikatakan sudah diterjemahkan oleh Lie Kim Hok pada 1886 dan sudah diterbitkan semula pada 1913 and 1919. Tetapi, Tjan Tjing Tjong mendakwa dialah yang menerbitkan edisi baharu *Lu Mudan*.

Yang menarik ialah hampir kesemua buku terjemahan itu berukuran antara 19cm x 14cm hingga 16cm x 10cm, mungkin untuk mudah dibawa.

⁸Anotasi dalam Bahasa Cina untuk judul buku dalam kertas kerja ini dipetik daripada buku Claudine (2013).

BEBERAPA TOKOH PENTERJEMAH MASA DAHULU DAN SEKARANG

Sampai di sini ingin ditanya: adakah terdapatnya penterjemah profesional dan sepenuh masa? Walaupun dikatakan kegiatan penterjemahan pada masa itu menguntungkan semua pihak, tetapi sampai hari ini belum ada penulis atau penterjemah di Alam Melayu boleh hidup dengan menulis atau menterjemah yang hanya dilakukan untuk menokok pendapatan mereka, baik sebagai guru, kakitangan di syarikat swasta dan jabatan kerajaan, peniaga, wartawan, penerbit dan lain-lain. Sehubungan itu, Salmon (2013: 255) mendapati Tan Tjin Hoa (陈振华) adalah juga pemilik kedai buku di Semarang, sementara Tjiong Hok Long (钟福龍) (1847- 1917) dari Batavia juga pemilik kedai Bo Seng (茂盛) dan Lie Kim Hok (李锦福) (1853-1912) yang lahir di Bogor dan bergiat di Batavia, dan mendapat pendidikan di sekolah mubligh dan tidak tahu bahasa Cina, Lie membuat terjemahan dengan bantuan Tan Kie Lam and Tee Pek Thay sebagai tukang cerita atau *Chinese readers*. Selepas kematian D.J. van der Linden pada 1885, Lie membeli syarikatnya yang dia sendiri pernah bekerja beberapa tahun sebelum itu dan menukar namanya kepada Lie Kim Hok Co. Setahun kemudian, beliau menubuhkan akhbar harian *Pemberita Betawi*. Disebabkan sukar bersaing dengan penerbit yang lebih besar di Batavia, beliau telah menjual mesen percetakannya kepada syarikat Belanda Albrecht and Co. sementara stok kedainya kepada syarikat Cina Tjoe Toei Yang (1849-91) di Batavia.

Untuk mengetahui kisah hidup penterjemah Indonesia yang lain pada masa dahulu, termasuk kaum wanita seperti Thio Tjio Nio yang menterjemahkan fiksi untuk akhbar *Tiong Hoa Wi Sien Po* (中华维新报) di Bogor pada 1906 dan lain-lain yang berwarna-warni latar belakang sosial, pendidikan dan kerjaya mereka, rujuklah buku Salmon yang sudah diterbitkan semula di Singapura pada 2013. Dengan berbuat demikian, barulah dapat kita memberikan ruang untuk memperkenalkan serba ringkas sejarah pendek kisah penterjemahan dan beberapa orang penterjemah di Indonesia dan Malaysia. Antara penterjemah Indonesia selepas Perang Dunia II yang ingin diketengahkan ialah Wilson Tjandinegara (陈冬龙) yang lahir di Makassar pada 1946 dan sudah meninggal dunia pada Februari 2017. Tjandinegara adalah sasterawan, budayawan, wartawan dan fotografer selain telah menterjemahkan *55 Puisi Cinta Mandarin* (1998), *Lelaki Adalah Sebingkai Lukisan* (男人是一幅画) (2001) dan *Menyangga Dunia di Atas Bulu Mata - karya 40 penyair keturunan Tionghoa* (1998), antara yang lain. Selain itu, ingin diketengahkan Soeria Disastra (卜汝亮) yang lahir 1943 di Bandung. Beliau telah mendapat pendidikan di Sekolah Menengah Chiao Chung dan mengajar di sekolah yang sama. Antara karya terjemahan daripada bahasa Cina kepada bahasa Indonesia dan sebaliknya adalah *Senja di Nusantara* (?), *Tirai Bambu* (2006), *Salju dan Nyanyian Bunga Mei* (2010), *Tak Pernah Aku Melihat Bulan Tiongkok*, *Putra Putri Tionghoa Nusantara*.

Sekarang inzinkan saya menengahkan beberapa orang penterjemah di Malaysia selepas Perang Dunia II. Oleh sebab maklumat bibliografi untuk Chan Kim Boon sudah banyak⁹, eloklah kita alih perhatian kepada Wan Boon Seng (袁文成), Tan Beng Teck (陈明德) dan Siow Hay Yam (肖海炎) kerana kelebihan mereka. Wan Boon Seng yang juga menggunakan nama samaran Panah Pranakan adalah penterjemah yang paling prolifik dalam erti kata sudah menterjemahkan 21 buah buku. Antaranya *Chrita dulu-kala Ang-bin Sio-chia noo* (红面小姐) tempo Hongtay Song Seng Chong (宋成宗) di zaman Song Tiow (宋朝) (1931; Lek Bohtan (绿牡丹) atau Pau Choo Ann Tah lui-ta (鲍自安打擂台) di zaman Tong Tiow (唐朝) tempu Boo Chek Tian (武则天) jadi Hongtay (1935, 11 jilid) dengan dibantu Tan Yew Aik; L. Seng Poh (李成宝) *Chrita dulu-kala bernama "Hoon Chong Lau"* (粉妆楼) di zaman Ow Tong Tiow (后唐朝) tempu Khian Tek (乾德) jadi Hongtay (1934, 20 jilid) dengan bantuan N. M. Seng; *Chrita dulu-kala bernama "Sam Hup Beng-Choo Pohkiam"* (三合明珠宝剑) (Sambongan Sam-hap Pohkiam (三合宝剑)) di zaman Han Tiow (汉朝) Tempu Hongtay Han Boo Tay (汉武帝), Singapore (1935) dengan bantuan L.S. Poh dan N.M. Seng; *Chrita dulu-kala Nah-Kong* (蓝光) *Tong Pak Han di zaman Liat Kok* (1935, 4 jilid); *Chrita dulu-kala bernama Lam Koon Ong Soon Pin* (南极翁孙贻) atau *Chau Mah Choon Chu* (走马春秋) di zaman Liat Kok (列国) tempu Choon Ong jadi raja di Chay Kok

⁹Chan menjadi terkenal setelah menterjemahkan *Sam Kok* (1892-1896, 30 jilid), *Song Kang* (1899-1902, 19 jilid) dan *Kou Chey Thian* 1911-1913, (9 jilid).

(齐国) (1936-38, 6 jilid) dengan bantuan Tan Yew Aik dan *Chrita dulu-kala bernama "Sam Ha Lam Ton (三下南唐) di zaman Song Tiow (Song-Tye-cho Tio Kong In (宋太祖赵匡胤) (1931-32, 3 jilid). Beliau juga taukeh Pranakan Book Co. serta menerbitkan akhbar dan majalah *Bintang Pranakan, Sri Pranakan dan Story Teller*, selain akhbar, *Kabar Slalu dan Kabar Ucapan Baru*. Selain itu, beliau juga menerbitkan buku pantun *Dondang Sayang & Nyanyi-an lain-lain* (Singapore, Chew Yow Press, 1931).*

Seterusnya, Siow Hay Yam (萧海炎) sudah menerbitkan *Ini Chrita dulu Kala dari zaman Tong Teow bernama See Jin Quee Cheng Tang (薛仁贵征东) (1922, 7 jilid), Ini Chrita dulu kala dad zaman Tong Teow bernama Seeh Jin Quee Cheng Say (薛仁贵征西) (1921, 10 jilid). Pada mula-mulanya, beliau adalah pemangku setiausaha di Chinese Directory and Press Ltd. yang menerbitkan kedua-dua buah bukunya tadi. Beliau juga didapati telah berkongsi dengan peranakan baba yang lain bagi menubuhkan akhbar Baba seperti *Kabar Ucapan Baru* (1926) dan *Kabar Bintang Timor News* (1930). Beliau juga banyak mengarang pantun dan syair. Sementara itu, *Kabar Slalu*, sudah menyiarkan *Sam Pek Ing Tai* yang telah digubahnya semula ke dalam bentuk syair secara bersiri/ bersambung-sambung, hampir setiap hari atau berselang dua hari, mulai 17 Januari 1924 hingga mungkin 14 April 1924. Selain itu, *Cherita Ular Putay Sama Ular Itam* oleh Siow Hay Yam telah disiarkan dalam *Kabar Slalu* (Ding, 2008: 140-172).*

Seterusnya, Tan Beng Teck adalah penterjemah cerita popular Cina dahulukala yang pertama di Malaysia kerana sudah menerbitkan, *Heng Guan Seo Chia* (1889), *Hong Keow* (1889), *Kim Ko Kee Quan* (1889) dan *Lwee Hong Thak* (1889). Selepas 1889, beliau tidak meneruskan kerja terjemahan kerana sudah bertolak ke Jepun. Menurut Salmon (1987: 445), beliau meminta Chan Kim Boon untuk meneruskan terjemahan *Hong Keow* (jilid 4-8) dan lain-lain. Tan Beng Teck adalah seorang peniaga dan pengarah Chip Hock Co yang khusus memperdagangkan minuman keras dan makanan. Sekembalinya dari Jepun, dia menjadi peniaga yang pertama di Singapura untuk mengimport barangan dari Jepun. Tetapi, bisnesnya tidak berjaya.

Semasa memperkenalkan Wilson Tjandinegara dan Soeria Disastra, kita dapati kerja terjemahan yang dilakukan selepas Perang Dunia II adalah dua hala (dalam erti kata terjemahan daripada bahasa Cina kepada bahasa Indonesia/Melayu dan sebaliknya) dan bukanlah sehala (daripada bahasa Cina kepada bahasa Indonesia/Melayu) yang dilakukan sebelum itu. Perbezaan lain antara penterjemahan sebelum dan selepas Perang Dunia II adalah antaranya:

1. Penterjemah dahulu tidak semesti tahu bahasa Cina, misalnya Lie Kom Hock, maka membuat terjemahan dengan kerjasama pembaca yang mahir dalam bahasa Cina.
2. Kebanyakan teks sumber masa dahulu tidak atau susah dipastikan lagi, sedangkan teks asal terjemahan itu dinyatakan dalam buku terjemahan masa sekarang.
3. Terjemahan lebih banyak berupa 'free translation' yang juga melibatkan transliterasi, adaptasi, penafsiran, menokok tambah maklumat yang lain, seperti yang dilakukan oleh Chan Kim Boon dan Wan Boon Seng, sedangkan terjemahan masa sekarang adalah 'faithful translation'.
4. Sekiranya buku terjemahan cerita popular masa dahulu sebelum perang itu berdasarkan permintaan orang ramai, tetapi ada sesetengah buku terjemahan selepas Perang Dunia II, lebih-lebih lagi masa sekarang, diusahakan dahulu adalah semacam yang ditauliahkan (*commissioned*). Contohnya buku terjemahan yang diterbitkan Dewan Bahasa dan Pustaka dengan kerjasama PERPEKSTIF.
5. Dalam tempoh 1985-2013, tujuh buah karya Melayu pelbagai genre sastera telah diterjemahkan dan diterbitkan di China. Walaupun bilangan judulnya tidak banyak, namun jumlah cetakannya mencecah 20 ribu naskhah (Goh Sang Seong 2015).

Perbezaan antara penterjemah sebelum dan selepas Perang Dunia II adalah hasil pembentukan dua masyarakat dan masyarakat yang berbeza. Sila rujuk buku Salmon (1977, 1987 & 2013) dan Yang Quee Yee (2014 & 2014b) untuk mengetahui kisah yang lain tentang penterjemah seperti Seow Chin San, Lee Seng Poh dan Seow Phee Tor, antara 103 orang yang sudah menerbitkan 68 buku terjemahan daripada cerita dahulukala di Malaysia. Sementara itu, sila rujuk makalah S. K. Yong dan A. N Zainab (2002) untuk maklumat tentang 31 buah penerbit dan 21 buah pencetak buku terjemahan, seperti Poo Wah Hean (保华轩) Press, Koh Yew Hean (古友轩) Press, Kim Sek Chye Press dan the Mercantile Press yang menerbitkan 9 buah buku terjemahan pada 1889. Bukankah ini suatu yang luar biasa, malah yang

menggemparkan? Bolehkah, di manakah dan bilakah perkara yang menggemparkan itu akan berulang di dunia terjemahan bahasa Cina-Melayu? Biarlah kita tunggu dan lihat.

Kalau ketiga-tiga buah kajian Salmon (1977, 1987 & 2013) boleh dirujuk untuk mengetahui sejarah perkembangan penterjemahan orang Cina sebelum Perang Dunia II di Alam Melayu, maka kedua-dua buah buku Yang Quee Yee (2014a & 2014b) wajib dirujuk untuk mengetahui sejarah penterjemahan seumpama itu sebelum dan selepas Perang Dunia II. Yang ingin ditambah di sini ialah ada sekumpulan pelajar di Nanyang University (南洋大学) di Singapura telah berusaha untuk membangkitkan semula minat orang ramai terhadap bahasa, budaya dan sastera Melayu (Yang Quee Yee 2014a & 2014b). Antara kejayaan yang dibanggakan ialah terbitnya karya terjemahan novel *Nyawa Di Hujung Pedang*, karya Ahmad Murad Nasaruddin diusahakan Tinoh 丁娜, nama samaran Chan Mow Wah, dengan nama *刀尖下的生命* (1959). Ini disusuli karya terjemahan *Hidup Bagai Mimpi* (1961) daripada *浮生六记* karya Shen Fu (沈復), hasil terjemahan Li Chuan Siu (李全寿). Setahun kemudian, diterbitkan *Riwayat Ah Que* karya Luxun (鲁迅), hasil terjemahan Yang Gieun (杨君). Ini disusuli buku *Ah So Hasing Lin dan Cerpen lain* (1963) karya Luxun yang diterjemahkan Li Chuan Siu. Pada tahun yang sama, *Liang Shanbo & Zhu Yingtai* (祝英台&梁山伯) diusahakan oleh Wee Hock Keng dan disusuli *Chu Ying Tai atau Cerita Kupu-Kupu* oleh Y. W. Kwok diterbitkan pada 1964. Pada 1966, Chan Tat Cheong menterjemahkan kumpulan cerpen dari China, *Hidup dengan Mati* (生与死—中国短篇小说集). Pada 1966, *Sejarah Melayu* versi bahasa Cina yang diusahakan许云樵 sudah diterbitkan. Sampai di sini, perlu ditunjukkan pentingnya buku Yang Quee Yee (2014a & 2014b) untuk mendapatkan maklumat lain tentang karya bahasa Cina dan Melayu yang diterjemahkan selepas Perang Dunia II sehingga 1990an. Ini membolehkan saya menyebut karya-karya lain seumpama itu. Antaranya ialah cerita yang dianggap penting dan popular pada masa itu, termasuk karya Luzun yang lain, seperti *Lampu Yang Tak Kunjung Padam* (长明灯) diusahakan oleh Li Chuan Siu, *Doa Restu* (祝福) diusahakan oleh Lai Choy; Kitab Klasik Konfusianisme (大学中庸) dan Kitab Falsafah dan Moral Taoisme (道德经) diusahakan oleh Yup Sin Tian (叶新田); cerita daripada *聊斋* termasuk *Pilihan Cerita Aneh dari Balai Pustaka* (聊斋故事选) diusahakan Xue Liang Hong (薛俩鸿) dan *Cerita Cinta Pilihan Liao Zai* (聊斋爱情故事选) diusahakan oleh Pu Songling (蒲松龄) dan Xue Liang Hong, dan *Hikayat Abdullah* (阿都拉传) diusahakanoleh 马岂, dan *Kisah Pelayaran Abdullah* (吉兰丹游记) diusahakan oleh柳萝. Selain itu, kita dapati ada orang Melayu terlibat sama: iaitu Obaidillah Haji Mohamad menterjemahkan *Lun Yu* (论语), *Meng Zi* (孟子) dan *Bicara Puisi dan Bicara Penyair Ai Qing* (艾青论诗及谈诗人) pada tahun 1990an.

Seterusnya ingin diperkatakan beberapa perkara dalam senarai buku terjemahan terbaharu dalam Lampiran. Antaranya ialah:

1. Penulis yang terkenal, misalnya A. Samad Said, A. Wahab Ali, Anwar Ridhwan, Arifin C. Noer, Ba Jin, Baha Zain, Bing Xin, Fang Xiu, Jin Yong, Khadijah Hashim, Lat, Latiff Mohidin, Lim Swee Tin, Mao Ze Tung, Pramoedya Ananta Toer, Usman Awang dan Yang Quee Yee;
2. Karya klasik, seperti *Buku Tiga Karakter*, *Cerita Ketaatan Anak*, *Daxue*, *Hikayat Awang Sulung Merah Muda*, [Syair] *Ken Tambuhan*, *Konfucus*, *Samkok: Riwayat Tiga Negara*, *Moral Tradisional Tionghua 100 Ayat*, *Puisi Dinasti Tang*, *Sam Pek Eng Tay*, *Sejarah Melayu*, *Seni Ketenteraan Sun Zi*, *Syai'r Kompeni Welanda Berperang Dengan Tjina*, *Ayat Mutiara Keluar-ga Zhuzi*;
3. Isu sosiopolitik semasa, seperti *Berani Berjuang*, *Berani Menang*, karya Lee Ban Chen, *Meniti Lautan Gelora*, karya Said Zahari, *Dalam Ribuan Memoi Gelisah*, karya Said Zahari, *Hubungan Etnik di Malaysia*, *Raja-Raja Melayu* dan *Dua Wajah Tahanan Tanpa Bicara*, karya Syed Husin Ali, dan *Rawa: Tragedi Pulau Batu Putih*, karya Isa Kamari;
4. Puisi, seperti *Bebas*, karya Chan Yong Sin, *Bulan Muda Puncak Si Guntang*, karya Latiff Mohidin, *Lima Puluh Puisi Cinta Manadrin*, *Puisi Dinasti Tang*, *Resonansi Indonesia*, *Rhythms*, *Rindu Satu Abad*, karya Said Zahari, *Tirai Bambu*, *Pilihan Puisi* Usman Awang dan *Gelombang Rejang*, karya Wu An.

Sementara itu, antara penterjemah pada masa kini yang ingin diketengahkan adalah Huang Yuan-huan (黄元换) yang lahir di Indonesia pada 1931 dan pernah menyelenggarakan kerja penyuntingan di Bahagian Bahasa Cina syarikat akhar SinPo (新报) di Jakarta dari tahun 1952 hingga 1960. Selepas itu, beliau mengajarkan bahasa Indonesia dan menterjemahkan karya sastera di Fakulti Bahasa & Budaya Asia, Guangdong University of Foreign Studies, China, sebelum bersara pada tahun 1993. Sehingga kini, beliau sudah menterjemahkan *Sejarah Melayu* (马来纪年) (2004), *Hikayat Hang Tuah* (杭 杜阿传奇) (2006), *Sja'ir Kompeni Welanda Berperang Dengan Tjina* (荷兰公司与唐人之战: 长篇叙事诗), selain menterjemahkan *Syair Ken Tambuhan* (庚 坦布罕) (2008), *勇敢的年代*, *阿塔古纳诗集*, *1926年的火炬*, *大都会的阴谋* dan *波子小姐*.

Seterusnya, Chan Yong Sin (曾荣盛) yang pernah ditahan di bawah akta ISA (Malaysia) pada tahun 1967 dan dbebaskan pada tahun 1978 telah menterjemahkan karya-karya Usman Awang ke dalam bahasa Cina, termasuk muzika *Uda dan dara* (1988) dan antologi puisi *Salam Benua* (2002) dan karya A. Samad Said, seperti *Catatan Lawatan Pak Samad ke China* (2016) dan A. Samad Said: *Sasterawan Negara Malaysia* (2016), selain menterjemahkan sastera *Mahua* ke dalam bahasa Melayu, antaranya *Evolusi Aliran Pemikiran Kesusasteraan Mahua* (1979) karya Fang Xiu, dan *Gelombang Rejang* (1986), karya Wu An. Sebahagian sajak yang ditulisnya semasa dalam tahanan telah hilang. Antara yang dapat diterbitkan ialah seperti dalam kumpulan sajaknya *Bebas* (2015).

Penterjemah yang kedua ialah Chan Maw Who (陈妙华) yang pernah menggunakan nama pena Tinoh. Beliau adalah antara penggiat sastera Melayu dan Mahua di Singapura. Selain pernah bertugas di 星洲日报 dan 联合早报 sejak 1987, beliau giat membuat kerja terjemahan, berkarya dan membantu suaminya, Yang Quee Yee, menyusun kamus. Setelah menterjemah karya Ahmad Murad Nasaruddin, *Nyawa di Hujung Pedang* pada 1959, tidak kurang 26 buah buku terjemahan daripada bahasa Melayu kepada bahasa Cina ada namanya sama ada sebagai penterjemah tunggal atau bersama. Beliau juga adalah ketua editor 马来语月刊 (*Majalah Bahasa Kebangsaan*) selama 8 tahun (1962-1970). Beliau telah dianugerahi Literature Award daripada Singapore Literature Society (1999), Sahabat Persuratan, Anugerah Persuratan (2001), Majlis Bahasa Melayu Singapura, Anugerah Penghargaan, Angkatan Sasterawan '50 (2005) dan Anugerah Sastera Cina Asean (2016). Beliau juga adalah satu-satunya orang bukan Melayu sebagai Anggota Jawatankuasa ASAS '50 (2000 - 2003). Karya terjemahan beliau yang terbaharu ialah *Rawa: Tragedi Pulau Batu Putih*, karya Isa Kamari pada 2016.

Chew Fong Peng (周芳萃) adalah Pensyarah Kanan di Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya. Selain menerbitkan makalah dan buku ilmiah, beliau sudah menerbitkan 16 buah buku terjemahan, termasuk *Bebas*, karya Chan Yong Sin; *Lukisan Nanyang*, karya Cheah Thien Soon; *Hati Yang Tulis Ikhlas* dan *Yakin Berucap Di atas Pentas*, karya He Jia li dan Liu Tian-ji.

Setelah direnung kembali apa yang diperkatakan itu, kita dapati bahawa kelahiran budaya penterjemahan dalam kalangan orang Cina di Alam Melayu selama ini adalah hasil gabungan banyak faktor sosiobudaya, ekonomi dan politik dari pinggir abad ke-19 sehinggalah kini. Kesemua faktor itu lengkap-melengkapi sekali gus menyebabkan kegiatan budaya itu tenggelam timbul dengan begitu cepatnya. Sebaik sahaja salah satu faktor itu berubah, berubahlah faktor yang lain. Dalam konteks itu, kemunculan, perkembangan, kemekaran dan akhirnya kemerosotan kegiatan penterjemahan seratus tahun dahulu itu adalah selari dengan pembangunan kota-kota di Indonesia dan Malaysia sebagai pusat kebudayaan, selain pusat ekonomi dengan segala macam kemudahan awam yang moden. Gerakan penterjemahan yang raksasa itu terhenti kerana penjajahan Jepun di Alam Melayu pada 1942, yang juga mendapat pukulan kuat daripada kemelesetan ekonomi dunia, selain pergolakan politik di Indonesia dan pengunduran penjajah Inggeris di Malaysia.

Sekarang, kegiatan itu turun naik, tidak konsisten, malahan boleh dikatakan lesu berbanding dengan zaman kegemilangannya lebih kurang 100 tahun lalu. Yang disaksikan sekarang ialah terbit sebuah dua karya terjemahan yang baharu dari masa ke masa dan tidak lagi 9 buah karya setahun, tertakluk kepada minat beberapa orang penterjemah, dengan kerjasama penerbit seperti Gerakbudaya atau Strategic Information and Research Development Centre, Dewan Bahasa dan Pustaka, Persatuan Penterjemahan dan Penulisan Kreatif Malaysia, Intelligentsia Book Station Sdn Bhd, Institut Terjemahan dan Buku Malaysia,

Guangxi Normal University Press, Pustaka Internasional (Bandung), Yayasan Obor (Jakarta) dan 新加坡艺术理事会, misalnya.

PENUTUP: ANTARA LEMBAYUNG SENJA DAN FAJAR BAHARU KEGIATAN PENTERJEMAHAN

Memang tidak dinafikan pentingnya penterjemahan daripada bahasa Cina kepada bahasa Melayu dan sebaliknya sama ada di Alam Melayu atau tempat lain dari segi penyebaran ilmu dan pertukaran kebudayaan. Cabaran sekarang ialah bagaimana menggalakkan lebih ramai orang untuk melibatkan diri dengan kerja itu yang tidak mendatangkan keuntungan dari segi kewangan. Sehubungan itu, perancangan kerja terjemahan daripada bahasa Cina kepada bahasa Melayu dan sebaliknya dari segi jangka masa yang panjang dan yang bersifat proaktif perlu dibuat dan seterusnya dilaksanakan dengan mengatur langkah yang berikut:

1. Memandangkan sudah ada lebih daripada tujuh buah institusi pengajian tinggi di China yang menawarkan program ijazah sarjana muda dalam bidang Pengajian Melayu, semestinya lebih banyak penterjemah muda yang berkemahiran dapat dilahirkan di China. Sebahagian daripada pelajar ini perlu diasuh ke arah profesion penterjemahan bahasa Melayu-bahasa Cina untuk memperkukuhkan hubungan antarbahasa dan antarbudaya antara Malaysia dengan China (Goh Sang Seong 2015).
2. Cadangan di atas mungkin dapat dilaksanakan dengan institusi pengajian yang berkenaan mewajibkan semua pelajar tahun akhir membuat terjemahan sama ada individu atau berkumpulan untuk projek tahun akhir.
3. Institusi pengajian yang ada program bahasa Melayu di China wajar membeli kesemua karya terjemahan sebagai bahan pengajaran dan pembelajaran tambahan.
4. Juga dicadangkan disusun bibliografi induk semua karya terjemahan. Dokumentasi ini penting bukan sahaja untuk mengisi banyak tempat kosong dalam sejarah perkembangan terjemahan daripada bahasa Cina kepada bahasa Melayu dan sebaliknya, dan juga untuk mengetahui latar belakang semua karya terjemahan dan riwayat hidup setiap penterjemah.
5. Patut difikirkan untuk menubuhkan pangkalan data karya terjemahan daripada bahasa Cina kepada bahasa Melayu dan sebaliknya dengan mencontohi *Malay Concordance Project* di Australian National University yang boleh dianggap yang paling baik, berwibawa dan mandiri (*sustainable*) di Internet. Geran penyelidikan tadi dan dana pembangunan pangkalan data ini mungkin boleh dipohon daripada Inisiatif Obor (*One Belt, One Road* atau 一□□路), memandangkan Malaysia dan Indonesia telah dimasukkan ke dalam inisiatif Obor itu yang diilhamkan oleh Presiden China, Xi Jinping pada tahun 2013.
6. Sehubungan itu, perancangan yang teratur dan usahasama antara Malaysia-Indonesia-China perlu diterokai untuk menghasilkan sinergi yang lebih berkesan dalam pelan pengantarabangsaan bahasa dan budaya Melayu melalui perterjemahan di Alam Melayu dan China¹⁰.

RUJUKAN

- Ding Choo Ming. (1980). An introduction to the Indonesian Peranakan literature in the library of the Universiti Kebangsaan Malaysia. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*. 61 (1), 54-61.
- Ding Choo Ming. (2008). *Pantun Peranakan Baba: Mutiara Gemilang Negeri-Negeri Selat*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia
- Ding, Choo Ming. (2010). Sastera Peranakan Baba Mencari Rumahnya dalam Buku Sejarah Sastera Melayu. Prosiding Dwibahasa Persidangan Kebangsaan Pengajian Melayu- Pengajian Cina di Universiti Tunku Abdul Rahman, Petaling Jaya, pada 25 September 2010.

¹⁰Bawah inisiatif Obor itu, China telah menggalakkan pelabur untuk menerokai peluang baharu kerjasama pada peringkat global. Semasa lawatan Perdana Menteri Datuk Seri Najib Abdul Razak ke China pada November 2016, delegasi Malaysia telah memeterai 14 urus niaga bernilai kira-kira RM144 bilion. Biarlah kita berfikir bersama-sama bagaimana membuat permohonan itu. Adakah ia perlu disalurkan melalui Kementerian Perdagangan dan Industri Antarabangsa (MITI) atau terus kepada pihak yang berkenaan di Kedutaan China di Malaysia?

- Goh Sang Seong. (2015). *Sejarah Terjemahan Karya Melayu Di China*. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*. 8(1), 121-136.
- 林远辉、张应龙编. 中文古籍中的马来西亚资料汇编. Kuala Lumpur: 马来西亚中华大会堂总会出版.
- S. K. Yoong & A.N. Zainab. (2002). Chinese Literary Works Translated Into Baba Malay: A Bibliometric Study. *Malaysian Journal of Library & Information Science*. 7 (2), 1-23
- Salmon, C. (1987). Writing in romanised Malay by the Chinese of Malaya: a preliminary inquiry, In: *Literary Migrations: Traditional Chinese Fiction In Asia, 17th-20th Century*. Beijing: International Cultural Publishing
- Salmon, C. (2013). (Ed.). *Literary Migrations: Traditional Chinese Fiction in Asia (17th-20th Centuries)*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
- Shellabear, W. G. (1913). Baba Malay: an introduction to the language of the Straits-born Chinese. *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, 65, 50-63.
- Yang Quee Yee. (2014a). *Himpunan Makalah Kebudayaan Cina-Melayu*. Kuala Lumpur: Centre for Malaysian Chinese Studies.
- Yang Quee Yee. (2014b). Kuala Lumpur: Centre for Malaysian Chinese Studies
- Yoong, S. K. dan Zainab, A.N. (2002). Chinese literary works translated into Baba Malay: a bibliographical study. *Malaysian Journal of Library & Information Science*. 7, 1-23.

LAMPIRAN

Senarai Karya Terjemahan (daripada bahasa Cina kepada bahasa Melayu dan sebaliknya) Terbaru Yang Diterbitkan di China, Indonesia, Malaysia & Singapura

- 100 Puisi Dinasti Tang dalam dwibahasa Tionghua-Indonesia* (唐诗一百首). Diterjemahkan Liang Liji. Jakarta: Restu Agung, 2005.
- A. Samad Said. *Catatan Lawatan Pak Samad ke China*. (访华记). Diterjemah dan diselenggarakan Yang Wen Fei & Chan Yong Sin. Kuala Lumpur: Xin Art Space, 2016.
- A. Samad Said: *Sasterawan Negara Malaysia* (沙末赛益: 马来西亚文学大师) (Diselenggara dan diterjemahkan oleh Chan Yong Sin. Kuala Lumpur: Xin Art Space, 2016.
- Wahab Ali. *Antologi Puisi Orang Berdosa* (罪人的诗歌). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: ITNM, 2010.
- Abdul Ghani Hamid. *Delima Merah Di Jari Manis* (红宝石戒指). Diiterjemahkan oleh Chan Maw Woh. 新加坡文艺协会出版, 2005。
- Adab untuk Kanak-Kanak* (弟子规) Diterjemahkan oleh Hou Yan-ni. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2016.
- Agnes Khoo. *Hidup Bagaikan Sungai Mengalir* (Sheng Ming Ru He Liu). Diterjemahkan oleh Indrajaya (Anas). Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2007.
- Ai Wei (爱薇). *Kampung Halaman Datuk* (爷爷的故乡). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2017.

Angkatan Ini (这一代: 马华短篇小说集). Editer Yang Quee Yee. Diterjemahkan oleh Chan Maw Woh dll. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988.

Arifin C. Noer. Kapai-kapai (意为挣扎). Diterjemahkan oleh Chan Maw Woh Singapura: 新华文化事业 (新) 有限公司, 1997年.

Arifin Nur. Kapai-kapai (喀湃 喀湃). Diterjemahkan oleh Chan Maw Woh. Singapura: Xinxua Cultural Enterprise (S) Bhd, 1997.

Ba Jin. *Keluarga* (家). Diiterjemahkan oleh Choo Puay Hin. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995.

Baha Zain. *Menangguhkan Kebenaran dan Sajak-sajak Lain* (延缓的事实以及其他的诗歌). Diterjemahkan oleh Fong Wai Suat. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2010.

Bing Xin. *Air Musim Bunga* (春水). Diterjemahkan oleh E. T. Tang. Kuala Lumpur: Pustaka Pujangga, 1980.

Buku Tiga Karakter (三字经). 王专 (作者), 侯燕妮 (译者). Guilin: Guangxi Normal University Press, 2016.

Bunga Rampai Sastra Yin Hua (Tionghoa-Indonesia): Kumpulan puisi, prosa dan cerpen penulis Tionghoa Indonesia. Diterjemahkan oleh Wilson Tjandinegara, Soeria Disastra dan beberapa penulis Tionghoa Indonesia lainnya. Diterbitkan oleh Perhimpunan Penulis Yin Hua bekerjasama dengan PDS. HB. YASSIN, Jakarta.

Cerita Ketaatan Anak (二十四孝的故事). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: Persatuan Hainan Selangor dan Wilayah Persekutuan, 2016.

Cerpen Pilihan Mahua. Diterjemahkan oleh Lim Chuan Boon dll. Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemahan & Penulisan Kreatif Malaysia, 1988.

Cerpen Pilihan Pengarang Wanita Malaysia (马来西亚女作家短篇小说选). Diterjemahkan oleh Zheng Shu Xuan Dll. 北京现代出版社, 1993.

Cerpen Pilihan Taiwan dan Malaysia (台湾与马来西亚短篇小说选). Diterjemahkan oleh Ma Yao Ming Dll. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia, 2014.

Chan Maw Woh. *Antologi Cerpen Xinhua* (新华短篇小说集). Penulis dan penterjemah. Singapura: Majlis Pusat Pertubuhan-Pertubuhan Melayu, 1999.

Chan Yong Sin. *Bebas: antoloji sajak* (释放). Diterjemahkan Chew Fong Peng. Petaling Jaya: Gerak-budaya Enterprise, 2015.

Cheah Thien Soong. *Lukisan Nanyang* (谢忝宋之水墨境界). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: Balai Seni Visual Negara, 2015.

Chen Wei (陈伟). *Jack Ma: Ketua Pengarah Eksekutif Alibaba*. (这就是马云). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Negara Malaysia, 2017.

Chew Fong Peng. *Budaya dan Masyarakat Berbilang Kaum di Malaysia* (马来西亚多元种族与文化). Kuala Lumpur: KEPKKWA, (2011).

- Dalam Hujan Renyai: Cerpen Pilihan Mahua III. Diterjemahkan oleh Lim Chuan Boon et al. Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemahan & Penulisan Kreatif Malaysia, 2000.
- Daxue. Terjemahan pilihan kitab Daxue dan Zhongyong (大学中庸选译). 张葆全 (作者), 谈笑 (译者). Guilin: Guangxi Normal University Press, 2016.
- Di Dada Sungai Kelawang: antoloji Cerpen Melayu (河上风云. 马来短篇小说集). Diterjemahkan oleh Chan Meow Wah. Singapura: 最爱出版发行服务社, 1995.
- Fang Xiu. *Evolusi Aliran Pemikiran Kesuasteraan Mahua*. Diterjemahkan oleh C. Y. Sin. Kluang: C. Y. Sin, 1979.
- Goh Then Chye. *Himpunan Esei Kritikan Pertembungan Kebudayaan Cina-Melayu*. Diselenggarakan Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemah dan Penulisan Kreatif Malaysia, 2016.
- Goh Yong Chuan. *Terokai kehijauan Selangor*. Shah Alam: Tourism Selangor Sdn Bhd, 2016.
- Hari-Hari Perayaan Masyarakat Malaysia*. Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: KEKWA, 2008.
- Hati yang Tulus Ikhlas (真心诚意) Asas Melahirkan Golongan Pengedar Terus yang Holistik*. Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Shah Alam: Yayasan CNI, 2007.
- He Jia-li & Liu Tian-ji. Yakin Berucap di Atas Pentas (勇敢站上台)*. Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: Persatuan Pengucapan Awam Malaysia, 2007.
- Hikayat Awang Sulung Merah Muda oleh Pawang Ana Raja Haji Yahya (亚旺苏隆美拉慕达传奇)*. Diterjemahkan oleh Ang. Lay Hong. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad, 2013.
- Hikayat Hang Tuah (杭 杜阿传奇)*. Diterjemahkan oleh Huang Yuan Huan & Yi-Ming. Kuala Lumpur: Inteligentsia Book Station Sdn Bhd, 2006.
- Huang, S. F. *Legal Dual Translation. Loncat Terjemahan Dwibahasa* oleh S. F. Huang (跃双译). Singapore: Tropical Publishing House, 2005.
- Ibrahim Ghaffar. *Antologi Puisi Kembali Dari Dalam Diri (回归真我)* Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Klang: Warisan Wong Kampung, 2008.
- Impian Di Pelabuhan: antoloji cerpen Mahua (黄金群岛的自白)*. Diterjemahkan oleh Yuen Boon Chan & Choo Puay Hin. Kuala Lumpur: Dawana Sendirian Bhd, 2004.
- Isa Kamari. Satu Bumi (一片热土)*. Diterjemahkan oleh Chan Maw Woh. Singapura: 健龙科技传播贸易公司, 1999.
- Isa Kamari. *RAWA Tragedi Pulau Batu Putih (喇哇 白礁岛悲剧)*. Diterjemahkan Chan Maw Woh. Singapore: Traveler Palm Creations, 2016.
- Jeanne L Yap (袁霓) *Lelaki Adalah Sebingkai Lukisan (男人是一幅画)*. Diterjemahkan oleh Wilson Tjandinegara (陈冬龙). Jakarta: Komunitas Sastra Indonesia, 2001.

- Jejak ToKoh* (程途): Kisah Perjuangan Pengasas Kumpulan CNI – Dr. P. C. Koh. Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Shah Alam: Yayasan CNI., 2005
- Jin Yong (金庸). *Pedang Gadis Yue* (越女剑). Diterjemahkan oleh Chou Fuyuan (周福源). Jakarta: Majalah Cerita Silat 2006.
- Ken Tambuhan* (庚 坦布罕). Diterjemahkan Huang Yuan Huan & Yi Ming. Kuala Lumpur: Intelligentsia Book Station Sdn Bhd, 2008.
- Khadijah Hashim. *Merpati Putih Lagi* (让白鸽再次飞翔). Diterjemahkan oleh Yong Yoke Fong. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, Malaysia Bhd, 2010.
- Khadijah Hashim. *Seroja Masih di Kolam*. (池塘荷花依旧). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: ITBM, 2014.
- Koleksi Rencana Muzium Cina Malaysia* (马来西亚华人博物馆文汇). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Seri Kembangan: Gabungan Pertubuhan Cina Malaysia (Huazong), 2017.
- Konfucius. *Penterjemahan Kutipan Pembicaraan Konfucius* (论语选). Diterjemahkan oleh Xu Mingyue. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2016.
- Kong Yuanzhi. *Salina dan Bulan Sabit: Perbandingan Permulaan Gaya A. Samad Said (Malaysia) dan Gaya Lao She (China)* (孔远志. 莎丽娜 和 月牙儿 比较研究: 沙末赛益 (马来西亚) 和老舍 (中国) 在写作风格上的比较). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng Dlm Chan Yong Sin (pngr.) *Antologi Puisi A. Samad Said* (hlm 100-118). Kuala Lumpur: Xin Art Space & Gerak Budaya Enterprise, 2016.
- Kuda Emas*: Siri Antoloji Cerpen Kanak-Kanak Mahu.. Diselenggara dan diterjemahkan oleh Woo Tack Lok dan Teo Huat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004.
- Kumpulan Cerpen Mini Yin Hua* (印华微型小说选, 50 cerpen mini Tionghoa Indonesia). Diterjemahkan oleh Wilson Tjandinegara. Jakarta: Komunitas Sastra Indonesia.
- Lat. *The Kampung Boy* (甘榜小子). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: ITNM, 2011.
- Latiff Mohidin. *Bulan Muda Puncak Siguntang: Antologi Pilihan Puisi Baru Melayu* (西崑山月: 马来新诗选). Diterjemahkan oleh Chong Fah Hing. Kajang: Dream Eater Publishing, 2016.
- Lay Choy (碧澄). *踏影&古诗十九首*. Kuala Lumpur: United Publishing House (M) Sdn Bhd, 2009.
- Lee Ban Chen. *Berani Berjuang Berani Menang* (敢于斗争, 敢于胜利: 亚沙汉与直凉园工潮回忆录). Diterjemahkan oleh Yang Kai Ping, Chua Song Khoon & Lee Khai Loon. Penyunting: Fathi Aris Omar. Kuala Lumpur: Wasasa Enterprise, 2003.
- Liaw Yock Fang. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik* (马来古典文学史). 译者张玉安、唐慧等. 昆仑出版社, 2011.
- Lim Swee Tin. *Nyanyian Sepi: Puisi Pilihan* (寂寞求音: 林天英诗选). Diterjemahkan Chong Fah Hing. Kuala Lumpur: Alumni Siswazah Pengajian Tionghoa Universiti Malaya, 2000.
- Lima puluh lima (55 Puisi Cinta Mandarin)*. Diterjemahkan oleh Wilson Tjandinegara. Jakarta: CV Gitakara, 1998.

- Luo Guan Zhong. *Samkok. Riwayat Tiga Negara*. Disusun dan diterjemahkan oleh C. C. Low dll. Singapore: Canfonian Pte Ltd.1992 (3 jilid)
- Luo Guan Zhong. *Hikayat Tiga Negara*. Diterjemahkan oleh Yuen Boon Chan. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2012.
- Mala Adan. *Cerpen Pilihan Mahua*. Diterjemahkan oleh Lim Chuan Boon. Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemahan dan Penulisan Kreatif Malaysia, 1988.
- Mao Tje Tung. *Pilihan karya*. Peking: Pustaka Bahasa Asing, 1987 (jilid. 1-4).
- Mao Ze Dong. *Salju & Nyanyian Bunga Mei: Kumpulan Sajak* (雪、咏梅). Diterjemahkan oleh Soeria Disastra (卜汝亮). Bandung: TIKAR Publishing, 2010.
- Mengenal Strok* (解脑中风). Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Petaling Jaya: National Stroke Association Malaysia (NASAM), 2007.
- Menyangga Dunia di Atas Bulu Mata - karya 40 penyair keturunan Tionghoa*. Diterjemahkan oleh Wilson Tjandinegara. Jakarta: CV GITAKARA 1998.
- Mohamed Salleh Lamry. *Gerakan Kiri Melayu dalam perjuangan kemerdekaan* (马来左翼运动史). Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2007.
- Moral Tradisional Tionghua 100 Ayat* (中华传统美德壹百句). 国务院参事室^中央文史研究馆. (作者), 赵丹 (译者). Guilin: Guanxi Normal University Press, 2016.
- Musimgrafik. *Di Mana Bumi Dipijak: sejarah rakyat Malaya* (季候风相会的土地上: 马来亚人民历史). Diterjemahkan oleh Gu Ruirong & Lai Shunji. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2008.
- Nur Safura Abdullah @ Soo Cham. *Air Mata Ibu*. Diterjemahkan oleh Yap Sing May. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2013.
- Patah Tumbuh* (綿延). Diselenggara & diterjemahkan oleh Chong Fah Hing. Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemahan dan Penulisan Kreatif Malaysia, 2006.
- Pramoedya Ananta Toer. *Bumi Manusia* (人世间). Beijing: Beijing University Press, 1982.
- Puisi Dinasti Tang* (唐诗). Diterjemahkan Suparto & Tan Hui Wen. Beijing: Beijing Institute of Technology Press, 2009.
- Purnama di Bukit Langit – Antologi Puisi Tiongkok Klasik* (明月出天山-中国古代诗歌选集与翻译 (双语) 包涵560首从战国时代到清朝的诗词曲. Diterjemahkan oleh Zhou Fuyuan (周福源). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Resonansi Indonesia: Terdiri dari 50 puisi asli Indonesia dan 50 puisi asli bahasa Tionghoa*. (印度尼西亚的轰鸣: 印华印尼双语诗集). Diterjemahkan dari bahasa Tionghoa ke dalam bahasa Indonesia oleh Wilson Tjandinegara dan Soeria Disastra (卜汝亮). Jakarta: Komunitas Sastra Indonesia 2000.
- Ringkasan Sejarah Tentera anti Jepun Rakyat Malaya* (马来亚人民抗日军). Diterjemah dan diadaptasi oleh Indrajaya Abdullah. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2014.

- Roda Ajaib*: Siri Antoloji Cerpen Kanak-Kanak Mahu. Diselenggara dan diterjemahkan oleh Woo Tack Lok dan Teo Huat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004.
- Rhythms: a Singapore Millennial Antology of Poetry* (律动: 新加坡千禧年诗选). Diterjemahkan oleh Chan Maw Wow dll. 新加坡艺术理事会, 2000.
- Said Zahari. *Rindu Satu Abad: Antoloji Sajak* (百年思念: 赛扎哈利诗集). Diterjemahkan Chan Yong Sin. Kuala Lumpur: Xin Art Press, 2016.
- Said Zahari. *Meniti Lautan Gelora: sebuah Memoir Politik* (人间正道: 赛扎哈利政治回忆录). Diterjemahkan oleh Lai Shun Ji. Kuala Lumpur: Wasasa Enterprise, 2001.
- Said Zahari. *Dalam Ribuan Mimoi Gelisah: Memor* (万千梦魇). Kuala Lumpur: Wasasa Enterprise, 2007.
- Said Zahari. *Puisi dari Penjara* (囚歌). Kuala Lumpur: Setia Murni, 1973.
- Salam Malaysia: antoloji terjemahan puisi Mahua* (问候马来西亚). Diselenggarakan dan diterjemahkan Chong Fah Hing & Chan Yong Sin. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006.
- Sam Pek Eng Tay: Romantika Emansipasi Seorang Perempuan*. Diceritakan kembali oleh Oey Kim Tiang. Direaksi dan diberi kata pengantar oleh Achmad Setiawan Abadi. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.
- Sari kata Filem China, Thailand dan Berambus, Tumor!* (泰迺), Februari-Mac, 2016. Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Beijing, China, 2016.
- Segelas Arak Secawan Susu* (一杯酒一碗牛奶: 马来短篇小说集). Diterjemahkan oleh Chan Maw Woh. 新加坡文艺协会, 2001.
- Sejarah Melayu* (马来纪年). Diterjemahkan oleh Huang Yuan Huan. Kuala Lumpur: Intelligentsia Book Station Sdn Bhd, 2004.
- Seni Ketenteraan Sun Zi* (孙子兵法). Diterjemahkan Yap Sin Tian. Kuala Lumpur: The Association of Sun Tzi Knowledge Malaysia, 1986.
- Senja di Nusastra: Antologi puisi dan prosa Soeria Disastra dan penulis-penulis Yin Hua*). Diterjemahkan oleh Soeria Disastra.
- Shamsiah Fakeh. *The memoir of Sahmsih Fakeh from Awas to 10th regiment* (珊西娅 法姬回忆录). Translated by Ben Fajar Hu & Chuah Siew Eng. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2009.
- Shi Nai-an, *Hikayat Pinggir Air* (水滸傳). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2001.
- Singa: Literature in Singapore* (狮城文学). Diterjemahkan oleh Chan Maw Woh dll. 新加坡: 国立大学艺术中心, 1999.
- Sja'ir Kompeni Welanda Berperang Dengan Tjina* (荷兰公司与唐人之战: 长篇叙事诗). Diterjemahkan oleh Huang Yuan Huan. Kuala Lumpur: Intelligentsia Book Station Sdn Bhd, 2008
- Soo Cham. *Air Mata Ibu* (母亲的眼泪). Diterjemahkan oleh Yap Sing May. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad, 2013.

- Sprout* (端倪): Anthology. Diselenggara dan diterjemahkan oleh Chong Fah Hing Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemahan dan Penulisan Kreatif Malaysia, 1998.
- Sun Tzu. The Art of War; Seni Perang Dunia Bisnis*. Diterjemahkan oleh Ditha Widaya Tan. Yogyakarta: Immortal Publisher, 2011.
- Sun Zi. Seni peperangan Sunzi. (孙子兵法). 黎金飞 (作者), 尹红 (插图作者), 吕鹏 (插图作者), 卫阳虹 (插图作者), 谈笑 (译者). Guilin: Guangxi Normal University Press, 2016.
- Syed Husin Ali. *Hubungan Etnik di Malaysia: Harmoni dan Konflik* (马来西亚族群关系). Diterjemahkan oleh B. K. Yeow. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2015.
- Syed Husin Ali. *Raja-Raja Melayu: kemajuan atau kemunduran* (探讨马来统治者存废问题) Diterjemahkan oleh Liu Wu Qiu. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2015.
- Syed Husin Ali. *The Malays: their problems and future* (马来人的问题与未来) Diterjemahkan oleh Lai Shun Ji. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2008.
- Syed Husin Ali: *Dua Wajah tahanan tanpa bicara* (未经审讯的扣留). Diterjemahkan oleh Lai Shun Ji. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2008.
- Tai Chin Sew. *Oh Sungai Perak, Sungai Ibu*. Diterjemahkan oleh Goh Then Chye. Kuala Lumpur: Jabatan Pengajian Tionghua, Universiti Malaya, 1950.
- Teo Cheng Hai. *Perjuangan Kaum Pekerja Ladang* (战斗在阿沙汗: 忆圆丘工人血泪沧桑). Diterjemahkan oleh Wong Yao Lin. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2015.
- TIRAI BAMBU: Kumpulan Puisi Baru Tiongkok dari awal abad ke 20 sampai tahun 40-an*. Diterjemahkan oleh Soeria Disastra. Bandung: Penebit Titian, 2006.
- Titik Nuansa: Antoloji Puisi Mahua*. Kuala Lumpur: Dewan Perhimpunan China Selangor. 1988.
- Tongkat Bambu* (竹棍子). Diterjemahkan oleh Chan Maw Woh. Singapura: 上海书局, 1962.
- Usman Awang. Pilihan Puisi Usman Awang* (乌士曼 阿旺诗选). Diterjemahkan Guyi. Kuala Lumpur: 1990.
- Usman Awang. *Uda dan Dara* (乌达与达拉). Diterjemahkan oleh Chan Yong Sin. Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemah dan Penulisan Kreatif Malaysia, 1988.
- Usman Awang. *Koleksi Karya Malam Salam Benua Ulang Tahun ke 30* (问候大地). Diselenggarakan Chan Yong Sin, editor. Kuala Lumpur: Malaysia-China Friendship Association, Persatuan Penterjemah dan Penulisan Kreatif Malaysia & Strategic Information and Research Development Center, 2014.
- Usman Awang. Sahabatku: puisi-puisi 5 bahasa* [Inggeris, terjemahan ke dalam Bahasa Cina oleh Chan Yong Sin. Kuala Lumpur: UA Enterprise Sdn Bhd, 2009.
- Usman Awang. Salam Benua: antoloji puisi*. Diterjemahkan oleh Chan Yong Sin. Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemahan dan Penulisan Kreatif Malaysia, 2002.

- Wajah Sasterawan Melayu* (马来文坛群英). Diselenggara & diterjemahkan oleh Chan Maw Woh. Kuala Lumpur: 学林书局出版, 1994.
- Wan Hamidi Hamid (editor). *Tokoh jatuh bangun veteran DAP* (号角响起: 唤起一代人的抗争) Kuala Lumpur: DAP, 19??
- Wu An. *Gelombang Rejang: [antoloji puisi]*. Diterjemahkan oleh Chan Yong Sin. Kuala Lumpur: Pustaka Selatan, 1986.
- Wu Cheng-en. *Hikayat Jelajah ke Barat* (西游记). Diterjemahkan oleh Woo Tack Lok. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2015.
- Xu You Nian. *Kajian Perbandingan Pantun Melayu dnegan Nyanyian Rakyat Cina*. Diterjemahkan oleh Ding Choo Ming & Goh Sang Seong. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Center, 2015.
- Yang Quee Yee. *Anak Penoreh Getah* (杨贵谊回忆录 胶童与词典). Kuala Lumpur: Nantah Education and Research Foundation, 2006.
- Yuen Boon Chan. *Antologi Cerpen Mahua V*. Diterjemahkan oleh Chew Fong Peng. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2015.
- Zaid Ibrahim. *Saya pun Melayu* (我也是马来人). Petaling Jaya: Zi Publications Sdn Bhd, 2010.
- Zhao Qing Ge. *Liang Sang Bo dan Zhu Ying Tai* (梁山伯与祝英台). Diterjemahkan oleh Tan Lai Peng. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- Zhu zi. *Ayat Mutiara Keluarga Zhuzi* (朱子治家格言). 樊华杰 (作者), 侯燕妮 (译者). Guilin: Guangxi Normal University Press, 2016.

LIKU-LIKU PENTERJEMAHAN MANUSKRIP *SULALAT AL-SALATIN* KE DALAM BAHASA CHINA

Fu Cong Cong
Department of Malay Studies
School of Asian and African Studies
Beijing Foreign Studies University (BFSU)
Johanikhwan@msn.com

ABSTRAK

Kemajuan sesuatu bangsa tidak terpisah daripada khasiat dan pengaruh budaya dan ilmu asing, begitu juga pembangunan dan kemajuan sesuatu negara. Sebagai jambatan yang menghubungkan pertukaran dalam dan luar negeri, pertukaran dan komunikasi budaya antara mana-mana negara, bangsa atau wilayah tidak dapat dipisahkan daripada penterjemahan. Dengan menceritakan liku-liku penterjemahan manuskrip *Sulalat al-Salatin* versi selenggaraan Muhammad Haji Salleh, penulis cuba menceritakan usaha orang China mengkaji dan menterjemahkan *Sejarah Melayu*, di samping menghujahkan proses penterjemahan karya Melayu klasik termasuk persediaan, pemilihan manuskrip, cara dan kaedah yang diguna pakai, kesukaran dan halangan dalam penterjemahan serta penyelesaiannya.

Kata kunci: *Sulalat al-Salatin*, teori penterjemahan China, karya klasik Melayu

PENGENALAN

Kemajuan dan perkembangan sesuatu bangsa tidak terpisah daripada khasiat dan pengaruh budaya dan ilmu asing, begitu juga pembangunan dan kemajuan sesuatu negara. Sebagai jambatan yang menghubungkan pertukaran dalam dan luar negeri, pertukaran dan komunikasi budaya antara mana-mana negara, bangsa dan wilayah tidak dapat dipisahkan daripada penterjemahan, termasuklah negara China.

Sulalat al-Salatin (سلالة السلاطين), yang sejak awal kurun ke-19 dikenali sebagai *Sejarah Melayu*, adalah antara khazanah bertulis Melayu yang paling kerap diulang salin, paling luas diperkenalkan dan paling banyak diterjemahkan ke bahasa lain; yang boleh diangkat untuk mewakili sastera klasik Nusantara bukan sahaja merupakan karya klasik bangsa Melayu yang paling penting dan berpengaruh luas di rantau Asia, bahkan dengan cerita yang mengisahkan inti sari sastera rakyat Melayu dan bahasa yang halus, ia telah memberi pengaruh yang besar terhadap perkembangan sastera Melayu klasik.

Dengan menceritakan liku-liku penterjemahan manuskrip *Sulalat al-Salatin* versi selenggaraan Muhammad Haji Salleh, penulis cuba menceritakan usaha orang China mengkaji dan menterjemahkan *Sejarah Melayu*, di samping menghujahkan proses penterjemahan karya Melayu klasik termasuk persediaan, pemilihan manuskrip, cara dan kaedah yang diguna pakai, kesukaran dan halangan dalam penterjemahan serta penyelesaiannya.

LATAR BELAKANG PROJEK PENTERJEMAHAN *SULALAT AL-SALATIN*

Pada hujung tahun 2006, Pusat Penyelidikan Kesusasteraan Timur¹, Peking University telah berjaya memperoleh satu Projek Utama Sains Sosial dan Kemanusiaan di bawah Kementerian Pendidikan yang bertajuk “Penterjemahan dan Kajian Kesusasteraan Klasik Asia Tenggara” yang dipengerusikan oleh Prof. Zhang Yu’an, profesor bahasa dan kebudayaan Indonesia-Malaysia selaku Timbalan Pengarah Pusat Penyelidikan Kesusasteraan Timur, dan juga Prof. Pei Xiaorui, professor bahasa Thai dan pakar dalam bidang kesusasteraan Asia Tenggara khususnya sastera Thailand. Tujuan utama projek penterjemahan ini adalah untuk memperkenalkan karya-karya klasik kepada para pembaca di China yang tidak tahu bahasa-bahasa Asia-Tenggara. Sudah lama dalam bidang pengajian Kesusasteraan Timur di China, biasanya sastera India, Jepun, Arab lebih dikenali dan diberi perhatian.

Projek ini dibahagi kepada lima projek kecil yang mana masing-masing diusahakan oleh lima kumpulan yakni kumpulan program bahasa Thai, program bahasa Myanmar, program bahasa Vietnam, program bahasa Indonesia-Malaysia dan program bahasa Filipina dari Fakulti Pengajian Asia Tenggara,

Sekolah Bahasa Asing, Peking University. Lima karya klasik Asia Tenggara yang terpilih termasuklah *Lilit Phralo* dari Thailand, *Kim Vân Kiều Truyện* dari Vietnam, Lima epik dari Filipina iaitu *Ti Biag ni Lam-ang*, *Hudbud hi Aliguyon*, *Labaw Donggon*, *Darangen*, *Agyo*, dua cerita lama dari Myanmar, serta karya klasik Melayu *Sulalat al-Salatin* atau lebih dikenali dengan judul *Sejarah Melayu*.

Kesemua karya pilihan dengan gaya puisi panjang, sastera sejarah, epik atau novel merupakan karya klasik yang boleh mewakili sastera lama negara masing-masing yang terhasil pada abad ke-12 hingga pertengahan abad ke-19. Dan keunikan projek tersebut berbanding dengan projek penterjemahan lain ialah penterjemahannya langsung dari bahasa asal iaitu bahasa Thai, bahasa Vietnam, bahasa Filipina, bahasa Myanmar dan bahasa Melayu.

Memandangkan kekurangan hasil terjemahan karya klasik Melayu, maka tertubuhnya kumpulan penterjemahan dan projek penterjemahan karya klasik Melayu dipengerusikan oleh Prof. Zhang Yu'an selaku penasihat, dan kumpul terjemahan terdiri daripada enam orang termasuk Prof. Madya Dr. Luo Jie, pensyarah bahasa Indonesia-Malaysia dari Peking University, penulis dan lain-lain.

SEJARAH PENTERJEMAHAN SULALAT AL-SALATIN KE DALAM BAHASA CHINA

Terjemahan dan pengenalan sastera Melayu/Indonesia yang paling awal diusahakan oleh Prof. Zhong Jingwen (钟敬文), seorang *folklorist* China yang ternama dengan terbitnya *Ma Lai Qing Ge* (《马来情歌》, *Lagu/Pantun Kasih Sayang*) oleh Shanghai Far East Book Company(上海远东图书公司). Manakala pada 1930, Nan Yang Lian Ge (《南洋恋歌》, *Lagu Kasih Sayang Nusantara*) terjemahan Wen Zichua (温梓川), Chen Yutai(陈毓泰) diterbitkan oleh Shanghai Huatong Bookstore (上海华通书局). Ini merupakan usaha terawal penterjemahan sastera Melayu di China. (Meng Zhaoyi, 2014).

Terjemahan versi bahasa China pertama dihasilkan oleh Prof. Xu Yunqiao (许云樵) dan diterbitkan oleh Penerbit Nanyang Siang Pau pada tahun 1954². Buku yang bertajuk *Sejarah Melayu* atau *Ma Lai Ji Nian* (《马来纪年》) merupakan salinan Sejarah Melayu dalam bahasa China yang paling awal. Walau bagaimanapun, buku ini bukan diterbitkan di China tetapi di Singapura.

Salinan terjemahan pertama yang diterbitkan di tanah besar China ialah *Legenda Melayu* atau *Ma Lai Chuan Qi* (《马来传奇》) terjemahan Huang Yuan Huan (黄元焕) pada tahun 1999³, versi ini kemudiannya diulang cetak dengan mengubah tajuk buku kepada *Sejarah Melayu* atau *Ma Lai Ji Nian* (《马来纪年》) oleh Intelligentsia Book Station di Kuala Lumpur pada tahun 2004.

Memandangkan terjemahan versi Xu menggunakan bahasa China lama yang bercirikan bahasa Cina yang dituturkan di Nusantara (Nanyang), yang mana sukar untuk difahami oleh para pembaca paza zaman ini, dan isinya juga tidak lengkap menurut *Sulalat al-Salatin* versi selenggaraan Haji Muhammad Salleh; manakala versi terjemahan Huang pula sungguhpun terjemahannya menggunakan bahasa China moden dan lebih senang difahami, namun maklumat tentang sumber teks asal tidak diketahui, maka tidak dapat dianggap sebagai buku terjemahan ilmiah yang boleh diambil untuk menjalankan penyelidikan kesusasteraan Timur, usaha untuk menterjemahkan semula *Sejarah Melayu* amat diperlukan.

APAKAH ITU PENTERJEMAHAN? SATU PERSPEKTIF DARI CHINA

China mempunyai sejarah penterjemahan yang lama, dan boleh dikatakan penterjemahan bermula seiring dengan sejarah bermulanya pertukaran budaya dan komunikasi antara China dengan bangsa-bangsa lain.

Jikalau disusuri sejarah penterjemahan di China, telah dicatatkan dalam kitab-kitab pada zaman sebelum Dinasti Qin (abad ke 21 SM hingga tahun 221 SM) dan zaman Dinasti Han (tahun 202 SM – tahun 220 masihi) menyatakan jurubahasa digelar *Xiang Xu* yang mana boleh bertutur bahasa orang yang tidak bertamadun (merujuk kepada orang asing).

Zhou Li Yi Shu (《周礼义疏》) yang dikarang oleh Jia Gongyan pada Dinasti Tang menyatakan bahawa, “Penterjemahan ialah pertukaran, yakni menukar bahasa asing kepada bahasa sendiri supaya boleh berkomunikasi dan memahami antara satu sama lain.” Petikan tersebut membuktikan bahawa sejak zaman kuno/zaman Dinasti Zhou, orang China telah mempunyai perspektif tersendiri terhadap amalan penterjemahan. Tetapi kali pertama China secara besar-besaran, dengan adanya rancangan dan penganjur menjalankan penterjemahan berlaku pada Dinasti Han seiring dengan keperluan penyebaran agama, yakni agama Buddha.

Pada zaman moden, disebabkan kedatangan penceroboh dan penjajah barat sejak tahun 1840 iaitu teretusnya Perang Candu, tujuan atau motivasi orang China menyerjakan penterjemahan kerana *Xi Xue* atau pengajian barat (*western learning*), serta penterjemahan kitab barat merupakan salah satu kaedah pembaharuan untuk menguatkan negara.

Dalam makalah Liang Qichao yang bertajuk *On Translation* yang diterbitkan dalam *Shi Wu Bao* (《时务报》 Akhbar Hal-Ehwal Semasa) pada 1897, Liang secara sistematik dan mendalam mengemukakan dan menghujahkan pendapatnya tentang penterjemahan, iaitu:

“故今日而言译书，当首立三义：一曰，择当译之本；二曰，定公译之例；三曰，养能译之才。”

[Maka dikatakan penterjemahan buku pada hari ini, tiga prinsip patut didirikan: Yang pertama, memilih buku yang perlu diterjemahkan; Yang kedua, menentukan prinsip dan penyeragaman istilah umum dalam penterjemahan; Yang ketiga, memupuk tenaga penterjemah.]

Sesungguhnya Liang Qichao banyak mendakwah kepentingan usaha penterjemahan dalam pembangunan bangsa dan negara, beliau belum menyentuh prinsip atau teori penterjemahan.

Pada masa yang sama, Yan Fu, seorang penterjemah telah muncul dengan mengemukakan teori penterjemahan China moden yang mewarisi prinsip penterjemahan lama dalam penterjemahan kitab Buddha dari zaman kuno, di samping mengembangkan prinsip kesetiaan ini dan mengusulkan pandangan baharu dalam *Nota Keterangan* bagi buku terjemahan beliau yang berjudul *Tian Yan Lun (Evolution and Ethics)*:

“一、译事三难：信、达、雅。求其信，已大难矣！顾信矣不达，虽译犹不译也，则达尚焉。海通以来，象寄之才，随地多有，而任取一书，责其能与于斯二者，则已寡矣！其故在浅尝，一也；偏至，二也；辨之者少，三也。”

[Ada tiga kesukaran dalam kerja penterjemahan: *Xin* (kesetiaan), *Da* (kelancaran) dan *Ya* (keindahan). Amat susah sekali untuk menjamin kesetiaan dalam penterjemahan! Jikalau terjemahan hanya mementingkan kesetiaan tanpa memperhatikan kelancaran, hasilnya sama seperti tidak diterjemahkan. Maka kelancaran lebih tinggi kriterianya dan diberikan keutamaan. Sejak pelabuhan dibuka, terdapat banyak tenaga penterjemah yang mengenali bahasa asing dalam negeri. Akan tetapi, apabila kita memilih sesebuah buku dan meminta mereka menterjemah dengan memenuhi kedua-dua kriteria tersebut, maka kuranglah antara mereka yang dapat mencapainya. Hal ini disebabkan oleh perkara pertama, para penterjemah tidak menguasai ilmu pengetahuan yang secukupnya; kedua, ilmu yang diketahui oleh penterjemah selalunya terhad pada satu bidang sahaja; dan ketiga, penterjemah yang dapat membezakan ketiga-tiga kriteria, iaitu kesetiaan, kelancaran dan keindahan amatlah kurang.]

Nota keterangan tersebut ditulis pada tahun 1898 dan Yan Fu merupakan ahli penterjemahan China yang pertama mengutarakan kriteria dan tiga prinsip dalam penterjemahan. Malah ada yang berpendapat bahawa beliau telah membangunkan satu ilmu baharu, iaitu ilmu penterjemahan China pada zaman moden. Padahal, kebanyakan perbincangan, perbahasan dan penerangan tentang kriteria dan prinsip penterjemahan di China pada setengah abad kemudian sehingga hari ini masih tidak terlepas daripada lingkungan teori Yan Fu, yakni *Xin*, *Da* dan *Ya*.

PERSIAPAN UNTUK PENTERJEMAHAN KARYA KLASIK MELAYU

Proses persiapan untuk menterjemahkan karya klasik Melayu iaitu *Sulalat al-Salatin* boleh disifatkan sebagai satu proses “*kenal – jatuh cinta – berkahwin – beranak*”. Tak kenal maka tak cinta, sesungguhnya cerita-cerita dalam *Sejarah Melayu* seperti penganugerahan Puteri Hang Li Po kepada Sultan Mansur Shah, Sultan Melaka oleh Maharaja Dinasti Ming telah masyhur dalam kalangan sarjana pengajian Melayu, bahagian lain masih asing kepada para penterjemah dalam kumpulan Peking University.

Pemilihan manuskrip

Banyak manuskrip Sejarah Melayu diterbitkan di Kuala Lumpur, Singapura malah disimpan dalam perpustakaan-perpustakaan negara Barat, antara manuskrip yang wujud hari ini, buku *Sulalat al-Salatin: ya'ni Perteturun Segala Raja-Raja (Sejarah Melayu)* yang berdasarkan naskhah (manuskrip) *Raffles Malay 18* telah dipilih sebagai manuskrip utama dalam projek penterjemahan kali ini. Pemilihan buku ini sebagai teks sumber adalah kerana salinan ini dikaji dan diperkenalkan oleh sarjana Melayu berdasarkan naskhah (manuskrip) *Raffles Malay 18* dan mempunyai catatan teks yang lengkap lagi terperinci, malahan versi ini belum pernah diterjemahkan ke dalam bahasa China moden lagi.

Kajian tentang Latar Belakang Sejarah Melayu

Latar belakang karya asal *Sejarah Melayu* termasuk pengarang atau penyusun, sejarah, latar belakang zaman pengolahan, serta gaya bahasa. Usaha ini untuk memudahkan para ahli kumpulan dalam memahami karya ini khususnya bahagian yang ada kaitan dengan sejarah pencerobohan portugis.

Penterjemahan cubaan juga diperlukan yang mana akan meminta para penterjemah cuba membaca dan memahami salah satu bahagian dalam manuskrip dan menterjemahkannya ke dalam bahasa China moden supaya boleh disemak dan diketahui taraf bahasa dan pemahamannya.

Penyediaan bahan rujukan dan penyeragaman istilah

Dalam langkah ini, buku rujukan termasuk kamus bahasa Melayu-bahasa China perlu disediakan, manakala kitab sejarah rasmi seperti *Ming Shi* (Sejarah Ming), nota sejarah, serta artikel kajian sejarah Melaka serta hubungan Melaka-Dinasti Ming juga diperlukan.

Berdasarkan buku terjemahan sejarah Malaya, Asia Tenggara yang dihasilkan oleh sarjana-sarjana China sebelum ini, misalnya *A History of Malaya, The Cambridge History of Southeast Asia*, satu indeks istilah yang mengandungi nama-nama orang, tempat, gelaran dapatlah disusun untuk memudahkan dan menyeragamkan istilah-istilah dalam manuskrip, misalnya, Sultan, Raja, Temenggong, Palembang, Jawa dan sebagainya.

KESUKARAN DALAM PENTERJEMAHAN *SULALAT AL-SALATIN* KE DALAM BAHASA CHINA

Penterjemahan karya kesusasteraan Melayu klasik seperti *Sulalat al-Salatin* bukan satu perkara yang mudah. Ada tiga kesukaran yang perlu ditangani jikalau hendak menterjemahkan karya agung ini ke dalam bahasa China moden.

Pertama, bahasa Melayu klasik. Sesungguhnya bahasa Melayu dalam *Sejarah Melayu* ialah bahasa Melayu klasik; perkataan dan istilah, struktur ayat dan gaya bahasa berlainan dengan bahasa Melayu moden. Malahan, apabila kita cuba menterjemahkan karya ini, kita sering menjumpai bahasa Sankrit, Arab, Parsi, Jawa malah Portugis. Oleh hal yang demikian, mustahil bagi penterjemah China yang hanya mahir berbahasa Melayu, misalnya jurubahasa yang memang mempunyai kepakaran dalam bidang penterjemahan, tetapi bahasa yang dikuasai hanya terhad pada bahasa Melayu moden sahaja.

Kedua, budaya. Karya *Sejarah Melayu* bukan sahaja mengandungi teras budaya Melayu bahkan mencerminkan budaya dan agama Islam, Hindu, Parsi, China dan sebagainya. Kekurangan ilmu pengetahuan dalam bidang budaya merupakan rintangan terbesar dan para penterjemah sering terperangkap atau terhalang oleh adat dan kiasan yang asing bagi mereka.

Ketiga, gaya dan teknik. Meskipun penterjemah menguasai bahasa Melayu klasik yang berbaur dengan bahasa Arab, Sanskrit dan sebagainya, dan mengetahui budaya dan latar belakang yang berkenaan, kaedah untuk menterjemahkan perkara tersebut ke dalam bahasa China supaya dapat difahami oleh pembaca dalam konteks budaya China juga merupakan cabaran yang besar.

KESIMPULAN

Dengan pengisahan liku-liku dalam penterjemahan sastera Melayu klasik, Penulis berharap dapat membantu para pengkaji, penyelidik dan penterjemah dalam usaha pengajian serta penterjemahan yang sedang atau bakal dijalankan. Di samping itu, penulis juga menyeru supaya lebih banyak karya agung seperti *Hikayat Raja Pasai*, *Hikayat Hang Tuah*, *Hikayat Abdullah*, *Hikayat Merong Mahawangsa*, *Hikayat Aceh*, *Bustan al-Salatin*, dan sebagainya dapat diterjemahkan dan diterbitkan di China daripada versi bahasa Melayu bukannya versi bahasa Inggeris supaya ketulenan dan intipati budaya Melayu dapat dikekalkan dan ditampilkan kepada para pembaca China, dan juga tersebarnya kegemilangan tamadun Melayu yang tersohor di kalangan masyarakat China.

RUJUKAN

Abdul Rahman Haji Ismail, Haron Daud. (2012). *Sulalat-us-Salatin(Sejarah Melayu) : cerakinan sejarah, budaya dan bahasa*. Pulau Pinang : Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Luo Jie, Fu Congcong *et al.* (2013). *Sejarah Melayu: Terjemahan dan hasil kajian*. Beijing: Peking University Press. (罗杰、傅聪聪等译/著, 2013年, 《〈马来纪年〉翻译与研究》, 北京: 北京大学出版社。)

Tun Seri Lanang (Karangan), dikaji dan diperkenalkan oleh Muhammad Haji Salleh. (1997). *Sulalat al-Salatin ya'ni perteturan segala raja-raja(Sejarah Melayu)*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka.

Xu Yunqiao. (2004). *Sejarah Melayu*. Singapore: The Youth Book Co.. (许云樵译注, 2004年, 《马来纪年》, 新加坡: 青年书局。)

Meng Zhaoyi, *et al.* (2014). *Sejarah Penterjemahan Kesusasteraan Timur di China*. Beijing: Kunlun Press. (孟昭毅等著, 2014年, 《中国东方文学翻译史》, 北京: 昆仑出版社。)

¹Pusat Penyelidikan Kesusasteraan Timur (Research Center for Eastern Literature) di Peking University yang ditubuhkan pada tahun 2000 merupakan Pangkalan Kajian Sains Sosial dan Kemanusiaan Utama pada peringkat nasional China. Objektif utama pangkalan tersebut termasuk mengumpul dan menyusun warisan budaya Timur melalui kajian kesusasteraan Timur, menerokai tradisi ulung tamadun Timur dan menyelidik hubungan antara sastera Timur dengan sastera Barat khususnya hubungan dalaman antara sastera Timur dan pengaruh sastera Timur terhadap sastera Barat.

²Xu Yunqiao(2004), *Sejarah Melayu*. Second Edition. Singapore: The Youth Book Co.. (许云樵译注, 2004年, 《马来纪年》, 新加坡: 青年书局。) Dalam pengenalan buku ini, Xu Yunqiao menerangkan terjemahannya berdasarkan manuskrip *Raffles Malay 18* di samping merujuk kepada *Malay Annals* (1821) terjemahan John Leyden dan *Sejarah Melayu* (1909) terjemahan Shellabear.

³Tun Seri Lanang (Karangan), Huang Yuanhuan(Penterjemah) (1999). *Legenda Melayu*. Taiyuan: Beiyue Literature & Art Publishing House. ([马来亚]敦·斯利·拉南著, 黄元焕译, 1999年, 《马来传奇》, 太原: 北岳文艺出版社。) Dalam buku ini tidak disebut terjemahannya berdasarkan manuskrip *Sejarah Melayu* yang mana.

PERBANDINGAN PENTERJEMAHAN KARYA SASTERA KANAK-KANAK DI MALAYSIA DAN CHINA SEJARAH DAN PROSES PERKEMBANGAN

Atikah Zabir
Universiti Sains Malaysia
atikahzabir@gmail.com

Haslina Haroon
Universiti Sains Malaysia
haslina@usm.my

ABSTRAK

Sastera kanak-kanak adalah antara instrumen terpenting dalam pendidikan dan pembentukan karakter generasi pelapis negara. Perkembangan dan kemajuan sastera kanak-kanak banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor seperti polisi pendidikan sesebuah negara. Pada masa yang sama, kemajuan sastera kanak-kanak juga memberikan gambaran tentang tahap ketamadunan negara tersebut. Sejarah perkembangan sastera kanak-kanak telah menunjukkan penterjemahan memainkan peranan penting dalam kemajuan sastera kanak-kanak. Bagi memahami situasi semasa dan meramal pencapaian sastera kanak-kanak pada masa hadapan, kita perlu terlebih dahulu meneliti dan memahami sejarah perkembangan sastera kanak-kanak di sesebuah negara sejak peringkat awal, termasuklah dalam aspek penterjemahan. Sehubungan itu, dengan menggunakan kaedah tinjauan kepustakaan, kajian ini akan meneliti dan membandingkan sejarah dan perkembangan penterjemahan kanak-kanak di Malaysia dan China. Tumpuan kajian diberikan pada aspek penterjemahan dan bagaimana ia menyumbang kepada perkembangan sastera kanak-kanak di Malaysia dan China. Kajian ini diharapkan dapat menyumbang maklumat tentang persamaan dan perbezaan antara industri penterjemahan karya sastera kanak-kanak di Malaysia dan China, dan seterusnya mencadangkan bagaimana kedua-dua negara ini boleh saling menyumbang kepada kemajuan dalam industri penterjemahan sastera kanak-kanak.

Kata kunci: sastera kanak-kanak, sejarah, penterjemahan, China, Malaysia

PENGENALAN

Sejarah perkembangan sastera kanak-kanak telah menunjukkan penterjemahan memainkan peranan penting dalam kemajuan sastera kanak-kanak. Bagi memahami situasi semasa dan meramal pencapaian sastera kanak-kanak pada masa hadapan, kita perlu terlebih dahulu meneliti dan memahami sejarah perkembangan sastera kanak-kanak di sesebuah negara sejak peringkat awal, termasuklah dalam aspek penterjemahan.

PERMULAAN PENTERJEMAHAN KARYA SASTERA KANAK-KANAK

Penterjemahan karya sastera kanak-kanak di Malaysia dan China bermula pada sekitar waktu yang sama, iaitu pada lewat abad ke-19. Di Malaysia, penterjemahan karya sastera kanak-kanak telah dimulakan oleh pengembang agama Kristian yang mula membuka syarikat percetakan di negeri-negeri Selat sejak tahun 1816. Selain bahan-bahan bacaan berunsur keagamaan, syarikat percetakan ini juga menghasilkan buku-buku cerita termasuklah terjemahan karya luar untuk bacaan kanak-kanak (Md. Sidin, 2005). Kemudian, melalui penubuhan Pejabat Karang Mengarang (asalnya Biro Terjemahan) pada tahun 1924 bawah pemerintahan kerajaan British, Pendeta Zaaba dan sarjana-sarjana Melayu lain turut menyumbang kepada penterjemahan dan seterusnya penghasilan karya asal sastera kanak-kanak dalam bahasa Melayu. Di China pula, penterjemahan karya sastera kanak-kanak bermula pada penghujung Dinasti Qing. Secara lebih tepat, penterjemahan karya sastera kanak-kanak di China bermula pada tahun 1898 (Li, 2006). Sama seperti di Tanah Melayu, pengembang agama Kristian turut terlibat dalam permulaan penterjemahan karya sastera kanak-kanak di China, tetapi pada masa yang sama, sarjana-sarjana China sendiri turut memainkan peranan besar dalam menghasilkan terjemahan karya-karya sastera kanak-kanak (Li, 2006).

Menurut Shavit (1995), antara tahap awal dalam perkembangan karya sastera kanak-kanak ialah pembentukan konsep dan pemahaman tentang kanak-kanak. Walau bagaimanapun, konsep ini tidak mempunyai perkembangan yang kukuh dalam sejarah karya sastera kanak-kanak di Malaysia (Sharifah Fadzliyatun, 2007: 61). Di China pula, terdapat beberapa sarjana yang telah menyumbang kepada pemahaman tentang kanak-kanak. Zhou Zuoren (1885-1967), seorang penterjemah dan penulis tersohor di China telah mengungkapkan tiga prinsip berkaitan kanak-kanak seperti berikut: 1) memenuhi keperluan kanak-kanak; 2) dunia kanak-kanak adalah berbeza daripada dunia orang dewasa; dan 3) kanak-kanak melalui proses perkembangan yang menuntut keperluan dan keupayaan kognitif yang khusus untuk setiap peringkat (Findeisen, 2013). Bing Xin, juga seorang penterjemah dan penulis memberikan gambaran yang sangat positif tentang kanak-kanak dalam karya-karyanya sehingga berjaya mengubah kepercayaan dari zaman feudal China bahawa kanak-kanak adalah hak milik ibu bapa semata-mata dan dianggap sama seperti orang dewasa, cuma kecil daripada segi saiz (Li, 2006). Pandangan sarjana seperti Zhou Zuoren dan Bing Xin sebenarnya banyak dipengaruhi oleh karya sastera kanak-kanak asing yang diterjemahkan ke dalam bahasa China.

TERJEMAHAN KARYA SASTERA KANAK-KANAK DAN PEMBANGUNAN BANGSA

Malaysia dan China telah melalui zaman penjajahan. Penterjemahan karya sastera kanak-kanak memainkan peranan penting dalam membangunkan bangsa (*nation building*). Selepas Tanah Melayu mencapai kemerdekaan, kerajaan perlu berusaha keras untuk menyatukan kaum, terutamanya selepas berlaku rusuhan perkauman pada tahun 1969. Bahasa Melayu diisytihar sebagai bahasa pengantar di sekolah kebangsaan menggantikan bahasa Inggeris dan terdapat permintaan yang tinggi untuk bahan bacaan dalam bahasa Melayu untuk kegunaan di sekolah. Peruntukan yang besar juga diberikan kepada perpustakaan untuk menambah koleksi bacaan kanak-kanak dalam bahasa Melayu. Walau bagaimanapun, penulisan untuk kanak-kanak dalam bahasa Melayu masih sedikit pada waktu ini dan karya sastera dari luar telah diterjemah bagi memenuhi kekosongan ini. Oleh sebab itu, bermula 1974 sehingga 1985, penterjemahan karya sastera kanak-kanak di Malaysia telah melalui waktu kemuncak. Kajian oleh Sharifah Fadzliyatun (2007) dan Zalina (2007) menunjukkan strategi penterjemahan berorientasikan sasaran banyak digunakan pada waktu ini. Nama-nama watak dan konteks dalam karya asal ditukar supaya karya terjemahan yang dihasilkan berlatarbelakangkan suasana majmuk rakyat berbilang kaum di Malaysia, selaras dengan matlamat kerajaan untuk menyatupadukan rakyat dan membangkitkan semangat kebangsaan. Dalam terjemahan siri *Nancy Drew* karya Carolyn Keene misalnya, nama *Nancy* menjadi *Salma Abdul Hamid*, *Bess* menjadi *Zarina* dan *George* menjadi *Mei Lin* (Zalina, 2006:347). Dalam terjemahan siri *St Clare's* karya Enid Blyton, nama sekolah *St Clare's* menjadi *Sekolah Tengku Asikin*, *Mirabel* menjadi *Shida* (nama Melayu), *Jane Teal* menjadi *Kalvita Kaur* (nama Punjabi), dan *Molly William* menjadi *Molly Wong* (nama Cina).

Di China, sarjana-sarjana dan penterjemah karya sastera kanak-kanak juga memilih karya sastera yang dapat menyumbang kepada pembangunan bangsa untuk diterjemah. *Cuore*, sebuah karya terkenal dari Itali menggambarkan kehidupan seorang budak lelaki di sekolah rendah. Antara matlamat utama penulis asal *Cuore* adalah untuk menyatukan wilayah-wilayah di Itali yang baru disatukan bawah satu pemerintahan pada waktu itu. Menurut Findeisen (2013), karya ini ialah satu contoh tipikal untuk ideologi pembangunan bangsa. Karya ini kali pertama diterjemah di China dengan tajuk *Xin'er jixue ji (Notes of Xin'er about his Learning Experience)* pada tahun 1909. Bao Tianxiao, sarjana dan penterjemah tersohor di China telah menggunakan strategi berorientasikan sasaran untuk menterjemah karya ini. Dalam buku memoirnya, beliau menyatakan (seperti yang dipetik daripada Findeisen (2013: 193):

"I have translated Notes about his Learning Experience by Xin'er from Japanese. At that time, Japanese translators of European novels without any exception 'Nipponicized' characters' homes, behaviours, cultural contexts and places. In turn, I 'Sincized' everything. A number of passages are fully my own and deal with events in my own family."

TERJEMAHAN KARYA SASTERA KANAK-KANAK MODEN

Siri Harry Potter dipilih bagi menjelaskan penterjemahan karya sastera kanak-kanak moden di Malaysia dan China. Siri ini dipilih kerana popularitinya di seluruh dunia dan menjadi antara fenomena terbaharu dan terbesar dalam sejarah sastera kanak-kanak. Setakat pertengahan tahun 2013, 450 juta buah buku Harry Potter telah dijual di seluruh dunia, dalam lebih 70 bahasa (Calio, Frohlich dan Hess, 2014), termasuklah di Malaysia dan China. Tidak lengkap perbincangan tentang penterjemahan karya sastera kanak-kanak moden tanpa menyentuh tentang penterjemahan siri Harry Potter.

Berbeza dengan penterjemahan karya sastera kanak-kanak di Malaysia sekitar tahun 1970-an hingga 1980-an yang cenderung kepada strategi berorientasikan sasaran, penterjemahan buku Harry Potter telah diterjemah dengan menggunakan strategi berorientasikan sumber (Atikah, 2015). Nama-nama watak daripada novel asal dikekalkan. Tiada sebarang pengguguran atau penambahan besar-besaran. Pembaca boleh melihat dengan jelas bahawa teks terjemahan Harry Potter berasal daripada teks asing. Antara faktor utama yang menyebabkan penggunaan strategi berorientasikan sumber ini ialah hak cipta siri ini (Atikah, 2015). Walau bagaimanapun, di Malaysia, siri Harry Potter dalam versi asal, iaitu dalam bahasa Inggeris mendapat sambutan yang jauh lebih tinggi dibandingkan dengan versi terjemahan. Pada waktu pelancaran buku dalam siri Harry Potter versi asal, peminat siri ini telah menunjukkan sambutan hangat sehingga banyak yang terpaksa beratur di luar kedai untuk mendapatkan novel ini (Sharmila, 2016). Versi terjemahan di Malaysia hanya dikeluarkan beberapa tahun selepas penerbitan versi asal; terjemahan bagi buku pertama dan kedua dikeluarkan pada tahun 2002 (buku asal tahun 1997 dan 1998), buku ketiga pada tahun 2004 (buku asal tahun 1999), keempat dan kelima diterbitkan pada tahun 2005 (buku asal masing-masing pada tahun 2000 dan 2003), buku keenam pada tahun 2006 (buku asal tahun 2005) dan buku ketujuh pada tahun 2008 (buku asal tahun 2007).

Hal ini berbeza di China. Terjemahan Harry Potter mendapat sambutan yang sangat menggalakkan. Menurut statistik yang diperolehi daripada Suman (2009: 200-201), tiga judul pertama dalam siri ini yang mula-mula diterbitkan serentak pada tahun 2000 telah dicetak masing-masing sebanyak 200,000 naskhah, sedangkan cetakan buku kanak-kanak di China secara puratanya dicetak sebanyak 10,000 naskhah. Terjemahan buku keempat dicetak sebanyak 400,000 naskhah, buku kelima dan keenam 800,000 naskhah dan buku terakhir dicetak sebanyak sejuta naskhah. Terjemahan untuk tiga siri pertama telah disiapkan dalam tempoh tiga bulan, dan bermula daripada buku keempat, setiap terjemahan telah dikeluarkan dalam tempoh tiga bulan selepas versi asal dikeluarkan. Siri Harry Potter di China sememangnya lebih terkenal dalam versi terjemahan dibandingkan dengan versi asal (Suman, 2009: 207). Sama seperti di Malaysia, strategi penterjemahan yang digunakan juga cenderung pada yang berorientasikan sumber; kebanyakan nama dalam versi bahasa China adalah dalam bentuk transliterasi daripada teks asal. Fenomena Harry Potter di China juga menjadi sumber inspirasi bagi penulis buku kanak-kanak di China sehingga hari ini (Emia, 2015).

KESIMPULAN

Penterjemahan sastera kanak-kanak memainkan peranan penting dalam menghidupkan industri buku kanak-kanak di Malaysia dan China. Pengeluaran buku untuk kanak-kanak di Malaysia telah dimulakan oleh pengembang agama Kristian yang menterjemah buku kanak-kanak dari Britain. Li (2006: 101) juga menyatakan "*it is unlikely that without the introduction of foreign children's works there would have been no such Chinese children's works.*"

Walaupun bagaimanapun, trend terbaharu di Malaysia menunjukkan buku Harry Potter dalam versi asal lebih popular dalam kalangan pembaca tempatan; tinjauan ringkas di kedai-kedai buku juga menunjukkan versi bahasa Inggeris mudah didapati dibandingkan dengan versi bahasa Melayu, sedangkan di China versi terjemahan mendapat sambutan yang sangat menggalakkan. Penerbit di China juga lebih cepat menghasilkan terjemahan Harry Potter dibandingkan dengan penerbit di Malaysia, walaupun didapati bahawa terjemahan ke dalam bahasa Melayu buku Harry Potter semakin cepat diterbitkan terutamanya bagi buku keenam dan ketujuh, iaitu dua buah buku terakhir dalam siri ini. Perkara yang merisaukan ialah trend ini mungkin sedikit sebanyak dapat memberikan gambaran tentang status bahan bacaan serta kualiti terjemahan ke dalam bahasa Melayu di Malaysia. Kajian berkenaan terjemahan sastera kanak-kanak di Malaysia juga masih terhad, sehubungan dengan itu, diharapkan lebih banyak kajian dalam bidang ini dapat dijalankan. Antara lain, statistik yang terperinci diperlukan untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas dan tepat berkenaan sambutan terhadap terjemahan buku kanak-kanak ke dalam bahasa Melayu.

RUJUKAN

- Atikah Zabir. (2015). *Prosedur Penterjemahan Kata Nama Khas dalam Novel Harry Potter and The Goblet of Fire ke dalam Bahasa Melayu* (Tesis Sarjana yang tidak diterbitkan). Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.
- Calio, V., Frohlich, T. & Hess, A. E.M. (18 May 2014). 10 best-selling products of all time. *USA Today*. Dicapai pada 3 Jun 2015 daripada <http://www.usatoday.com/story/money/business/2014/05/18/24-7-wall-st-the-best-selling-products-of-all-time/9223465/>
- Emia, V. (10 September 2015). The Ups and Downs of Children's Literature in China. *YIBADA*. Dicapai pada 27 Februari 2017 daripada <http://en.yibada.com/articles/62423/20150910/ups-downs-childrens-literature-china.htm>
- Findeisen, R.D. (2013). The Role of (Mediated) Translation in Chinese Children's Literature. *Studia Orientalia Slovaca*. 12 (2), 175-205.
- Li, Li. (2006). Influences of Translated Children's Texts upon Chinese Children's Translation. *Papers: Explorations into Children's Literature*. 16 (2), 101-106.
- Md Sidin Ahmad Ishak. (2005). *Perkembangan sastera kanak-kanak di Malaysia: buku Melayu mencari nafas baru*. Shah Alam: Cerdik Publications Sdn. Bhd.
- Shavit, Z. (1995). The Historical Model of the Development of Children's Literature. Dlm. Maria Nikolajeva (Ed.). *Aspects and Issues in the History of Children's Literature* (hlm. 27-38). Connecticut: Greenwood Press.
- Sharifah Fadzliyatun Shaik Ismail. (2007). *The publishing phenomenon of Enid Blyton in Malay Language in the 1970s: Socio-cultural context and strategies employed* (Tesis Doktor Falsafah yang tidak diterbitkan). University of Manchester, Manchester, United Kingdom
- Sharmila Ganesan. (2 Ogos 2016). Brisk Sales for latest 'Harry Potter' book. The Star Online. Dicapai pada 27 Februari 2017 daripada <http://www.thestar.com.my/news/nation/2016/08/02/pottermania-returns-brisk-sales-for-latest-harry-potter-book/>
- Suman Gupta. (2009). *Re-reading Harry Potter* (2nd ed.). Palgrave Macmillan: New York
- Zalina Mohd Lazim. (2006). Adapting culture in the translations of children's literature books. Dlm. Shanta Nair-Venugopal, Khazriyati Salehuddin, Shantini Pillai & Vanjuree Sriadulpan (Eds.). *Writing the past into the present: Reflections of 35 years of scholarship in language and literary studies* (hlm. 343-354) Bangi: Penerbit UKM.

TERJEMAHAN KARYA KLASIK CINA KE BAHASA MELAYU: KEPERLUAN MEMAHAMI BUDAYA MELAYU

Azman Che Mat,

Goh Ying Soon

Azarudin Awang

UiTM Terengganu, Kampus Dungun

azman531@tganu.uitm.edu.my

Ahmad Fakrulazizi Abu Bakar

UiTM Terengganu, Kampus Kuala Terengganu

ABSTRAK

Makalah ini membincangkan keperluan terjemahan sumber klasik berbahasa Cina ke dalam bahasa Melayu sebagai satu tanggungjawab sosial dan pengukuhan hubungan antara kaum di Malaysia. Karya klasik seperti yang difahami umum mempunyai nilai tinggi dari aspek rekod sejarah, budaya dan pemikiran. Sebagai sebuah tamadun yang tinggi dan lama, bahasa Cina mempunyai koleksi karya klasik yang berbaloi untuk dibincangkan apatah lagi untuk diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa dunia yang lain. Secara umumnya, kajian ini dikategorikan sebagai kajian teks, iaitu melakukan analisis secara deskriptif naratif. Tulisan ini pertamanya membuat sorotan terhadap latar belakang kaum Cina di Malaysia, keduanya pula ialah latar belakang kaum Melayu yang diterangkan untuk mendapatkan nilai-nilai persamaan dan perbezaan. Sebagai data kajian, dua karya penulis dipersembahkan untuk menjelaskan pengalaman terjemahan dan juga kandungan buku ini serta pertimbangan yang diambil ketika proses penulisan ini dilakukan. Judul buku yang pertama ialah '29 Cerita-Cerita Teladan Cina' dan yang keduanya ialah '46 Cerita-Cerita Teladan Cina'. Perbincangan kajian ini memfokuskan elemen-elemen terjemahan pemikiran yang merungkaikan nilai-nilai persamaan yang terdapat dalam budaya Cina dan budaya Melayu. Terjemahan cerita pendek daripada karya klasik Cina dikutip berdasarkan tema tertentu untuk menggambarkan nilai yang terdapat dalam bahasa Cina. Manakala huraian terhadap cerita tersebut pula dijelaskan selari dengan nilai-nilai budaya Melayu khususnya yang bersandarkan ajaran Islam yang merujuk al-Quran dan sunnah Rasulullah S.A.W. Kajian ini merumuskan bahawa dalam terjemahan Melayu, nilai-nilai Islam perlu diberikan perhatian khususnya apabila adanya unsur-unsur yang tidak sepadan daripada karya klasik tersebut.

Kata kunci: Cina, Melayu, terjemahan, budaya, karya klasik

PENDAHULUAN

Menurut takrifan, klasik ialah sesuatu yang "mempunyai nilai atau mutu yang diakui dan menjadi tolok ukur kesempurnaan yang abadi; tertinggi" [kamus besar Indonesia]/ mempunyai sifat-sifat yang lama dan tidak dipakai lagi; mempunyai nilai yang tinggi atau taraf (kedudukan) yang diakui [Kamus Melayu Dewan].

Karya klasik China meliputi cerita rakyat zaman dahulu, mitos purbakala, alegori klasik, cerita dewa-dewi, kisah ajaib, kisah fantasi, hikayat tokoh dan sejarah dari negara China. Hasil-hasil kesusasteraan karya klasik ini adalah hasil daya cipta khalayak ramai zaman dahulu yang menggambarkan falsafah, pandangan hidup, adat istiadat, nilai kebudayaan dan estetik yang halus serta nilai hidup masyarakat (Ooi, 2013).

Dalam konteks Malaysia, terjemahan teks klasik Cina amat penting kerana kebanyakan teks terjemahan yang dipilih merupakan teks kesusasteraan klasik Cina yang bukan mudah difahami oleh golongan pembaca yang kurang berpengetahuan tentang kesusasteraan Cina dan sejarah China (Goh, 2007).

Oleh itu, artikel ini meninjau terjemahan dua karya saduran cerita klasik Cina yang pernah diterbitkan kepada umum. Dalam tulisan ini, perbincangan tentang cabaran penterjemahan teks bahasa Cina ke dalam bahasa Melayu dilakukan oleh Goh Ying Soon dan pendekatan yang digunakan oleh penulis untuk menghuraikan mesej daripada teks tersebut dilakukan oleh Azman Che Mat dari perspektif budaya bahasa sasaran.

LATAR BELAKANG KAUM CINA DAN MELAYU DI MALAYSIA

Kaum Cina merupakan antara etnik yang kedua terbesar di Malaysia dan terdiri daripada pelbagai subetnik seperti Hokkien, Kantonis, Hakka, Teochew, Foochow, Hainan, Henghua, dan sebagainya. Berdasarkan bancian penduduk 2016 (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2015), jumlah penduduk Cina adalah seramai 6.6 juta (23.4%). Sejarah telah merekodkan bahawa terdapat dua kelompok utama kaum Cina di Malaysia, iaitu komuniti Cina yang bersifat pluralistik dan masyarakat Cina yang bersifat pluraliti. Komuniti Cina yang bersifat pluralistik ialah kaum Cina yang dibawa masuk oleh Inggeris dengan mengekalkan agama, budaya dan adat resam dalam kehidupan sehari-hari. Bahkan mereka juga tetap menghidupkan warisan yang dimiliki oleh nenek moyang mereka dari Tanah Besar China lagi. Hubungan dengan masyarakat tempatan menyebabkan komuniti ini sedikit sebanyak telah mengalami akomodasi budaya hidup (Gill, Sarjit Singh, Ahmad Tarmizi Talib, dan Ruslan Zainuddin, 2013).

Manakala Cina yang bersifat pluraliti ialah komuniti Cina yang tiba lebih awal daripada kelompok yang pertama. Kelompok ini juga dikenali sebagai Cina Peranakan, iaitu kaum Cina yang telah berakulturasi dengan budaya penduduk tempatan, iaitu kaum Melayu. Kebanyakan mereka mengamalkan budaya Melayu seperti dalam pertuturan, makanan, pakaian dan seumpamanya. Sekali imbas mereka seperti orang Melayu kerana cara berpakaian dan bertutur dengan fasih dalam bahasa Melayu. Kelompok Cina Peranakan dikenali sebagai Cina Baba di Melaka, iaitu negeri yang penuh dengan warisan sejarah, Cina Melayu atau Cina Kampung di Kelantan dan Terengganu (Tan Yao Sua, 2011).

Walaupun berada di perantauan, kaum Cina terkenal dengan kecintaan mereka terhadap khazanah budaya bangsa yang diwarisi sejak turun-temurun. Tidak kira di mana mereka berada, jati diri mereka tetap dikekalkan dan diwarisi kepada generasi muda. Oleh itu, bahasa Mandarin menjadi medium penyatuan komuniti Cina. Bahasa Cina dialek Mandarin dipelajari dan dipertuturkan dengan baik dalam kalangan Cina di Malaysia dengan wujudnya aliran sekolah vernakular.

Dalam tradisi ini, tidak dapat dinafikan bahawa akal budi kaum Cina mempunyai nilai-nilai yang boleh dipelajari oleh kaum lain. Bahkan banyak juga nilai-nilai yang bersifat universal yang pada hakikatnya disepakati oleh semua masyarakat dunia (Wan Norhasniah Hj Wan Husin, 2012).

Kaum Melayu pula adalah peribumi di Malaysia (Srikandi, 2015). Mereka dikenali sebagai bumiputera. Majoriti kaum Melayu beragama Islam dan kebanyakan mereka mengamalkan adat dan budaya Melayu dalam kehidupan seharian. Selain itu, kaum Melayu juga mengamalkan ajaran Islam dalam segenap aspek kehidupan mereka, sejak lahir sehingga liang lahad.

Dari aspek pemikiran dan akal budi Melayu, nilai-nilai yang luhur berpaksikan sumber utama agama Islam, iaitu al-Quran dan Hadis. Kedua-dua sumber ini menjadi rujukan utama karya ulamak yang muktabar mencakupi segenap aspek kehidupan (Wan Norhasniah Hj Wan Husin, 2012). Oleh sebab ajaran Islam itu bersifat semasa dan sesuai sepanjang zaman, maka premis untuk menghujahkan bahawa nilai-nilai sejagat yang datang daripada pelbagai sumber boleh dimanfaatkan dalam kehidupan seorang muslim. Hal ini bersandarkan sepotong Hadis yang masyhur mafhumnya: 'Hikmah itu adalah warisan muslim yang hilang, seandainya kamu menemuinya, maka kutiplah'.

Ringkasnya, sebarang nilai yang terdapat dalam kaum Cina khususnya yang bersumberkan teks-teks klasik wajar dikupas dan disampaikan kepada kaum Melayu di Malaysia. Hal ini dapat dilaksanakan melalui jalan terjemahan bahasa Cina-bahasa Melayu. Makalah tidak membincangkan teori terjemahan secara khusus, tetapi lebih pada perkongsian pengalaman terjemahan teks klasik Cina ke dalam bahasa Melayu dan amalan yang dilakukan sebelum karya terjemahan dan saduran ini dipersembahkan kepada umum.

PENGALAMAN PENTERJEMAH CINA-MELAYU

Tema

Tema-tema ini dipilih daripada cerita klasik Cina dalam buku 世说新语 (*Shì Shuō Xīn Yǔ*), iaitu karya dan pengkritikan yang ditulis oleh 刘义庆 (*Liú Yìqìng*) pada zaman dinasti 魏晋 (*Wèi Jìn*). Tema utama buku tersebut adalah untuk mengupas perbuatan dan perlakuan sarjana-sarjana yang tersohor (名士, *Míngshì*) pada zaman tersebut.

Proses Penterjemahan

Proses penterjemahan merangkumi tiga langkah. Langkah pertama memaparkan kefahaman tentang cerita klasik tersebut dari sudut pembaca yang bukan Cina. Langkah kedua adalah menyemak penyampaian. Fungsi utama adalah untuk memastikan maksud utama atau pengajaran utama cerita tersebut telah disampaikan. Dalam langkah ini, budaya antara bahasa perlu diutamakan. Langkah yang terakhirnya adalah menjalankan penyuntingan. Suntingan adalah pada kosa kata yang melibatkan lintasan budaya serta konsep yang melangkahi dua budaya, iaitu budaya Melayu dan budaya Cina. Dalam proses ini, cerita yang mana konsepnya adalah agak sukar disampaikan dalam budaya Melayu ataupun tiada terdapat kesamaan pemikiran dalam kedua-dua budaya telah diketepikan.

Cabaran Penterjemahan

Cabaran utama yang dihadapi oleh penterjemah Cina-Melayu dalam setiap cerita terpilih ini adalah pada gaya penulisan. 世说新语(*Shì Shuō Xīn Yǔ*) merupakan sebuah novel nota (笔记小说, *Bìjì xiǎoshuō*) dengan gaya penulisan yang istimewa. Untuk menjaga gaya penulisan yang khusus pada penulisan klasik pada zaman dinasti 魏晋(*Wèi Jìn*) adalah tidak mudah. Penulisannya menggunakan kata-kata yang pendek namun membawa maksud yang mendalam. Dengan ini, untuk menterjemahkan cerita tersebut agar dapat memastikan pemahaman pembaca, hasil penterjemahan perlu menjaga isu utama iaitu pemahaman.

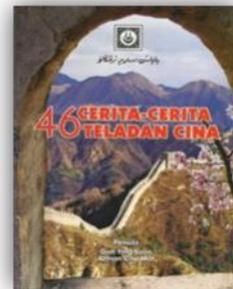
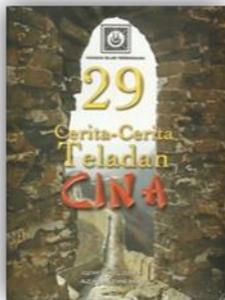
KARYA TERJEMAHAN ADAPTASI

Buku pertama bersaiz 15cm x 20cm dan mengandungi 39 halaman. Judul yang diberikan ialah “29 Cerita-Cerita Teladan Cina.” Ia diterbitkan pada tahun 2008 sebagai cetakan pertama oleh Penerbit Yayasan Islam Terengganu. Dalam pengantar buku ini, pengarah Yayasan Islam Terengganu menyebut: “Buku ini membolehkan kita [masyarakat Islam-Melayu] menambahkan lagi pengetahuan tentang budaya kaum Cina dan mempelajari peradaban dalam kalangan mereka yang sesuai dengan ajaran Islam.’

Buku ini mengandungi 29 cerita pendek yang telah diterjemahkan dan diberikan huraian sesuai dengan konsep dan tujuan buku ini diterbitkan kepada umum. Buku kedua bersaiz 15cm x 20cm dan mengandungi 90 halaman dan mengandungi 46 cerita. Pengantar dalam buku ini menyebut: “Buku ini walaupun nipis tetapi banyak pengajaran yang boleh diambil. Sesuai dengan sabda baginda s.a.w. dalam satu Hadis yang masyhur, menyarankan agar kita terus mempelajari ilmu walaupun terpaksa ke Negeri China.”

Rajah 1: Buku Pertama “29 Cerita-Cerita Teladan Cina”

Rajah 2: Buku Pertama “46 Cerita-Cerita Teladan Cina”



Contoh Terjemahan:

1. Persahabatan

Guan Ning (管宁) dan Hua Xin (华歆) bercucuk tanam di kebun. Mereka telah menemui seketul emas di atas tanah. Guan tidak menghiraukan ketulan emas seakan ia hanyalah batuan biasa. Hua melemparkan ketulan emas tersebut ke tempat yang jauh. Apabila mereka belajar bersama-sama, lalulah sebuah kereta kuda yang mewah. Hua terpicat dengan kemewahan kereta kuda tersebut. Dengan ini, Guan telah membuat keputusan tidak ingin menjadi rakan sepelajar Hua.

Dalam bahasa Melayu, nilai emas juga adalah amat berharga. Perbandingan yang digunakan bukan kepada nilai persahabatan, tetapi kepada ‘masa’. Begitu juga dengan kereta kuda. Ia adalah barangan mewah yang setanding dengan pemikiran dan budaya Melayu. Jika pada

zaman dahulu, orang Melayu lebih terkenal dengan kereta lembu sebagai pengangkutan utama, maka penggunaan kereta kuda sudah tentu menjadi kenderaan mewah bagi golongan bangsawan. Penterjemah berjaya memberikan gambaran perbandingan antara nilai persahabatan daripada bahasa Cina kepada bahasa Melayu.

2. Kepercayaan

Ruanxiu (阮修) membincangkan kewujudan hantu dengan kawannya. Seseorang kawan mengatakan bahawa orang yang pernah nampak hantu mendapati bahawa hantu itu memakai baju yang sama semasa dia hidup di dunia ini. Ruan berdebat dengan menyatakan bahawa manusia ada roh dan roh tersebut menjelma menjadi hantu; tetapi adakah baju mempunyai roh dan menjelma menjadi hantu bersama-sama?

Mesej dalam cerita ini ialah kepercayaan terhadap kewujudan hantu. Hal ini hampir sama dengan kepercayaan orang Melayu yang mengatakan adanya hantu dan jembalang di dunia ini dengan pelbagai nama dan gelaran. Kepercayaan ini adalah sebahagian khurafat yang terdapat dalam kepercayaan sesetengah orang Melayu (Aidil Akhyar, 2010). Begitu juga dengan kepercayaan terhadap wujudnya roh dalam jasad manusia. Namun perbezaannya ialah orang Melayu mempercayai hantu adalah jelmaan jin dan syaitan dan bukannya roh. Sebaliknya roh adalah ciptaan Allah dan berbeza dengan hantu dan jembalang. Oleh itu, penterjemah telah memberikan maklumat baharu kepada pembaca Melayu bahawa orang Cina juga mempunyai kepercayaan alam ghaib dan makhluk halus.

3. Akhlak

Mahajara Jin Wudi (晋武帝) dijemput ke rumah Wangji (王济) yang mewah. Baginda telah dijamu dengan makanan masakan daging khinzir yang dibela dengan susu manusia. Kerja pemborosan yang dilakukan setanding apa yang dilakukan oleh si boros yang terkenal seperti Wangkai (王恺) dan Shichong (石崇) yang sewaktu dengannya.

Dalam terjemahan ini, penterjemah cuba mengekalkan budaya dan maklumat bahasa Cina yang pelik dalam bahasa sasaran. Khinzir adalah haiwan yang tidak boleh dimakan dagingnya (rujuk: al-Baqarah, 2: 173; al-Ma'idah, 3: 3 & al-Nahl, 15:115) apatah lagi dibela dan diberikan susu manusia. Namun penterjemah mengekalkan maklumat ini dengan pertimbangan bahawa bagi masyarakat Cina, khinzir adalah makanan yang biasa. Perbezaan ini perlu dijelaskan agar masing-masing dapat memahami dan menghormati sensitiviti budaya hidup.

KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan ini, pihak pengkaji merumuskan penemuan penting yang dapat dijadikan landasan dalam usaha memartabatkan terjemahan Cina-Melayu dan integrasi budaya antara kaum Cina dan Melayu:

1. Karya-karya terjemahan Cina-Melayu harus dipergiatkan penghasilannya. Namun dalam masa yang sama, pemilihan bahan yang bermutu mestilah diberikan keutamaan.
2. Aspek budaya dan agama pembaca bahasa sasaran mestilah sesuai, iaitu dengan mengambil kira keperluan dan kesan yang positif pada pemikiran dan percambahan minda.
3. Penterjemah digalakkan bekerjasama dengan pakar dalam bidang kebudayaan atau agama Islam untuk menghasilkan karya terjemahan Cina-Melayu agar karya terjemahan yang dihasilkan tidak bercanggah dengan norma masyarakat pembaca sasaran. Hal ini selari dengan pandangan Ainon Mohd (2008) yang menekankan perlunya sebarang karya terjemahan itu memberikan kesan yang positif kepada pembaca bermula daripada pemilihan bahan yang hendak diterjemahkan lagi.
4. Kreativiti penterjemah untuk menghasilkan karya terjemahan yang bermutu diperlukan agar khalayak pembaca tertarik untuk memiliki karya terjemahan dan seterusnya berminat untuk membaca dan mendalami budaya Cina secara lebih mendalam.

5. Usaha kecil ini perlu diteruskan agar momentum aktiviti terjemahan Cina-Melayu disemarakkan dengan mempelbagaikan media dan persembahan karya itu sesuai dengan khalayak pembaca Melayu.

PENGHARGAAN

Artikel ini adalah sebahagian daripada hasil penyelidikan yang dibiayai penuh oleh UiTM. Pihak penyelidik amat berterima kasih kepada UiTM kerana membiayai penyelidikan ini. Geran penyelidikan ini berdaftar di bawah: 600-IRMI/DANA 5/3ARAS (0105/2016).

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim. (1987). Damsyik: Dar al-Fajr al-Islami.

Aidil Akhyar. (2010). *Khurafat Alam Melayu*. Johor: Pustaka Azhar

Ainon Mohd. (2008). Membangunkan Teori, Prinsip, Dan Teknik-Teknik Terjemahan Mazhab Qurani. *Pemikir*, 51(Jan-Mac), 29-42.

Gill, Sarjit Singh, Ahmad Tarmizi Talib, dan Ruslan Zainuddin. (2013). *Latar belakang pluraliti masyarakat Alam Melayu*. Shah Alam, Selangor: Oxford Fajar.

Goh Sang Seong. (2007). *Kebolehterjemahan Aspek-Aspek Budaya Dalam Terjemahan "Shui Hu Zhuan" [PL1891. A6 G614 2007 frb]* Tesis Kedoktoran Universiti Sains Malaysia.

Jabatan Perangkaan Malaysia. (2015). Penduduk Malaysia Mengikut Negeri dan Kumpulan Etnik.

Kamus Besar Bahasa Indonesia. (2017). Dimuat turun daripada: <http://kbbi.web.id/klasik>

Ooi, H. B. (2013). *Strategi Penterjemahan Kata Nama Khas Dalam Teks Kesusasteraan Klasik Negara China Ke Bahasa Melayu*. Tesis Ph.D. Tidak diterbitkan. Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.

Pue Giuk Hun dan Charanjit Kaur. (2014). Identiti etnik minoriti di Malaysia: antara realiti sosial tafsiran autoriti dan tafsiran harian. *Akademika* 84(1&2), 57-70.

Pusat Rujukan Persuratan Melayu. (2017). Dimuat turun daripada: <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=klasik>

Srikandi, al-Semantani Ibnu Rusydi. (2015). *Membongkar Rahsia Dunia Melayu: Pribumi Asia Tenggara. Menjawab Kekeliruan Sejarah*. Kuala Lumpur: Hijaz Rekord Publishing.

Tan Yao Sua. (2011). Akulturasi Peranakan Cina di Tirok, Terengganu. *Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu* 2 (2), 151-162.

Wan Norhasniah Hj Wan Husin. (2012). *Pembinaan Negara Bangsa Dan Hubungan Etnik Di antara Komuniti Melayu Dengan Komuniti Cina di Malaysia: Perspektif Peradaban*. Tesis Ph.D. yang tidak diterbitkan. Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.

PENTERJEMAHAN BAHASA CHINA-BAHASA MELAYU: DAHULU, KINI DAN MASA DEPAN

Goh Sang Seong
Unit Penyelidikan Terjemahan dan Interpretasi
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
gohss@usm.my

Boh Phaik Ean
Unit Penyelidikan Terjemahan dan Interpretasi
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
bpephaik@hotmai.com

ABSTRAK

Kertas kerja ini menelusuri sejarah terjemahan karya susastera China ke dalam bahasa Melayu di Malaysia sejak lebih seabad yang lalu. Sehingga kini, terdapat 115 karya susastera China yang berjaya diterjemah dan diterbitkan dalam pasaran buku di Malaysia. Hala tuju pengembangan karya susastera China tampak lebih jelas dan meyakinkan apabila DBP mengambil langkah proaktif untuk menandatangani perjanjian persefahaman (MoU) dengan syarikat penerbitan China, iaitu Zhejiang Publishing United Group dan menyatakan hasratnya untuk menterjemah dan menerbitkan semula sekurang-kurangnya enam buah buku keluaran Zhejiang menerusi kerjasama dengan Pusat Kebudayaan Han Malaysia. Usaha sedemikian perlu digiatkan kerana aktiviti terjemahan ternyata bukan semata-mata berfungsi untuk menyampaikan maklumat, malah memainkan peranan yang amat signifikan dalam usaha memindahkan ilmu, konsep, falsafah dan budaya. Interaksi dwihala dapat ditingkatkan bagi memupuk persefahaman antara dua bangsa dan negara secara berkesan.

Kata kunci: sejarah terjemahan, terjemahan China-Melayu, terjemahan susastera

PENGENALAN

Menurut Rao Peng Zi (1999: 128-129), kesenian dan kesusasteraan China mula tersebar di Tanah Melayu sejak dua abad yang lalu berikutan perpindahan rakyat China ke luar negara. Hasil catatan orang British menunjukkan bahawa sudah bertapaknya aktiviti kesenian rakyat China di sekitar kawasan negeri Johor pada awal abad ke-18 dan terdapat lima orang British dari Pulau Condore yang terdampar di persisiran pantai negeri Johor akibat kapal yang dinaiki mereka terbalik pada 2 Mac sekitar tahun 1702 atau 1703 telah menyaksikan pertunjukan drama China dan tarian pedang dalam beberapa aktiviti persembahan nyanyian dan tarian yang diadakan secara besar-besaran oleh seramai 600 orang *Huaciao*. Karya kesusasteraan China mula tersebar pada awal abad ke-19 apabila rakyat China melimpah masuk setelah Pulau Pinang dan Singapura dibuka oleh penjajah British. Penubuhan sekolah Cina secara meluas selepas pelabuhan didirikan di koloni tersebut turut mendorong penyebaran karya kesusasteraan China menjadi semakin rancak sehingga disebarluaskan di seluruh Tanah Melayu. Kebanyakan karya kesusasteraan yang dibawa masuk oleh warga China terdiri daripada puisi klasik, novel, cerita, dendang rakyat, prosa dan sebagainya. Antara lima medium utama yang mempromosikannya ialah sekolah swasta, tenaga buruh Cina, perhimpunan cendekiawan, aktiviti persatuan dan kaum Baba (Rao, 1999: 129-150).

Dari sudut asal-usul terjemahan karya kesusasteraan China ke dalam bahasa Melayu, Rao Peng Zi (1999) memberikan maklumat penting dengan menerangkan bahawa kaum Baba merupakan perintis yang menggerakkan usaha ini (Rao, 1999: 145) dan versi terjemahan yang terawal berjaya diterbitkan pada tahun 1889 (Rao, 1999: 140). Pernyataan ini turut disokong oleh dua kajian terhadap penterjemahan karya susastera China oleh kaum Baba yang masing-masing dijalankan oleh Yoong S.K. & Zainab A.N. (2002) dan Ng Fooi Beng (2003). Kedua-dua kajian tersebut menyimpulkan trend terjemahan kaum Baba kepada tiga tempoh utama, iaitu permulaan (1889-1929), kegemilangan (1930-1939) dan kemerosotan (1940-1950). Selain menyumbang tenaga dalam aktiviti menterjemah, kaum Baba juga terlibat secara aktif dalam aktiviti menerbitkan surat khabar, majalah dan buku (Yoong S.K. & Zainab A.N., 2002: 2). Usaha kaum Baba

telah memacak asas yang kukuh dalam penterjemahan karya susastera China ke dalam bahasa Melayu, namun peranan ini tidak lagi terletak pada bahu kaum Baba sahaja selepas berakhirnya Perang Dunia Kedua (Rao, 1999: 145). Mulai tahun 1960-an, kerja-kerja menterjemah beralih tangan dan diusahakan oleh kumpulan orang Cina berpendidikan BC dan BM yang dilahirkan di Malaysia (Goh, 2012: 3). Situasi ini berlaku kerana terjemahan antarbahasa (*interlingual translation*) sememangnya hanya dapat dijalankan oleh orang yang menguasai sekurang-kurangnya dua bahasa dan kaum Baba merupakan satu-satunya kelompok minoriti yang memiliki kelebihan tersebut pada ketika itu menerusi perkahwinan antara orang China yang berhijrah ke Tanah Melayu dengan gadis tempatan. Berikutan sistem politik dan ekonomi negara memasuki era baharu selepas Perang Dunia Kedua serta penawaran pendidikan yang lebih mantap, banyak orang tempatan berpeluang menguasai lebih daripada satu bahasa sehingga mampu mengambil alih kerja menterjemah yang sebelumnya hanya dijalankan oleh kaum Baba.

TERJEMAHAN KARYA SUSASTERA CHINA KE DALAM BAHASA MELAYU

Tinjauan terhadap peredaran dan perkembangan aktiviti terjemahan, ataupun istilah “sejarah terjemahan” ditakrifkan oleh Pym (1998: 5-6) sebagai perbincangan yang melibatkan pernyataan terhadap perubahan yang berlaku atau dikekang dalam bidang terjemahan yang merangkumi aspek tindakan dan agen yang menjurus kepada penghasilan terjemahan, kesan terjemahan, teori tentang terjemahan serta fenomena-fenomena lain yang bersangkutan paut dengan sebab dan akibat. Beliau seterusnya membahagikan sejarah terjemahan kepada tiga bahagian, iaitu arkeologi terjemahan, kritikan sejarah dan penerangan. Arkeologi terjemahan ialah perbincangan yang menjawab soalan “siapa menterjemahkan apa, bagaimana, di mana, bila, untuk siapa dan apa kesannya?” (Goh: 2015: 124-125). Kritikal sejarah ialah perbincangan tentang cara terjemahan membantu atau menghalang kemajuan, manakala penerangan ialah sebahagian sejarah terjemahan yang mengulas tentang penghasilan artifaks arkeologi dan hubung kaitnya dengan perubahan. Perbincangan dalam kertas kerja ini memfokuskan penelitian terhadap arkeologi terjemahan karya susastera China ke dalam bahasa Melayu melalui lima aspek, iaitu bilangan judul karya terjemahan, tahun penerbitan, penerbit, tempat penerbitan dan bentuk penerbitan. Kupasan dibuat berdasarkan pemerhatian terhadap data yang dikumpulkan dan disusuli dengan cadangan bagi mengembangkan aktiviti penterjemahan BC-BM.

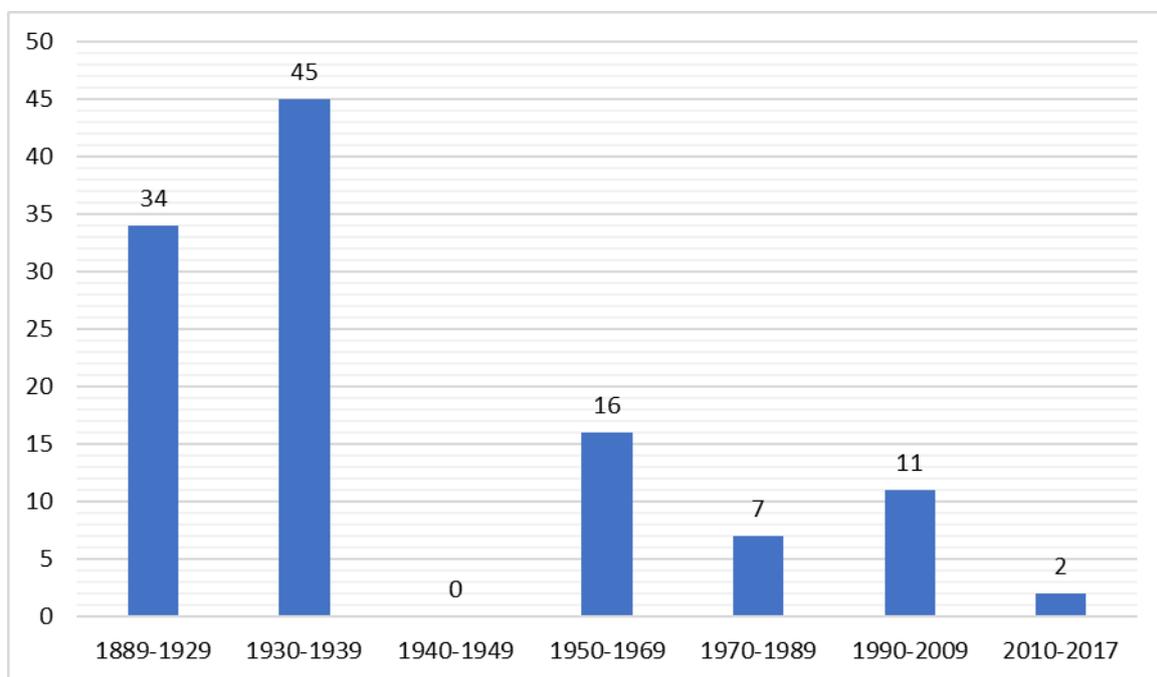
Koleksi karya susastera China dalam bahasa Melayu dikumpulkan daripada Yoong S.K. & Zainab A.N. (2002), Ng Fooi Beng (2003), Chong Fah Hing (2006 & 2009) dan carian dalam katolog akses awam dalam talian (OPAC). Judul terjemahan karya susastera China dalam BM yang dihasilkan dari tahun 1889-2017 adalah seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 1 berikut.

JADUAL 1 Terjemahan Karya Susastera China dalam Bahasa Melayu dari tahun 1889-2017

Tahun	Terjemahan karya susastera China dalam BM
1889-1929	(1) Heng Guan Seo Chia, (2) Gong Kiah Sie, (3) Teong Chiat Ghee & Mai Yeu Long, (4) Kasatu Bijak Lahsana, (5) Lwee Hong Thak, (6) Kim Ko Kee Quan, (7) Hong Keou sama Lee Tan, (8) Ban Wah Lau, (9) Gnoh Bee Yean, (10) Charita Gak Wee, (11) Hong Keow sama Lee Tan, (12) SamKok, (13) Seeh Jin Quee Cheng Say, (14) Seeh Jin Quee Cheng Tang, (15) Chin Suat Buay, (16) Chin See Bee, (17) Lip Guan Poh Kuan, (18) Song Kang, (19) Soon Bang Yan Chee, (20) (liyuan baojuan), (21) Loh Thong Sau Pak, (22) Ban Wha Law, (23) Lwee Hong Thak, (24) Kou Chey Thian, (25) Sum Hup Poh Kiam, (26) Pho Kiu Si, (27) Mai Yew Long, (28) Tiong Chiat Ghee, (29) Sum Hup Poh Kiam, (30) Seeh Jin Quee Cheng Say, (31) Seeh Jin Quee Cheng Tang, (32) Teck Cheng Ngo Ho Peng Lam, (33) (leifeng ta), (34) Sam Pek Eng Tai
1930-1939	(35) Ow Liat Kok Chee, (36) Say Han, (37) Tang-Chay Liat Kok, (38) Wakang, (39) Ang Bin Sio Chia, (40) Pat Bee Tor, (41) Sam Ha Lam Tong, (42) Hong Sin, (43) Hong Sin Ban Sian, (44) SamKok (edisi kedua), (45) Ngo Chu Low Tang Kia, (46) Raja Lee Tan, (47) Siang HaNgo Liang Huay, (48) (xiyou-edisi kedua), (49) Cheng Teck Koon Yew Kang Nam, (50) Kek Hua Siochia, (51) Lee Lo-Chia, (52) Heng Guan Seo-Chia sama Mwee Liang Giok, (53) Chit Sih Pat Meng Su, (54) Yeo Boon Kong Cheng Lam Ban atau Yeo Boon Kong pukol 18 tong, (55) Song Kang (edisi kedua), (56) Hoon Chong Lau, (57) Khiang Tai Kong, (58) Beng Leh Koon atau Cha Boh Chai Siang, (59) Cheng Tiong Suat Gak atau Gak Hwee, (60) Chay Kong Wak Hood, (61) Lek Bohtan atau Pau Choo Ann Tah Lu-Tai, (62) Nah Kong Tong Pak Han, (63) Sam Hap Beng-Choo Poh-kiam, (64) Tek Cheng Cheng Pak, (65) Tian Pah Tor, (66) Khian Leong Koon Yew Kang Nam, (67) Ong Cheow Koon Hoe Huan, (68) Beng Leh Koon, (69) Ang Siew Chuan, (70) Chow Thau Hong Boo Koon, (71) flying swords, (72) Tio Kong Inn, (73) It Ki Mui atau Chit Kiam Chapsahn Kiap; (74) It Ki Mui atau Chit Chu Chapsahn Seng; (75) Lam Ong Soon Pin atau Chau Mah Choon Chiu; (76) It Ki Mui Peng Suanh Chat; (77) Sam Kok Inn atau Su Ma Tiong Siong, (78) Cheong Moh Inn, (79) Tai Lau Sam Boon Quay

1940-1949	Tiada terbitan
1950-1969	(80) <i>Botan Kiongchoo atau Sam Pokiam</i> , (81) <i>Ngo Ho Peng She</i> , (82) <i>Sam Pek Eng Tai</i> , (83) <i>Tang Sah Ngo Neo</i> , (84) <i>Yeo Chian</i> , (85) <i>Komik Kanak-Kanak Feng Zikai</i> , (86) <i>Wang Kui dan Li Siang-Siang</i> , (87) <i>Sadjak-Sadjak Li Ju-tjai</i> , (88) <i>Pilehan Tjerita Dongeng Tiongkok Kuno</i> , (89) <i>Tjerita Rakyat Tiongkok (Siri I)</i> , (90) <i>Hidup Bagaikan Mimpai</i> , (91) <i>Riwayat Asli Ah Q</i> , (92) <i>Ah So Hsiang Lin dan Cherpen-Cherpen Lain</i> , (93) <i>Sha'er San Pek Eng Tai</i> , (94) <i>Liang San-Poh dan Chu Ying-Tai atau Cerita Kupu-kupu</i> , (95) <i>Antologi Cherpen Hidup dengan Mati</i>
1970-1989	(96) <i>Puisi Baru Tiongkok Jilid I</i> , (97) <i>Air Musim Bunga</i> , (98) <i>Puisi dan Lirik Tiongkok Klasik</i> , (99) <i>Ibuku Sang Bumi: Antologi Sajak Guo Moruo</i> , (100) <i>Pemberitahuan Subuh: Antologi Sajak Pilihan Ai Qing</i> , (101) <i>Lampu yang Tak Kunjung Padam</i> , (102) <i>Sam Pek Eng Tai</i>
1990-2009	(103) <i>Bintang-bintang</i> , (104) <i>Komik Riwayat Tiga Kerajaan (Samkok) I-III</i> , (105) <i>Rakyat Sahni: Antologi 20 Cerpen Wanita R.R. China</i> , (106) <i>LiangShan-Bo dan Zhu YingTai</i> , (107) <i>Pilihan Cerita Aneh dari Balai Pustaka Liao Zai</i> , (108) <i>Keluarga</i> , (109) <i>Liang Shanbo dan Zhu Yingtai</i> , (110) <i>Doa Restu</i> , (111) <i>Ular Dewi Putih</i> , (112) <i>Hikayat Pinggir Air, Jilid I-IV</i> , (113) <i>Lagu Per-sahabatan Malaysia-China: Antologi Puisi Usman Awang-Chen Haosu</i>
2010-2017	(114) <i>Hikayat Tiga Negara</i> ; (115) <i>Hikayat Jelajah ke Barat</i>

RAJAH 1 Aktiviti terjemahan karya susastera China dari tahun 1889-2017



Rajah 1 menunjukkan sejumlah 115 terjemahan karya susastera China dalam bahasa Melayu dari tahun 1889 sehingga kini, termasuklah beberapa judul yang diterbitkan semula seperti 《三国》 *sanguo*, 《西游》 *xiyou* dan 《宋江》 *songjiang*. Aktiviti terjemahan karya susastera China didapati mula berkembang pesat pada awal abad ke-19 sehingga sebelum teretusnya Perang Dunia Kedua. Dalam tempoh setengah abad ini (1889-1939), sebanyak 79 buah (68.70%) terjemahan telah dihasilkan. Bilangan ini lebih tinggi dibandingkan dengan hanya 36 buah (31.30%) terjemahan yang dihasilkan pada tahun berikutnya yang hampir mencecah 80 tahun. Aktiviti terjemahan karya susastera China yang sesungguhnya mempunyai nilai yang tinggi ternyata kurang memberangsangkan jika dibandingkan dengan yang dahulu. Sekiranya fenomena ini berterusan, dikhuatiri perkembangan penterjemahan BC-BM akan terhambat sekali gus mendatangkan kesan yang signifikan dalam agenda interaksi sosiobudaya, ekonomi dan politik antara Malaysia (dan Nusantara) dan China.

Daripada data yang dikumpulkan, didapati bahawa aktiviti penterjemahan karya susastera China diusahakan oleh kaum Baba pada peringkat awal, kemudian diambil alih oleh orang Cina tempatan yang tahu berbahasa Melayu. Antara penterjemah Baba yang aktif pada ketika itu, termasuklah Wan Boon Seng, Seow Chin San, Lee Seng Poh dan Chan Kim Boon. Penterjemah yang muncul pada penghujung abad ke-19 dan selepas itu terdiri daripada Goh Thean Chye, Tan Lai Peng, Woo Tack Lok dan lain-lain. Didapati

amat menarik sekali penterjemah yang mengambil inisiatif untuk menerbitkan terjemahan sendiri pada peringkat awal, seperti Wan Boon Seng, Chan Kim Boon, Tan Beng Teck dan penerbit lain ialah Peng Swee & Co., Kim Sek Chye Press, Sing Seng Book Co., Chinese Directory & Press dan sebagainya. Hampir semua terjemahan diterbitkan di Singapura pada masa itu, kecuali terdapat dua terjemahan yang juga diterbitkan di Pulau Pinang. Keadaan ini tidak lagi berlaku pada zaman ini dengan adanya penerbit yang lebih mantap seperti Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP). Dari sudut bentuk cetakan pula, sehingga kini semua terjemahan dihasilkan dalam bentuk cetakan.

PROSPEK MASA DEPAN

Untuk memastikan kelestarian penterjemahan BC-BM, serta kualiti terjemahan yang dihasilkan, beberapa perkara yang melibatkan penjenamaan semula, pelatihan, pembinaan korpus selari, dan penyelidikan tentang pendekatan penterjemahan perlu digerakkan secara usahasama antara Malaysia dan China dengan lebih agresif dan sistematik.

Terjemahan teks susastera klasik China oleh penterjemah Baba disampaikan dalam bahasa Melayu pasar atau bahasa Melayu Baba. Bahasa yang digunakan adalah kurang sesuai dengan keperluan zaman kontemporari. Oleh hal yang demikian, penjenamaan semula adalah perlu. Karya-karya klasik China tersebut perlu diterjemahkan semula ke dalam BM moden. Perancangan pelan tindakan strategik adalah perlu bagi memastikan hasrat ini menjadi kenyataan. Penyelidikan pada peringkat praterjemahan perlu dijalankan agar latar belakang sejarah dan sosiobudaya China yang mendasari penceritaan teks-teks klasik ini dapat difahami sepenuhnya. Dalam hal ini, penterjemahan tidak wajar dipandang sebagai aktiviti pemindahan pasif semata-mata.

Selain penjenamaan semula terjemahan BC-BM, rancangan pelatihan penterjemah BC-BM secara khusus hendaklah disusun dan dilaksanakan mengikut taksonomi Pengajian Penterjemahan. Sehingga hari ini, belum ada program penterjemahan BC-BM berpakej yang menyeluruh ditawarkan oleh mana-mana institusi baik di Malaysia mahupun di China. Yang ada cuma kursus atau kursus-kursus yang menjadi penyeri dalam pakej program terjemahan atau program bahasa. Penterjemahan masih dilihat sebagai parasit yang tidak perlu berdiri sendiri sebagai satu disiplin pengajian. Persepsi ini sesungguhnya kolot dan tidak wajar.

Penyelidikan penterjemahan BC-BM yang bersifat *fundamental* sangat penting. Terlalu sedikit bilangan kajian yang meneliti pendekatan dan kaedah penterjemahan BC-BM dengan berpanduan lunas-lunas penyelidikan ilmiah. Keadaan ini ternyata apabila belum ada sebuah buku ilmiah yang menceritakan pendekatan dan kaedah penterjemahan BC-BM secara khusus. Kebanyakan penterjemah BC-BM yang ada dalam pasaran lebih kepada penterjemah tanpa latihan atau penterjemah yang menterjemah mengikut kemahuan naluri. Aspek keilmiah amat kurang sekali. Dan, sudah tentunya kekurangan ini akhirnya sedikit-sebanyak memberikan kesan terhadap mutu terjemahan yang dihasilkan.

Dalam dunia dwibahasa seperti penterjemahan, kebergunaan dan kepentingan korpus selari sudah lama diperkatakan oleh para sarjana. Oleh itu, terjemahan BC-BM yang sedia ada harus dikumpulkan dan dibina sebuah korpus selari. Korpus selari ini amat bermanfaat dalam pelatihan dan penyelidikan penterjemahan. Pada masa yang sama, korpus selari BC-BM boleh digunakan dalam pengajaran dan pembelajaran BC-BM secara berkesan.

Tamsilnya, usahasama antara pihak berkepentingan dan pemegang taruh di Malaysia dan China amatlah mustahak. Institusi pengajian, badan berkanun, penerbit dan penterjemah perlu mengadakan randau bagi merangka satu pelan tindakan strategik yang memihak kepada kedua-dua belah pihak. Penggabungan dana pelbagai pihak, dan tenaga antara penyelidik, penterjemah dan penerbit semestinya menjana sinergi positif yang menjurus ke arah transformasi dunia penterjemahan BC-BM sekali gus menjamin kelestarian dan keberkesanan penterjemahan BC-BM.

RUJUKAN

- Chong Fah Hing, 2006. *Mianyan: Dama Yichuanghui Huiyuan Wenji (Zhongwen Er) (Lanjutan: Koleksi Karya Ahli PERSPEKTIF. Edisi bahasa Cina kedua.)*. Selangor: Persatuan Penterjemahan dan Penulisan Kreatif Malaysia (PERSPEKTIF).
- Chong Fah Hing (2009). Kelewatan Kehadiran Sastera Taiwan di Malaysia: Rujukan kepada Penterjemahan Novel *Bunuh Suami*. Dlm Radiah Yusoff & Goh Sang Seong (Ed.). *Penterjemahan Bahasa Cina <> Bahasa Melayu* (hl. 145-156). Kuala Lumpur: USM dan Institut Terjemahan Negara Malaysia.
- Goh Sang Seong (2012). *Bahasa Cina-Bahasa Melayu: Kebolehterjemahan Budaya*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Goh Sang Seong (2015). Sejarah Terjemahan Karya Melayu di China. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*. 8(1), 121-136.
- Ng Fook Beng (2003). *Xinma Baba Wenxue de Yanjiu [Kajian Kesusasteraan Baba di Singapura dan Malaysia]*. Tesis Sarjana. Taipei: National Chengchi University.
- Pym, A. (1998). *Method in Translation History*. Manchester: St. Jerome Publishing Ltd.
- Rao Peng Zi (1999). *Zhongguo Wenxue zai Dongnanya [Susastera China di Asia Tenggara]*. Guangzhou: Jinan daxue chubanshe.
- S.K. Yoong & A.N. Zainab (2002). Chinese Literary Works Translated into Baba Malay: A Bibliometric Study. *Malaysian Journal of Library & Information Science*. 7(2), 1-23.

PRINSIP PENTERJEMAHAN BERDASARKAN *ILMU MENGARANG MELAYU* (1934/2002) OLEH ZA'BA

Haslina Haroon
Unit Penyelidikan Terjemahan dan Interpretasi
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
Pulau Pinang.
haslina@usm.my

ABSTRAK

Aktiviti penterjemahan di Malaysia mula dilakukan secara sistematik sejak penubuhan Pejabat Karang-Mengarang di Maktab Perguruan Sultan Idris di Tanjung Malim, Perak pada tahun 1924. Pejabat ini ditubuhkan untuk menghasilkan buku untuk sekolah-sekolah Melayu dan juga bahan bacaan untuk masyarakat umum. Disebabkan hal ini, aktiviti pejabat ini pada peringkat awalnya tertumpu pada aktiviti menulis dan menterjemah. Pejabat ini diketuai oleh Zainal Abidin bin Ahmad (Za'ba) sebagai Ketua Pengarang dan Penterjemah Kanan, manakala R.O. Winstedt dan O.T Dussek bertindak sebagai Penasihat. Za'ba bukan sahaja memantau aktiviti penulisan dan penterjemahan di Pejabat Karang-Mengarang malah turut menghasilkan panduan tentang penggunaan bahasa Melayu. Salah satu buku yang penting yang ditulis oleh Za'ba ialah *Ilmu Mengarang Melayu* (1934), yang menghuraikan tatacara penghasilan penulisan yang baik dan berkesan dalam bahasa Melayu. Buku ini terbahagi kepada dua bahagian utama. Bahagian pertama, iaitu 'Pokok-pokok Besar dalam Latihan Mengarang', memberikan fokus pada perkara yang perlu diketahui oleh pengarang untuk menghasilkan karangan yang baik, manakala bahagian kedua, 'Cabang-cabang yang Tinggi', tertumpu pada unsur-unsur penting dalam bahasa Melayu yang perlu dikuasai oleh pengarang. Kertas kerja ini meneliti salah satu bab dalam bahagian pertama, iaitu 'Memindahkan Bahasa'. Walaupun bab ini secara khususnya membincangkan prinsip-prinsip yang perlu dipatuhi dalam aktiviti penterjemahan intralingual, iaitu penterjemahan yang melibatkan satu bahasa, kertas kerja ini akan membincangkan prinsip-prinsip ini dari segi aplikasinya dalam melakukan terjemahan yang melibatkan dua bahasa yang berbeza. Kertas kerja ini diharapkan dapat menyumbang kepada perbincangan tentang prinsip penterjemahan dalam konteks Malaysia dan bahasa Melayu.

Kata kunci: Za'ba, prinsip penterjemahan, *Ilmu Mengarang Melayu*

PENGENALAN

Penterjemahan secara umumnya ditakrifkan sebagai pemindahan makna daripada satu bahasa kepada satu bahasa yang lain. Di Tanah Melayu, aktiviti penterjemahan dipercayai mula dilakukan secara sistematik sejak penubuhan Pejabat Karang-Mengarang di Maktab Perguruan Sultan Idris di Tanjung Malim, Perak pada tahun 1924.

Walaupun aktiviti penterjemahan di Malaysia kini merangkumi pelbagai bidang yang berlainan, dari segi sejarah tidak ada banyak perbincangan tentang prinsip-prinsip penting yang perlu dipatuhi dalam melakukan terjemahan, kecuali pandangan umum yang dikemukakan oleh Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi dalam *Hikayat Abdullah* (Haslina Haroon, 2011) dan juga prinsip penterjemahan yang dikemukakan oleh Charles Cuthbert Brown dalam bukunya, *A Guide to English-Malay Translation* (Haslina Haroon, 2009). Dengan mengambil kira hal ini, kertas kerja ini membincangkan prinsip-prinsip yang dikemukakan oleh Za'ba dalam bab bertajuk 'Memindahkan Bahasa' yang terdapat dalam buku *Ilmu Mengarang Melayu* (1934/2002). Kertas kerja ini terdiri daripada dua bahagian utama. Bahagian pertama memberikan maklumat tentang latar belakang Za'ba manakala bahagian kedua pula membincangkan prinsip-prinsip yang dikemukakan oleh beliau.

ZAINAL ABIDIN BIN AHMAD (ZA'BA)

Zainal Abidin bin Ahmad, atau Za'ba, dilahirkan di Negeri Sembilan pada 16 September 1895. Beliau menerima pendidikan awal di St. Paul's Institution di Negeri Sembilan dan menerima sijil Senior Cambridge pada tahun 1915. Za'ba kemudian menjadi guru di Johor Government English College di Johor

Bahru (Jun 1916-September 1918) dan kemudian di Kolej Melayu Kuala Kangsar (Oktober 1918-April 1923). Pada bulan Mei 1923, Za'ba dipindahkan ke Kuala Lumpur untuk bekerja sebagai penterjemah dan penulis di Pejabat Penolong Pengarah Pelajaran Negeri-negeri Selat dan Negeri Melayu Bersekutu (Norhalim Hj. Ibrahim, 2001; Rosnani Hashim 2010).

Pada 1 April 1924, Za'ba dipindahkan pula ke Maktab Perguruan Sultan Idris di Tanjong Malim, Perak. Di sana, Za'ba diberi tugas untuk menubuhkan sebuah pusat terjemahan. Tujuan utama penubuhan pusat ini adalah untuk menterjemah dokumen penting daripada kerajaan dan menyediakan buku teks untuk kegunaan sekolah-sekolah Melayu. Pusat yang ditubuhkan ini dikenali sebagai Pejabat Karang-Mengarang, dengan O.T. Dussek sebagai Ketua Editor dan Za'ba sebagai Penterjemah Kanan.

Pejabat Karang-Mengarang ini berjaya menghasilkan beberapa buah terjemahan dengan *Malay School Series* dan *Malay Home Library Series* (Md. Sidin Ahmad Ishak, 2005). Za'ba juga berjaya menghasilkan beberapa buah buku tentang bahasa Melayu, misalnya, *Ilmu Bahasa Melayu I*, *Ilmu Bahasa Melayu II* (1927), *Rahsia Ejaan Jawi* (1929) dan *Ilmu Mengarang Melayu* (1934). Walaupun Za'ba merupakan Penterjemah Kanan di Pejabat Karang-Mengarang, tidak ada bahan yang dengan jelas menunjukkan pandangan dan pendapat beliau tentang penterjemahan. Walau bagaimanapun, bab bertajuk 'Memindahkan Bahasa' dalam buku *Ilmu Mengarang Melayu*, yang menggariskan prinsip utama dalam penterjemahan intralingual, dianggap sebagai bab yang relevan dalam perbincangan tentang penterjemahan. Bahagian yang seterusnya akan membincangkan prinsip-prinsip ini.

PRINSIP MEMINDAHKAN BAHASA DALAM ILMU MENGARANG MELAYU (1934/2002)

Ilmu Mengarang Melayu kali pertama diterbitkan pada tahun 1934, iaitu dalam tulisan Jawi. Buku ini kemudiannya diterbitkan dalam tulisan Rumi pada tahun 1962. Buku ini memberikan fokus pada tatacara penghasilan penulisan yang baik dalam bahasa Melayu dan terbahagi kepada dua bahagian utama, iaitu (1) 'Pokok-pokok Besar dalam Latihan Mengarang', dan (2) 'Cabang-cabang yang Tinggi'. Bab 7 bertajuk 'Memindahkan Bahasa' yang terdapat dalam bahagian pertama menekankan kepentingan untuk memahami dan menghasilkan semula satu penulisan dalam bahasa yang sama sebagai satu bentuk latihan dalam penggunaan bahasa. Walaupun bab ini secara khususnya membincangkan prinsip-prinsip yang perlu dipatuhi dalam aktiviti penterjemahan intralingual atau penterjemahan yang melibatkan satu bahasa yang sama, makalah ini akan meneliti prinsip yang diutarakan dalam konteks penterjemahan yang melibatkan dua bahasa yang berbeza atau penterjemahan interlingual.

Pada bahagian awal bab ini, Za'ba menjelaskan maksud 'memindahkan bahasa', iaitu "suatu jenis menterjemah jua sesuatu karangan diubah perkataannya dikarangkan dengan perkataan lain tetapi mengandungi maksud sama seperti yang asal itu juga" (Zainal Abidin Ahmad, 1934/2002: 91). Walaupun Za'ba memberikan takrifan ini dalam konteks terjemahan intralingual, takrifan yang sama juga dapat digunakan untuk merujuk terjemahan interlingual. Za'ba turut menjelaskan bahawa pemindahan bahasa ini dilakukan "supaya jadi suatu latihan pada mengarang dan memahamkan karangan. Demikian pula supaya membiasakan pengarang itu memakai berjenis-jenis rupa bahasa dan ikatan kata bagi menyebutkan maksud yang sama" (1934/2002: 91). Dalam hal ini, terjemahan interlingual juga mungkin mempunyai tujuan yang sama, iaitu untuk memastikan penulis/penterjemah benar-benar memahami teks asal dan untuk melatih penulis/penterjemah untuk mengungkapkan perkara yang sama dengan menggunakan bentuk bahasa yang berbeza.

Dalam membincangkan prinsip dalam pemindahan bahasa, Za'ba mencadangkan bahawa "sebelum apa-apa hendaklah difahamkan dahulu betul-betul sebenar-benar maksud yang dikehendaki dalam karangan yang akan dipindahkan bahasanya itu" (1934/2002: 91). Prinsip ini sememangnya dapat diaplikasikan dalam penterjemahan interlingual. Dalam membincangkan prinsip penterjemahan dalam konteks penterjemahan kitab *Bible*, seorang sarjana dalam bidang penterjemahan, Nida (1964) mengkhususkan tiga bab untuk membincangkan makna dan kepentingan memahami makna dalam melakukan terjemahan. Za'ba mencadangkan dua jenis pembacaan untuk memahami teks dengan jelas. Pertama, teks harus dibaca sepenuhnya dengan lengkap dan maknanya difahami secara keseluruhan. Kemudian, setiap bahagian kecil teks yang sama harus dibaca dengan teliti dan difahami makna setiap bahagian kecil ini dengan jelas dan terang. Proses pemindahan bahasa hanya boleh dilakukan setelah dua perkara ini dilakukan dan makna sebenar difahami dengan jelas.

Za'ba menjelaskan bahawa setelah makna teks asal difahami dengan jelas dan tepat, pemindahan boleh dilakukan, asalkan makna teks dikekalkan tanpa sebarang perubahan. Za'ba menekankan bahawa "perkara yang besar sekali hendak dijaga apabila memindahkan bahasa ialah jangan terubah atau tersimpang maksud yang asal itu" (1934/2002: 92). Za'ba menjelaskan bahawa tidak ada apa-apa pun yang boleh digugurkan daripada teks asal, dan tidak ada apa-apa pun yang seharusnya ditambah kepada teks asal yang mungkin dapat mengubah makna asal yang ingin disampaikan.

Dalam melakukan pemindahan, Za'ba juga menyarankan supaya penterjemah tidak menterjemah perkataan demi perkataan. Menurut beliau, "memindahkan itu janganlah sekali-kali ditukarkan ikut sepatah-sepatah perkataannya. Pindahkanlah jumlah maksud karangan asal itu kesemua sekali" (1934/2002: 92). Perkara ini selaras dengan pandangan kebanyakan sarjana dalam bidang penterjemahan yang menolak terjemahan perkataan demi perkataan atau yang bersifat terlalu literal. Hal ini demikian kerana jenis terjemahan sebegini akan mempengaruhi makna yang ingin disampaikan. Dengan kata lain, makna asal yang ingin disampaikan tidak akan dapat dihasilkan dengan tepat jika terjemahan yang terlalu literal dilakukan.

Semasa melakukan pemindahan, Za'ba turut menekankan kepentingan memilih perkataan yang dapat menyampaikan maksud perkataan asal dengan tepat. Menurut Za'ba, "memindahkan ini tidaklah memadai diambil sebarang perkataan atau susunan kata yang terlintas di hati pada ketika itu sahaja" (1934/2002: 92). Penterjemah mestilah mengambil masa untuk memikirkan sebanyak mungkin perkataan yang dapat mengungkapkan makna yang sama. Setelah semua pilihan diteliti dengan sempurna, penterjemah bolehlah memilih perkataan yang paling sesuai yang dapat menyampaikan makna seperti yang terdapat dalam teks asal. Za'ba juga mencadangkan supaya diabaikan perkataan yang susah untuk difahami maksudnya jika sudah ada perkataan yang lebih mudah yang dapat mengungkapkan makna yang sama.

Satu perkara lagi yang harus diberikan perhatian dalam proses pemindahan ialah penggunaan gaya dalam sesuatu penulisan. Menurut Za'ba, "gaya karangan dan lagang bahasa dalam asalnya itu hendaklah dikekalkan seboleh-bolehnya" (1934/2002: 93). Oleh itu, jika teks asal bersifat serius dan formal, maka ciri-ciri ini harus dikekalkan dalam teks terjemahan. Jika teks asal bersifat lucu dan ditulis dengan nada yang berjenaka, maka teks terjemahan juga harus ditulis dengan cara yang sama. Pengekalan gaya amat penting supaya maksud dalam teks asal dapat disampaikan dengan tepat.

Akhir sekali, Za'ba juga mencadangkan perubahan yang dapat dilakukan dalam proses pemindahan ini. Menurut Za'ba, "susuk cakap dalam karangan asal itu tidaklah termesti sahaja diikuti" (1934/2002: 93). Dengan kata lain, perubahan dari segi cara makna diungkapkan dapat dilakukan oleh penterjemah asalkan ia tidak terpesong daripada makna yang asal. Hal ini bermaksud bahawa ayat-ayat yang terlalu panjang boleh dipendekkan manakala ayat-ayat yang dirasakan terlalu pendek boleh disambung-sambungkan. Za'ba juga menjelaskan bahawa "bahasa kiasan dan tamsil ibarat biasanya tiadalah boleh diubah" (1934/2002: 93). Walau bagaimanapun, Za'ba agak fleksibel dalam hal ini. Walaupun beliau menyatakan bahawa perkara ini tidak harus diubah, beliau turut mencadangkan bahawa sekiranya bahasa kiasan perlu diubah, makna zahirnya atau gambaran asal harus dikekalkan dalam proses pemindahan ini.

KESIMPULAN

Bab bertajuk 'Memindahkan Bahasa' dalam buku *Ilmu Mengarang Melayu* (1934) sebenarnya membincangkan prinsip-prinsip penting dalam penterjemahan intralingual. Walau bagaimanapun, prinsip yang sama didapati dapat diaplikasikan dalam aktiviti penterjemahan yang melibatkan dua bahasa yang berbeza. Dengan mengambil kira bahawa tidak ada banyak bahan yang mendokumentasikan prinsip penterjemahan dalam konteks bahasa Melayu dan Malaysia, prinsip-prinsip yang dikemukakan oleh Za'ba diharapkan dapat menyumbang kepada pendokumentasian dan perbincangan tentang prinsip-prinsip penterjemahan dalam konteks bahasa Melayu dan Malaysia.

RUJUKAN

- Haslina Haroon (2009). C.C. Brown and his Principles of Translating. Dlm. Hasuria Che Omar, Haslina Haroon & Aniswal Abd. Ghani (Ed). *The Sustainability of the Translation Field* (hlm. 190-197). Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemah Malaysia.
- Haslina Haroon (2011). Early Discourse on Translation in Malay: The Views of Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi. Dlm. R. Ricci & J. van der Putten (Ed.). *Translation in Asia: Theories, Practices, Histories* (hlm. 73-87). Manchester: St. Jerome.
- Md. Sidin Ahmad Ishak (2005). *Perkembangan Sastera Kanak-kanak di Malaysia: Buku Melayu Mencari Nafas Baru*. Shah Alam: Cerdik Publications.
- Nida, E.A. (1964). *Toward a Science of Translating: With Special Reference to principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: E.J. Brill.
- Norhalim Hj. Ibrahim (2001). Za'a (1895-1973): Satu Pengenalan. *Warisan: Jurnal Persatuan Sejarah Malaysia, Cawangan Negeri Sembilan*. 24, 8-33.
- Rosnani Hashim (2010). Pendeta Za'ba: Education for the Upliftment of the Malays. Dlm. Rosnani Hashim (Ed.). *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago* (hlm. 115-142). Kuala Lumpur: The Other Press.
- Zainal Abidin Ahmad (1934/2002). *Ilmu Mengarang Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

ANALISIS PENTERJEMAHAN KATA ABSTRAK ‘YUQI ZHUCI TIPIKAL’ DALAM DALAM HUJAN RENYAI

Jennica Chin Ai Ai
Unit Penyelidikan Terjemahan dan Interpretasi
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
jennica_luvc@yahoo.com

Goh Sang Seong
Unit Penyelidikan Terjemahan dan Interpretasi
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
gohss@usm.my

ABSTRAK

Makalah ini bertujuan mencerahkan fungsi “*yuqi zhuci* tipikal” dalam bahasa Cina dan meneliti keadaan terjemahan fungsi tersebut dalam terjemahan teks bahasa Melayu. Kajian ini memanfaatkan definisi *yuqi zhuci* oleh Zhang Bin (2010), pengkategorian *yuqi zhuci* oleh Shao Jingmin (2007) serta fungsi dan pengkategorian *yuqi zhuci* tipikal dalam ayat bahasa Cina oleh Zhang Bin (2010). Data dianalisis secara deskriptif dan berdasarkan konteks ayat. Dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat enam jenis “*yuqi zhuci* tipikal” iaitu ‘a’ (啊), ‘ma’ (吗), ‘ba’ (吧), ‘ne’ (呢), ‘le’ (了) dan ‘de’ (的). Turut dipaparkan ialah fungsi setiap “*yuqi zhuci* tipikal” secara spesifik berdasarkan cara penggunaannya dalam pelbagai jenis ayat bahasa Cina. Kajian juga mendapati bahawa fungsi *yuqi zhuci* tipikal daripada teks sumber dapat disampaikan kembali kepada teks bahasa Melayu melalui kaedah penterjemahan yang rencam. Disebabkan “*yuqi zhuci* tipikal” ini tidak wujud dalam tatabahasa bahasa Melayu, fungsinya tidak dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu melalui padanan sedia ada. Penyalinan semula fungsi kata abstrak ‘*yuqi zhuci* tipikal’ ini hanya dapat dilakukan dengan berpandukan terjemahan keseluruhan ayat dalam teks sasaran, dan bukannya terjemahan mengikut unit leksikal kata abstrak itu.

Kata kunci: *yuqi zhuci* tipikal, kata abstrak, fungsi tatabahasa, cerpen *Mahua*, terjemahan Cina – Melayu

PENGENALAN

Terjemahan *Cerpen Pilihan Mahua 3: Dalam Hujan Renyai* (DHR) yang diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka pada tahun 2000 mengandungi 14 buah cerpen kontemporari yang menceritakan pelbagai jenis latar belakang kehidupan dan kerjaya. Pemerhatian awal ke atas cerpen sastera tersebut menunjukkan salah satu aspek yang menjadi cabaran kepada para penterjemah ialah unit tatabahasa BC yang dikenali sebagai *yuqi zhuci*.

Yuqi zhuci ialah kata transliterasi yang terbentuk daripada kata 语气 [*yuqi*] yang bermaksud nada dan 助词 [*zhuci*] yang bermakna kata bantu. Menurut Zhang Bin (2010:860), *yuqi zhuci* merupakan penghubung antara bahasa sebagai alat komunikasi, dan sikap atau emosi penutur yang diberikan penegasan dalam penyampaian mesej. Di samping menyampaikan mesej dalam komunikasi lisan seharian, *yuqi zhuci* digunakan bersama dalam ayat untuk merealisasikan fungsi tertentu dalam penyampaian sikap dan emosi penutur dalam ujaran. Menurut Fu You (1997:1), *yuqi zhuci* merupakan sejenis fenomena linguistik yang khusus dalam BC kerana makna yang disampaikan melalui *yuqi zhuci* adalah amat halus dan tidak mudah untuk dijelaskan.

Pemerhatian awal menunjukkan bahawa sebenarnya masalah yang wujud ialah kesukaran menterjemah fungsi *yuqi zhuci* kerana fungsi tatabahasa tersebut jarang-jarang digunakan dalam bahasa sasaran, iaitu BM. Memandangkan *yuqi zhuci* merupakan komponen tatabahasa yang tidak mempunyai makna leksikal, masalah yang ingin dilihat adalah sama ada terjemahan yang dilakukan berjaya atau tidak memelihara fungsi *yuqi zhuci* yang terkandung dalam teks sumber.

KERANGKA TEORI

Kajian ini memanfaatkan himpunan teori seperti yang berikut:

- i. Definisi *yuqi zhuci* oleh Zhang Bin (2010);
- ii. Pengkategorian *yuqi zhuci* oleh Shao Jingmin (2007);
- iii. Fungsi *yuqi zhuci* tipikal oleh Zhang Bin (2010); dan
- iv. Pengkategorian *yuqi zhuci* tipikal dalam ayat bahasa Cina oleh Zhang Bin (2010).

KEADAAN TERJEMAHAN FUNGSI *YUQI ZHUCI* TIPIKAL DALAM DHR

Analisis menunjukkan bahawa keadaan terjemahan fungsi *yuqi zhuci* tipikal dalam terjemahan DHR terbahagi kepada dua kategori, iaitu 1. fungsi tatabahasa *yuqi zhuci* dapat disampaikan ke dalam bahasa Melayu, dan 2. fungsi tatabahasa *yuqi zhuci* tidak dapat disampaikan ke dalam bahasa Melayu.

Fungsi tatabahasa *yuqi zhuci* yang dapat disampaikan ke dalam bahasa Melayu adalah kerana konteks dalam bahasa sasaran memberikan ruang untuk penyampaian semula fungsi tersebut.

Mengikut definisi Zhang Bin (2010), *yuqi zhuci* ‘de’ digunakan dalam ayat kepastian untuk mengukuhkan nada keyakinan penutur terhadap perihal yang dibincangkan. Lihat Contoh 1.

Contoh 1:

Teks sumber: 我又放声大笑，安慰他说：“是的”。

Transliterasi: [Wǒ] [yòu] [fàngshēng] [dà-xiào] [ānwèi] [tā] [shuō] [shì de]

Glos: [Saya] [lagi] [keluarkan suara] [tertawa kuat-kuat], [memujuk] [dia] [berkata] [ya *yuqi zhuci de*]

Teks sasaran: Aku ketawa kuat sekali lagi, lalu menahankan perasaannya. “Ya! (DHR 24)

Dalam contoh 1, jawapan ringkas “是的” (*shide*) merupakan kombinasi respon pendengar, iaitu perkataan “shi” dengan *yuqi zhuci* ‘de’. Apabila penutur menambah *yuqi zhuci* ‘de’ pada perkataan yang menandakan persetujuan seperti “shi”, ia adalah mengesahkan pernyataan/pertanyaan yang ditujukan kepada pendengar, dengan nada penuh kepastian. Untuk menyampaikan fungsi *yuqi zhuci* ‘de’ dalam kes ini, penterjemah telah menukarkan ayat kepastian kepada ayat interjektif untuk menyampaikan nada kepastian penutur kerana konteks ayat memfokus pada nada penutur yang kedengaran sangat yakin dan pasti dengan pernyataan yang dibuat.

Fungsi *yuqi zhuci* tipikal yang tidak kesampaian pula adalah berpunca daripada masalah salah terjemah. Fungsi asas *yuqi zhuci* ‘ma’ dalam ayat pertanyaan adalah untuk mengetengahkan fokus soalan bagi menegaskan keinginan penutur untuk mendapatkan jawapan. Ayat pertanyaan jenis begini biasanya dalam bentuk kepastian. Teliti Contoh 2 berikut.

Contoh 2:

Teks sumber: 我有这个荣幸请你一道去观赏吗？

Transliterasi: [Wǒ] [yǒu] [zhège] [róngxìng] [qǐng] [nǐ] [yīdào] [qù] [guānshǎng ma]

Glos: [Saya] [ada] [yang ini] [penghormatan] [mempelawa] [awak] [sama- sama] [pergi] [menonton *yuqi zhuci ma*]

Teks sasaran: Bertuahlah saya jika awak dapat pergi menonton bersama- sama!”
(BD, BN&P 305)

Fungsi *yuqi zhuci* ‘ma’ dalam ayat ini adalah untuk mengajak pendengar menghadiri sebuah persembahan dan keinginan penutur direalisasikan apabila penutur cuba mendapatkan jawapan daripada pendengar. Jika diteliti, terjemahan ayat ini adalah berbeza dengan ayat dalam teks sumber kerana penterjemah menukarkan ayat pertanyaan kepada ayat interjektif.

Berdasarkan konteks yang dijelaskan dalam teks sumber, penutur berniat untuk mengajak dan seterusnya mendapatkan persetujuan pendengar untuk menghadiri sebuah persembahan bersama-sama dengannya. Akan tetapi, ayat terjemahan yang menjadi ayat interjektif memberikan kesan yang berbeza pula. Dalam teks terjemahan, penutur bagaikan sengaja membuat andaian di depan pendengar untuk memberikan isyarat atau cadangan dan bukannya kedengaran seperti mempelawa pendengar. Terjemahan

ini adalah tidak tepat dan terjemahan yang lebih sesuai adalah dengan mengekalkan soalan pertanyaan tersebut dengan menggunakan perkataan seperti “sudikah” pada permulaan ayat untuk menyalin fungsi *yuqi zhuci* ‘ma’ yang berfungsi mempelawa pendengar.

Selain itu, emik bahasa Melayu tidak memerlukan padanan fungsi *yuqi zhuci*. Teliti Contoh 3 berikut:

Contoh 3:

Teks sumber: 「火，救火啊！」驚惶的嘶喊聲震撼了整個「樂園」。

Transliterasi: [Huǒ] [jiùhuǒ **a**] [Jīnghuáng] [de] [sī-hǎn] [shēng] [zhènghànle] [zhěnggè] [lè-yuán]

Glos: [Api] [padamkan api *yuqi zhuci a*]! [panik] [punya] [jeritan] [bunyi] [telah menggegarkan] [seluruh] [taman]

Teks sasaran: “Api! Api!” Jeritan dan pekikan menggemparkan seluruh Kayangan. (IN 199)

Contoh 3 merupakan situasi yang menampakkan fungsi *yuqi zhuci* ‘a’ yang digunakan oleh penutur untuk menarik perhatian dalam ayat interjektif. Memandangkan fungsi *yuqi zhuci* ‘a’ adalah untuk menarik perhatian orang lain mengenai isu kebakaran yang berlaku pada masa itu, maka terjemahan ayat interjektif kepada ayat interjektif yang memfokus pada subjek api adalah memadai. Dalam hal ini, penterjemah menggugurkan *yuqi zhuci* ‘a’ dalam ayat ini kerana emik bahasa Melayu tidak memerlukannya.

KESIMPULAN

Kajian ini membuktikan bahawa *yuqi zhuci* tipikal yang digunakan dalam teks sumber, iaitu antologi cerpen DHR mempunyai fungsi tertentu berdasarkan jenis ayat yang digunakan, sepertimana yang disenaraikan oleh Zhang Bin (2010) dalam kajian beliau mengenai pengkategorian *yuqi zhuci* tipikal dalam ayat BC. Kajian Zhang Bin (2010) menyatakan bahawa bukan semua jenis *yuqi zhuci* tipikal dapat digunakan dalam keempat-empat ayat BC yang meliputi ayat pertanyaan, imperatif, kepastian dan interjektif. Sebagai contoh, Zhang Bin menyenaraikan ‘a’ sebagai *yuqi zhuci* yang boleh digunakan dalam keempat-empat ayat BC tersebut tetapi ‘ba’ pula hanya digunakan dalam ayat pertanyaan, imperatif dan kepastian. Dalam aspek ini, dapatan kajian adalah sejajar dengan pernyataan yang dikemukakan oleh Zhang Bin (2010).

Dari sudut lain, kajian ini mendapati bahawa penterjemahan *yuqi zhuci* tipikal adalah rumit kerana ia bersifat tersirat dan tidak mudah untuk disalin fungsinya secara langsung. Antara faktor yang perlu diberikan perhatian adalah fungsi *yuqi zhuci* tipikal yang hadir dalam teks sumber, konteks cerita, niat penutur dan ketepatan nada penutur. Dengan kata lain, fungsi kata abstrak *yuqi zhuci* tipikal BC tidak dapat diterjemahkan dengan padanan leksikal dalam BM, sebaliknya diterjemahkan fungsinya melalui konteks ayat dalam BM. Tambahan pula, penguasaan konteks ayat dalam teks sasaran juga adalah penting bagi mengelakkan salah terjemah berlaku.

Selain itu, pengguguran *yuqi zhuci* tipikal dilakukan sekiranya terdapat perbezaan hukum tatabahasa. *Yuqi zhuci* tipikal tidak ada padanan sejadi dalam BM kerana emik BM tidak memerlukannya. Oleh hal yang demikian, untuk menghasilkan terjemahan sejadi, pengguguran perlu dilakukan, dan fungsi *yuqi zhuci* tipikal yang terlibat dapat ditimbal balik melalui leksikal lain dalam ayat BM atau melalui konteks keseluruhan ayat tersebut dalam teks sasaran.

PENGHARGAAN

Geran FRGS (203/PHUMANITI/6711442) dan Universiti Sains Malaysia

RUJUKAN

- Boh Phaik Ean & Goh Sang Seong. (2013). Kehilangan makna dalam penterjemahan *chengyu* ke dalam bahasa melayu. *Kajian Malaysia*. Jld 31, No.1, 79–96.
- Chew Fong Peng. (2009). *Kesalahan dalam Terjemahan Bahasa Melayu- Bahasa Mandarin di kalangan Penuntut Uitm*. Shah Alam.
- Chong Fah Hing. (2006). *Cerpen Mahua dan Cerpen Melayu: Suatu Perbandingan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Chong Fah Hing. (2011). Pengajian Sastera Mahua dalam Konteks Globalisasi: Pembentukan Institusi Keilmiahan dan Permulaan Kesedaran Jati Diri. *Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu*. 2(2), 39- 52.
- Fu You. (1997). *Xiao Yi Yuqi Zhuci 'ma'*. (Perbincangan *yuqi zhuci 'ma'*). *Laporan Renmin University of China*. Jld 6, 93-95.
- Goh Hin San & Yang Quee Yee. (1987). *Sumbangan Keturunan Tionghoa terhadap Bahasa dan Sastera Melayu*. Dlm. *Sastera Melayu dan Tradisi Kosmopolitan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Goh Sang Seong & Mashudi Kader. (2004). Penterjemahan Kata Kerja Bahasa Mandarin kepada Bahasa Melayu: 说 (shuo 'berkata'). *Jurnal Bahasa*. 4(2), 225-256.
- Goh Sang Seong. (2010). Persamaan lambang dalam terjemahan peribahasa bahasa Melayu-bahasa Mandarin. Dlm. Looi Siew Teip et al. (ed.). *Found in Translation*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Goh Sang Seong. (2011). Penterjemahan Kata Kerja Bahasa Cina-Bahasa Melayu: Satu Analisis Ketepatan Makna Padanan. *GEMA Online® Journal of Language Studies*. Jld 11(1), 35-56.
- Goh Sang Seong. (2012). *Bahasa Cina-bahasa Melayu: Kebolehterjemahan budaya*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Goh Sang Seong. (2013). Penterjemahan Nama Perniagaan Bahasa Cina ke dalam Bahasa Melayu. *Jurnal Bahasa*. Bil 27, 170-185.
- Goh Sang Seong. (2014). Kaedah Penterjemahan Kata Sendi Bahasa Cina-Bahasa Melayu. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*. 134, 246-248.
- Jais Sahok. (1999). *Penulisan Cereka Cerpen*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Lau Yoke Lian. (2009). Kajian metafora kata nama dan *kata sifat* dalam cerpen Bahasa Mandarin. Tesis Sarjana Tidak diterbitkan, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Ooi Hoey Boey. (2013). Strategi penterjemahan *kata nama* khas dalam teks kesusasteraan klasik negara China ke bahasa Melayu. Tesis Sarjana Tidak diterbitkan, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Shao Jingmin. (2007). *Xiandai hanyu tonglun* (Bahasa Cina Moden). Shanghai: Education Publishing House.
- Tan Tiam Lai & Norul Haida Reduzan. (2013). *Analisis Kontrastif Kata Ganti Nama Diri dalam Bahasa Cina dan Bahasa Melayu*. *Pendeta Jurnal Bahasa Dan Sastera Melayu*. Jld 4, 162-179.

- Wong Seng Tong. (1990). *Perhubungan Kaum dalam Sastera Mahua*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Yang Quee Yee. (2009). Perkamusan Melayu Susunan Masyarakat Cina di Malaysia. *Dokumentasi/Documentation. Sari 18*, 151- 175.
- Zhang Bin. (2010). *Xiandai Hanyu Miaoxie Yufa*. (Deskripsi tatabahasa moden bahasa Cina). Beijing: Commercial Press.

STRATEGI PENTERJEMAHAN NILAI FALSAFAH DALAM *HIKAYAT TIGA NEGARA*

Oo Jiu Bell
Jabatan Pengajian Inggeris
Fakulti Kemanusiaan dan Sains Sosial
Kolej Universiti Selatan, Johor
oojiubell@yahoo.com

Goh Sang Seong
Unit Penyelidikan Terjemahan dan Interpretasi (UniTI)
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang
gohss@usm.my

ABSTRAK

Hikayat Tiga Negara, atau tajuk asalnya *San Guo Yan Yi* merupakan karya kesusasteraan klasik China yang kaya dengan nilai-nilai falsafah kemoralan. Pengolahan ceritanya berorientasikan penghidupan falsafah oleh watak-watak terkenal dalam hikayat. Falsafah ini merangkumi prinsip atau moral kehidupan dan dipengaruhi oleh pemikiran Konfusianisme. Falsafah yang diteliti dapat dikesan dalam wacana dialog secara eksplisit kerana ujaran watak dapat mencerminkan falsafah tertentu. Ujaran-ujaran dalam karya ini dikarang dalam bahasa vernakular China kuno yang singkat leksikalnya tetapi padat dengan makna yang mendalam. Penterjemahan makna leksikal pula berdasarkan pemahaman terhadap konteks falsafah. Hal ini menyukarkan kerja penterjemahan bagi menjaga kohesi dan koheran mesej falsafah. Masalah kohesi banyak berpunca daripada kekurangan maklumat pada leksikal yang digunakan, manakala masalah koheran melibatkan penyusunan frasa-frasa dalam ujaran untuk menerbitkan mesej falsafah yang diutarakan. Dengan memanfaatkan kerangka teori Hipotesis Eksplisitasi oleh Blum-Kulka (1986) dan aplikasi Eksplisitasi oleh Séguinot (1988), kepadanan struktur falsafah dalam wacana dialog dapat dikaji dari segi penghubung kohesi yang digunakan dalam terjemahan serta pengaruhnya terhadap mesej falsafah yang ingin disampaikan kepada pembaca sasaran. Didapati penghubung kohesi yang terdiri daripada leksikal yang berkolokasi dengan leksikal kepala (*head word*) serta kata penghubung amat penting bagi mengungkapkan kembali mesej falsafah daripada teks sumber kepada teks sasaran. Seterusnya, koheran falsafah dipengaruhi oleh penghubung kohesi di samping anjakan koheran yang dilakukan dalam proses penterjemahan.

Kata kunci: Falsafah kemoralan, kohesi, koheran, eksplisitasi, penghubung kohesi

PENGENALAN

Hikayat Tiga Negara atau tajuk asalnya *San Guo Yan Yi* merupakan sebuah karya kesusasteraan klasik China yang dikarang oleh Luo Guan Zong (1330-1440). Hikayat ini diklasifikasikan sebagai sebuah fiksyen novel panjang yang berunsurkan sejarah tiga negara, iaitu, negara Wei, Wu dan Shu. Novel mencakupi deskripsi tentang lebih daripada 40 peperangan, watak-watak agung yang dicirikan oleh perwatakan yang berbeza, peristiwa yang berlatarbelakangkan kisah urusan ketenteraan, pemerintahan dan pengurusan negara, taktik peperangan, tatalaku dan tatamoral individu watak.

Pengolahan kisah hikayat ini berpaksi pada taktik peperangan dan keperibadian watak-watak yang terkemuka. Keagungannya banyak dipengaruhi oleh nilai falsafah budaya tradisi China iaitu Konfusianisme yang masih dipelajari, diteladani dan dicontohi oleh khalayak pembaca sehingga hari ini. Falsafah Konfusianisme merangkumi nilai-nilai ketaatsetiaan, kemurahan hati, kewajaran moral, kebijaksanaan dan sebagainya. Kajian ini bertujuan meninjau strategi penterjemahan nilai falsafah dalam wacana dialog *Hikayat Tiga Negara* bagi mengenal pasti pemikiran berfalsafah dalam sesuatu konteks peristiwa.

SOROTAN KAJIAN LEPAS

Mengikut kajian lepas, dialog memainkan peranan yang penting untuk mengukir keperibadian watak, membentuk naratif serta menambah nilai estetik karya. (Li Zhihan: 2001). Terdapat juga kajian yang

meneliti bahasa yang digunakan oleh watak-watak utama dalam dialog untuk meneroka gaya bahasa ujaran, makna ujaran, kesan pragmatik dan kesan komunikatif dialog. Dapatan kajian lepas menunjukkan bahawa bahasa ujaran dapat melambangkan keperibadian dan pemikiran kognitif watak. Bahasa ujaran juga dapat memaparkan nilai falsafah yang dianuti dengan falsafah Konfusianime sebagai pengaruh utama (Liu Bo-cang, 2004).

Li Penghui (2013) mengkaji cara pengungkapan semula nilai tradisional dan budaya China dalam dialog *Hikayat Tiga Negara* untuk tujuan pemahaman pembaca barat dan penyebaran budaya China. Teori Lakuan Bahasa (Austin, 1962) dimanfaatkan untuk mengkaji kandungan pragmatik dalam dialog melalui strategi terjemahan literal lokusionari, terjemahan ilokusionari bebas dan penambahan pelokusionari, anotasi dan pengguguran; manakala teori kesan kepadanan pragmatik (Nida, 1964; Jindi, 1988) dimanfaatkan untuk mengklasifikasikan kepadanan dialog kepada kepadanan pragmatik lengkap, kepadanan pragmatik separa dan kepadanan pragmatik kosong. Aspek-aspek kajian terjemahan Li Penghui terhad pada dua bahagian utama, iaitu kajian gambaran sifat watak yang menunjukkan kesetiaan, kemanusiaan, sikap terhadap pelajaran, prinsip peperangan dan penggunaan bahasa kasar oleh watak-watak; dan lambang bahasa yang mengandungi budaya China dalam dialog.

Wei Lianzhi (2014) membandingkan terjemahan sifat-sifat peribadi watak dalam dialog *Hikayat Tiga Negara* dalam dua versi terjemahan bahasa Inggeris dengan pendekatan deskriptif oleh Toury (2001). Beliau juga mengklasifikasikan nilai-nilai falsafah China seperti ‘义’(‘yi’) (ketaatsetiaan), ‘勇’(‘yong’) (keberanian) dan sebagainya sebagai nilai-nilai budaya tradisional China atau leksikal budaya. Terjemahan leksikal-leksikal tersebut dikaji dengan padanan kamus dijadikan panduan untuk menilai kepadanan terjemahan. Kaedah-kaedah terjemahan yang dikenal pasti termasuklah penambahan, pengguguran serta penerangan dengan kata-kata deskriptif.

Sorotan kajian-kajian lepas menunjukkan bahawa penterjemahan nilai-nilai budaya tradisional yang berbentuk nilai-nilai moral dan leksikal khusus falsafah dalam dialog telah dianalisis. Walau bagaimanapun, masih terdapat banyak nilai falsafah yang belum diterokai terjemahannya pada peringkat wacana. Maka, kertas kerja ini bertujuan mengkaji strategi penterjemahan nilai falsafah kemoralan dalam wacana dialog untuk merangkumkan konteks dialog bagi analisis wacana dialog terpilih dan interpretasi mesej falsafah secara menyeluruh.

KERANGKA TEORI

Blum-Kulka (1986) berpendapat bahawa koheran merupakan prinsip utama untuk menginterpretasi wacana. Koheran dapat dianggap sebagai hubungan makna terselindung antara bahagian-bahagian dalam teks dan difahami oleh pembaca atau pendengar melalui proses interpretasi. Kohesi pula dianggap sebagai hubungan nyata antara bahagian-bahagian dalam teks yang dihubungkan oleh penanda-penanda bahasa tertentu. Beliau mengutarakan anjakan kohesi dan koheran dalam terjemahan dari segi tekstual dan hubungan wacana.

Dari segi kohesi, anjakan penghubung kohesi dalam terjemahan dianggap dapat mempengaruhi terjemahan dari segi tahap eksplisit dan makna teks. Bagi tahap eksplisit, bahasa sasaran mungkin lebih eksplisit atau kurang eksplisit daripada bahasa sumber, manakala makna eksplisit atau implisit mungkin berubah dalam proses penterjemahan.

Blum-Kulka (1986) mengemukakan “Hipotesis Eksplisitasi” yang menyatakan bahawa teks sasaran adalah lebih eksplisit daripada teks sumber. Eksplisitasi merupakan proses semula jadi dalam proses penterjemahan. Hal ini berlaku kerana penterjemahan melibatkan proses menginterpretasi teks dan wacana oleh penterjemah yang mungkin membawa pada teks terjemahan yang berlebihan. Keberlebihan ini dapat ditunjukkan pada eksplisitasi kohesi dalam teks sasaran.

Blum-Kulka merujuk koheran sebagai realisasi makna teks. Beliau membincangkan koheran dari dua aspek, iaitu anjakan koheran yang berfokuskan pembaca dan anjakan koheran yang berfokuskan teks:

- a. Anjakan koheran yang berfokuskan pembaca mengambil kira faktor-faktor seperti pandangan dunia, pengetahuan tentang perkara subjek, kebiasaan dengan konvensi genre pembaca sasaran. Penterjemah perlu mahir menginterpretasi budaya teks sumber dan memindahkan budaya tersebut ke dalam teks sasaran untuk pemahaman pembaca baharu. Hal ini melibatkan interpretasi budaya penyampaian mesej dalam bahasa sumber.

- b. Anjakan koheran yang berfokuskan teks pula bertujuan merealisasikan fungsi teks. Anjakan jenis ini berlaku disebabkan oleh perbezaan antara dua jenis sistem linguistik. Sesuatu makna implisit mungkin membawa implikasi yang berlainan. Maka pilihan unsur bahasa tertentu mungkin menyebabkan perubahan makna teks sumber dalam proses penterjemahan dan membawa kepada anjakan koheran makna.

Mengikut Séguinot (1988) pula, penggunaan bahasa secara eksplisit atau implisit adalah bergantung pada jenis maklumat dan cara penyampaiannya yang sejadi. Maklumat dapat disampaikan melalui ciri-ciri bentuk bahasa formal, dan juga melalui perubahan gaya dan penggunaan retorik.

Eksplisitasi dapat diaplikasikan dalam tiga bentuk, iaitu (i) sesuatu yang tidak terdapat dalam teks sumber tetapi disampaikan dalam terjemahan; (ii) sesuatu yang implisit atau yang difahami melalui andaian dalam teks sumber disampaikan secara tersurat dalam terjemahan; atau (iii) sesuatu elemen dalam teks sumber dipentingkan melalui pemfokusan, penekanan atau pilihan leksikal dalam terjemahan.

Hipotesis Eksplisitasi dan aplikasi eksplisitasi dimanfaatkan untuk mengkaji jenis penghubung kohesi yang digunakan dalam terjemahan, serta anjakan koheran yang dilakukan dalam proses penterjemahan untuk mengeksplisitasikan mesej nilai falsafah kemoralan.

METODOLOGI KAJIAN DAN ANALISIS DATA

Kajian meninjau strategi penterjemahan nilai falsafah melalui kohesi dan koheran struktur falsafah dalam wacana dialog. Nilai falsafah yang dipersembahkan secara eksplisit melalui bahasa retorik berserta dengan ayat-ayat penerangan atau penjelasan dalam naratif wacana dialog akan dikaji terjemahannya. Seterusnya, aspek kohesi diteliti dari segi jenis penghubung kohesi yang diaplikasikan dalam terjemahan manakala aspek koheran pula ditentukan melalui makna yang disampaikan dalam terjemahan mesej falsafah.

Data kajian dipetik dari Bab 11 dalam teks sumber, dengan terjemahan dari halaman 192-193. Bahagian yang mengandungi falsafah kemoralan ditebalkan.

Data kajian 1:

Teks sumber:

玄德曰：“陶恭祖乃仁人君子，不意受此无辜之冤。”

Transliterasi: [Xuande] [yue]: “[Tao Gongzu] [nai] [renren] [junzi], [buyi] [shou] [ci] [wugu] [zhi] [yuan].

Glos: [Xuande] [berkata]: “[Tao Gongzu] [ialah] [pemurah hati] [orang mulia], [tidak sangka] [menerima] [ini] [tidak semena-mena] [yang] [ketidakadilan].”

Teks sasaran:

Liu Xuande mengeluh, “**Tao Qian sebenarnya seorang yang budiman, tak sangka dia difitnah dan dianiayai dengan tidak semena-mena.**”

Analisis terjemahan:

Nilai falsafah ‘仁’(‘ren’) (maksud literal: kemurahan hati) diterjemahkan kepada ‘budiman’ dan penerangannya ‘不意受此无辜之冤’ (maksud literal: tidak disangka menerima balasan ketidakadilan) diterjemahkan kepada ‘tak sangka difitnah dan dianiayai dengan tidak semena-mena’. ‘仁人’ dianjurkan maknanya kepada ‘seorang yang budiman’ untuk dihubungkan dengan ketidakadilan yang tidak patut diterima, iaitu fitnah dan penganiayaan. Didapati kedua-dua penghujung kohesi leksikal penerangan ‘seorang yang budiman’ dan ‘difitnah dan dianiayai’—digunakan untuk menghubungkan maksud ‘仁’ dengan ‘不意受此无辜之冤’ Anjakan makna ‘仁’ dapat menjaga koheran makna teks di samping menyerlahkan salah satu ciri nilai falsafah ‘仁’ yang pelbagai. Strategi anjakan makna nilai falsafah dan eksplisitasi makna ketidakadilan diaplikasikan untuk pemahaman wacana yang berleksikal singkat lagi padat dengan makna.

Data kajian 2:

Teks sumber:

孔融曰：“融之欲救陶恭祖，虽因旧谊，亦为大义。公岂独无仗义之心耶？”

Transliterasi: [Kong Rong] [yue]: “[Rong] [zhi] [yu] [jiu] [Tao Gongzu], [sui] [yin] [jiu] [yi], [yi] [wei] [da] [yi]. [gong] [qi] [du] [wu] [zhang] [yi] [zhi] [xin] [ye]?”

Glos: [Kong Rong] [berkata]: “[Rong] [yang] [hendak] [menyelamatkan] [Tao Gongzu], [walaupun] [kerana] [lama] [persahabatan], [juga] [untuk] [besar] [kesaksamaan]. [Tuan] [kenapa] [sendiri] [tiada] [bersandarkan] [kesaksamaan] [yang] [hati] [kah]?”

Teks sasaran:

Kong Rong terus menggesa, “**Tujuan saya hendak menyelamatkan Tao Qian, atas sebab persahabatan lama, juga kerana hendak menegakkan keadilan. Adakah tuan orang yang langsung tiada sifat keadilan?**”

Analisis terjemahan:

Nilai falsafah ‘义’ (‘yi’) (maksud literal: kesaksamaan) diterjemahkan dengan penghubung kohesi leksikal yang berkolokasi dengannya iaitu ‘menegakkan’ keadilan. Pertanyaan lanjutan ‘公岂独无仗义之心耶?’ (maksud literal: kenapa tuan seorang yang tiada niat kesaksamaan?) diterjemahkan kepada ‘adakah tuan orang yang langsung tiada sifat keadilan’. Terjemahan ‘义’ dalam ayat ini juga dipadankan dengan penghubung kohesi yang berkolokasi dengannya iaitu ‘sifat’ keadilan. Nilai falsafah ‘义’ dipelihara koheran maknanya melalui kolokasi leksikal. Penggunaan strategi eksplisitasi melalui kolokasi leksikal serta kata penghubung kohesi ‘atas sebab’ dan ‘juga kerana’ dapat menyerlahkan makna nilai falsafah ini.

Data kajian 3:

Teks sumber:

融曰：“公切勿失信。”玄德曰：“公以备为何如人也？圣人云：自古皆有死，人无信不立。刘备借得军、或借不得军，必然亲至。”

Transliterasi: [Rong] [yue]: “[gong] [qie] [wu] [shi] [xin].” [Xuande] [yue]: “[gong] [yi] [Bei] [weihe] [ru] [ren] [ye]? [shengren] [yun]: [zi] [gu] [jie] [you] [si], [ren] [wu] [xin] [bu] [li]. [Liu Bei] [jie] [de] [jun], [huo] [jie] [bude] [jun], [biran] [qin] [zhi].”

Glos: [Rong] [berkata]: “[Tuan] [mesti] [jangan] [hilang] [amanah].” [Xuande] [berkata], “[Tuan] [anggap] [Bei] [bagaimana] [jadi] [orang] [kah]? [Pendeta mulia] [berkata], “[Sejak] [silam] [turut] [ada] [maut], [orang] [tiada] [amanah] [tidak] [berdiri]. [Liu Bei] [pinjam] [dapat] [tentera], [atau] [pinjam] [tidak] [dapat] [tentera], [mesti] [sendiri] [datang].”

Teks sasaran:

Kong Rong menegaskan, “**Mudah-mudahan tuan tidak mungkir janji.**”

Liu Xuande membidas, “Tuan anggap saya ini siapa? Pendeta mulia ada mengatakan bahawa ‘**Maut adalah perkara biasa bagi manusia sejak zaman silam, tapi orang yang mungkir janji tidak dapat bertahan**’. Bagi saya, sama ada berjaya ataupun gagal meminjam tentera, saya tetap akan datang.”

Analisis terjemahan:

Mengikut konteks, nilai falsafah ‘信’ (‘xin’) (amanah) diterjemahkan kepada janji; ‘失信’ (‘shi xin’) (hilang amanah) diterjemahkan kepada ‘mungkir janji’ dan leksikal-leksikalnya adalah berkolokasi. Ujaran ini diikuti oleh kata hikmah Konfusianisme beranalogi ‘自古皆有死，人无信不立’ (maksud literal: Memang ada orang yang meninggal dunia sejak zaman silam, orang yang tidak beramanah tidak dapat berdiri teguh) yang tersirat makna ‘orang boleh mati kerana kelaparan makanan, tetapi negara akan runtuh kerana kehilangan amanah’. Diperhatikan bahawa subjek ‘maut’ dijadikan topik utama dalam ayat dan dibandingkan dengan orang yang mungkir janji akan mengalami nasib yang serupa. Anjakan frasa ‘maut

adalah perkara biasa bagi manusia' ke frasa depan ayat menyerlahkan mesej falsafah 'orang yang mungkir janji tidak dapat bertahan' dalam perbandingan topik perbincangan serta menjaga koheran makna falsafah. Penterjemahan nilai falsafah dalam konteks ini memanfaatkan strategi kohesi leksikal berkolokasi dan penyusunan frasa bagi menerbitkan nilai '信'. Selain itu, hanya salah satu ciri '信' yang dieksplisitkan iaitu 'janji'.

KESIMPULAN

Kajian terhadap strategi penterjemahan nilai falsafah ini menunjukkan bahawa penghubung kohesi yang terdiri daripada leksikal yang berkolokasi dengan leksikal kepala (*head word*), iaitu leksikal utama yang mengandungi mesej falsafah, serta kata-kata penghubung yang lain diperlukan bagi mengungkapkan kembali mesej falsafah secara koheran daripada teks sumber kepada teks sasaran. Penggunaan penghubung kohesi dipengaruhi oleh ciri-ciri falsafah yang ingin disampaikan dalam sesuatu konteks peristiwa, manakala kata penghubung pula berfungsi sebagai penghubung wacana untuk menghubungkan klausa subordinat. Kajian juga menggambarkan pemeliharaan dan anjakan makna falsafah dipengaruhi oleh koheran makna falsafah dalam sesuatu wacana dialog.

Kesimpulannya, strategi kohesi dan koheran dapat menyerlahkan nilai falsafah secara eksplisit dengan menyampaikan ciri-ciri falsafah mengikut konteks peristiwa dalam hikayat yang dikaji ini.

RUJUKAN

- Blum-Kulka, S. (1986). Shifts of Cohesion and Coherence in Translation. Dlm. Venuti. L. *The Translation Studies Reader* (hlm. 298-313). London: Routledge.
- Haslina, H, & Noraini Ibrahim-González (Ed.). Prosiding Seminar Terjemahan dan Interpretasi Kebangsaan: Pengajaran dan Pembelajaran Terjemahan dan Interpretasi, 15-16 Oktober, ISBN: 978-967-461-100-2 (2016).
- Jiu Bell, O. & Sang Seong, G. (2016). Tinjauan Awal Terjemahan Wacana Dialog dalam Hikayat Tiga Negara. Kertas kerja yang dibentangkan dalam Prosiding Seminar Terjemahan dan Interpretasi Kebangsaan 2016: Pengajaran dan Pembelajaran Terjemahan dan Interpretasi. Malaysia: Universiti Sains Malaysia, Oktober.
- Kamus atas talian *Han Dian* (漢典). <http://www.zdic.net/z/15/js/4E49.htm>
- Li Penghui (2013). On Pragmatic Equivalence Revealed in Translation of Dialogues in Roberts' Version of Three Kingdoms. Tesis Sarjana. University of South China, Heng Yang, Hunan.
- Li Zhihan. (2001). Analysis of Characters' Dialogic Language in Hou Lou Meng. China Academic Journal Publishing House, 2001 (1), 142-160.
- Liu Bo-cang. (2004). An Aesthetic World Composed of Multi Part "Concerted Music"- The Conversational Art in the Romance of the Three Kingdoms. *Journal of Shenzhen University (Humanities and Social Sciences)*, 21(2), 94-98.
- Luo Guanzhong. (1992). *San Guo Yan Yi*. Guangzhou: Huacheng Publication House.
- Séguinot, C. (1988). Pragmatics and the explicitation hypothesis. *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, 1(2), 106-113.
- Yuen Boon Chan & Woo Tack Lok (Penterjemah). (2012). *Hikayat Tiga Negara (Jilid 1)*. Kuala Lumpur: DBP.
- Wei Lianzhi (2014). A Study on Character Remolding in Two English Versions of Sanguo Yanyi: from the Perspective of Descriptive Translation. Tesis Sarjana. Foreign Linguistics and Applied Linguistics, Xi'an, China.

MEMAHAMI PERTEMBUGAN BUDAYA CINA-MELAYU MELALUI PENTERJEMAHAN AUDIOVISUAL

Hasuria Che Omar
Unit Penyelidikan Terjemahan dan Interpretasi
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang
hasuria@usm.my

ABSTRAK

Era digital dan perkembangan mod audiovisual telah membolehkan kepelbagaian budaya dinikmati dan dikongsi pelbagai budaya yang berbeza, khususnya di Malaysia. Perbezaan bahasa bukan lagi merupakan kekangan kepada penonton untuk memahami mesej yang ingin disampaikan dalam audiovisual. Mesej verbal-visual yang mendahului mesej audio-verbal membolehkan mesej digarap dengan lebih pantas dibandingkan dengan mesej audio-verbal, yang sering kali perlu disarikatakan atau dialih bahasa sebelum sesuatu program ditayangkan sama ada di panggung wayang, DVD, dalam talian atau di televisyen. Makalah ini cuba berkongsi idea tentang peranan penterjemahan dalam menguruskan pertembungan budaya Cina-Melayu dalam paparan audiovisual, sama ada menerusi filem yang mendapat sambutan yang menggalakkan dalam kalangan penonton ataupun menerusi pertunjukan pentas yang menjadi sebahagian daripada kehidupan masyarakat di Malaysia. Antara kajian yang telah dijalankan ialah penterjemahan nama khas budaya dalam filem Hong Kong yang berlatarkan masyarakat China, iaitu *Shaolin Soccer*, 2001 (2009) dan pertunjukan pentas (opera) China di Pulau Pinang, Malaysia (2008). Dalam kes ini, perbincangan adalah berkisar pada sari kata atau *surttitle* dan cadangan sari kata/*surttitle* yang dikupas atau dicadangkan oleh pengkaji asal. Selain itu, sifat budaya pelbagai bahasa dan bangsa di Malaysia turut menghasilkan ruang yang menarik untuk penelitian dijalankan, khususnya untuk pendekatan terjemahan yang boleh menghasilkan pemahaman yang baik kepada penonton luar yang tidak fasih dengan kebiasaan berbahasa dan kurang biasa dengan budaya kehidupan masyarakat majmuk di Malaysia. Dalam kes ini beberapa contoh pertembungan budaya dalam masyarakat Malaysia, seperti yang dipaparkan dalam filem *Mukhsin* (2007) dan *Talentime* (2009) akan dibincangkan. Pelbagai pendekatan terjemahan, khususnya yang disarankan oleh Newmark (1998/2000), dan Gambier (2006) yang membantu ketersampaian mesej dalam konteks pertembungan budaya ini turut dijelaskan.

Kata kunci: pertembungan budaya, silang budaya, pendekatan terjemahan, asimilasi, adaptasi

PENGENALAN

Terjemahan memainkan peranan yang penting dalam membentuk budaya, identiti nasional dan merupakan satu wadah untuk memperkasakan identiti kumpulan masyarakat. Hasilnya, pengetahuan tentang budaya kita dapat dikongsi oleh budaya lain, manakala budaya lain dapat diakses oleh audiens antarabangsa dalam bahasa-bahasa mereka sendiri (dalam Munoz-Calvo, 2010:5). Penterjemahan seringkali juga didefinisi sebagai tindakan antara budaya atau komunikasi silang budaya (e.g. Vermeer 1986)¹. Pandangan ini adalah berasaskan pemahaman bahawa terjemahan membolehkan ahli dalam budaya yang berbeza, yang menggunakan bahasa yang berbeza-beza memahami satu dengan lain. Oleh itu, menerusi terjemahan, kalangan pembaca yang baru dilibatkan dalam 'tindakan komunikasi yang pada mulanya terhad kepada komuniti bahasa sumber sahaja'. (Reiss 1989:109, dalam Schaffner, 2010:107). Penterjemahan, dengan kata lain membolehkan pertembungan budaya ditangani.

Kontak budaya atau pertembungan budaya (*cultural contact*) dapat dijelaskan secara umum sebagai pertemuan dua atau lebih budaya yang tidak sama dan apabila pertembungan ini berlaku maka kedua-dua pihak yang berkenaan perlulah bertolak ansur². Pertembungan ini juga boleh berlaku apabila dua atau lebih budaya bertemu menerusi penjajahan, imej dalam media massa, perdagangan atau imigrasi atau

¹Dalam Schaffner, C (2001)

²<https://www.merriam-webster.com/dictionary/acculturation> (Diakses 22 Mac 2017)

pengembaraan yang memberi kesan ke atas satu sama lain³. Konsep pertembungan budaya ini juga boleh dijelaskan menerusi istilah akulturasi (*acculturation*), iaitu modifikasi budaya oleh seseorang, iaitu sekumpulan ahli mengadaptasi atau meminjam ciri-ciri daripada budaya lain, lalu menghasilkan penggabungan budaya sebagai kesan daripada perhubungan yang lama⁴. Akulturasi ini juga merupakan proses memperoleh budaya sesebuah masyarakat yang dilalui oleh manusia sejak mereka kecil.

Pertembungan budaya ini secara langsung akan memberi kesan terhadap pertembungan bahasa, iaitu satu fenomena linguistik dan sosial, yang penutur pelbagai bahasa (atau dialek yang berbeza dalam bahasa yang sama) berinteraksi antara satu dengan lain, seterusnya ciri-ciri linguistik dapat dipindahkan. Pertembungan ini merupakan faktor utama perubahan bahasa boleh berlaku, dan kemudiannya menjadi sumber kepada pilihan sebutan, struktur bahasa dan kosa kata.⁵ Pakar sosiologi turut mengkaji bagaimana inovasi membawa kepada penerimaan sosial dalam dimensi silang budaya, contohnya bagaimana masyarakat yang berbeza menunjukkan reaksi mereka dengan kemunculan internet, atau dalam konteks yang umum, audiovisual. Keadaan ini juga turut dikenali sebagai akomodasi budaya (*cultural accommodation*). Oleh itu, untuk memahami budaya, seseorang perlu memahami pengalaman yang memandu individu dalam hidup, dan ini termasuklah bahasa dan gerak isyarat, penampilan peribadi dan hubungan sosial; agama, falsafah, dan nilai; perhubungan, perkahwinan, dan adat keluarga; makanan dan rekreasi; pekerjaan dan kerajaan; sistem pendidikan dan komunikasi; kesihatan, pengangkutan, dan sistem kerajaan; dan sistem ekonomi.⁶

Setelah memahami sedikit sebanyak tentang fenomena pertembungan budaya, serta kesan secara langsung yang dibawakan oleh pertembungan ini dalam hubungan silang budaya masyarakat, maka dua premis cuba dikemukakan dalam penulisan ini, iaitu, a) apakah bentuk pertembungan budaya yang digambarkan melalui paparan audiovisual? dan b) bagaimanakah pertembungan budaya ini memberi kesan terhadap proses penterjemahan, lalu menghasilkan produk yang dapat diterima oleh masyarakat di dalamnya?

PERTEMBUNGAN BUDAYA DAN PENTERJEMAHAN AUDIOVISUAL

Gottlieb (1998), Zabalbascoa (dalam Diaz-cintas, 2008), Delabastita, 1989 (dlm Chiaro, Heiss & Bucaria, 2000) telah mengemukakan idea tentang komunikasi media, dan merumuskan bahawa empat elemen asas yang dicirikan teks audiovisual. Asas struktur teksturnya terdiri daripada teks verbal-audio atau akustik verbal (perkataan yang boleh didengari seperti dialog, monolog, lagu, penyuaran), verbal-visual (perkataan yang boleh dibaca, sisipan, kain rentang, mesej pada tajuk berita, skrin komputer), nonverbal-audio atau akustik-bukan verbal (skor muzik, kesan bunyi dan kesan khas) dan visual bukan verbal (gambar dan piktografi, imej, gerak isyarat).

Secara umumnya prosedur penterjemahan budaya yang dicadangkan oleh Newmark (1988)⁷ boleh digunakan untuk menangani penterjemahan elemen berunsurkan budaya dalam filem, seperti pemindahan, kesamaan budaya, peneutralan (kesamaan fungsional atau kesamaan deskriptif), penterjemahan literal, label, naturalisasi, analisis komponen, pengguguran, terjemahan serangkai (*couplet*), terjemahan yang diterima, parafrasa, glos dan nota serta pengklasifian. Namun begitu untuk membolehkan pemindahan yang lebih praktis dan sesuai dengan mesej yang bermultimod, maka disarankan juga pendekatan oleh Gottlieb (1994) dan Gottlieb dan Gambier (2001) diaplikasikan.

³Richard Nordquist di <https://www.thoughtco.com/cultural-contact-definition-3026166> (tarikh akses 22 Mac 2017); <http://sociologydictionary.org/cultural-contact/>

⁴<https://www.merriam-webster.com/dictionary/acculturation> (Diakses 22 Mac 2017)

⁵Stephan Gramley *The History of English: An Introduction*, (2012) dalam http://www.thoughtco.com_What_are_linguistics_1691241.

⁶http://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/45974_Chapter_1.pdf. (Diakses 22 Mac 2017).

⁷Newmark (1988: 98-103) mengkategorikan budaya dan manifestasinya kepada sesebuah komuniti pertuturan sebagai: (a) Ekologi (haiwan, tumbuhan, persekitaran, dll); (b) budaya material (artifak – makanan, pakaian, housing, pengangkutan dan komunikasi); (c) budaya sosial (pekerjaan, rekreasi); (d) organisasi, adat dan pemikiran (politik, sosial, undang-undang, agama dan artistik) dan (e) gerak isyarat dan tabiat (bahasa ‘bukan budaya’).

Pada tahun-tahun 1990an, beberapa kajian yang memberikan sumbangan penting kepada bidang penterjemahan audiovisual telah dilakukan, misalnya oleh Delabastita (1990), Chen (2004) dan banyak lagi. Dalam konteks Malaysia, oleh Hasuria (2004), Ng Wai Queen (2008) manakala kajian yang lebih baru Ho Chew Ngan (2013), Imran Sadiq Imran (2014), Hanim Hafiza (2014) dan Liew Zhe Rong (2015). Bagi kajian yang lebih awal, cadangan diutarakan agar penterjemahan filem menumpukan perhatian kepada perkara asas seperti penterjemahan dialek, laras, jargon; cara penterjemahan alusi dan elemen budaya; mainan kata; elemen tabu; prosodi; penterjemahan kata pinjaman dan simpulan bahasa asing. Menurut Delabastita (2004), pertimbangan perlu diberikan kepada perkara yang agak signifikan dalam konteks perhubungan dan pertembungan budaya, iaitu dengan mengambil kira kedudukan budaya sasaran dan budaya sumber dalam konteks antarabangsa; sama ada penterjemah menghadapi sebarang kekangan dari segi kebolehan membaca audiens sasaran, jenis teks filem sumber; kewujudan genre filem sumber dalam budaya sasaran, status filem sumber dalam budaya sasaran dan status filem sumber dalam genrenya sendiri. Dalam pengungkapan mesej yang bersifat multimod ini, pandangan Gambier dan Gottlieb turut diberikan perhatian '*...the electronic media with their polysemiotic codes somehow disturb the established world of translation and the discipline of Translation Studies (2001: p.xii), forcing us to reformulate and to redefine concepts of 'text' and 'meaning'*'. Kesannya, paradigma pemerhatian terhadap penterjemahan teks dalam latar media elektronik perlu beranjak daripada hanya mempertimbangkan aspek bahasa sahaja tetapi perlu melihat keseluruhan genre multimod teks sumber.

Hasuria (2006, 2009), Liew (2015) dan Imran (2014) telah mengkaji penyarikataan beberapa program TV bahasa Inggeris ke dalam bahasa Melayu, bahasa Jepun-bahasa Inggeris dan bahasa Melayu ke bahasa Inggeris dari segi pemahaman dan penerimaan penonton, Kajian Liew (2015) agak segar kerana menggunakan platform *fansub* dalam kajian beliau. Ho (2013), Hanim (2014), dan Imran (2014) telah mengkaji program yang berbentuk humor dan kesan genre ini dalam penterjemahan audiovisual dan juga komik. Dengan mengambil kira aspek bahasa dan parabahasa, kajian-kajian ini mendapati terdapat lebih daripada satu strategi yang digunakan dalam penyarikataan atau penterjemahan teks pelbagai mod, antaranya penterjemahan kurang paling kerap berlaku sementara pendekatan komunikatif atau praktis merupakan pendekatan yang paling dominan dalam menangani penterjemahan budaya dalam terjemahan audiovisual. Selain aspek verbal dan bukan verbal, kajian-kajian ini turut juga melihat kepada penterjemahan intralingual dan interlingual, yang secara tidak langsung melibatkan pertembungan budaya dalam pelbagai pasangan bahasa.

FENOMENA PERTEMBUNGAN BUDAYA DAN PENTERJEMAHAN

Fenomena pertembungan budaya ini lebih mudah dipaparkan menerusi mesej multimod. Menerusi filem, misalnya, selain mesej verbal (dialog), elemen visual yang hadir bersama-samanya akan memberi kesan yang lebih mendalam terhadap pemahaman penonton. Contoh-contoh yang dipaparkan dalam audiovisual adalah dekat dengan kehidupan sebenar audiens, oleh itu pertembungan budaya sebegini lebih mudah difahami. Beberapa fenomena dapat diringkaskan dalam penulisan ini untuk menggambarkan bagaimana pertembungan budaya dalam ditangani dalam konteks penterjemahan audiovisual. Antaranya, kata panggilan, elemen budaya dalam kehidupan, dan perlakuan masyarakat berdasarkan domain kehidupan. Dalam penulisan ini, bentuk pertembungan dalam budaya lain, selain budaya Cina juga turut diselitkan secara ringkas.

Kata Panggilan dalam Filem

Dalam Ng dan Hasuria (2006), dibincangkan bahawa filem Kantonis Hong Kong (HK) yang ditayangkan di pawagam dan di televisyen di Malaysia disediakan dengan sari kata dalam bahasa Inggeris dan bahasa Melayu. Filem HK ini mempunyai ramai peminat, yang bukan sahaja terdiri daripada penonton Cina, tetapi turut dianggap sebagai satu genre yang tersendiri dan harus dikenali kerana kualiti dan inovasinya (Ng & Hasuria, 2006). Tinjauan terhadap filem Shaolin Soccer (di NTV7), memberikan perhatian kepada tiga jenis kata nama utama yang mengandungi unsur budaya elemen verbal dalam filem, iaitu panggilan pangkat, gelaran dan nama jenis kungfu.

Kajian oleh Norhashimah et.al (2005:1-2) dan Radiah dan Noraini (2007:109-216) menunjukkan bahasa Melayu mempunyai sistem panggilan yang rencam, dan seringkali mengelirukan pengguna bahasa, tambahan lagi apabila ia melibatkan penutur bukan Melayu dengan latar belakang bahasa dan budaya yang agak berlainan. Kajian ini memaparkan bahawa selain ganti nama, bahasa Melayu juga mempunyai sejenis

lagi ganti nama, iaitu kata panggilan. Kata panggilan bermaksud bentuk yang digunakan semasa berkomunikasi dengan orang lain (a) untuk menyapa atau memanggil orang yang dilawan bercakap dan (b) bentuk yang digunakan untuk membahaskan diri sendiri oleh orang yang sedang bercakap (Radiah dan Noraini, 2007) Yang membezakan antara kata panggilan ini dengan ganti nama ialah penggunaannya yang berbeza mengikut konteks dan latar belakang sosial penuturnya. Suasana formal dan tidak formal, status dan usia adalah antara faktor penentu penggunaan kata panggilan ini.

Orang Cina misalnya, mempunyai sistem panggilan pangkat yang sangat terperinci dan dengan penggunaan sistem ini semasa berkomunikasi, dan orang yang mengambil bahagian atau pihak ketiga yang mendengar akan dapat mengesan bentuk perhubungan setiap orang terlibat yang dalam komunikasi tersebut. Misalnya, panggilan pangkat yang ditunjukkan dalam Jadual 1 di bawah:

JADUAL 1 Panggilan Pangkat, Gelaran dalam bahasa Kantonis dan Sari kata Melayu

Nama Panggilan	Maksud Literal*	Sari kata BM
Pangkat	<i>Elder Brother Fung</i>	Abang Fung
	<i>Big Brother Hung</i>	Tuan Hung
	<i>Eldest Fellow Student</i>	Pendekar Kepala Besi
	<i>Third Elder Fellow</i>	Pendekar Baju Besi
Sifat Orang	<i>Gold Right Leg</i>	Kaki Kanan Emas/Kaki Emas
	<i>Light Skills Floats On Water</i>	Si Ringan
	<i>Demon Team</i>	Pasukan Syaitan
Kung Fu	<i>Mantis Fist</i>	Kung Fu Tong Long/Genggam Cengkadak
	<i>Iron Head Skills</i>	Kepala Besi

*Teks sumber asal dalam bahasa Kantonis

(Sumber: Ng, 2008, 2009)

Dalam konteks penterjemahan ini, pelbagai prosedur terjemahan boleh digunakan seperti terjemahan literal, modulasi, dan pengguguran. Pendekatan yang berbentuk komunikatif dan praktikal, misalnya (Hasuria, 2006). Walau bagaimanapun, bagi membolehkan elemen budaya ini dipindahkan dan dikongsi bersama, maka beberapa syarat dicadangkan perlu dipenuhi, antaranya, mesti memberikan maklumat tentang cerita dan aksi pada skrin, mesti diungkapkan dalam BM yang senang difahami oleh penonton pelbagai lapisan masyarakat, mengambil kira latar belakang dan pengetahuan dunia penonton di Malaysia.

Pelbagai Budaya dalam Filem

Jadual 2 pula memaparkan beberapa kategori budaya yang dapat dikesan melalui filem kajian Ng (2008), dengan sedikit tambahan untuk elemen yang bertanda *.

JADUAL 2 Pelbagai Kategori Budaya dalam Filem

Kategori Budaya	Maksud Literal	Sari kata BM
Benda	Mantou	Roti Kukus
	Dim Sum	Dim Sum
	Yee Sang*	Yee Sang
	Wan Tan Mee*	Wan Tan Mee
Rujukan Personaliti Tempatan HK	<i>Sing: Waist horse combine one, is in my heart eye imperishable noble spirit the late great Mr. Lee Siu-Lung has already explained.</i>	Konsep menggunakan tenaga pinggang dengan tenaga kaki pernah dijelaskan oleh idolaku Bruce Lee (atau pakar pakar kungfu, Bruce Lee (terjemahan serangkai, <i>couplet</i>)
	Second Brother : <i>Why is my father not Li Ka-Shing</i>	Kenapa ayahku bukan <u>Li Ka Shing</u> ? (bukan orang kaya? (peneutralan)

*Teks sumber asal dalam bahasa Kantonis

(Sumber: Ng, 2008)

Dalam kes ini, maka pertembungan budaya boleh menghasilkan pelbagai bentuk hasil terjemahan, bergantung pada kemungkinan pemahaman penonton untuk item-item budaya tertentu. Misalnya, untuk kes Mantou, tidak ada padanan dalam Melayu yang tersedia, maka cadangan terjemahan ialah 'roti kukus', dan bukannya meminjam terus nama benda ini ke dalam bahasa Melayu. Namun begitu, bagi kes *dim sum* dan *yee sang* dan *wan tan mee*, nama-nama makanan ini telahpun difahami dan diterima baik oleh masyarakat di Malaysia, oleh itu namanya dikekalkan.

Asimilasi Budaya dalam Domain Keluarga Pelbagai Kaum

Chong (2017) mengemukakan perbincangan tentang komunikasi yang berlaku dalam domain keluarga mempunyai silang budaya atau pertembungan budaya antara majikan dan pembantunya, yang terdiri daripada wanita Cina. Fenomena ini bukan sahaja dapat dilihat dalam keluarga, malahan perhubungan dalam masyarakat yang berbilang kaum di Malaysia menunjukkan bahawa penyatuan budaya ini berlaku dengan meluas. Representasi perhubungan ini dipaparkan oleh oleh Yasmin Ahmad (arwah) dalam dua filem yang dikaji oleh Chong, *Mukhsin* (2007) dan *Talentime* (2009). Bentuk komunikasi harian adalah bukti kepada asimilasi atau pertembungan budaya ini, seperti bentuk kata ganti nama yang ditunjukkan dalam cara komunikasi (yang dihitamkan) dalam dua filem ini seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 3:

JADUAL 3 Asimilasi Budaya dalam Domain Keluarga Pelbagai Kaum

Filem	Adegan
Talentine	(8:33-8:35) Di ruang makan rumah Melor
Mak:	Lu janji sama gua kan? Mau ajar aku itu cili sos dim sum <i>You promised to teach me how to make dim sum sauces</i>
	(10:33-10:54) Di ruang makan rumah Melor
Mei Ling:	Lu ikut ah, apa nenek gua dulu bila dia buat dim sum. Dia akan pergi ke kedai Ah Soon belakang rumah kita tu. Dia beli satu botol sos cili <i>Listen carefully. Here's what my grandma did when she made dim sum. She'd go to Ah Soon's shop behind the house and buy one bottle of chili sauce.</i> <i>And one bottle of plum sauce</i>
Mak:	Celaka punya Cina, lu tipu gua? Gua mau betul-betul punyalah. <i>Bloody Chinese, you've tricked me! I want the real recipe!</i>
Mei Ling:	Rasa itu sedap, pusaka ni tau! <i>But that is the traditional method.</i>
Mukhsin	(41:25 – 42:28) Di ruang tamu rumah Orked
Pekerja A :	Ooi, Ah Moi. Bangun. Kita orang mau ambil sofa ini. <i>Wake up little girl. We're here to repossess the sofa.</i>
Orked:	Apahal lu mau ambik gua punya bapa punya sofa? <i>Why would you want to do that?</i>
Pekerja A:	Bapa lu ah sudah tidak bagi sofa ini punya hutang ah tiga bulan, tau? Bangun-bangun. <i>Your father missed out on three month</i> ...macam mana kita mau bikin duit? Kita bikin, lu ambik, kita bikin, lu ambik. <i>How can we make money if you keep taking it away from us?</i>

(Sumber: Felicia Ong, 2017)

Asimilasi sebegini sudah biasa berlaku dalam kehidupan seharian masyarakat berbilang kaum di Malaysia, oleh itu, tidak ada masalah dari segi pemahamannya, walaupun terjemahan ke dalam bahasa Inggeris tidak lagi mengekalkan nuansa budaya tersebut.

Mesej Sosial dan Simbol Tentang Peristiwa Penting Pelbagai Etnik

Dalam aspek pembentukan lambang seperti benda juga, pemerhatian terhadap binaan, bentuk atau fungsi sesuatu benda dijadikan fokus sebelum sesuatu lambang dibentuk. Misalnya, untuk mengungkapkan sesuatu item dalam budaya masyarakat Cina, untuk difahami oleh pelbagai masyarakat lain dalam ruang komunikasi yang sama. Misalnya mesej sosial yang disiarkan sempena Tahun Baru Cina di Malaysia. Selain itu, dalam komunikasi isyarat, perlakuan parabahasa, fungsi ekspresi parabahasa, penghasilan isyarat, median yang digunakan serta pendengar dan kebiasaan penggunaan adalah faktor penting yang dipertimbangkan. Menerusi lambang yang biasa difahami dalam masyarakat, lambang Tahun baru China, Wesak, malahan Cap Goh Mei dapat dikongsi. Fungsi penterjemahan juga diambil kira sekiranya komunikasi itu perlu diterjemahkan ke dalam bentuk komunikasi yang lain, contohnya: bahasa isyarat-bahasa lisan dan bahasa lisan-bahasa isyarat. Bahasa isyarat, seperti bahasa lain, tidak boleh diterjemahkan secara tepat (Schein dan Stewart, 1995:91). Tujuan terjemahan untuk menyampaikan maksud, bukannya untuk menyampaikan satu-satu perkataan atau lambang, tetapi cuba menyampaikan pertuturan yang lengkap. Oleh itu, mesej sosial atau lambang ini digambarkan dengan jelasnya dalam semua mod audiovisual, sama ada melalui televisyen, pawagam, radio malahan juga menerusi media sosial dan internet.

KESIMPULAN

Sesuai dengan mod AV, iaitu kaedah pertembungan budaya ini digambarkan, maka strategi terjemahan yang dapat dimanfaatkan berdasarkan keperluan ini ialah strategi penterjemahan yang praktikal dan fungsional. Terjemahan bebas (tidak setia) dan penulisan semula juga terlibat, walau bagaimapapun turut terlibat. Pemilihan strategi penterjemahan yang bersesuaian adalah penentu utama kepada penghasilan output yang tepat dari segi mesejnya, sesuai dengan audiens yang menerimanya dan sesuai dengan medium yang menyalurkannya. Perubahan juga akan untuk menyesuaikan dengan keperluan audiens dan kesamaan situasi.

Pertembungan budaya ini menghasilkan kesan tersendiri dalam masyarakat, dan untuk menanganinya dalam konteks audiovisual ini, maka kesan penerimaan seperti pemahaman, kesampaian dan kebolehgunaan diutamakan. Kualiti terjemahan, kebolehterimaan dan batasan berdasarkan kebiasaan penggunaan bahasa kurang dipentingkan. Pertimbangan utama dalam membuat keputusan tentang pilihan strategi penterjemahan audiovisual yang berbentuk polisemiotik, termasuklah proses penterjemahan dan matlamat proses, hasil terjemahan dan fungsi yang dihasilkan, serta strategi atau prosedur terjemahan yang digunakan, dan tujuan strategi tersebut digunakan.

RUJUKAN

- Chiaro, Delia, Christiane Heiss, and Chiara Bucaria (eds.) (2008). *Between Text and Image. Updating research in screen translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins
- Corrius, M., & Zabalbeascoa, P. (2011). Language Variation in Source Texts and their Translations: The Case of L3 in Film Translation. *Target*. 23, 113-130.
- Delabastita, D. (1990). "Translation and the mass media". Dalam Bassnett and Lefevere (eds). *Translation, history and culture*. Printer Publishers: London and New York.
- Diaz Cintas, Jorge (ed.) (2008). *The Didactics of Audiovisual Translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Felicia Chong Onn Yee. (2017). *Ketersampaian Nilai Murni dalam Penyarikataan Filem: Satu Kajian Filem Mukhsin (2007) dan Talentime (2009)*. Tesis MA: dalam progres. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.
- Gambier, Y and Gottlieb, H. (2001). "Multimedia, multilingual: Multiple Challenges" in Y.
- Gambier and H. Gottlieb (eds.). *(Multi)media Translation: Concepts, Practices and Research*. Amsterdam: John Benjamin, hlm vii-xx.
- Gan Pek Har. (2009). *Penterjemahan Surttitle: Satu Kajian Opera Chaozhou 'Wu Fu Yu Lian Huan'* Tesis MA. Tidak diterbitkan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.
- Gottlieb, H. (1994). Subtitling : Diagonal Translation. Dlm *PerspectivEs: Studies in Translatology* 2(1): hlm 101-112.
- Hanim Hafiza. (2014). *Penterjemahan Humor dalam Komik: Satu Analisis Terhadap Kaedah Penterjemahan dan Kesannya Terhadap Pembaca Sasaran* Tesis MA. Tidak diterbitkan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.
- Ho Chew Ngan. (2013). *Humor, Laras dan Genre dalam Penterjemahan Audiovisual: Satu Analisis Drama Komedi Ugly Betty*. Tesis MA. Tidak diterbitkan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.
- Hasuria Che Omar. (2006). *Penterjemahan audiovisual: Televisyen*. Bangi:Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Hasuria Che Omar dan Leelany Ayob. (2011). Pendekatan Semiotik Struktural dan Semiotik Interpretatif dalam Teks Polisemiotik: Satu Tinjauan dari Segi Penterjemahan. Kertas kerja dibentangkan di Seminat Penterjemahan Bahasa-bahasa Asia Tenggara (TranSEAL 2011), Universiti Sains Malaysia, 12-13 April 2011. Tidak diterbitkan.
- Imran Sadiq Merza. (2014). *Satu Analisis Terjemahan Humor dalam Sari Kata Filem P. Ramlee, Tiga Abdul*. Tesis MA. Tidak diterbitkan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.
- Liew Zhe Rong. (2015). *Fansub As A Visually Appealing Alternative to Conventional Subtitling: An Assessment*. Tesis MA. Tidak diterbitkan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.
- Munoz-Calvo, M. (2010). "Translation and Cross-Cultural Communication". Dlm Munoz-Calvo, M and Buesa-Gomez, C. (eds.) (2010). *Translation and Cultural Identity: Selected Essays on Translation and Cross-Cultural Communication*. UK: Cambridge Scholars Publishing
- Munoz-Calvo, M. and Buesa-Gomez, C. (eds.) (2010) *Translation and Cultural Identity: Selected Essays on Translation and Cross-Cultural Communication*. UK: Cambridge Scholars Publishing
- Newmark, P. (1981). *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon Press.
- Newmark, P. (1988). *A Textbook of Translation*. New York: Prentice-Hall International
- Ng Wai Queen. (2008). *Penterjemahan Dalam Penyediaan Sari Kata Bahasa Malaysia untuk Filem Kantonis: Satu Analisis Berdasarkan Filem Shaolin Soccer*. Tesis MA. Tidak diterbitkan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, Malaysia.
- Ng Wai Queen dan Hasuria Che Omar. (2009). "Penterjemahan Nama Khas Budaya: Satu Tinjauan Ringkas Ouput Sari kata dalam Shaolin Soccer". Dlm. Hasuria Che Omar, et al. (ed.). *Bahasa Verbal dan Bukan Verbal 1: Komunikasi, Pendidikan dan Penterjemahan* (hlm. 199-212). Kuala Lumpur/Pulau Pinang: Institut Terjemahan Negara Malaysia dan Universiti Sains Malaysia.
- Nor Hashimah Jalaluddin, et.al. (2005). *Sistem Panggilan dalam Keluarga Melayu: Satu Dokumentasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Radiah Yusuf dan Nor Aini Ismail. (2007). "Kata Panggilan dalam Sari Kata Drama Hallyu "Nae Ireumeun Kim Sam-Soon". Dlm Hasuria (Penyelenggara) *Penyarikataan: Satu Kaedah Penterjemahan Audiovisual*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad.
- Schaffner, C. (2001). *Annotated Text for Translation: English-German: Functionalist Approaches*. UK: Multilingual Matters Ltd.
- Schaffner, C. (2010). "Crosscultural Translation ad Conflicting Ideologies". Dlm. Christina, Cavagnoli, F. (2014). *Translation and Creation in a Postcolonial Context*. Dlm. Munoz-Calvo, M and Buesa-Gomez, C. (eds.) (2010). *Translation and Cultural Identity: Selected Essays on Translation and Cross-Cultural Communication*. UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Schein, Daniel J and Stewart, Alan. D. (1995). *Language in Motion: Exploring the Nature of Sign*. Washington, D.C: Gallaudet University Press.
- Zabalbeascoa, P. (2010). "A Map and a Compass for Navigating Through Translation". Dlm Munoz-Calvo, M. and Buesa-Gomez, C. (eds.) (2010). *Translation and Cultural Identity: Selected Essays on Translation and Cross-Cultural Communication*. UK: Cambridge Scholars Publishing.

Laman sesawang

<https://www.merriam-webster.com/dictionary/acclulturation> (diakses 22 Mac 2017)

<https://www.thoughtco.com/cultural-contact-definition-3026166> (diakses 22 Mac 2017)

http://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/45974_Chapter_1.pdf (diakses 22 Mac 2017)

MANIFESTASI FANTASI DALAM SASTERA RAKYAT TERJEMAHAN CHINA-MELAYU

Madiawati Mamat@Mustaffa
Universiti Malaya(UM)
atie@um.edu.my

Rohaya Md Ali
Universiti Utara Malaysia (UUM)
aya@uum.edu.my

Fantasi merupakan kisah atau cerita khayalan atau dongeng yang mungkin bersifat epik, mitos, atau jenaka yang merentas genre. Fantasi juga mungkin bermula dari dunia ini dan waktu ini, kemudian berkembang menuju alam lain atau zaman lain. Cerita fantasi merupakan cerita yang penuh dengan pelbagai kemungkinan yang luas, seluas pemikiran dan khayalan manusia. Sastera rakyat sebagai sebuah dokumentasi sosiobudaya sesebuah masyarakat yang di dalamnya terkandung segala perihal kehidupan masyarakat sama ada dalam bidang ekonomi, politik, sosial dan hiburan banyak memaparkan unsur-unsur tersebut. Selain itu, unsur fantasi dalam sastera rakyat juga tidak hanya menyajikan hiburan semata-mata malah turut memberikan ‘sesuatu’ yang baharu dan bermanfaat di samping merangsang imaginasi khalayak pembaca. Oleh itu, kertas kerja ini meneliti dan membincangkan unsur fantasi dalam sastera rakyat terjemahan China-Melayu. Kajian ini menggunakan kaedah penelitian kepustakaan, iaitu analisis teks dengan meneliti siri cerita Klasik China yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu. Hasil penelitian memperlihatkan bahawa fantasi memainkan peranan penting dalam mempengaruhi ketamadunan sesebuah masyarakat. Penelitian ini juga memperlihatkan bahawa telah wujud hubungan kebudayaan secara tidak langsung antara Malaysia-China melalui bidang kesusasteraan.

Kata kunci: sastera rakyat, fantasi, terjemahan, Malaysia-China

PENDAHULUAN

Fantasi merupakan kisah atau cerita khayalan atau dongeng yang mungkin bersifat epik, mitos, atau jenaka yang merentas genre. Fantasi juga mungkin bermula dari dunia ini dan kemudian berkembang menuju alam lain atau zaman lain. Joan Aiken (dalam David L. Russell, 2004) menjelaskan bahawa fantasi dapat memberikan harapan dan membolehkan kita melihat segala kemungkinan yang hebat dalam kehidupan. Fantasi juga dapat membantu dalam menyelesaikan masalah dengan melihat sesuatu perkara itu daripada pelbagai perspektif.

Unsur fantasi banyak dapat dikesan dalam karya sastera rakyat kerana cerita-ceritanya berkisarkan kepercayaan, tatacara hidup dan hiburan berdasarkan persekitaran masyarakat pada satu-satu masa tertentu. Sastera rakyat merupakan karya yang lahir dalam sesebuah masyarakat serta memaparkan gambaran sosiobudaya masyarakat setempat yang terkandung di dalamnya pemikiran, budaya dan tatacara sesebuah bangsa yang dekat dengan masyarakat. Wellek dan Warren (1977:94), ada menjelaskan bahawa “*Literature is a social institution, using as its medium language, a social creation. They are conventions and norm which could have arisen only in society*”.

Sastera rakyat lebih dinamik sifatnya, iaitu dituturkan secara lisan, diperturunkan secara warisan, bersifat kolektif dan kepunyaan bersama sudah tentu merangkumi persamaan dalam dunia yang lebih luas atau bersifat universal. Sastera rakyat Melayu mempunyai banyak persamaan dengan sastera rakyat di negara-negara lain di dunia ini. Misalnya terdapat cerita-cerita mitos, lagenda atau cerita binatang yang hidup dalam sesebuah masyarakat yang menjadi simbol sesebuah bangsa. Walaupun jalan ceritanya yang berbeza, namun bentuk dan fungsi masih menggambarkan gambaran pemikiran sesebuah bangsa di dunia.

Sehubungan itu, perbincangan makalah ini akan menumpukan aspek mitos yang mempunyai manifestasi fantasi penting dalam memperlihatkan ketamadunan dan keagungan sesebuah bangsa. Mitos sesuatu yang bersifat sakral banyak mempunyai hubungan rapat dengan masyarakat mana-mana budaya di dunia. Konsep mitos dibincangkan dengan meneliti tiga aspek utama, iaitu mitos watak dan perwatakan, latar tempat (latar selain dari dunia nyata) dan mitos objek/benda ajaib berdasarkan ciri-ciri fantasi yang dijelaskan oleh Parini (2006).

KONSEP FANTASI

Fantasi sebenarnya sukar ditakrifkan secara khusus atau diberikan sempadan secara jelas kerana ia mungkin bersifat epik, mitos atau jenaka yang merentas genre. Fantasi juga mungkin bermula daripada dunia ini dan waktu ini lalu kemudian berkembang menuju alam lain atau zaman lain. Cerita fantasi merupakan cerita yang penuh dengan pelbagai kemungkinan yang luas, seluas pemikiran dan khayalan manusia (Md. Sidin Ahmad Ishak, 2005).

Fantasi mengetengahkan gambaran cerita yang watak-watak, peristiwa atau keadaan yang mustahil berlaku dalam dunia nyata dan diceritakan dengan pelbagai unsur keajaiban sama ada pada watak, latar, atau peristiwa yang diketengahkan. Unsur-unsur fantasi dalam sastera misalnya diketengahkan melalui dunia imaginasi yang lari daripada dunia nyata, seperti perkara-perkara ajaib diketengahkan melalui watak-watak seperti binatang atau haiwan yang pandai berkata-kata, kuda yang boleh terbang bebas di udara seperti burung, naga berkepala tujuh dan boleh mengeluarkan api dari mulutnya, tumbuh-tumbuhan yang boleh bercakap antara satu sama lain dan berbagai-bagai lagi keajaiban yang digambarkan.

Fantasi, imaginasi dan kreativiti adalah sangat berkait rapat. Imaginasi merupakan ekspresi kepada fantasi. Manakala, kreativiti terhasil daripada imaginasi. Imaginasi boleh menggalakkan minat serta sifat ingin tahu dalam kalangan kanak-kanak. Parini (2006) menyatakan bahawa imaginasi tidak tertakluk oleh mana-mana peraturan. Sebagai contoh, seseorang ilustrator buku boleh menghasilkan imej gergasi atau 'monster' yang kreatif dan di luar jangkaan melalui imaginasi mereka. Parini juga menjelaskan bahawa "*unlimited, unpredictable creation of fantastic, absurd and unlikely beings, and real monsters are repertoire of science fiction subjects or become part of the most recent version of fiction*" (2006, 21). Terdapat tiga kombinasi syarat untuk seseorang ilustrator menghasilkan imej sesuatu makhluk yang imaginatif dan kreatif: 1) '*inversion of dimension*' iaitu penekanan diberikan terhadap imej saiz sesuatu objek atau makhluk; 2) '*inversion of number*' pula merujuk kuantiti objek yang akan dihasilkan dan 3) '*inversion of inside and outside*' adalah lebih berpusatkan penghasilan imej organ luaran sesuatu '*imaginary being*' tersebut.

Oleh sebab itu, dunia fantasi adalah suatu dunia baharu yang dicipta oleh seseorang penulis penuh dengan segala kemungkinan yang tersendiri yang menyebabkan lahirnya watak, latar dan plot yang lebih kompleks dan rumit.

KONSEP MITOS

Mitos merupakan peristiwa ghaib dan kehidupan dewa-dewi yang dikaitkan dengan kejadian asal-usul sesuatu perkara dalam sesebuah bangsa. Kata mitos berasal daripada bahasa Greek, *mythos* bermaksud *tale, speech*. Kata *mythos* diperjelaskan lagi maksudnya oleh Gove (1986:1497) sebagai:

a story that is usual of unknown origin and at least partially traditional that ostensibly relates historical events usual of such character as to serve to explain some practice, belief, institution, or natural phenomenon, and that is especially associated with religious rites and beliefs.

Hashim Awang (1986 : 61) pula menyatakan bahawa mitos adalah jenis cerita rakyat yang mengisahkan manusia atau makhluk dan peristiwa luar biasa yang di luar logik fikiran manusia. Beliau menambah bahawa mitos terbahagi kepada dua jenis, iaitu mitos pembukaan sesuatu tempat dan asal usul, misalnya pembukaan negeri Melaka dan mitos ketokohan seseorang, misalnya Raja Iskandar Zulkarnain.

Manakala Barthes (1981) menjelaskan mitos dalam sudut yang lebih luas, iaitu sebahagian daripada pemikiran bukan sekadar berkisarkan dewa-dewi tetapi lebih daripada itu, mitos mengandungi konsep, idea, pemikiran dan pengajaran yang tertentu pada masyarakat yang memilikinya. Konsep mitos bukan sahaja dilihat dari segi struktur tetapi secara menyeluruh dalam pembinaan budaya sesebuah masyarakat.

Mitos secara umumnya menceritakan kejadian alam, dewa-dewi, asal-usul bentuk muka buni, kisah makhluk yang luar biasa dan kehidupan yang luar biasa sifatnya. Kewujudan mitos adalah sebagai suatu alegori (perlambangan) bagi menceritakan segala peristiwa luar biasa yang berlaku dalam sesebuah masyarakat secara berlebihan.

MANIFESTASI FANTASI MITOS DALAM SIRI *MITOS CHINA PURBAKALA (MCP)*

Fantasi merupakan antara unsur yang penting dalam pembinaan karya sastera rakyat kerana dapat memberikan kesan aksi dan dramatik terhadap sesebuah peristiwa. Hal ini kerana unsur fantasi memerlukan pencerita menyampaikan sesebuah cerita secara kreatif dan imaginasi yang tinggi bagi melahirkan cerita di luar kebiasaan. Mitos dalam sastera rakyat di dunia memperlihatkan kewujudan sesuatu perkara itu sebagai sebuah tinggalan kebudayaan yang penting dalam masyarakat.

Berdasarkan teks sastera rakyat China, *Mitos China Purbakala (MCP)* jilid 1 dan 2, unsur fantasi dan mitos dibincangkan berdasarkan jadual berikut:

Rajah 1: Fantasi melalui Unsur Mitos

No.	MITOS	JENIS MITOS/PERISTIWA
1.	Watak dan perwatakan	Kewujudan dewa-dewa Hero yang supernatural Haiwan yang berkata-kata Kejadian alam diberi sifat manusia
2.	Latar tempat	Kayangan Istana Langit/cakerawala Gunung
3	Objek ajaib	Tumbuhan Batu Anak panah Burung Kapak dan tukul

Rajah 1 memperlihatkan fantasi melalui unsur mitos watak dan perwatakan, latar dan objek ajaib. Kesemua aspek tersebut digambarkan mempunyai kuasa ajaib dan sifat luar biasa mengikut fungsinya yang tertentu.

Melalui *MCP*, diceritakan tentang mitos kejadian langit dan bumi melalui garapan watak yang ajaib dan mempunyai kesaktian yang luar biasa. Watak-watak gergasi dan naga merupakan watak alam fantasi sama ada dalam sastera rakyat Melayu ataupun China. Misalnya, *MCP* menceritakan seekor raksasa yang bernama Pan Gu yang telah bangun daripada tidurnya selama 18 ribu tahun. Watak tersebut dikatakan tidur dalam sebiji telur yang gelap dipenuhi dengan cecair yang pekat dan apabila telur tersebut pecah diceritakan seperti berikut;

Dunia kegelapan yang tidak terusik sejak berpuluh-puluh ribu tahun itu kini terganggu dan mula bergerak. Objek yang ringgan dan jernih terapung ke atas dan tersebar sehingga menjadi sebuah cakerawala yang kebiru-biruan. Objek yang berat dan keruh pula mendap dan semakin menebal. Akhirnya terjadilah sebuah bumi yang luas.

(*MCP*, Jilid 1:1-2)

Watak yang diketengahkan bukan sahaja dalam gaya bahasa bersahaja dan mudah difahami tetapi juga penceritaannya yang penuh emosi. Cerita-cerita fantasi menggunakan bahasa yang beragam dan ekspresif.

Selain itu, watak Pan Gu tersebut diberi motif fantasi yang sempurna sebagai watak wira, iaitu bukan sahaja gagah dari segi fizikal tetapi juga seorang yang berani dan suka membantu. Hal yang sama juga terdapat dalam cerita-cerita mitos Melayu. Watak wiranya digambarkan sempurna dan mempunyai kehebatan sejak lahir lagi dan asal-usulnya dikaitkan dengan ketokohan, dunia kayangan atau kesaktian yang tertentu. Dalam *MCP*, diceritakan tentang kisah Maharaja Huang Di dan keturunannya berasal dari kayangan yang turun ke bumi menginap di istana di Gunung Kun Lun untuk memantau kesejahteraan dunia. Hal yang sama juga berlaku *Hikayat Merong Mahawangsa*, iaitu dipercayai keturunan Merong Mahawangsa daripada dewa keinderaan.

Madsen (1976) menjelaskan bahawa terdapat enam motif asas fantasi yang utama dalam kesusasteraan kanak-kanak. Jika sesebuah cerita itu mengandungi semua enam motif tersebut, itu adalah sesuatu yang baik. Walau bagaimanapun, sekiranya dalam cerita tersebut hanya terdapat satu motif fantasi sahaja, ia sudah dikira memadai untuk tergolong sebagai sastera fantasi. Motif fantasi tersebut dapat dibahagikan kepada magis (*magic*), dunia lain (*parallel world/ secondary world*), baik lawan jahat (*good versus evil*), keperwiraan (*heroism*), watak istimewa (*special character types*), dan senjata ajaib (*fantastic object*).

Selain itu, perlukisan fizikal watak juga digambarkan dengan keadaan yang luar biasa dan bukan daripada kalangan manusia biasa. Misalnya, Dewa Ji Meng digambarkan sebagai makhluk berkepala naga dan berbadan manusia serta Dewa Geng Fu yang badannya sentiasa bergemerlapan (*MCP* Jilid2:12). Manakala pengikut Dewa Air Gong-Gong, iaitu Xiang Liu dan Fu You dikatakan berwajah bengis seperti manusia dan berbadan ular (*MCP*, Jilid 1:11). Penampilan watak-watak seumpama itu mempunyai peranan yang tertentu dalam perkembangan plot cerita fantasi yang boleh menimbulkan unsur-unsur suspen dan konflik.

Dewa Gong-Gong memang terkenal dengan badannya yang panjang dan tenaganya yang kuat dalam kalangan dewa di kayangan. Apabila dilanggar oleh Dewa Gong-Gong, maka Gunung Bu Zhou pun patah di tengah dengan bunyi runtuhnya begitu kuat sekali.

MCP, Jilid 2:16)

Perlukisan fizikal watak yang digambarkan dalam *Buku Siri Klasik China* ini mempunyai tujuan-tujuan yang tertentu sesuai dengan perlukisan fizikalnya. Aspek ini juga dapat menimbulkan plot yang dramatik dan lebih aksi yang menjadi daya tarikan untuk pembacaan kanak-kanak.

Latar cerita fantasi adalah luas yang merangkumi dunia nyata dan dunia kayangan. Menerusi *MCP*, latar yang diceritakan adalah merangkumi bumi dan langit (cakerawala), gunung dan ruang masa yang begitu lama merangkumi ribuan tahun. Menariknya cerita ini memberikan garapan latar yang terperinci berkenaan satu-satu peristiwa. Latar yang banyak diceritakan adalah berkenaan latar kayangan, sungai, gunung, pantai dan istana. Misalnya mitos kejadian langit dan bumi diceritakan dengan terperinci dan dikaitkan dengan unsur-unsur alam yang lain seperti matahari, bulan bintang dan sungai (*MCP*, Jilid1:16).

Pemaparan objek ajaib dalam cerita mitos adalah untuk memperlihatkan atau memperkukuhkan kedudukan watak wira/hero. Objek-objek ajaib diberikan juga dengan sifat supernatural, misalnya objek seperti kapak dan tukul dalam *MCP*, jilid 2:22 digunakan untuk membantu watak Paman guruh menyelesaikan masalah pembaziran dalam masyarakat.

Lazimnya pemaparan fantasi itu bertujuan memperlihatkan keagungan sesebuah peristiwa atau kejadian yang luar biasa sebagai satu usaha untuk mengangkat keagungan sesebuah masyarakat atau negara.

KESIMPULAN

Fantasi dan imaginasi tidak terbatas sifatnya, merentasi ruang, waktu dan sempadan. Kewujudan fantasi seperti yang dinyatakan ciri-cirinya dalam Parini (2006) antaranya iaitu mewujudkan sesuatu watak atau makhluk '*imaginary*' yang paling kreatif dan unik memenuhi ciri fantasi seperti yang terdapat dalam mitos masyarakat China dalam teks yang dibincangkan. Fantasi mitos China sama seperti seperti fantasi mitos dalam masyarakat Melayu yang penuh dengan keajaiban dan bersifat sakral suci atau kudus. Keadaan ini juga memperlihatkan bahawa hubungan kebudayaan dalam masyarakat China dan dunia Melayu mempunyai perkaitan dalam membentuk ketamadunan sesebuah bangsa.

RUJUKAN

- Barthes, R. (1981). *Mithologies*. New York: Granada Publishing
- Chong Fah Hing (peny). (2009). *Mitos China Purbakala Jilid 1 dan Jilid 2*. Kepong: One Nusantara Sdn Bhd
- Gove, B.P, et.a. ed. (1986). *Webster's Third New International Dictionary of The English Language Unabridged*. Springfield, Massachusetts: MerriamWebster Inc
- Hashim Awang.(1986). *Glosari Mini Kesusasteraan*. Petaling Jaya:Fajar Bakti Sdn.Bhd.
- Lily Kong & Elaine Goh. (1995). *Folktales and Reality: The Social Constuction of Race In Chinese Tales (Liaozhai)*. University of Singapore.
- Manlove, C. (2003). *From Alice to Harry Potter: Children's Fantasy in England*. New Zealand: Christchurch: Cyber editions.
- Parini, P. (2006). Operative Criteria for Stimulating Imagination, Fantasy and Creativity. <http://www.mind-consciousness-language.com/Operative%20criteria.pdf>
- Rusell, L. R. (2004). *Literature for Children: A Short Introduction*. Boston, Allyn and Bacon.
- Wellek, R. & Austin. W. (1977). *Theory Of Literature*. New York: Hancourt Brace Javanovich

关于中国传统文化典籍马来语译介的几个问题

谈笑 广东外语外贸大学

201310046@oamail.gdufs.edu.cn

摘要: 中国传统文化典籍在马来地区的翻译推介由来已久。近年来,随着中国“一带一路”倡议的提出,对外文化交流再次成为一个重要议题,多家机构启动了中国传统文化典籍外译项目。其中,广西师范大学出版社的《东方智慧丛书》精选《论语》、《老子》、《弟子规》等几十种典籍或专题,以全译、节译的方式翻译成东盟十国八种官方语言(泰语、越南语、印尼语、马来语、老挝语、缅甸语、柬埔寨语、英语)。广东外语外贸大学马来语系的教师承担了其中大部分马来语翻译任务。本文将着重介绍该套丛书的马来语翻译情况以及译者在翻译过程中遇到的一些问题和解决之道。

关键词: 中国典籍; 马来语; 译介

中国和马来世界(Nusantara)¹的文化交流源远流长,中国传统文化典籍在马来地区(主要指马来西亚、新加坡、文莱、印度尼西亚等国)的译介推广是其中的一项重要内容。自十九世纪以来,借助一代又一代译者的努力,将中国传统文化的精华翻译成马来语,在马来地区进行推广和传播,“别求新声于异邦”(鲁迅语),使得两地之间的人民达成文化上的交流,实现精神上的互通,这不仅在翻译事业方面具有深远的文化意义,也契合了当前中国政府“一带一路”倡议中“五个互通”中最重要的一环——“民心互通”的根本要求。从历史上而言,从事此类翻译工作的大多是旅居马来地区的当地华人,尤其是华人社群中一些精通中文和马来语两种语言的知识分子。世易时移,历史发展到今天,随着全球化进程的加剧,进一步凸显了通过译介将中文典籍推向世界的重要性和迫切性。我们欣喜地看到,中马两国都有一群有识之士在默默耕耘,潜心工作,将一部又一部中国传统文化典籍翻译成马来语,以全新的面貌呈现在广大马来语读者面前。尤其是中国国内的新一代马来语翻译工作者,他们不仅接受过正规而严格的语言教育和训练,具有较高的文学素养和语言水平,而且具有全新的文化视野和全球化意识,这使得最新一批文化典籍的翻译质量更有保障,更加符合语言文字的现代化规范和文化传播的现代化标准。

一、中国传统文化典籍在马来地区的译介情况

自明末清初以来,尤其是鸦片战争以后,由于中国国内的原因和东南亚对劳动力的大量需要,中国东南沿海地区出现了持续向东南亚国家移民的浪潮。从1801年到1900年的一百年间,移居东南亚海岛地区的华人将近200万人。据估算,目前全球海外华人华侨中的80%以上居住在东南亚地区,这使得中华文化在当地的传播具有了深厚的群众基础。自十九世纪以来,马来地区华人译者就积极从事中国传统文化典籍的马来语译介工作,其中的佼佼者远有李金福(1853~1912)、曾锦文(1851-1920)、郭德怀(1886-1952)等人,近有杨贵谊、吴恒灿、叶新田等人。

(一)传统典籍的译介

这里所说的“传统典籍”,主要指“经史子集”类著作,即先秦以降的诸子百家著作、儒家经典等。被誉为“华人马来语之父”的印度尼西亚华人李金福,在中国古代典籍和小说的翻译方面贡献颇丰。他的《至圣孔夫子传》是第一部用马来语撰写的介绍孔子的专著,1897年在雅加达出版后,多次重版。他还同人合译了《孝经》。随后郭德怀用马来语翻译了《大学》、《中庸》,并撰有《至圣先师孔夫子》、《老子及其学说》、《庄子及其学说》等。2009年11月,中国对外汉语教育官方机构——国家汉办宣布,推出《五经》翻译重大项目,计划在三年内完成英译本,然后在英译本的基础上,再翻译成德语、法语、西班牙语、俄语、阿拉伯语、希伯来语、印地语和马来语这8种语言,其翻译团队主要为海外汉学家。《五经》是指除了汉以前失传的《乐》以外的《诗》、《书》、《礼》、《易》和

¹马来世界:(Nusantara)是指马来西亚、印度尼西亚、泰国、菲南群岛、新加坡岛、文莱和东帝汶等几个传统南岛民族生活的地理文化区域,有时候也会包括科科斯(基林)群岛和新几内亚在内。

《春秋》。2000多年来,《五经》一直被公认为是中国儒家文化的经典、中国思想体系形成的主要理论依据。据了解,本次《五经》的翻译,也是新中国成立60年来,中国政府首次在世界范围内组织开展对中华核心文化典籍的翻译工作。2011年3月,马来西亚华校董事联合会总会(简称“董总”)主席叶新田耗时逾10年完成的译著《中华人文思想与现代管理》丛书正式面市。这套丛书共四册,其中第一册就是《中国诸子经典译介》,作者将《大学》、《中庸》、《道德经》、《易经》、《孙子兵法》等经典著作译成马来语,并在第二册《中国诸子经典人文思想与现代管理》通过古为今用手法,将上述古代经典理论活化为现代管理的应用之道,并以中、马双语呈献。这套译著对促进马中之间以及马来西亚国内各族之间文化交流发挥了积极的作用。

(二)传统小说的译介

这里所说的“传统小说”,主要指“四大名著”以及其它明清小说。中国古典小说四大名著《三国演义》、《西游记》、《水浒传》和《红楼梦》,历来就受到世界各地华人及友族的喜爱,在马来地区的译介传播更是古已有之。其中,《三国演义》的影响无疑最为深远,已经正式出版的马来语版本就有5个,印尼语版本更是多达13个。《三国演义》在马来地区的译介传播路径,就是中国传统小说在当地落地生根的一个典型范例。马来半岛的第一部《三国演义》马来语译本,由华人翻译家曾锦文翻译,该译本在1892至1896年分30册在新加坡出版,逐渐传播到马六甲和檳城等地区,迄今仍不断再版。曾锦文不仅将全本《三国演义》翻译成马来语,并把原著中的年代转为公历,并且在每卷前写有专论,对原著中有关史实作出说明。因此,这不仅是最早用马来语出版的全本《三国演义》,也是最早研究《三国演义》的马来语著作。此外,曾锦文还译有《水浒传》、《西游记》、《反唐演义》等中国古代小说。《三国演义》在印尼最著名的马来语全译本是由钱仁贵、李云英两位华裔翻译,1910年前后出版,并成为近百年来印尼不断改编、出版的参考范本。后世改编者李春生在1985年至1988年历时3年改编的印尼语版《三国演义》出版后经久不衰,于2002年、2003年、2005年、2009年4次再版。今天印尼各大书店仍能见到他的改编本。

在马来地区,当地华人移民用皮影戏改编《西游记》故事。法国学者克劳婷·苏尔梦曾发现印尼爪哇的华裔演出皮影戏的剧目,其中就有直接取自《西游记》的“李世民游地狱”等片段。此外,在印尼、马来西亚等地出生的华人,不仅用马来语、印尼语翻译、改写《西游记》等中国经典,而且还抄写、刻印译本,并于19世纪在报刊上连载这些中国经典文学译作。从19世纪末到20世纪初,有相当多的中国古典小说被译成马来语,如《三国演义》(节选,1883~1885)、《东周列国志》(1883)、《今古奇观》(1884)、《水浒传》(1885)、《封神演义》(1885)、《三保太监西洋记》(1885)、《东西汉演义》(1886)、《好逑传》(1885)、《西游记》(1895)、《聊斋志异》(1895~1896)、《镜花缘》(1903)、《三侠五义》(1915)等。其中《梁山伯与祝英台的故事》从1885~1920年间共出了7种译本。

成立于1986年的马来西亚翻译与创作协会(简称“大马译创会”)更是始终将中华文化经典作品的马来语译介视为自身的责任,自成立以来协助马来西亚国家语文局出版了多本中文文学作品的马来语译本,在华马文学的交流上扮演着重要角色。译创会先后完成了《水浒传》、《三国演义》的马来语版翻译,在2015年推出马来语版《西游记》,并邀请到中国总理李克强在访问马六甲时推介这本译作。在这之前,“译创会”已经成功将《聊斋志异》、《梁祝》、《白蛇传》,鲁迅的《长明灯》、巴金的《家》等文学作品翻译成马来语。1992年翻译的《白蛇传》马来语版一经面世,就成为当年十大马来语畅销书之一,至今依然受到广大马来语读者的欢迎。吴恒灿等人还在马来电台开办有关《白蛇传》的讲座,为马来族听众分析、赏析故事内容。

(三)传统诗歌的译介

这里所说的“传统诗歌”,主要指唐诗宋词以及其它中国古代诗歌作品。二战以后,马来西亚华人翻译家吴天才(Goh Then Chye)开始用马来语翻译中国古典文学,他也在马来西亚各高校传播自己的翻译作品,被称为马来西亚翻译的先驱。他的译著《中国新诗集总目》(Bibliografi puisi modern China)和《中国现代诗集编》(Koleksi puisi modern China)中就包含有唐诗宋词的内容。此外,马来西亚当代华人诗人吴岸也曾在自己的诗歌作品中传播、推介唐诗等内容,例如杜甫的诗句。

在印尼，文学家阿米尔·哈姆扎 (Anur Hamza Amir Hamzah) 1939 年出版翻译的诗集《东方诗锦》(Eastern Poems Puisi Timur Kam)，其中有中国、日本、印度、波斯和阿拉伯的古典诗歌共 76 首。1963 年，阿米尔·哈姆扎等人选译的《杜甫诗选》(Puisi Tu Fu) 出版。印尼翻译家蒙丁萨里 (Munding sari Mengdingsali) 1949 年出版了《中华诗集》(Puisi Cina)，包含 41 首唐诗译文。印华诗人、翻译家陈冬龙翻译的《唐诗选》(Dinasti Tang Antologi Sajak Klasik) 被称为印尼历史上的第一本唐代诗歌专著。印尼翻译家周福源也用印尼文翻译了中国历代诗歌 560 首，在印尼雅加达出版社出版。

二、《东方智慧丛书》马来语翻译情况

2013 年 9 月，中国总理李克强在第十届中国—东盟博览会开幕式上指出，中国与东盟携手开创了合作的“黄金十年”。他呼吁进一步创造新的“钻石十年”，让双边关系更进一步。2013 年 10 月，中国国家主席习近平在周边外交工作座谈会上强调要“讲好中国故事，传播好中国声音”。因此，把中华文化的经典译介至东盟国家，不仅具有重要的历史意义，同时还蕴含着浓厚的时代气息。在这样的背景之下，作为中国最具人文思想的出版社之一——广西师范大学出版社构想了《东方智慧丛书》，并付诸实践。这不仅是翻译学界、人文学界的一件大事，更是中国与东盟进行良好沟通、增进互相了解的一种必然选择。

《东方智慧丛书》是中国广西师范大学出版社近年发挥面向东盟和海上丝路国家的地缘优势、华文教育优势、小语种翻译优势，实施中华文化“走出去”的重点项目。《丛书》精心挑选《论语》、《老子》、《弟子规》等多种中华文化的代表性典籍或专题，以全译、节译的方式翻译成东盟十国八种主要官方语言（泰语、越南语、印尼语、老挝语、柬埔寨语、马来语、缅甸语、英语），汉外对照，配绘彩图，图文并茂，以实现中华经典文化在东盟的规模化、生动化、零障碍传播。《丛书》首批计划出版 100 种 20 本典籍包括《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》、《荀子》、《礼记》、《大学》、《中庸》、《周易》、《诗经》、《唐诗》、《宋词》、《史记》、《孙子兵法》、《世说新语》、《黄帝内经》、《三字经》、《朱子治家格言》、《弟子规》和《中华传统美德壹百句》。以上 100 种将在 2017 年内完成出版。

马来语译本是本套丛书的重要组成部分，来自广东外语外贸大学和广西民族大学的马来语专业教师担任了翻译任务，迄今为止已经出版面市的有：

序号	书名	译者	译者简介	出版时间
1	《中华传统美德壹百句》	赵丹	广西民族大学马来语教师	2015.8
2	《弟子规》（汉马对照）	侯燕妮	广东外语外贸大学马来语教师	2016.1
3	《朱子治家格言》（汉马对照）	侯燕妮	广东外语外贸大学马来语教师	2016.1
4	《论语选译》（汉马对照）	徐明月	广西民族大学马来语教师	2016.1
5	《孙子兵法》（汉马对照）	谈笑	广东外语外贸大学马来语副教授，博士	2016.6
6	《三字经》（汉马对照）	侯燕妮	广东外语外贸大学马来语教师	2016.8
7	《大学中庸选译》（汉马对照）	谈笑	广东外语外贸大学马来语副教授，博士	2016.10
8	《周易选译》（汉马对照）	李婉珺	广东外语外贸大学马来语讲师，博士	2017.1
9	《荀子选译》（汉马对照）	谈笑	广东外语外贸大学马来语副教授，博士	2017.3

总的来看，本套丛书的编译具有以下几个特点：

(一)整体策划，规模宏大，选材齐全、经典。本套丛书首批计划出版的100种20本典籍，不但几乎囊括了中国古代典籍中“经”、“史”、“子”、“集”四部中最有代表性的作品，还加入了以《唐诗》、《宋词》为代表的中国传统诗歌，以《黄帝内经》为代表的中国传统医书，以及以《三字经》、《朱子治家格言》、《弟子规》和《中华传统美德壹百句》为代表的中国传统蒙学经典。整套书全景式地呈现了中华优秀传统文化中最为经典的著作汇集，体现了出版方宏大的志向和十足的诚意。

(二)编写精细，结构合理，适合外国读者。中华优秀传统文化典籍，历来版本众多，诠释各异，如何对其加以精编细译，以适应东南亚国家当地读者的需要，这是一个高难度的课题。出版方在这方面做了很多工作，可谓用心良苦。首先，所选原文，皆以业界公认的善本为蓝本，避免出现谬误。其次，在善本的基础上加以精编。本套丛书中的大多数原文，并非整本照搬，而是采取了选译、节译的方式，由编者精细选择原文中的主要内容、段落、章句，并逐条加上容易辨识、理解的标题。第三，也是本套丛书最明显的特色之一，即书中所译文字，并非深奥难懂的古文，而是先由优秀中文编者对古籍原文加以翻译和解析，转化为通俗易懂的白话文，再由译者翻译成外语。这不仅降低了译者和读者的理解难度，也更能将原作的思想精髓准确、完整地呈现在读者面前。总而言之，本套丛书的编译以自信、自然、开放、共享为宗旨，采取中外双语对照的方式，强调中国与东盟国家同处广义上的“东方”这一概念，以期引起读者在文化上的深层次共鸣。

(三)译者团队实力强，专业化、年轻化程度高。本套丛书的译者团队，不同于以往的海外华人学者，而是清一色的中国国内中青年学者。他们在大学里承担着对象国语言文化教学和研究的任务，是中国国内目前从事东南亚国家语种翻译实力最为强大的团队。以承担马来语翻译任务的译者为例，他们全部都是中国高校马来语专业本科毕业生，并且有过前往马来西亚高校深造的经历，部分译者拥有博士学位。他们都受到过系统、严格的马来语教育和训练，具有较强的中马双语互译能力，掌握了较为专业的翻译理论和技巧。更为重要的是，作为新一代译者，他们还有着全新的文化视野和全球化意识和自信、开放、包容的外译心态，对跨文化传播的理解比较前人更胜一筹。

三、翻译过程中遇到的问题及对策

毋庸讳言，面对如此宏大而艰巨的翻译任务，年轻的译者团队在翻译工作过程中遇到了很多问题和困难。如何去解决这些问题，成为一项巨大的挑战。

(一)时间紧，任务重的问题

国家“一带一路”倡议的提出和实施始于2015年，为配合国家大政方针背景下中华文化“走出去”的需要，本套丛书的推出具有较强的时效性和紧迫性，从构想到翻译、编辑、出版，至今不过短短两年时间，这与巨大的翻译工作量和文化典籍翻译工作本身所要求的深刻性和学术性形成了鲜明的矛盾。能否在较短的时间内推出高质量的翻译成果，取决于译者自身的能力和决心。承担马来语翻译任务的几位译者，本身都是高校教师，平时承担着较为繁重的教学任务，翻译工作只是其“副业”，面临的困难可想而知。为此，出版社和译者双方都做出了一些努力来克服这一难题。首先，出版社和译者签订了内容详尽的合同，对出版步骤和时间节点做出明确的安排和规定，做到计划先行，有条不紊。其次，几位译者分工合作，分别承担了数部典籍的翻译工作，做到部署合理，轻重有序。第三，出版方事先提供的优质白话文译文和注释相对降低了古籍翻译的难度，使得译者在较短时间之内完成相应任务成为可能。

(二)翻译的语言及策略问题

参与本套丛书翻译的都是中国译者，虽然他们在原文理解方面毫无障碍，但在将母语翻译成第二外语时，会遇到很多问题，最突出的有古语的翻译、句式韵律的体验与作品风格的把握。如果译者对马来语的掌握达不到像母语一样精通的程度，就很可能造成译文在语言上偏离马来语读者的阅读感受。翻译传统文化典籍，主要困难是对原文意思的理解和把握。有一些古语和术语，作为中国人的译者能够基本理解，但翻译起来会发现很难完全到位。另外一点就是，中文词汇太过丰富，同一个意思可以转换很多不同说法，而马来语中却很难找到那么多对应的译法。中文尤其是古文很多表达都很简洁，尤其是标题，比如弟子规里面的“首孝弟，次谨信”，翻译成马来语则不可避免地要变成一个长句。对于这些问题，译者采取了以下对策：首先，为尽量贴近马来语读者的阅读感受，本套丛书所有的译文在经过中国译者首译之后，都交给来自马来西亚的马来族语言文学专家进行审校和润色。其次，所译之典籍大多已有前人译本，译者通过大量查找相关资料和参考前人译本，在此基础上再对出版方所提供的白话文译文进行翻译，采取“诠释并举”和“丰厚翻译”的策略，最大程度上将文本置于丰富的语言和文化环境中。第三，运用必要的马来语语言技巧，实现译文的简洁准确。例如标题的翻译，可以采用类似新闻标题的表达，即省略某些词缀只保留词根。总之，

上述翻译策略的实施，都是为了实现译文的三个根本标准：信、达、雅。

(三) 译介效果的不确定性问题

跨文化译介并非简单、纯粹的语言转换与翻译问题，而是两种异质文化之间的对话。因此，译介效果的好与坏，并非译者单一环节能够完全把控。译介活动从本质看来并非纯粹的翻译行为，而是传播行为。如果在跨文化对话中不能充分考虑“他者的视角”，就无法很好地关照自身和审视自我，更不可能将中国传统文化所积累起来的厚重的历史基础和思想沉淀成功地传播出去。因此，译介效果也就将大打折扣。中国传统文化如何走出去并保持原有的活力？这需要在译介中重构经典，复活古文。要实现这一目的，就需要紧密联系文本产生的社会文化环境及历史背景，运用“历史想象力”回复作品的历史地位与意义，通过语境的还原加上全新的理解与阐释重构中国文化经典作品。这一环节的工作，在本套丛书中基本上是由中文文本的编者通过白话文译文和注释来实现。总的来看，丛书的中文白话文文本语句流畅，文辞优美，深入浅出，通俗易懂，很好地满足了跨文化传播的需要，从源头上保证了译介效果。此外，由于丛书采取了“开放外译”的方式，书中既有中文原文和注释，又有外语译文，双语对照，方便读者随时查对，这使得丛书在东南亚国家双语读者群中具有了更为强大的“传播力”。

结语

弦歌不辍，薪火相传。中华传统文化典籍的马来语译介，是一项具有传承性的伟大工作。今天，接力棒已经传到了新一代译者的手中。作为具有现代视野的译者，我们既要注重对中国传统文化的“存真”，又要注重外国读者的理解与接受。因此，搭建一个中外文化对话交流的平台尤为必要。通过这个平台，中国传统文化才能逐渐加入到世界文化的对话中，从而帮助中国传统文化从“国有化”走向“国际化”。尽管还存在着诸多不足之处，但《东方智慧丛书》无疑是一项有益的尝试。译介学认为翻译的本质是传播，中华传统文化典籍的译介不是简单的文字翻译而是译介，“译”即翻译，“介”的主要内容是传播。翻译文本的产生只是传播的开始。译本的接受和传播还受到国家外交关系、意识形态、读者期待、传播渠道等诸多因素的制约。本套丛书译介的成功与否，还需要出版方、发行方，以及中马两国政府相关机构的共同努力，才能让译者的劳动成果实现价值的最大化，真正在中马两国的文化交流中发挥应有的作用。

参考文献

- [1] (法) 克劳婷·苏尔梦著，颜保等译. 中国传统小说在亚洲[M]. 国际文化出版公司, 1989.
- [2] 耿强. 文学译介与中国文学走出去[J]. 解放军外国语学院学报, 2010年第3期.
- [3] 黎楠. 中国文学在东南亚的传播途径与传播内容[J]. 开放教育学院学报, 2015年第4期.
- [4] 张洁弘、周睿. 杜诗在东南亚的传播述要[J]. 杜甫研究学刊, 2016年第1期.
- [5] 王昌农. 马来亚时期中国文学作品在新马地区译介特点[J]. 岭南师范学院学报, 2016年第1期.
- [6] 刘永亮. 经典重构，译介传播——以宇文所安中国古典文学译介为例[J]. 山西大同大学学报（社会科学版），2017年第1期.
- [7] 花亮. 传播学视域下中国文学“走出去”译介模式研究[J]. 南通大学学报（社会科学版），2015年第6期.
- [8] 刘志强. 美美与共，不止于山水——当《中华智慧丛书》来到东南亚国家[DB/OL].
http://news.xinhuanet.com/world/2017-03/21/c_129513881.htm. 新华网, 2017年3月21日.

《聊斋志异》马来文译本赏析¹

邵颖 北京外国语大学

juliashao@163.com

摘要：《聊斋志异》作为中国文言小说的代表作，被翻译成许多国家的语言文字，在全世界广为流传。《Pilihan Cerita Aneh dari Balai Pustaka Liao Zai (聊斋志异选集)》是一部由中国翻译家翻译成马来语出版的中国古典文学名著。这部译著于1995年8月由马来西亚语文局出版发行。2009年，中国国际广播电台在此著作的基础上，精选了15个爱情故事，重新编辑出版，进一步加深了马来社会对中国传统文学的了解。本文从该译本的翻译篇目的选择、章回题目的翻译、人物身份的翻译、神仙僧道的翻译以及原文诗词的翻译这五个角度展开，分析译者如何巧妙运用多种不同的翻译策略，成功翻译出既忠实原著，又为马来西亚当地民众所理解和喜爱的文学作品。

关键词：《聊斋志异》；马来文译本

《聊斋志异》出自清顺治、康熙年间山东淄博的一名秀才蒲松龄之手。他穷困潦倒、科场失意、命运多舛，还有一些中国传统知识分子愤世嫉俗的性格。他穷其一生创作的《聊斋志异》为他波澜不惊、平淡无奇的一生增添了精彩的一笔。《聊斋志异》作为中国文言小说的高峰，为蒲松龄赢得了许多同代人难以企及的文学声誉和历史地位。《聊斋志异》对后来文学的发展产生了重要的影响。从蒲松龄开始创作《聊斋志异》到二十一世纪的今天，人们对《聊斋志异》的看法和态度经历了曲折的变化过程，对《聊斋志异》的诠释和解读呈现出不同的面貌。在历史的流转中，《聊斋志异》的经典性地位逐步得到确立，成为清代言言小说的代表，它所内含的特定的文化因素沉淀为人们日常生活中的文化符号。《聊斋志异》已经成为了中国人最熟悉的古典文学名著之一。

《聊斋志异》马来文译本是由中国国际广播电台马来语广播创办者、归侨薛两鸿翻译的，这部译著集中体现他几十年积累的翻译经验和深厚的文学功底。薛两鸿先生用了10年的时间翻译了《聊斋志异》全部的内容，这本马来文译本是1995年，薛两鸿从他翻译的手稿中精选了51篇编辑成册，由马来西亚语文局在首都吉隆坡出版发行。

薛两鸿是中国国际广播电台马来语广播的创办者，1924年生于广东潮汕地区的一个农民家庭。当薛两鸿16岁时，他漂洋过海去印度尼西亚谋生。1948年8月，当薛两鸿离开印度尼西亚回到祖国时，他已经能讲一口地道的印尼语了。1950年，薛两鸿凭着流利的印尼语报考了中央广播事业局对外部，成为了一名印尼语广播的播音员。1959年，中国国际广播电台准备开办马来语广播，薛两鸿又受命参加了马来语广播的筹备工作并担任了马来语组的第一任组长。1983年，薛两鸿从他挚爱的对外广播岗位上离休。由于从小喜爱文学，尤爱中国古典文学，薛两鸿长久以来就酝酿着一个计划—将中国优秀的古典文学名著翻译成马来文。而在中国古典小说中，薛两鸿最喜欢《红楼梦》和《聊斋志异》。他决定首先翻译由许多各自独立的小故事构成的《聊斋志异》。于是，从这时开始，翻译《聊斋志异》便成了薛两鸿每天生活中的重要内容。

¹该论文为教育部人文社科重大攻关项目“二十世纪中国古代文化经典在域外的传播与影响”子课题“二十世纪中国古典文学在东南亚的影响”的阶段成果。

日复一日，年复一年，经过10年的辛勤劳动，薛两鸿终于把《聊斋志异》的大部分故事译成了马来文。马来西亚国家语文局了解到薛两鸿已经把《聊斋志异》翻译成马来文之后，立即同他联系。薛两鸿应邀从自己翻译的《聊斋志异》中选出了51篇供该出版社审定。不久，由薛两鸿翻译的《聊斋志异》马来文译本在马来西亚正式出版发行。这是一本由中国学者自己翻译成马来文并成功出版的中国古典文学名著。之后马来西亚陆续出版过《水浒》、《西游记》、《三国》等中国古典文学名著，均由马来西亚当地华人学者翻译。

《聊斋志异》有不少注解本、拾遗本。1962年中华书局上海编辑所出版了由张友鹤辑校的《聊斋志异》会校会注会评本，编定为12卷，合共491篇，采录宏富，是目前较为完备的一个本子。《聊斋志异》曾经被翻译成英文、德文、法文、俄文、西班牙文等多国文字。作者没有交代他参考的是哪个版本的《聊斋志异》，但从他全书的翻译特点来看，他参考的应该是文言文版本。

《聊斋志异》是一部具有独特思想风貌和艺术风貌的文言文短篇小说集。多数小说是通过幻想的形式谈狐说鬼，但内容却深深地扎根于现实生活的土壤之中，曲折地反映了蒲松龄所生活的时代的社会矛盾和人民的思想愿望，熔铸进了作家对生活的独特的感受和认识。蒲松龄在《聊斋自志》中说：“集腋为裘，妄续幽冥之录；浮白载笔，仅成孤愤之书。寄托如此，亦足悲矣！”它真实地揭示了现实生活的矛盾，反映了人民的理想、愿望和要求。歌颂生活中的真、善、美，抨击假、恶、丑，是蒲松龄创作《聊斋志异》总的艺术追求，也是这部短篇小说集最突出的思想特色。郭沫若曾评价说：“写鬼写妖高人一等，刺贪刺虐入木三分。”

为了能尽可能真实地展示这部优秀的中国古典文学作品，又能符合马来语的表达习惯，为广大马来读者所接受，薛两鸿凭借他几十年积累的翻译经验和深厚的文学功底，在翻译时既忠实原文，对每一篇故事，从题目、场景描写、人物对话、诗词歌赋到最后的“异史氏曰”，都进行了完整准确的翻译，没有进行任何删改。同时又充分注重灵活性，尤其是对一些细节的翻译，倾注了大量的心血。

一、对翻译篇目的选择

《聊斋志异》，顾名思义，是记神仙狐鬼精魅的故事。其中“神仙狐鬼精魅故事”的内容大致可以分为以下几类：

- 一是才子佳人式的爱情故事；
- 二是人与人或非人之间的友情故事；
- 三是不满黑暗社会现实的反抗故事；
- 四是讽刺不良品行的道德训诫故事。

除此之外，还有一些记录各地奇闻怪事的文章。

在《聊斋志异》马来文译本中，译者共精选了全文中51篇故事，来均衡地表现原著揭示现实生活矛盾，反映了人民理想和愿望，歌颂生活中的真、善、美，抨击假、恶、丑的艺术追求。这51篇选文分别是：

第一卷：考城隍、画壁、偷逃、种梨、劳山道士、娇娜、妖术、青凤、画皮；

第二卷：陆判、婴宁、聂小倩、地震、侠女、阿宝、口技；

第三卷：连城；

第四卷：罗刹海市、促织、姐妹易嫁、续黄粱；

第五卷：莲花公主；

第六卷：云翠仙、颜氏、小谢、考弊司、鹤异、山市；

第七卷：青娥、胡四娘、宦娘、役鬼；

第八卷：画马、局诈、梦狼；

第九卷：于去恶、凤仙、牧豎、王子安；

第十卷：长亭、胭脂、瑞云、葛巾；

第十一卷：黄英、书痴、晚霞、白秋练、王者、竹青、石清虚；

第十二卷：姬生。

在这些选篇中，既有歌颂爱情坚贞不渝的娇娜、聂小倩、阿宝、连城、小谢、梅女等；有歌颂生活真、善、美的小翠、于去恶、小梅、瑞云、姬生等；讽刺不良平行，进行道德训诫的种梨、画皮、劳山道士、续黄粱等，也有抨击黑暗的社会现实、揭露社会矛盾的促织、考弊司、胭脂等。此外，一些记录各地奇闻异事的文章，如地震、口技、罗刹海市、山市等。

从这51篇的故事内容来看，译者选择时比较均衡地选择了一些比较有代表性的故事，各部分之间没有偏重，比较完整地保留了原作者在《聊斋志异》中所涉及的各种故事类型，真实地展现了原作者的艺术追求，比较集中地突出了小说本身的思想特点。

同时，我们也能看出，译者选择的这51篇故事是整个《聊斋志异》这491个故事中较为大众所熟悉和称颂的。这些故事绝大多数篇幅较长、故事情节曲折，能较好地体现《聊斋志异》的写作手法和文学特点。

二、译本中对章回题目的翻译

在章回题目的翻译上，译者既注重忠实原文，又进行了灵活处理。他对大部分的章回题目都进行了直译，比如偷桃、种梨、地震、王者等。这些关于事件的词汇，在马来文中可以很确切的找到相应的词汇，而对于一些以人名为题的故事，译者就会采取音译的方法，有时还会在这些名字前加上他们在故事中相应的身份，比如“聂小倩”译为“聂小倩小姐”，“阿宝”译为“阿宝小姐”，“姬生”译为“姬书生”。

对于另一些直接以人名命名的故事，译者则采用音译人名并注释的方式进行翻译，以便读者在读到题目的时候就对故事的相关内容有个直观的了解。比如“葛巾”翻译为“葛巾—牡丹仙子”，“黄英”译为“黄英—菊花美人”，“白秋练”译为“白秋练—鱼精下凡”，“婴宁”则译为“婴宁—爱笑的少女”，“小谢”译为“女鬼小谢”。

但对于某些不容易翻译的题目，他则根据相关故事情节，进行了意译。比如第一章第一篇“考城隍”作者就按照中文中城隍的实际含义，译成“选拔管理城市的神仙”。“口技”则译为“模仿声音的艺术”。而“姐妹易嫁”则根据实际故事情节，翻译为“妹妹替姐姐出嫁”。“促织”直接翻译成“蟋蟀”以便于不懂古文、不知道蟋蟀别名的读者一看题目就知道要讲的故事跟蟋蟀有关。

这样的翻译不仅不偏离原文，同时也比较符合马来读者的阅读习惯，增加了读者的阅读兴趣。这样的例子很多，这里不再一一列举。

三、译本中对古代人物身份的翻译

中马两国文化背景的不同，中文中有很多表示人物身份的名词在马来语中无法找到相对应的词汇。同时，由于《聊斋志异》创作于明清时期，作品中出现了很多古时候的人物称呼，即使在当今中国社会也已经不再沿用。对于这一类词汇的翻译就要求作者既要能够准确翻译出原来词汇的含义，又要让外国读者能够轻松接受，这应该是翻译中一大难题。在《聊斋志异选集》马来文译本中，译者比较好地解决了这个问题。

第一章第一个故事“考城隍”中的开首语便是“予姊夫之祖，宋公讳焘，邑廩生。”“廩生”，是明清两代称由公家给以膳食的生员，又称廩膳生。廩生是科举制度中生员名目之一，名额有定数。明初府学四十人，州学三十人，县学二十人，每人月给廩米六斗。清沿其制，经岁、科两试一等前列者，方能取得廩名义。在《聊斋志异》白话文版本中，这儿的“廩生”直接变成了“秀才”。而从实际定义上来讲，“廩生”应高于“秀才”或者说是“秀才”中的佼佼者，并且享受国家补贴的那一部分人。译者在翻译时，很明显地尊重了原作，用音译加注的方法翻译了“廩生”。

在《聊斋志异》中，很多故事的主人公都是科举无门、郁郁不得志而又风流倜傥的“秀才”，这也是作者自己人生的写照，以此来抨击当时不合理的科举制度，揭露黑暗的社会现实。第二卷“婴宁”这个故事中就有这么一句话“王子服，莒之罗店人。早孤。绝慧，十四入泮。”在这儿，译者就通过“秀才”来解释“入泮”，并用简单明了的语言翻译为“王子服是莒县罗店人，早年丧父。他非常聪慧，十四岁就考取了秀才。”

在第一卷“画壁”这个故事中，开篇首句写到“江西孟龙潭，与朱孝廉客都中。”“孝廉”是汉武帝时设立的察举考试，以任用官员的一种科目，“孝廉”是“孝顺亲长、廉能正直”的意思。后来，“孝廉”这个称呼，也变成明朝、清朝对举人的雅称。因此，为了便于外国读者的理解，译者在这儿并没有对“孝廉”这个名词的来历进行展开阐述，而是音译和释译结合，“朱孝廉”翻译成“一位获得了‘举人’称号的姓朱的读书人”。

四、译本中对神仙僧道的翻译。

虽然当今的马来西亚是个虔诚的伊斯兰教国家，但是由于她所处的地理位置，一直以来受到来自西亚、南亚、东亚甚至西方世界的各种宗教文化的影响。同时来自于印度、中国的各种各样的民间信仰以及朴素的原始拜物教也深深地影响着马来西亚的各民族。因此，虽然遵循着国教伊斯兰教教义安拉是唯一的神灵，马来西亚各族人民仍然普遍相信鬼神精怪。马来语中也汇集了包括梵语、巴利语、阿拉伯语、华语等各种描述神仙僧道、鬼灵精怪的词汇，比如：dewa, tuhan, setan, hantu, semangat, tenaga ilahiah, betara, dewata, tukang sihir, makhluk kayangan, syaitan, orang halus, jin, siluman, momok, ganjil, iblis, raksasa, roh jahat, peri, bidadari, biku, biarawan, rahib, sami, biksu, biksuni, pendeta, pertapa, arwah等等。因此要把《聊斋志异》中出现的神仙僧道的翻译成马来西亚民众能够理解和接受的名词，也是一个不小的挑战。译者在《聊斋志异选集》马来文译本采用了音译和意义相结合的译法，很好地解决了这个问题。

在第一卷第一个故事“考城隍”里，有这么一句“移时入府廡，宫室壮丽。上坐十余官，都不知何人，惟关壮缪可识。”这里的“关壮缪”，即关羽，字云长，三国时蜀汉大将。死后追谥“壮缪侯”。见《三国志-蜀书》本传。后逐渐被神化，宋以后历代封建王朝也屡加封号。明万历年间敕封为“三界伏魔大帝威运震天尊关圣帝君”，顺治年间敕封为“忠义神武关圣大帝”。于是民间便有了“关帝”之称。在这则故事里，作者没有用任何其他的神仙僧道的称号或者词汇来翻译死后被神化的关羽，而是沿用了原文中“关壮缪”这一称号，用音译的方式表达出来，并用脚注的方式简单介绍了关羽的身份。因为虽然这儿的关羽已经列属于神仙僧道，但是任何一个替代的马来语词汇都无法表达出“关壮缪”，即关羽在中国人心目中的崇高地位。所以作者在这儿音译加注的方式应该说是很好的解决了这个问题。

第一卷中的“娇娜”是《聊斋志异》里非常著名的一个故事，故事中除了“孔生”是人之外，其他的人如“娇娜”、“松娘”、“皇甫公子”都是狐狸变化的，即大家俗称的狐狸精。在马来语中，有很多关于“精怪”的词汇，比如：syaitan, jin, ganjil, hantu等等，大多是中性或者含有贬义的词汇。作者没有刻板地直译，或者直呼其名，而是根据故事中的人物特点和原作者所要表达的思想，翻译成了“娇娜仙子”，来表现原文中对娇娜能用情，能守礼，天真烂漫，可爱可敬的性格特点的喜爱和赞扬。

五、译文对原文诗词的翻译

《聊斋志异》里的诗词并不是多，但个个精彩。比如“连城”里的绝句、“宦娘”里的《惜春词》。译者对《聊斋志异》里的诗词曲赋不是简单的翻译，而是一种创作。

译者对《聊斋志异》诗词的翻译首先是忠实原文意思。他准确地理解了每首诗词的含义，然后用优美的马来诗歌的形式把这些含义表达出来。这些马来诗歌，即使单独拿出来欣赏也是非常优美的，看不出任何翻译的痕迹。除了诗歌，译者对《聊斋志异》里的对联、偈语等的翻译也做到了贴切、工整、优美。

如：因恨成痴，转思作想，日日为情颠倒。

海棠带醉，杨柳伤春，另是一般怀抱。

甚得新愁旧愁，划尽还生，便如青草。

自别离，则在奈何天里，度将昏晓。

今日个，蹙损春山，望穿秋水，道弃已拚弃了！

芳衾妒梦，玉漏惊魂，要睡何能睡好？

漫说长宵似年，依视一年，比更犹少。

过三更已是三年，更有何人不老！

第七卷中“宦娘”这则故事里，葛公的女儿良工在听到了温如春的琴声后，对温如春产生爱慕之情，在花园里捡到了一张旧笺，上面写着一首《惜余春》词。这首词层层递进，反复回环，句句抒写和诉说着听琴知雅意以后的相思和无奈，淋漓尽致地表达了少女对心上人“求之不得则恨，恨而无着则痴，爱而不见则思，思而无望则想”的殷殷期盼的心理。

为了尽可能完整并优美地表达原文诗词的含义，译者在这里采用了直译和意译相结合的方式，创作了一首马来长短诗。马来人自古以来就喜欢用诗的语言来描绘对生活和社会的感受。马来诗歌的种类和题材很多，但不论是哪种体裁的是个，韵都是诗歌的灵魂。马来最传统的韵诗称为“班顿”。每首班顿一般为四行，每一行末尾最后一个词要押一个韵。几乎每一个马来西亚人都会背几首脍炙人口的班顿。而很多人还能触景生情，有感而发，即兴创作班顿。除了班顿，还有一种马来韵诗也非常流行，这就是“sajak”，或称作马来长短诗。这种类型的诗歌不再严格限制字数，但仍然严格要求押韵。

译者在这儿把诗歌翻译成八行，每行诗的末尾都以“a”和“u”作韵，形成了“a-a-u, a-a-u, a-a”的押韵格式。翻译后的整首诗在结构上已经基本改变了原诗一行三句的结构，而全部采用了一行两句的形式，用马来长短诗的形式，非常优美的把原诗的意思表达得准确无误。

结语

薛两鸿在《聊斋志异》马来文译本的翻译过程中，采用直译和意译相结合的方法，既忠实完整地展现了所选取的51篇故事，又在忠实原文的基础上，采用意译和释译的手法，巧妙地加入了马来文化和文学因素，尽量使马来西亚读者容易理解和接受。整个译本的翻译淋漓尽致地体现了薛两鸿扎实的中文古文功底、几十年翻译工作所积累的深厚的马来文功底和在文学诗歌方面的创作才华。薛两鸿是用现代通俗的马来语来翻译《聊斋志异》的，因此这部翻译作品通俗易懂，全然没有生涩之感。

《聊斋志异》是一部由中国翻译家翻译成马来语出版的中国古典文学名著，这部译著于1995年8月由马来西亚语文局出版发行，并受到了当地读者的一致好评。2009年，薛两鸿的家人将薛两鸿生前所编译的《聊斋志异》马来文译本手稿无偿捐赠给中国国际广播电台，以期发挥手稿更大价值。经过前期大量的阅读和调研，并结合马来文读者和马来西亚出版市场的特点，中国国际广播电台马来语部最终从《聊斋志异》490多则小说中，精选内容健康、情节吸引人、脍炙人口的15篇爱情故事进行编译，并确定以《聊斋志异爱情故事选》为书名。马来语部多名青年业务骨干和外籍专家参与了从文字录入、编辑、审稿到校对等各项工作。经过多方的不懈努力，最终该书在马来西亚成功出版发行。

2011年7月12日，马来文《聊斋志异爱情故事选》新书推介会在吉隆坡国家图书馆隆重举行。正如马来西亚新闻、通讯和文化部长赖斯·亚蒂姆部长在贺辞中说的，《聊斋志异爱情故事选》一书中收录的爱情故事展现了中国古典文学的优美。正是薛两鸿前辈十年如一日的辛勤付出，使得马来西亚人民可以用自己的语言更加深入地了解中国文学作品，感受中国古典文学之美。《聊斋志异》马来文译本的出版，增进了马来西亚人民对中国古典文学作品以及对中国传统文化的了解，对促进中马两国文化交流及增进两国人民间的相互了解和友谊起到了积极的推动作用。

参考文献

- [1]蒲松龄.《聊斋志异》[M],北京:中华书局,2009年.
- [2]蒲松龄、张友鹤.《聊斋志异会校会注会评本》[M],上海:上海古籍出版社,2011年.
- [3]蒲松龄.《聊斋志异全本新注》[M],朱其铠编,北京:人民文学出版社,1989年.
- [4]蒲松龄.《新白话聊斋志异》[M],孙通海译,北京:中华书局,2009年.
- [5]王莉.“他让马来西亚人读到了《聊斋》—记马来语广播创办者、归侨薛两鸿”,《CRI创业者风采—国际传播70周年》[J],2011年版,第312页.
- [6]张雯雯.“《聊斋志异爱情故事选》出版项目情况介绍”[J],2010年.
- [7]Liang Hong. *Pilihan Cerita Aneh dari Balai Pustaka Liao Zai*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- [8]Xue Lianghong. *Cerita Cinta Pilihan Liaozhai*, Zhang Wenwen (ed.), Kuala Lumpur: Radio Antarabangsa China, 2011.
- [9]Radiah Yusoff. Goh Sang Seong, *Penterjemahan Bahasa Cina<>Bahasa Melayu*, Kuala Lumpur: USM & Institut Terjemahan Negara Malaysia.

浅析马来语翻译与文学选读课程融合式教学模式

王荷蓬 中国传媒大学外国语学院

mawarwang@163.com

摘要: 在外语专业的教学中, 翻译和文学选读是针对高年级学生设置的课程, 注重提高学生对语言的翻译、理解和综合运用能力。通过有效的手段将这两门课程相融合, 不仅可以提高学生对不同体裁文学作品的翻译能力, 同时通过翻译可以深入赏析优秀的马来文学作品, 达到一箭双雕的效果。本文以中国传媒大学马来语专业的翻译和文学选读融合式教学为例, 浅析其优势和可行性。

关键词: 马来语翻译; 马来语文学选读; 课程融合

一. 引言

马来语翻译是马来语专业学生在大三、大四学年必修的重要课程。通过前两年对基础知识的学习, 此时高年级的学生应做到可以使用基本正确的词句、语法进行中文——马来语、马来语——中文的翻译, 而在翻译课上一般的翻译对象为不同类型的新闻、文章和文学作品, 其中对文学作品的翻译规律较少, 基本需要依靠实践总结翻译经验。而马来语文学选读是另一门马来语专业高年级学生必修的重要课程, 教学基本目标是向学生介绍马来文学中代表性作家和经典作品, 了解不同的写作风格与创作理论, 进而提高学生的马来语综合阅读能力、理解能力、鉴赏水平, 使之了解文学批评、比较等文学理论和基本方法技巧。而进行文学赏析的过程, 或者说进行阅读的时候, 就是一个发生在头脑中的翻译过程; 进行文学批评、比较的过程, 则必须经历发生在笔下的翻译过程。因此在这个文学赏析的过程里, 文学选读与翻译产生了交叉, 使课程融合的可能性得以体现。

二. 马来语专业翻译课教学现状与不足

目前, 在国内开设了马来语专业的高校中, 基本上均设置了翻译和文学课程。以中国传媒大学外国语学院的马来语专业为例, 专业开设于2001年, 虽开设时间不长, 但在领导的支持和专业教师的努力下, 基本形成了一套合适专业的教学模式。目前的本科在读年级为2013级马来语专业, 在大四上半学年的主要课程有马来语翻译(4课时/周)、马来语文学选读(2课时/周)、马来语高级阅读(2课时/周)和马来语写作(2课时/周)。其中每周一上午的课程为马来语文学选读和马来语翻译, 各2课时。对于马来语专业来说, 虽然开设几年来小有成绩, 但毕竟还是一个年轻的专业, 需要在各个方面不断进行探索与修正。一段时间的教学实践表明, 马来语翻译和文学选读课程在内容设置和教学方式上仍存在一些不足值得反思和提高。

首先, 课程缺乏比较完善、系统的教材。由于马来语在国内尚属小语种, 开设高校较少, 再加上经费、人力等因素制约, 编纂教材存在一定困难, 能够被各高校使用的出版教材较少, 大部分已经出版的教材都是阅读或口语教材, 目前市面上仅有一版马来语翻译教材。而马来语文学选读这种教学内容在各校并不固定的课程, 基本上由各位任课老师自行选择材料供教学使用。教学材料的不固定, 不利于稳定的教学模式的形成。

其次, 根据以往数据统计, 马来语专业毕业生, 若在毕业后继续使用专业语言, 一般会在媒体业、出版业和经贸业工作, 那么课堂上对翻译理论的学习和练习, 也应该着重针对这三个领域, 以便学生在就业后能够迅速在实践中站稳脚跟。就传媒大学的马来语专业来说, 自大三开始, 翻译课上的重中之重就是新闻, 这也使我们多位毕业生能够凭借扎实的新闻翻译功底在毕业后进入国际广播电台等专业媒体单位。但翻译课堂不应仅限于新闻翻译, 随着时代的发展, 尤其是当前, 在“一带一路”的政策背景下, 中国与东盟国家在文化、教育、经贸领域的官方和民间的交往越来越频繁, 中国与马来西亚也正在这些领域创造更多的合作机会。在2016年的8月末, 第23届北京国际图书博览会上, 以马来西亚语文局出版社为代表的马来西亚出版业卖出两千多册图书, 许多中国图书商、出版机构购买这些书用于翻译出版或收藏在各大图书馆。因此对马来西亚文学作品的翻译、对企业之间贸易文件的翻译势必将被这些行业大量需求。而自2012年起, 《三国演义》、《水浒传》、《西游记》和《红楼梦》已经被马来西亚的翻译机构翻译成马来语在大马出版, 正如四大名著一样, 我国众多优秀的文学作品也等待着被中国的马语者用另一种语言带到海外读者的眼前。因此, 为了更与市场相贴近、与现实情况相契合, 我们的翻译课堂上也应该重视对文学作品的翻译训练。

三. 翻译与文选选读课程的融合探索

(一) 马来语翻译与文学选读课程的共通性

翻译课与文学选读课程本身是存在着共通性的。想要做好翻译, 必须对文本进行仔细研读, 像做阅读理解习题一样, 要完全理解文本的意思, 了解相关背景, 掌握文体结构, 才能通顺地译出全部内容, 令读者读懂。而文学选读本身就需要阅读理解能力, 不能够只泛泛而读, 一扫而过, 那样无法达到课程的目标, 不能仔细体会作者的创作主旨和写作风格, 从而将优秀文学作品中的养分吸收, 移植在自己的马来语运用上。同时, 在目前初级学习阶段, 在阅读马来文学作品的过程中, 学生头脑里已经发生了一个翻译的过程, 而在进行初级文学批评、文学比较时, 翻译也都时刻进行着。良好的翻译能力能够帮助学生理解文学作品, 因此翻译的训练对文学选读课是非常有必要的。上文已提到, 目前传媒大学马来语专业在校生正值大四上半学年, 马来语文学选读和马来语翻译在周一上午各有2课时。那么既然这两门课程存在着共通性, 不如将周一上午这个时间段的两门课程融合起来, 在研读文学作品的同时进行翻译的训练, 既能加深学生对文学作品的理解, 也能使学生掌握不同类型不同风格文学作品的翻译方法。而将课程融合后, 学生在这两门课程上的实际学习时间也多出许多。

(二) 课程融合后的翻译教学内容

既然将马来文学和翻译课程相融合, 那么在教学内容上, 尤其是材料的选择, 应该首选对两门课程都合适的。马来语文学选读, 可以说是马来语专业学生在低年级时的必修课程马来语泛读的课程延续与升级。在低年级时, 马来语泛读课程旨在提高学生的阅读能力, 积累单词量, 提高语感。而受词汇量等因素所限, 所选取的教材主要为马来西亚儿童故事集, 其中的小故事篇幅较短, 语法简单, 通俗易懂, 适合低年级的学生进行阅读学习。那么到了高年级, 当学生的词汇量有了一定的积累, 对语法的掌握程度也有所提高, 相应的文学选读课程所选取的教学材料也要难于泛读课程的材料。所选取的材料不仅要考虑到难度适宜, 还应体现马来文学的发展进程和马来社会的时代背景。在种种考虑下, 专业教师决定从马来西亚国家文学奖入手。马来西亚国家文学奖自1981年开始设立, 期间随着社会发展经历种种变革延续下来, 至今已有13届获奖者。获奖者都有着高超的写作水平, 充满个人风格与特色, 诸多优秀作品都能够反应当时马来西亚社会的状况。因此选取马来西亚国家文学奖获奖作家的作品, 不仅可以使学生欣赏到优秀的马来文学作品, 比较不同作家的创作风格流派, 还可以从赏析中一窥马来社会的发展变革与矛盾。

在中国传媒大学的大环境下，传媒特色也得以在外语专业学生的课程内容上得以体现，因此在马来语翻译课程上，首选的翻译对象就是新闻。在大三学年，翻译课每周有6课时，在这一年内，基本上能够对不同类型的新闻翻译进行较为详尽的讲述并加以练习。因此大四上半年的4课时翻译课，完全可以将2课时与文学选读结合起来，通过对马来西亚国家文学奖获奖作家的作品选读，从而掌握现代诗、班顿、古体诗、短篇小说、长篇小说、戏剧剧本等不同文学体裁的翻译方法。另外，虽然选读作品的马来文学，但是总结出的翻译技巧，同样可以运用到对中文文学作品的翻译当中。

（三）课程融合后的翻译教学方法

课程融合式教学，顾名思义就是将翻译课与文学选读课融合在一起。在当下，教学改革趋势注重交互性教学模式。无论是教师还是学生，都不是绝对意义上的中心，他们是教学过程中不可或缺的两大主体，整个教学过程就是这两大主体之间以及各大主体内部之间的对话过程（周朝伟2009）。在课程融合的课堂上同样注重教——学双方的交流互动。下面会以传媒大学马来语专业的翻译课内容为例，阐述翻译课程通过课堂融合后的优势。

在课堂上，教师首先阐述课程融合的理念，强调不刻意区分翻译课和文学选读课，要在赏析文学作品的过程中注意总结翻译方法，并鼓励学生在课堂上主动、互动学习。这节课选择的研究对象是马来西亚国家文学奖最新一届获奖者、也是唯一一届女性获奖者：作家Datuk Zurinah Hassan和她的两篇诗歌代表作。课堂上，首先通过课件让学生了解作家的成长历程、学习经历和创作背景。然后针对两篇代表作，让15名学生先独立查词、思考，再分成四个小组讨论翻译。首先让学生独立查生词，是由于在不同的马来文学体裁中，诗歌的生词量比例是最多的，学生必须通过独立查生词，然后思考诗歌的大致含义，才能在头脑中形成独立的想法，不致于过分依赖其他同学的观点。而之后的分组讨论翻译，则要完全展现学生彼此之间智慧火花的摩擦与灵感的碰撞。正如交换思想理论，通过讨论，每个人都能获得其他组员的观点，与自己独立思考的内容进行比较，得出哪一种翻译更优，并且通过讨论，可以反映出许多个人思考时不会触及的问题。例如一组学生在讨论过程中就发现，tidak 和bukan是马来语中的两个“不”的表达方式，虽然都是“不、否定”的意思，但是用法略有不同，bukan可以表示反问，因此在两行诗中同时出现tidak和bukan，可以明确区分它们的含义。而如果把这两个词都翻译成中文的“不”，在书面上就不如马来语那样容易区分是否是反问的用法，因此需要用其他不同的词或问号来帮助表达。如此一来，在讨论中，学生就自主的总结出一项翻译规律，颇有收获。

通过小组讨论，学生的翻译成果也往往令人惊喜。Datuk Zurinah Hassan是马来西亚著名诗人，课上选取的两篇代表作都和马来历史相关。作为一位知名学者，她的诗歌中充满对历史、政治的敏锐思考，而在最开始的创作背景介绍时学生们也了解到，作为一名女性作家，她也会格外关注历史上女性人物的经历，体现出她感性而柔情的一面。学生在翻译时，充分考虑了作者的身份背景和创作环境，每一组的翻译成品都颇有水平。尤其是其中一组学生，考虑到诗歌内容与古代宫廷有关，特地选用了四字文言文的结构进行翻译：

叹丽宝吾爱，母泪潸然
 母怀承欢，父膝享受
 幼子嬉笑，是为常情
 然汝为皇女，岂为凡人
 吾为皇后，此乃天命
 为母之身，子为至重
 纵海有千珠，不足抵换

地有万金，无可取代
尔父虽祥，尊为天子
以尔交托，结婚卫国
怜吾等女子，何计可施
遑论尔父，哀乐为国
政重于家，权高于情

这段翻译成果，首先完整的翻译了马来语全诗的每一句，没有遗漏或删改，在完全翻译的基础上又做到了词句通顺优美，更是通过文言文式的表达，与原作描述的古历史相契合，在情感表达上流畅自然。作为只学习了三年马来语的学生，能将一首颇具难度的马来诗翻译到这个程度，实在令人赞叹。可以看出，通过在课堂上的鉴赏与讨论，学生不仅对Datuk Zurinah Hassan有了认识，对她的作品也有深刻的体会，能够体会诗人在诗歌中注入的深刻感情与意义。同时通过互动翻译，学生也掌握了基本的诗歌翻译方法，首先要了解作者的身份、创作背景与风格，然后查生词，做到通读全诗理解含义，再根据诗歌的体裁、结构选取适合的翻译结构，最后再追求翻译的“信达雅”——先做到忠实翻译、再达到流畅翻译、最后追求文采优雅有内涵。

除了马来诗歌，其他文学体裁也在这种课程融合式教学中得到翻译与赏析。比如马来现代戏剧。Usman Awang是马来西亚最著名的戏剧大师之一，他的戏剧《乌达和达拉（Uda dan Dara）》、《肯尼山的访客（Tamu di Bukit Kenny）》、《夜笛（Serunai Malam）》等都被多次搬上戏剧舞台。对《肯尼山的访客》这部戏剧剧本的学习过程是个学生参与度非常高的过程。依据戏剧内容采取分段赏析的方式。每一段会让学生提前预习，查生词理顺内容。由于是现代戏剧，剧本文本内容大多数是比较生活化的词句，因此在课堂上采取了即兴翻译的方式，请不同的学生上台扮演不同的内容，根据文本直接将剧本翻译出来，并且要加入剧本中设定的动作。即兴翻译非常考验学生的语言水平，因为在迅速理解语句的同时，还需要用中文的习惯说法表达出来，因为戏剧是表演给观众看的，翻译的不通俗不顺畅会直接影响观众的理解。因此在实际操作中，基础知识牢固、语言功底好的学生会很快用最合适的表达翻译出台词，而对于语言掌握水平一般的学生，即兴翻译也是一次很大的锻炼和考验。而通过整个剧本的即兴翻译+表演，所有学生参与其中，并很细致的了解了剧本内容，收获很大。甚至有多名学生被Usman Awang的剧本魅力所征服，在文学选读课的结课论文中，以《肯尼山的访客》为对象，深入分析文本并表达了自己对剧本独特的观点。因此通过对剧本的翻译学习，学生们对这部文学作品有了思考与感悟。

四. 结语

如此，将翻译与文学选读课融合，不刻意区分哪节为文学哪节为翻译，通过四节课的整体学习，学生一能通过自主学习，总结出翻译经验和方法，二能赏析到著名的马来文学作品。在课程融合的同时多提供给学生自主讨论学习的机会，让学生充分发挥主观能动性，形成教师与学生、学生与学生之间的多向互动，从而使翻译知识通过丰富的形式，深刻的留在学生的自我知识体系中。

参考文献

- [1]常俊跃. 英语专业“内容·语言”融合教学整体课程体系改革的教学效果分析[J]. 语言教育, 2013(1):13-18.
- [2]马建丽, 欧梨成. 英语本科专业翻译课程的教学改革——论翻译理论在翻译课堂教学中的重要性[J]. 大学英语(学术版), 2015, 02:31-34.
- [3]孙一博. 翻译课程教学改革的探索与研究[J]. 考试与评价:大学英语教研版, 2015(5):45-47.
- [4]周朝伟. 英语专业本科生“翻译理论与实践”课程教学模式探索[J]. 疯狂英语:教师版, 2009(4).

BAHAGIAN BAHASA

PENGARUH KOSA KATA BAHASA CINA DALAM PANTUN MELAYU: SATU ANALISIS

*Eizah Mat Hussain
Akademi Pengajian Melayu,
Universiti Malaya
izah_0286@yahoo.com*

*Nur Hamizah Hashim
Akademi Pengajian Melayu,
Universiti Malaya
aeee@um.edu.mu*

ABSTRAK

Pantun merupakan gambaran pemikiran yang amat kreatif dan akal budi yang sangat tinggi masyarakat Melayu pada zaman dahulu. Penghasilan pantun berdasarkan pengamatan penciptanya yang tajam terhadap latar dan peristiwa yang wujud pada ketika itu. Pemilihan kata yang membentuk pembayang dan maksud pantun ternyata menggambarkan kebijaksanaan dan keteraturan fikiran penciptanya untuk menghubungkan simbol dengan makna yang didukungnya. Penciptaan pantun ini ternyata bukanlah hanya sebagai unsur estetika atau hiburan semata-mata tetapi tercipta atas sebab dan tujuan yang tertentu. Dalam konteks pemilihan kosa kata dalam penghasilan pantun, pantun Melayu didapati turut dipengaruhi oleh kosa kata bahasa Cina. Penggunaan kosa kata ini pastinya didorong oleh sebab dan maksud yang tertentu pencipta pantun tersebut pada waktu itu. Makalah ini mengetengahkan pantun yang dipengaruhi elemen dan kosa kata bahasa Cina dan memperlihatkan hubungan kosa kata bahasa Cina dengan maksudnya pantun. Analisis yang dilakukan juga menjelaskan sebab kosa kata tersebut dipilih dan digunakan dalam pantun pada zaman tersebut dan hubungan kosa kata tersebut dengan makna yang didasarkan oleh pencipta pantun pada zaman tersebut.

Kata kunci: kosa kata pinjaman, bahasa Cina, pantun Melayu

PENGENALAN

Pantun merupakan gambaran pemikiran yang amat kreatif dan akal budi yang sangat tinggi masyarakat Melayu pada zaman dahulu. Penghasilan pantun berdasarkan pengamatan penciptanya yang tajam terhadap latar dan peristiwa yang wujud pada ketika itu. Pemilihan kata yang membentuk pembayang dan maksud pantun ternyata menggambarkan kebijaksanaan dan keteraturan fikiran penciptanya untuk menghubungkan simbol dengan makna yang didukungnya. Penciptaan pantun ini ternyata bukanlah hanya sebagai unsur estetika atau hiburan semata-mata tetapi tercipta atas sebab dan tujuan yang tertentu. Dalam konteks pemilihan kosa kata dalam penghasilan pantun, pantun Melayu didapati turut dipengaruhi oleh kosa kata pinjaman daripada bahasa Cina.

Proses peminjaman kosa kata berlaku kerana pertembungan antara satu bahasa dengan satu bahasa yang lain. Menurut Langacker (1968), peminjaman kosa kata didorong oleh keperluan masyarakat untuk memberikan nama kepada benda dan konsep baharu yang belum terdapat dalam masyarakat penutur bahasa berkenaan. Contohnya, pinjaman kosa kata Arab ke dalam bahasa Melayu berlaku kesan kedatangan pendakwah dan pedagang Arab ke Tanah Melayu pada abad ke-15. Kebanyakan pinjaman kosa kata ini berkaitan dengan hal-hal keagamaan yang terdapat dalam agama Islam.

Selain pedagang Arab, pelbagai bangsa lain juga datang ke Tanah Melayu dengan pelbagai tujuan seperti berniaga, menyebarkan agama, bekerja dan menjajah negeri. Oleh yang demikian, pelbagai bangsa yang telah tiba di Tanah Melayu seperti Portugis, Belanda, Jepun, Inggeris, China dan India telah memberikan kesan pinjaman kosa kata ke dalam bahasa Melayu terutamanya bahasa Cina. Pinjaman kosa kata bahasa Cina yang terdapat dalam bahasa Melayu turut diungkapkan oleh masyarakat ke dalam pantun Melayu. Hal ini kerana pantun adalah satu bentuk pengucapan istimewa bangsa Melayu.

KATA PINJAMAN BAHASA CINA DALAM BAHASA MELAYU

Setiap bahasa di dunia ini mempunyai khazanah kosa katanya sendiri, sama ada yang bersifat asli ataupun pinjaman. Untuk mengetahui kosa kata sesuatu bahasa itu sama ada telah didokumentasikan atau belum, kamus menjadi rujukan utama. Dalam konteks kajian ini, untuk mendapatkan jumlah kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu, kamus utama yang menjadi pegangan dan rujukan berkaitan bahasa Melayu ialah *Kamus Dewan*. *Kamus Dewan* merupakan kamus bahasa Melayu yang menjadi rujukan utama berkaitan dengan pengertian kosa kata bahasa Melayu. *Kamus Dewan* sentiasa dikemas kini untuk memantapkan kosa kata bahasa Melayu.

Dalam *Kamus Dewan*, kata pinjaman diberikan label tertentu bagi memudahkan pembaca mengenal pasti sesuatu kosa kata itu. Kosa kata pinjaman daripada bahasa Cina telah dilabelkan dengan “C” yang bermaksud dari segi etimologinya ialah kata pinjaman daripada bahasa Cina. Walau bagaimanapun, terdapat juga kosa kata pinjaman daripada bahasa Cina yang tidak dilabelkan dengan “C” dalam kamus tersebut. Hal ini berlaku kerana terdapat kosa kata yang telah diserap dan digunakan dengan meluas dalam bahasa Melayu.

Kajian kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu telah dilakukan beberapa penelitian oleh sarjana terdahulu. Antaranya ialah Kong (1993), yang telah membuat kajian berdasarkan data yang diperolehi daripada *Kamus Dewan* (1970) dengan menyenaraikan kosa kata pinjaman daripada bahasa Cina. Hasil kajian beliau mendapati terdapat 261 kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu dan kosa kata tersebut dinyatakan satu per satu. Selain itu, Kong (1993) juga membahagikan kosa kata pinjaman bahasa Cina kepada 10 jenis, iaitu sayur-sayuran, buah-buahan dan makanan, barang kegunaan seharian, adat istiadat, kata ganti nama dan panggilan untuk keluarga, kata bilangan, bangunan dan tempat, permainan perjudian dan kepercayaan, jabatan, kerjaya dan posisi sosial, kenderaan dan alat pengangkutan dan perkataan-perkataan lain.

Selain itu, Mashudi dan Yeong (1989) turut membuat kajian tentang penggunaan kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam masyarakat Melayu. Penemuan sebanyak 341 kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu telah disenaraikan. Kajian Mashudi dan Yeong (1989) juga mendapati tidak kesemua kosa kata yang ditemui digunakan secara aktif dalam bahasa Melayu. Hasil kajian mendapati hanya 90 kosa kata sahaja yang aktif digunakan, manakala selebihnya, iaitu 251 tidak digunakan lagi. Selain itu, Mashudi dan Yeong (1989) juga mengkategorikan kosa kata pinjaman bahasa Cina kepada 10 jenis. Kategori tersebut ialah kata-kata penggunaan harian, alat-alat di rumah, panggilan dan gelaran, makanan dan minuman, ubat dan haiwan, adat dan agama, pakaian dan persolekan, perjudian, pentadbiran dan perniagaan.

Kajian kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu turut dilakukan oleh Zaharani Ahmad (2004). Kajian beliau meneliti dan menghuraikan perilaku fonologi kata pinjaman bahasa Cina yang telah lama terserap dan menjadi sebahagian daripada kosa kata bahasa Melayu. Hasil kajian beliau menyentuh aspek fonologi, iaitu harmoni vokal, rangkap nasal homorgan, reduksi vokal dan nasalisasi vokal dalam kata pinjaman bahasa Cina.

Di samping itu, kajian kosa kata turut dilakukan oleh Goh (2011) yang membincangkan kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu dalam perdagangan. Kajian beliau mendapatkan data daripada *Kamus Dewan*, dengan tumpuan kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bidang perdagangan. Hasil kajian beliau menemui sebanyak 25 kosa kata pinjaman bahasa Cina yang mempengaruhi bidang perdagangan masyarakat Melayu. Kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu yang ditemui, iaitu teko, kuaci, lai, laici, tocang, tongset, cincai, tapau, ebi, cincai, koetiau, pau, suun, tauge, tauhu, taucu, tangkua, ceongsam, apek, cengkau, amoi, tauke, anglo, kopitiam dan koyok 1.

Kesimpulannya, kajian berkaitan dengan jumlah bilangan kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu telah dilakukan sebelum ini. Namun, kajian yang melihat kosa kata pinjaman bahasa Cina yang terdapat dalam pantun Melayu belum dilakukan lagi. Huraian berkaitan kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam pantun Melayu ini penting untuk memperlihatkan pengaruh atau penggunaan kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam pantun Melayu.

OBJEKTIF DAN DATA

Makalah ini membincangkan pengaruh kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu dengan memberikan tumpuan pada ungkapan kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam pantun Melayu. Data kajian menggunakan koleksi pantun dalam *Buku Pantun Melayu Bingkisan Permata* (2007) oleh Harun Mat Piah. Terdapat sebanyak 4,000 rangkap pantun dalam buku ini yang meliputi pantun lama dan baharu. Untuk mengenal pasti kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu, pengkaji merujuk *Kamus Dewan Edisi Keempat* (2005). Goh (2011) menyatakan terdapat 136 kosa kata pinjaman bahasa Cina yang telah dilabelkan “C” dalam kamus tersebut. Namun, terdapat juga kosa kata pinjaman bahasa Cina yang tidak dilabelkan “C”. Hal ini disebabkan kosa kata pinjaman daripada bahasa Cina yang telah diserap dan digunakan secara meluas tidak lagi dilabelkan sebagai bahasa pinjaman. Dalam konteks kajian ini, kosa kata yang tidak dilabelkan “C” turut dijadikan data kajian ini.

PERBINCANGAN

Berdasarkan Jadual 1, sebanyak 10 kosa kata pinjaman bahasa Cina yang telah ditemui diungkapkan dalam pantun Melayu.

JADUAL 1 Kosa Kata Pinjaman Bahasa Cina dalam Pantun Melayu

Bil.	Kosa Kata	Jumlah Rangkap
1	Angki	1
2	Bangsal	4
3	Cawan	14
4	Congkak	1
5	Dacing	1
6	Kuih	1
7	Loceng	1
8	Lonteng	2
9	Sampan	22
10	Tongkang	1
	Jumlah	48

Kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu terjadi disebabkan kedatangan orang Cina ke Tanah Melayu yang berasal dari daerah selatan (Hokkien dan Kanton), maka kebanyakan kosa kata yang dipinjam berasal daripada dialek bahasa daerah tersebut. Hal ini berlaku dengan adanya hubungan Nusantara dengan Negara China yang telah wujud sebelum zaman kerajaan Melaka lagi. Kemuncak kedatangan orang China ke Tanah Melayu, apabila pihak Inggeris membawa masuk orang China secara beramai-ramai sebagai buruh di lombong-lombing di Semenjung Tanah Melayu. Kemasukan orang China mencetuskan fenomena silang budaya dengan masyarakat Melayu yang menyebabkan berlakunya pinjaman kosa kata untuk memudahkan komunikasi.

Kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu turut diungkapkan dalam pantun Melayu seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 1. Kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam pantun Melayu yang banyak ditemui ialah kosa kata pinjaman “sampan”. Kosa kata pinjaman “sampan” merujuk sejenis perahu China yang rata belakangnya. Kosa kata pinjaman “sampan” diungkapkan dalam pantun oleh masyarakat Melayu. Contohnya:

Terbang kayu buatkan *sampan*,
Sampan dibuat siap kemudi;
 Ikan mati kerana umpan,
 Manusia mati kerana budi.

(*Pantun Melayu Bingkisan Permata*, 2001: 129)

Pantun tersebut membawa maksud bahawa manusia sanggup mati kerana budi. Pembayang pantun berbentuk perumpamaan yang digambarkan melalui kosa kata “sampan” yang perlu dikorbankan pokok kayu untuk menghasilkan sebuah sampan. Begitulah yang hendak disampaikan dalam maksud pantun, iaitu manusia yang sanggup mati kerana budi. Dalam masyarakat Melayu, dalam menjalani kehidupan jika tidak berbudi adalah satu penghinaan, penghinaan kepada diri sendiri, penghinaan kepada keluarga dan akan dihina oleh masyarakat.

Seterusnya, kosa kata pinjaman bahasa Cina “cawan” ditemui dalam 14 rangkap pantun. Cawan yang merupakan bekas bulat yang kecil dan biasanya bertangkai dijadikan bekas untuk mengisi air minuman. Dalam pantun, kosa kata pinjaman “cawan” digunakan seperti berikut:

Pecah cangkir, *cawan*, pinggan,
Emas urai dalam geleta;
Sejak anak bonda tinggalkan,
Gila berurai air mata.

(*Pantun Melayu Bingkisan Permata*, 2001: 42)

Pantun tersebut menggambarkan kesedihan seorang ibu yang telah meninggalkan anaknya. Kosa kata pinjaman “cawan” dalam rangkap pembayang pantun ‘pecah cangkir, cawan, pinggan’ memberikan gambaran awal perpisahan awal antara ibu dan anak dengan perumpamaan pecahannya cawan. Bagaimana pecahnya cawan yang tidak dapat disatukan kembali, begitulah perpisahan yang tidak dapat bersama antara seorang ibu dan anaknya. Kesedihan yang dialaminya digambarkan dalam rangkap akhir ‘gila berurai air mata’, menunjukkan ibu tersebut menangis mengingati anaknya disebabkan perpisahan yang berlaku.

Selain itu, kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu yang turut ditemui dalam pantun ialah kosa kata “bangsal”. Kosa kata pinjaman bahasa Cina “bangsal” membawa maksud rumah di atas tanah yang biasanya tidak berding, dan digunakan untuk sementara sahaja. Pembinaan bangsal bertujuan sementara untuk menyimpan barang atau sebagai tempat singgahan sahaja. Kosa kata “bangsal” diungkapkan dalam pantun berikut:

Buat *bangsal* di Pulau Daik,
Menahan taut sambal mengilau;
Kalau asal benih yang baik,
Jatuh ke laut menjadi pulau.

(*Pantun Melayu Bingkisan Permata*, 2001: 194)

Pantun tersebut bermaksud sesuatu yang baik walau ada di mana-mana pun tetap menjadi baik. Pantun ini merupakan kiasan kepada manusia yang baik yang akan sentiasa bersikap baik di mana sahaja orang tersebut pergi. Hal ini digambarkan dalam rangkap maksud pantun ‘kalau asal benih yang baik’ merujuk keturunan yang baik-baik dan ‘jatuh ke laut menjadi pulau’ menunjukkan bagaimana manusia yang baik dapat menyesuaikan diri di mana-mana sahaja. Oleh itu, pantun tersebut menyarankan supaya setiap orang perlu memiliki sifat yang baik walaupun di mana ataupun tempat yang dikunjungi.

Kosa kata pinjaman bahasa Cina “tongkang” ditemui dalam tiga rangkap pantun. Kosa kata pinjaman “tongkang” merujuk sejenis perahu yang agak besar dan berdasar rata, digunakan untuk mengangkut barang-barang. Contohnya dalam pantun berikut:

Baju perai, kain perai,
Buat atap kelasi *tongkang*;
Nyawa di badan lagi bercerai,
Inikan pula kasih menumpang.

(*Pantun Melayu Bingkisan Permata*, 2001: 460)

Pantun tersebut merupakan gambaran seseorang yang menumpang kasih orang lain yang akan hilang atau berpisah. Hal ini digambarkan dalam rangkap maksud ‘nyawa di badan lagi bercerai’ menunjukkan bahawa nyawa yang bersatu dengan badan akan berpisah juga pada suatu hari nanti. Seterusnya, rangkap maksud ‘inikan pula kasih menumpang’ yang menggambarkan seseorang yang hanya menumpang kasih pasti akan berpisah juga suatu hari nanti. Kosa kata “tongkang” dalam pantun bertujuan menyamakan rima pantun sahaja.

Selain itu, kosa kata pinjaman bahasa Cina yang terdapat dalam pantun ialah lonteng. Contohnya:

Anak beruk mahu terjun,
Mati terjun di atas *lonteng*;
Bukan kumabuk terminum racun,
Mabuk kerana rambut keriting.

(*Pantun Melayu Bingkisan Permata*, 2001: 280)

Pantun tersebut merupakan luahan hati pemantun terhadap seseorang yang menjadi pilihan hatinya. Pemantun menyatakan bahawa pilihan hatinya disukai kerana berambut keriting yang menjadi kesukaan atau diminatnya. Kosa kata pinjaman “lonteng” dalam rangkap pantun menunjukkan sesuatu yang berada di tempat tinggi. Hal ini kerana kosa kata “lonteng” membawa makna bahagian rumah yang berada di tingkat atas atau dikenali sebagai langit-langit rumah. Perumpaan lonteng ini sama dengan penggunaan kata “rambut keriting” yang berada di tempat paling tinggi pada badan manusia. Oleh yang demikian, pemilihan kosa kata “lonteng” dalam pantun menyampaikan pembayang awal tentang sesuatu yang berada di tempat yang tinggi sama dengan rambut yang menunjukkan satu tarikan yang menjadi pilihan pemantun.

Berdasarkan perbincangan ini, dapatlah dirumuskan bahawa kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu turut digunakan dalam penciptaan pantun. Penggunaan kosa kata ini menunjukkan kosa kata pinjaman bahasa Cina telah diserapkan ke dalam bahasa Melayu dalam menerangkan sesuatu perkara dengan lebih jelas lagi.

KESIMPULAN

Secara umumnya, kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu yang diungkapkan dalam pantun menunjukkan masyarakat Melayu menggunakan kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam kehidupan seharian. Terdapat kosa kata pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu yang telah diserapkan dan digunakan secara meluas sebagai bahasa Melayu seperti yang digambarkan dalam pantun. Oleh yang demikian, berlakunya pinjaman kosa kata daripada bahasa lain bukan menunjukkan kekurangan atau kelemahan sesuatu bahasa, sebaliknya menunjukkan bahawa setiap bahasa saling melengkapi. Dalam konteks ini, hubungan yang rapat antara masyarakat Melayu dan Cina telah menyebabkan kosa kata pinjaman bahasa Cina meresap ke dalam bahasa Melayu hasil komunikasi kedua-dua pihak.

RUJUKAN

- Goh, S. S. (2011). An Analysis of Borrowed Chinese Trade Words in the Malay Language. *Sino-US English Teaching*. 8(8), 526-531.
- Harun Mat Piah. (2001). *Pantun Melayu Bingkisan Permata*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.
- Kamus Dewan Edisi Keempat*. (2005). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kong, Y. Z. (1993). Kata Pinjaman Bahasa Cina dalam Bahasa Melayu. *Jurnal Dewan Sastera*. 37(9), 702-795.
- Langacker R. W. (1986). *Language and Its Structure: Some Fundamental Linguistic Concepts*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Mashudi Kader & Yeong, A. L. (1989). Pengaruh Bahasa Cina dalam Pembendaharaan Kata Bahasa Malaysia. *Dewan Sastera*. 33(4), 236-237.
- Zaharani Ahmad. (2004). Kata Pinjaman Bahasa Cina dalam Bahasa Melayu: Suatu Huraian Fonologi. *Jurnal Bahasa*. 4(4), 705-723.

PENGGUNAAN BAHASA MELAYU STANDARD PENUTUR KEDUA: SATU ANALISIS PERSPEKTIF PSIKOLINGUISTIK OLEH PENUTUR IBAN DAN MELAYU SARAWAK

*Radna Wismawati Muhibah Yahya Sawek
Institut Pendidikan Guru Kampus Tun Abdul Razak
Kota Samarahan Sarawak
radna.yahya@ipgmkta.edu.my*

ABSTRAK

Kontak bahasa sering dihubungkan dengan gangguan bahasa. Perkaitan sedemikian rupa menyerlahkan resapan bahasa yang dianggap negatif. Sebaliknya, penyelidik berpendapat bahawa resapan bahasa adalah sebahagian daripada proses integrasi bahasa. Bertitik tolak daripada permasalahan kajian ini, penyelidik menjalankan satu kajian dengan tujuan faktor psikolinguistik, faktor sosiolinguistik serta tahap integrasi bahasa Melayu sebagai bahasa sumber dalam bahasa Iban (BIb) dan bahasa dialek Melayu Sarawak (DMS). Populasi guru pelatih dari kawasan Kuching, Kota Samarahan, Rajang dan Miri di Sarawak telah menjawab soal selidik. Selain tinjauan, penyelidik turut melaksanakan temu bual dan pemerhatian. Data daripada faktor psikolinguistik menunjukkan responden ialah penutur yang bersikap positif terhadap bahasa Melayu dan menunjukkan motivasi integratif. Data faktor sosiolinguistik lebih tinggi, iaitu semua (100%) responden bersetuju bahawa jika ada bahasa dan idiolek yang bertindak sebagai simbol kepunyaan disusuli pengiktirafan masyarakat, hal ini akan menggalakkan minat yang kuat dalam kalangan pendatang untuk memperoleh bahasa Melayu. Data ini ditafsirkan sebagai semakin banyak penutur bahasa Iban dan dialek Melayu Sarawak menerima kata serapan bahasa Melayu semakin berkurangan kosa kata asli bahasa ibunda mereka. Kesedaran tentang kebaikan integrasi bahasa untuk membina negara bangsa perlu dipupuk dengan mengadakan bengkel dan seminar kerana sikap responden yang mewakili masyarakat peribumi di Sarawak adalah positif terhadap bahasa Melayu.

Kata kunci: kontak bahasa, sosiolinguistik, integrasi, bahasa Iban, psikolinguistik

PENGENALAN

Integrasi ialah satu proses yang cuba menyatupadukan dan mewujudkan pembentukan kebudayaan kebangsaan yang tersendiri dalam masyarakat majmuk (Mohd Salleh Lebar, 1998). Dalam proses integrasi bahasa pula, unsur bahasa sumber diserap ke dalam sistem bahasa penerima sehinggakan sifat kata bahasa sumber yang asli sukar untuk dikesan. Jendra (1991) menerangkan jika sesuatu unsur bahasa sumber telah diterima masuk ke dalam kamus bahasa penerima, dapat dikatakan bahawa integrasi sudah berlaku. Ekoran daripada itu, unsur bahasa sumber yang digunakan dalam bahasa penerima dianggap menjadi sebahagian daripada bahasa penerima, bukan lagi sebagai unsur pinjaman (Chaer & Agustina, 1995).

Dalam penyelidikan ini, integrasi bahasa merujuk penggunaan unsur bahasa Melayu Standard (selepas ini dikenali sebagai BMSt) secara sistematik seolah-olah merupakan sebahagian daripada bahasa penutur kaum Iban dan penutur kaum Melayu Sarawak tanpa disedari oleh mereka. Dengan kata lain, unsur BMSt sudah diterima sebagai sebahagian daripada bahasa Iban (selepas ini dikenali sebagai BIb) dan dialek Melayu Sarawak (selepas ini dikenali sebagai DMS). Penyesuaian unsur bahasa Melayu (bahasa sumber) yang diserap masuk ke dalam BIb dan DMS (bahasa penerima) telah melalui proses integrasi dalam jangka masa yang panjang. Weinreich (1953) menegaskan bahawa jangka masa penyesuaian unsur integrasi bergantung pada tiga faktor, iaitu perbezaan dan persamaan sistem bahasa sumber dengan bahasa penerima, keperluan unsur serapan, dan sikap penutur bahasa penerima terhadap bahasa sumber. Antara tiga faktor tersebut, sikap penutur bahasa penerima merupakan faktor terpenting dalam penyesuaian unsur integrasi bahasa. Kajian ini bertujuan menganalisis sikap dan motivasi penggunaan Bahasa Melayu Standard oleh penutur Iban dan Melayu Sarawak.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Selain gangguan dalam bentuk fonik dan leksikal, Gardner (1980) turut menamakan gangguan faktor psikolinguistik yang terdiri daripada sikap, motivasi integratif dan motivasi instrumental. Penyelidik menerangkan hasil kajian kepada tiga bahagian, iaitu sikap, motivasi integratif dan motivasi instrumental. Sikap dan motivasi penggunaan Bahasa Melayu Standard oleh penutur BIB dan DMS dihuraikan sebagaimana berikut.

Sikap

Dalam kajian ini, sikap dilihat sebagai tingkatan kecenderungan yang bersifat positif mahupun negatif, yang berhubungan dengan bahasa Melayu. Sikap terhadap bahasa Melayu (BMSt) mempengaruhi sikap penutur bahasa penerima, yakni BIB dan DMS. Sekiranya mereka bersikap positif terhadap BMSt, maka motivasi untuk mempelajari BMSt juga tinggi. Penyelidik mendapati bahawa kajian sikap terhadap pembelajaran dan pencapaian guru pelatih mempunyai kaitan yang rapat dengan setiap individu. Sampel kajian mendapati bahawa pembelajaran secara am ialah satu proses individu mendapatkan informasi, tingkah laku atau kebolehan yang baharu. Konsep yang boleh diaplikasikan bagi menerangkan bagaimana sikap dipelajari ialah pelaziman klasik, pelaziman operan dan peniruan.

Begitu juga perihalnya dengan sikap dan motivasi merupakan dua faktor yang saling berhubung rapat antara satu sama lain. Penyelidik mendapati bahawa motivasi dalam pembelajaran bahasa sampel kajian akan menentukan sikap terhadap pembelajaran bahasa mereka. Hal ini turut berkaitan dengan teori pembelajaran yang menunjukkan bahawa motivasi diperlukan dalam proses pembelajaran dan pergaulan. Teori pembelajaran behaviorisme, teori pembelajaran sosial menganggap ganjaran sebagai dorongan kepada individu untuk mengulangi sesuatu tingkah laku. Sementara itu, teori pembelajaran kognitif menekankan kepentingan kecerdasan dalam proses pembelajaran. Justeru, bagi penyelidik, garapan daripada teori ini turut menyokong dapatan kajian dengan mengaitkan sikap dan motivasi dalam integrasi BIB dan BMS dengan BMSt. Oleh yang demikian, sebanyak 170 bersamaan 72% sampel bersetuju bahawa rakyat Malaysia yang tidak menggunakan BMST amat rugi kerana sikap yang tidak mementingkan bahasa kebangsaan akan merugikan negara sendiri. Hal ini pernah diutarakan oleh Gardner (1985) bahawa sikap positif terhadap kumpulan yang menggunakan bahasa sumber dan motivasi yang tinggi membawa kepada kejayaan menguasai bahasa kedua.

Kebanyakan penutur jati BMST peramah dan mudah untuk didekati dan penyelidik mendapati sampel kajian berasa amat bertuah mengenali penutur jati BMSt. Sebanyak 220 sampel bersamaan 94% bersetuju bahawa mereka berasa bertuah dapat mengenali penutur jati BMSt. Daripada respons sedemikian, sebilangan sampel bersikap positif terhadap BMSt kerana percaya akan penutur jati BMSt. Respons yang diperoleh daripada soalan 2 diperkukuhkan oleh 218 sampel (93%) yang menjawab soalan 3 dengan bersetuju jika mereka mempunyai kawan yang banyak daripada kalangan penutur BMSt mereka boleh meningkatkan penguasaan bahasa Melayu. Secara langsung, dapatan ini menunjukkan adanya sikap positif terhadap BMSt mempengaruhi pencapaian mereka dalam mata pelajaran BMSt. Sekiranya mereka bersikap positif dan bertutur dalam BMST serta banyak mempunyai kawan yang bertutur BMSt, maka penguasaan terhadap bahasa sumber itu juga semakin baik. Seterusnya, untuk soalan 4, sebanyak 220 sampel (94%) bersetuju bahawa penutur jati BMSt harus berbangga kerana telah memberikan sumbangan kepada dunia dalam pengetahuan BMSt. Jawapan ini dikemukakan oleh penutur yang mempunyai pencapaian yang tinggi dalam mata pelajaran BMSt. Mereka ialah penutur yang bersikap positif terhadap BMSt.

Di samping itu, penyelidik turut mendapati sikap dan minat seseorang pelajar boleh membawa mereka mencapai kejayaan dalam pembelajaran. Segala aturan pembelajaran digunakan untuk membangkitkan minat dan kecenderungan pelajar. Konsep sikap juga berkait rapat dengan pencapaian seseorang pelajar. Kajian ini juga diakui oleh Hendry Murray (1938), seorang pakar psikologi dalam kajian Mahmood Nazar Mohammad (1992) yang mentakrifkan pencapaian sebagai satu keinginan atau kecenderungan untuk mengatasi halangan, beraksi tegas serta menggunakan kuasa untuk cuba melakukan sesuatu yang sukar dengan seberapa segera dan baik. Oleh itu, pencapaian bukan hanya melakukan sesuatu yang baik malah melakukan sesuatu yang lebih mencabar dengan kadar yang lebih baik. Keinginan dan kehendak ini memberikan motivasi untuk bekerja dengan lebih tekun supaya dapat mencapai kehendak yang diinginkan. Oleh itu, penyelidik mendapati bahawa kesedaran masyarakat Malaysia amat perlu untuk menguasai BMSt. Dengan kata lain, kejayaan pelajar dalam penguasaan bahasa bukan seratus peratus bergantung pada kaedah pengajaran guru atau persekitaran, malahan juga berpunca daripada sikap

pelajar itu sendiri. Sekiranya pelajar bersikap positif, minat untuk belajar dan bertutur bahasa Melayu, bermotivasi, rajin membuat ulang kaji dan perbincangan dalam kumpulan membantu pelajar berjaya dalam pelajaran, termasuk dalam mata pelajaran Bahasa Melayu. Faktor diri pelajar itu sendiri dapat menentukan sama ada dia akan berjaya dalam pelajaran ataupun sebaliknya. Oleh itu, penyelidik mendapati bahawa sikap baik hati dan berkawan dengan orang yang mengenali penutur bahasa Melayu mempercepat penguasaan bahasa Melayu.

Penyelidik turut mendapati bahawa sampel kajian yang mengutamakan status 'prestij' dan budaya masyarakat bahasa Melayu kelihatan disenangi oleh penutur BI dan penutur DMS. Sokongan komuniti bahasa sasaran penting dalam membantu seseorang pelajar itu mempelajari dan menguasai bahasa kedua dengan baik. Harapan pelajar terhadap sokongan daripada komuniti bahasa sasaran juga menjadi faktor yang signifikan dalam menentukan tahap pencapaian mereka. Sokongan yang dimaksudkan adalah dari segi kesediaan komuniti untuk berinteraksi dalam bahasa sasaran guru pelatih dan bersedia untuk memberikan tunjuk ajar.

Motivasi Integratif

Gardner dan Lamber (1972) menjeniskan motivasi sebagai motivasi integratif dan motivasi instrumental. Motivasi integratif membawa maksud pelajar mempelajari bahasa kedua kerana mereka berminat terhadap masyarakat dan budaya bahasa sasaran. Gardner (1985) telah mereka bentuk bateri ujian yang dikenali sebagai *Attitude and Motivation Test Battery* (AMTB), yang dalam bahasa Melayu dikenali sebagai Bateri Ujian Sikap dan Motivasi (AMTB). Ujian tersebut termasuk beberapa item mengukur semua faktor yang mempengaruhi sikap dan motivasi. Konsep sikap digabungkan dalam motivasi, yang bererti bahawa sikap positif meningkatkan motivasi.

Motivasi Instrumental

Gardner dan Lambert (1972) menerangkan jika seseorang belajar bahasa untuk tujuan mendapat pekerjaan atau memenuhi satu keperluan akademik, individu itu dipengaruhi oleh motivasi instrumental. Dalam erti kata lain, motivasi memainkan peranan penting sebagai cara mencapai matlamat seperti menggalakkan kerjaya atau pekerjaan atau membaca teks teknikal. Sehubungan itu, dapatan kajian yang berkaitan dengan motivasi instrumental menunjukkan kenyataan pertama, berkaitan dengan mempelajari BMSt, amat penting untuk memenuhi keperluan kerjaya. Pernyataan ini dipersetujui oleh sebanyak 216 sampel kajian atau 92%. Motivasi yang ditunjukkan oleh sampel kajian adalah BMSt penting untuk memenuhi kerjaya mereka pada masa hadapan. Hal ini demikian kerana BMSt menjadi bahasa rasmi negara, semua urusan dan syarat utama pekerjaan wajib lulus dengan kepujian dalam BMSt. Motivasi instrumental yang tinggi turut digambarkan oleh sampel kajian melalui jawapan mereka pada item 2 dan 3. Sama seperti respons pada item 1, sebanyak 216 sampel kajian atau 92% bersetuju bahawa dengan menguasai BMST akan menjadikan mereka lebih terpelajar.

Persetujuan ini jelas kerana penguasaan yang baik dalam mata pelajaran BMSt adalah penting untuk lulus dalam Sijil Pelajaran Malaysia (SPM). Mereka tahu bahawa pemilihan jurusan di institut pendidikan tinggi awam atau swasta menitikberatkan pencapaian BMSt pada peringkat SPM.

KESIMPULAN

Sebagai rumusan, dalam penyelidikan ini, penyelidik mendapati bahawa kebanyakan penutur BIb dan DMS bersikap positif terhadap BMSt. Mereka yang bersikap positif terhadap BMSt menunjukkan motivasi untuk mempelajari BMSt yang tinggi. Dapatan kajian penyelidik ini ada persamaan dengan data Gardner (1985) bahawa sikap positif terhadap bahasa kedua meningkatkan motivasi untuk mempelajari bahasa kedua, yang seterusnya menyebabkan kejayaan penguasaan bahasa kedua. Walau bagaimanapun, Gardner (1985) mempercayai tahap motivasi yang tinggi tidak semestinya menjamin pencapaian yang tinggi dalam bahasa kedua (B2). Guru pelatih menjelaskan bahawa hanya dalam kes-kes tertentu, pemboleh ubah motivasi yang digabungkan dengan sikap menyukai masyarakat penutur B2 dan sedar akan kepentingan B2, maka tahap pencapaian B2 lebih tinggi. Kelebihan data daripada kajian penyelidik jika dibandingkan dengan Gardner (1985) ialah selain pemboleh ubah sikap, penerimaan sampel kajian dalam kalangan BIb dan DMS terhadap BMSt sebagai bahasa sumber meliputi aspek jati diri dan rasa bangga, bukan berfokus pada sikap untuk meningkatkan pencapaian dalam BMSt oleh penutur dwibahasa.

Penerangan turut menunjukkan majoriti sampel kajian bersikap positif terhadap BMST. Kecenderungan sampel kajian didapati sejajar dengan Weinreich (1953) bahawa sikap penutur bahasa penerima terhadap bahasa sumber adalah kerana status 'prestij', di samping sikap terhadap budaya masyarakatnya. Dalam konteks kajian ini, status 'prestij' dan budaya masyarakat bahasa Melayu kelihatan disenangi oleh penutur BIb dan penutur DMS. Sebagai kesimpulan, sikap positif meningkatkan motivasi. Sebanyak 246 sampel kajian atau 92% bersetuju bahawa dengan pembelajaran BMSt membolehkan mereka memahami dan menghargai cara hidup orang Melayu.

Ringkasnya, didapati terdapat kelebihan data daripada kajian penyelidik jika dibandingkan dengan Gardner (1985) berhubung dengan pemboleh ubah sikap, penerimaan sampel kajian dalam kalangan BIb dan DMS terhadap BMSt sebagai bahasa sumber. Perkara ini meliputi aspek jati diri dan rasa bangga yang berfokus pada sikap untuk meningkatkan pencapaian dalam BMSt oleh penutur dwibahasa.

RUJUKAN

- Chaer, Abdul dan Leoni Agustina. (1995). *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*. Jakarta: RinekaCipta
- Hayi, Abdul Dkk. (1985). *Interferensi Gramatika Bahasa Indonesia dalam Bahasa Jawa*. Jakarta. Pusat pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Jendra.I Wayan. (1991). *Dasar-dasar Sosiolinguistik*. Denpasar: Ikayana.
- Gardner, R.C. (1980). *On the Validity of Affective Variables In Second Language Acquisition: Conceptual And Statistical Considerations*. *Language Learning*, 30 (2), 255-270.
- Gardner, R.C. (1985). *Social Psychology and Language Learning. The Role Of Attitudes and Motivation*. London: Edward Arnold (P.10).
- Mohd Salleh Lebar. (1998). *Pengenalan Ringkas Sosiologi Sekolah dan Pendidikan*. Thinker's Library Sdn. Bhd, Selangor.
- Weinreich, U. (1953). *Language in Contact: Findings and Problems*. New York. Linguistic Circle Of New York.
- Weinreich, U. (1972). *Explorations in Semantic Theory*. The Hague. Mouton.

**PENGAJARAN DAN PEMBELAJARAN BAHASA MELAYU
DALAM KALANGAN SISWA PENDIDIK
SEKOLAH JENIS KEBANGSAAN CINA (SJKC)
DI INSTITUT PENDIDIKAN GURU (IPG)**

*Rashinawati Abd Rashid
sush71@yahoo.com*

*Noor Azzam Abdul Rahim
norazzam@yahoo.com*

*Shasitharan Raman Kutty
rshash@hotmail.com*

*Zakri Abdullah
su_prak2009@yahoo.com*

IPG Kampus Raja Melewar, Seremban

ABSTRAK

Sastera merupakan hasil ciptaan seni yang disampaikan melalui bahasa. Wahana bahasa menjadikan karya sastera difahami segala isi yang dilakarkan (Marohaini, 1999). Kajian ini bertujuan menjelaskan dengan kritis seni bahasa dan sastera dalam aktiviti pengajaran dan pembelajaran (PdP) murid-murid pemulihan Bahasa Melayu di Sekolah Jenis Kebangsaan Cina (SJKC). Responden terdiri daripada 15 orang siswa pendidik kaum Cina dan mengikuti Program PISMP (Unit Pendidikan Pemulihan). Melalui temu bual awal, didapati 85% responden tidak memahami dan menghayati karya-karya sastera Melayu baik puisi atau prosa walaupun pendedahan telah diperolehi pada peringkat sekolah menengah. Data dikumpul dengan menggunakan kaedah kualitatif. Instrumen kajian pemerhatian, senarai semak dan temu bual digunakan dalam kajian ini. Fokus kajian adalah pada genre sastera prosa (cerita binatang Sang Kancil) dan puisi (pantun). Teknik pengajaran seperti aktiviti bercerita, lakonan, nyanyian dan MESTAMU didapati mampu mengubah suasana pembelajaran. Dapatan kajian menunjukkan siswa pendidik dapat menghasilkan aktiviti PdP dan karya yang sangat menarik dan kreatif dengan menggunakan bahan sastera Melayu. Aktiviti yang dijemakan melibatkan unsur didik hiburan yang sangat sesuai diaplikasikan kepada siswa pendidikan pemulihan bahasa Melayu. Dapatan temu bual juga menunjukkan siswa pendidik sangat selesa dengan penggunaan bahan sastera Melayu dalam PdP di dalam bilik darjah dan dapat menimbulkan minat untuk mereka berkarya. Dapatan ini juga membuktikan perkaitan yang signifikan bahan sastera dalam penguasaan Bahasa Melayu dalam PdP.

Kata kunci: Seni bahasa sastera Melayu, Siswa Pendidik, SJKC, murid Pendidikan Pemulihan

PENGENALAN

Pendidikan sekolah rendah di Malaysia merupakan proses asas pembelajaran yang sistematik jika diukur daripada perancangan dan kurikulum yang diterapkan oleh Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM). Cadangan terhadap pelaksanaan pendekatan seni bahasa dalam pengajaran Bahasa Melayu bermula apabila keputusan kabinet pada 8 Julai 2009 memutuskan bahawa bahasa Melayu perlu menjadi tunjang penting dalam sistem pendidikan negara. Maka bermula pada tahun 2011, Kurikulum Standard Sekolah Rendah (KSSR) telah menerapkan elemen seni bahasa dalam memperkasakan pembelajaran Bahasa Melayu.

Menurut Arbak (2005), sastera merupakan bahasa yang dicirikan oleh keindahan kata-kata sama ada melalui lisan atau tulisan. Bahasa dan sastera tidak harus dipisahkan kerana kedua-duanya diibaratkan irama dan lagu. Shamsudin (2004) dalam kajiannya merumuskan pelaksanaan elemen sastera dalam PdP bahasa Melayu membawa satu transformasi yang baik selari dengan arus perdana transformasi pendidikan negara.

Pendekatan didik hiburan ditekankan dalam persekitaran pembelajaran Bahasa Melayu di dalam bilik darjah (Shamsudin, 2004). Oleh itu, seni bahasa ini merujuk keupayaan murid untuk memahami, mengungkapkan dan menghargai bahasa yang indah melalui pembelajaran yang menyeronokkan secara

didik hiburan. Didik hiburan dilihat dapat mengupayakan dan membolehkan bahasa yang indah ini diperoleh secara mudah. Melalui teknik nyanyian, bercerita, berlakon, mendeklamasi atau berpuisi, pengajaran dan pembelajaran dapat dijalankan dengan lebih santai dan bermakna.

TUJUAN KAJIAN

Institut Pendidikan Guru (IPG) berperanan melahirkan bakal pendidik sekolah rendah yang kompeten dalam PdP di sekolah rendah. Salah satu opsyen kursus yang ditawarkan kepada siswa pendidik ialah Pendidikan Pemulihan (Pendidikan Rendah). Mata pelajaran PKP3173 Seni Bahasa dan Sastera dalam Pendidikan Pemulihan Bahasa Melayu merupakan kursus wajib diikuti oleh siswa pendidik.

Namun begitu, siswa pendidik di IPG Kampus Raja Melewar dalam pengkhususan pemulihan SJKC tidak mempunyai kemahiran dalam pengajaran dengan menggunakan bahan sastera. Melalui pencerapan amalan praktikum sebanyak tiga kali, didapati siswa pendidik kurang berjaya mengimplementasikan bahan sastera dalam PdP Bahasa Melayu terhadap murid-murid pemulihan.

Maka kajian ini dijalankan untuk membantu siswa pendidik unit Pendidikan Pemulihan untuk menggunakan bahan sastera dengan teknik pengajaran yang sesuai bagi murid-murid di SJKC. Hal ini penting kerana bakal-bakal guru ini harus bersedia dengan sikap yang proaktif dan mengambil inisiatif untuk berusaha meningkatkan kemahiran berbahasa Melayu dalam kalangan murid Cina dan menghasilkan teknik pengajaran berbantuan bahan sastera. Bahan sastera dapat mewujudkan persekitaran pembelajaran Bahasa Melayu dengan lebih menyeronokkan. Menurut Rajendran (2000), bahan sastera mempunyai kepentingan tersendiri untuk menanam minat berbahasa kepada murid. Integrasi bahan sastera ke dalam pengajaran bahasa akan menjadikan PdP lebih bermutu.

OBJEKTIF KAJIAN

1. Membantu siswa pendidik SJKC untuk mempelbagaikan aktiviti pengajaran dengan menggunakan bahan sastera dalam PdP Bahasa Melayu; dan
2. Mengenal pasti masalah-masalah siswa pendidik SJKC dalam penggunaan bahan sastera dalam PdP Bahasa Melayu.

SOALAN KAJIAN

1. Bagaimanakah siswa pendidik SJKC dapat mempelbagaikan aktiviti pengajaran dengan menggunakan bahan sastera dalam PdP Bahasa Melayu?
2. Apakah masalah-masalah siswa pendidik SJKC untuk menggunakan bahan sastera dalam PdP Bahasa Melayu?

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini dijalankan di IPG Kampus Raja Melewar, Seremban, Negeri Sembilan. Kajian ini melibatkan siswa pendidik dari unit Pendidikan Pemulihan (SJKC) Ambilan Januari 2013. Skop genre sastera melibatkan prosa bagi cerita binatang Sang Kancil dan puisi pantun. Kajian ini melibatkan 15 orang siswa pendidik Cina yang mengikuti Program Ijazah Sarjana Muda Pendidikan (PISMP) dalam pengkhususan Pendidikan Pemulihan (SJKC). Kesemua siswa pendidik mempunyai latar belakang pencapaian Bahasa Malaysia yang baik dan mahir dalam penulisan bahasa Melayu.

Data kajian dikumpulkan melalui dua kaedah, iaitu pemerhatian berstruktur dan temu bual berprotokol. Proses pemerhatian dijalankan sepanjang sesi PdP (kuliah, tutorial dan pengajaran mikro). Proses pemerhatian ini dicatatkan melalui borang senarai semak. Temu bual secara berkumpulan dijalankan bagi mendapatkan reaksi responden terhadap bahan sastera serta masalah-masalah terhadap penggunaan bahan sastera dalam PdP Bahasa Melayu. Temu bual dijalankan secara berprotokol dan semua data temu bual telah ditranskripsikan. Data dan maklum balas dikodkan dan ditemakan. Analisis data temu bual dilakukan berasaskan tema. Strauss & Corbin (1998) menyatakan *coding* terbuka digunakan untuk mendapatkan segmen data bagi membantu penyelidik untuk mendapatkan jawapan soalan kajian. Segmen data membantu penyelidik mengenal pasti tema yang relevan.

DAPATAN KAJIAN

Soalan Kajian 1

Membantu responden mempelbagaikan teknik pengajaran dan pembelajaran Bahasa Melayu dengan menggunakan bahan sastera

Melalui kursus PKP3173, pendedahan teknik PdP Bahasa Melayu dengan menggunakan bahan sastera (prosa dan puisi) kepada responden. Responden telah dibahagikan tiga kumpulan. Melalui pemerhatian berstruktur dengan menggunakan senarai semak terhadap pengaplikasian teknik pengajaran bahan sastera dalam pengajaran mikro didapati responden dapat melahirkan suasana hiburan dan keseronokan dalam pengajaran Bahasa Melayu dengan menggunakan bahan sastera. Genre sastera yang dipilih ialah cerita binatang (Sang Kancil) dan pantun.

Responden kumpulan A bersetuju sekiranya cerita binatang digunakan dalam pengajaran Bahasa Melayu di kelas pemulihan. Hal ini kerana jalan ceritanya yang dekat dengan pengalaman murid. Responden kumpulan A menyatakan:

Pada pandangan saya, bahan sastera yang mudah difahami seperti cerita binatang Sang Kancil dapat meningkatkan kebolehan bertutur dalam bahasa Melayu dengan lancar. Saya dapat memahami dan menuturkan perkataan-perkataan baharu yang boleh digunakan untuk murid pemulihan.

Responden kumpulan B pula menyatakan:

Cerita binatang sesuai kerana cerita Sang Kancil ini disertai gambar bersiri dan mempunyai watak yang memupuk integrasi di samping menyerupai kehidupan kanak-kanak yang suka menemani binatang. Saya berpandangan bahawa cerita binatang ini sesuai kerana jalan ceritanya yang mudah difahami dan ringkas.

Responden kumpulan C pula berpendapat:

Cerita binatang adalah lebih sesuai untuk murid pemulihan kerana lebih menghampiri alam pembelajaran mereka. Tetapi cerita binatang ini kena sesuai dengan tahap penguasaan kosa kata murid pemulihan. Saya merasakan murid pemulihan mungkin tidak memahami sesetengah kosa kata yang terdapat dalam cerita Sang Kancil. Huruf di dalam buku cerita Big Book agak besar dan berwarna-warni.

Responden juga mendapati bahawa penggunaan buku cerita (*Big Book*) dapat menambah pengalaman mengajar mereka. Dengan adanya *Big Book*, responden dapat mengajar dengan lebih yakin dan teratur. Responden kumpulan A menjelaskan:

Big book bukan sahaja kaya dengan gambar dan kosa kata yang dimudahkan mengikut keupayaan murid, malahan membantu saya untuk mengajar dengan lebih teratur. Saya dapat membantu murid untuk membaca, dan berbahasa. Keperluan saya untuk bersedia dalam pengajaran agak kurang dibandingkan dengan cara sebelum ini.

Responden juga berpendapat bahawa *Big Book* dapat membantu murid untuk berlakon mengikut watak yang terdapat dalam cerita. Menerusi penggunaan *Big Book*, banyak aktiviti lakonan digerakkan di dalam bilik darjah. Responden kumpulan A menyatakan:

Aktiviti Big Book yang utama ialah lakonan antara Kancil dengan buaya. Saya dapat membunyikan kemahiran komunikasi lisan di samping membetulkan sebutan dan intonasi watak dalam cerita. Saya fikir ini merupakan satu cara yang membantu kita menyebut suku kata dengan betul.

Responden juga bersetuju puisi pantun digunakan dalam PdP Bahasa Melayu untuk murid pemulihan. Pantun boleh dicipta oleh guru mengikut tema dan kosa kata yang mudah difahami oleh murid pemulihan. Teknik nyanyian dan MESTAMU dalam pelafazan pantun juga amat sesuai sebagai aktiviti untuk murid pemulihan kerana teknik ini menyeronokkan di samping diselitkan unsur didik hiburan dalam pembelajaran. Responden kumpulan B menambah:

Teknik nyanyian dan MESTAMU agak menyeronokkan kerana kelas akan lebih meriah. Kami boleh buat kerja dengan lebih cepat apabila ada teknik menyanyi. Kadang-kala kami bosan. Jadi dengan adanya teknik nyanyian, sekurang-kurangnya kami dapat berhibur mendengar rakan lain menyanyi.

Soalan Kajian 2

Masalah-masalah responden untuk menggunakan bahan sastera dalam pengajaran dan pembelajaran Bahasa Melayu dalam kelas pemulihan

Jadual 1 : Masalah Pengajaran Bahasa Melayu dengan Menggunakan Bahan Sastera dalam Kelas Pemulihan di SJKC

Masalah	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Penguasaan kosa kata	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/
Penguasaan berbahasa	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/
Bahasa dalam bahan sastera tersirat dan tidak difahami	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/
Kurang berpengetahuan tentang teknik PdP menggunakan bahan sastera	/	/	/			/	/	/	/		/		/	/	/
Sukar menyediakan aktiviti dan bahan pengajaran	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/

Dapatan kajian menunjukkan tiga perkara utama yang menjadi kekangan kepada penggunaan bahan sastera dalam PdP Bahasa Melayu, yakni:

- i. penguasaan bahasa dan kosa kata yang belum mantap;
- ii. bahan sastera baik genre puisi atau prosa yang banyak mempunyai maksud tersirat menyebabkan murid sukar untuk memahaminya; dan
- iii. responden belum menguasai teknik PdP dan bahan pengajaran yang berkesan terhadap penggunaan bahan sastera kepada murid pemulihan SJKC.

Responden menyatakan bahawa masalah utama dalam penyediaan *Big Book* ialah faktor masa. Hampir kesemua responden bersetuju bahawa masa yang lebih lama diperlukan untuk menyediakan *Big Book* yang menarik. Responden turut menyentuh tentang faktor warna dan kualiti *Big Book* yang dihasilkan. Pemilihan gambar-gambar yang diletakkan dalam *Big Book* mestilah menarik. Responden A merumuskan:

Saya fikir walaupun Big Book menarik perhatian murid, tetapi banyak masa yang diperlukan untuk menghasilkannya, Saya memperuntukkan lebih kurang 10 jam untuk mencari dan susun bahan. Kerja kursus menghasilkan Big Book ini merupakan kerja kursus yang stres kerana memakan masa. Saya perlu memikirkan kualiti ketika hendak menghasilkan Big Book ini. Jadi saya fikir penghasilan Big Book merupakan tugas yang sukar untuk dilaksanakan.

Responden juga menyatakan bahawa proses menyediakan *Big Book* juga harus ditumpukan pada saiz huruf atau abjad yang digunakan. Bentuk tulisan dan kreativiti ketika menghasilkan *Big Book* juga menjadi isu dalam kalangan responden. Responden kumpulan B menyatakan:

Saya mendapati banyak gambar yang saya gunakan seolah-olah tidak menarik dan saya perlu mencari lebih banyak lagi gambar yang menarik. Saya bukannya jenis orang yang kreatif dan saya menggunakan masa yang lama untuk mencari gambar. Isunya di sini ialah Big Book mesti menarik minat murid.

Responden juga berpendapat bahawa kos penyediaan *Big Book* adalah tinggi. Banyak wang yang digunakan untuk membeli bahan-bahan penyediaan *Big Book* seperti gambar berwarna, *mounting board* dan peralatan warna yang lain.

PERBINCANGAN / IMPLIKASI KAJIAN

Hasil kajian ini merumuskan bahawa seni dalam bahan sastera mampu membangkitkan perasaan ingin tahun terhadap elemen bahasa dalam kalangan siswa pendidik. Penggunaan bahan seni dan sastera mampu menjadikan pengajaran bahasa sangat menarik di samping memberikan nilai tambah dalam pengajaran (Ryskin, Brown-Schmidt, Canseco-Gonzalez, Yiu & Nguyen, 2014). Seni dan sastera sangat sesuai dipilih sebagai bahan rangsangan PdP bahasa Melayu pada peringkat sekolah rendah lagi tidak kira di sekolah kebangsaan atau di SJKC. Lebih baik bagi bakal-bakal pendidik untuk menelusuri kepentingan bahan sastera diaplikasikan kepada murid pemulihan di SJKC. Teknik-teknik seperti nyanyian, bercerita dan lakonan dapat meningkatkan keseronokan murid mempelajari kemahiran berbahasa Melayu (Shamsudin, 2004).

Melalui kajian ini juga, didapati siswa pendidik PISMP unit Pendidikan Pemulihan (SJKC) di IPGKRM mempunyai kreativiti dan inovatif dalam menghasilkan bahan bantu mengajar yang dapat meningkatkan keseronokan PdP dalam kalangan murid pemulihan. Antaranya, penghasilan buku cerita kanak-kanak, boneka (*puppet*), kad *pop-up* dan juga bait-bait pantun yang ringkas dan mudah yang sesuai dengan keperluan murid-murid pemulihan. Pendekatan sebegini mampu melonjakkan cara pengajaran baharu yang memberikan nafas kepada seni dan sastera dalam bahasa Melayu khususnya untuk murid-murid pemulihan.

RUJUKAN

- Arbak Othman (2005). *Kamus Komprehensif Bahasa Melayu*. Oxford: Kuala Lumpur.
- Ishak Ramly. (2003). *Teknik mengajar sastera*. Bentong: PTS Publications & Distributors Sdn Bhd.
- Marohaini Yusof. (1999). *Strategi Pengajaran Kefahaman Membaca*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd. Kassim Ismail.(1996). "Pengajaran bahasa dalam sastera dan pengajaran sastera dalam bahasa". Kertas kerja yang dibenteng dalam Seminar Pengajaran Kesusasteraan KBSM, pada 9–10 Mac 1996, di Universiti Sains Malaysia.
- Rajendran, N. S. (2000). Kesusasteraan Sebagai Wahana Mengajar Kemahiran Berfikir Aras Tinggi. Prosiding Seminar Kebangsaan Penyelidikan & Pembangunan Dalam Pendidikan 2000, hlm. 201 – 211.
- Ryskin, R., Brown-Schmidt, S., Canseco-Gonzalez, E. Yiu L & Nguyen, E. (2014). Visuospatial perspective-taking in conversation and the role of bilingual experience. *Journal of Memory and Language*. Vol. 74. pp. 46-76
- Shamsudin Othman. (2004). "Seni Bahasa: Belajar sambil Berhibur atau Didik Hibur?" dlm. Kalam Bahasa. Kuala Lumpur: Sekolah Alam Shah. Ogos:10-14
- Strauss, A & Corbin, J. (1998). Open coding. *Basics of qualitative research*. pp. 101-121

SUMBANGAN BAHASA ARAB KEPADA BAHASA MELAYU DARIPADA ASPEK PENYERAPAN BAHASA DAN BUDAYA

Musliha Ismail

*Institut Pendidikan Guru, Kampus Tun Abdul Razak
musliha.ismail@ipgmktr.edu.my*

Nik Zul Azhar Nik Hassan

*Institut Pendidikan Guru, Kampus Tun Abdul Razak
nikzulazhar.hassan@ipgmktr.edu.my*

ABSTRAK

Kajian ini bertujuan melihat sumbangan dan peranan bahasa Arab terhadap bahasa Melayu daripada aspek pengembangan bahasa dan budaya. Data diambil daripada *Kamus Dewan* dan penelitian terhadap kandungan kajian-kajian lepas. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat tiga aspek penting sumbangan bahasa Arab terhadap bahasa Melayu, iaitu penambahan kosa kata, pembentukan tatabahasa dan sumbangan terhadap budaya. Hasil kajian mendapati daripada aspek penambahan kosa kata, terdapat lebih kurang 2000-3000 perkataan Arab telah diserap ke dalam bahasa Melayu. Daripada aspek pembentukan tatabahasa, bahasa Melayu dipengaruhi daripada segi pembinaan perkataan dalam aspek jantina dan pembinaan kata sifat dari aspek budaya. Dapat diperhatikan juga pengaruh daripada sudut pemberian nama kepada individu, badan-badan kerajaan dan badan berkanun. Istilah-istilah bahasa Arab juga diguna pakai dalam ungkapan seharian seiring dengan penggunaan bahasa Melayu. Penggunaan ini sudah dianggap sebatu terutamanya bagi penganut agama Islam yang sudah membiasakan diri dalam amalan ibadah mereka.

Kata kunci: Sumbangan, pengembangan bahasa, budaya

PENGENALAN

Bahasa Arab adalah salah satu bahasa yang dipertuturkan oleh kebanyakan penduduk dunia terutamanya penduduk di Asia Timur seperti Mesir, Jordan, Syira dan lain-lain yang berdekatan dengan Bumi Syam. Ia adalah bahasa yang diguna pakai dalam sumber rujukan utama umat Islam, iaitu al-Quran. Kedatangan Islam yang dibawa oleh pedagang-pedagang Arab pada abad ke-7 dan ke-8 memperlihatkan pengaruh bahasa Arab dalam banyak aspek kehidupan masyarakat Melayu. Selain itu, aksara Arab (huruf-huruf hijaiyyah) sudah mula diguna pakai sebagai tulisan perantaraan di nusantara sehinggalah Perang Dunia ke-2.

Istilah Melayu pula disandarkan pada suku bangsa yang bertutur dalam bahasa Melayu. Di Malaysia pula, kaum Melayu ialah kaum yang beragama Islam, bertutur dalam bahasa Melayu dan mengamalkan cara hidup orang Melayu. Terdapat banyak pendapat tentang asal-usul bahasa ini. Ada yang berpendapat ia berasal dari Asia Tengah dan sesetengah pihak berpendapat bahawa bahasa ini sudah lama wujud di Kepulauan Melayu. Bahasa Melayu berkembang seiring dengan peredaran masa. Ia diklasifikasikan kepada dua, iaitu bahasa Melayu Moden dan bahasa Melayu Klasik. Setelah kedatangan agama Hindu, Islam dan penjajah Eropah ke Asia Tenggara, perkara ini menimbulkan masalah kepada penutur bahasa Melayu moden untuk bertutur dalam bahasa yang diguna pakai sebelumnya.

Bahasa Melayu mengalami perkembangan dalam tiga tahap utama. Menurut Jaimah Abdul Manaf dan Ramli Abu (2011), ahli bahasa menyifatkan setiap tahap ini mempunyai sifatnya yang tersendiri seperti bahasa Melayu Kuno mempunyai pengaruh Sanskrit dan Hindu yang kuat. Selain itu, bahasa Melayu klasik banyak dipengaruhi oleh bahasa Arab dan agama Islam. Bagi bahasa Melayu Moden pula, didapati pengaruh penjajah barat terutama bahasa Inggeris yang jelas dari aspek serapan. Menurut Zaliza, Noor Asliza, Nurul Syazwani et.al (2012) dalam peranan bahasa Melayu sebagai bahasa komunikasi, ia dituntut bersikap luwes dan terbuka terhadap pengaruh bahasa asing sesuai dengan zaman global dan tidak meruntuhkan kewibawaan dan rasa megah masyarakat Melayu semasa menggunakannya. Menurut Noor Eliza dan Mohd Shahrizal (2014), bahasa Melayu telah menerima unsur-unsur asing setelah berlaku pertembungan dengan pelbagai bangsa dan budaya.

Oleh itu, didapati perkembangan bahasa Melayu ini banyak melibatkan serapan daripada bahasa lain terutamanya yang mempunyai talian sejarah dengannya. Oleh itu, salah satu bahasa yang ditinjau sumbangannya kepada bahasa ini adalah bahasa Arab yang sudah dimaklumi bahawa ia mempunyai pengaruh yang besar dan berperanan dalam menambah kosa kata yang banyak digunakan dalam kehidupan seharian masyarakat Melayu.

METODOLOGI

Metodologi kajian merupakan kaedah dan teknik mereka bentuk, mengumpul dan menganalisis data supaya dapat menghasilkan bukti yang boleh menyokong sesuatu kajian. Metodologi menerangkan cara sesuatu masalah yang dikaji dan sebab sesuatu kaedah dan teknik tertentu digunakan. Tujuan metodologi adalah untuk membantu memahami dengan lebih luas atau lebih terperinci lagi tentang pengaplikasian kaedah dengan membuat huraian tentang proses kajian.

Kajian ini berbentuk kualitatif melalui kajian kepustakaan. Kajian kepustakaan ini dipilih kerana pengkaji melakukan beberapa aspek seperti membaca dan meneliti kosa kata-kosa kata yang diserap ke dalam bahasa Melayu. Hal ini beerti data diperoleh daripada penelitian terhadap teks dan konteks.

SUMBANGAN BAHASA ARAB KEPADA BAHASA MELAYU

Pertembungan budaya dan bahasa menyebabkan berlakunya peminjaman dan penyerapan bahasa. Menurut Heah (1989), perubahan bahasa berlaku apabila terdapat pertembungan bahasa. Kata pinjaman bahasa Arab ini telah lama menguasai perbendaharaan kata bahasa Melayu sehingga penutur bahasa ini amat sukar membezakan antara kata asal dan kata pinjaman. Kata serapan ini bukanlah secara keseluruhannya diguna pakai mengikut makna asalnya, tetapi ia juga memperlihatkan perubahan dari segi perbezaan istilah dan makna. Apabila kata Arab terserap ke dalam bahasa Melayu, maka kelas katanya akan berubah dan tidak lagi sama seperti bahasa sumbernya. Menurut Mohd Zuhir dan Shamsul Jemili binYeop (2015) dalam kajiannya disebutkan bahawa bahasa Melayu begitu mudah dipengaruhi oleh bahasa Arab kerana ia merupakan bahasa al-Quran dan peranan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar dalam penyebaran agama Islam, manakala masyarakat Melayu pula begitu sinonim dengan agama Islam.

Penyerapan bahasa Arab ini dalam aspek ilmu dan pendidikan boleh dilihat dari sudut penggunaan istilah-istilah dalam penamaan kursus-kursus yang diambil di sekolah-sekolah dan institusi-institusi pengajian tinggi. Sebagai contoh, Ulum Syariah, Pendidikan al-Quran dan As-sunnah diajarkan di sekolah-sekolah aliran agama. Bagi institut pengajian tinggi pula, penggunaan kosa kata bahasa Arab ini memonopoli kebanyakan kursus dalam pengkhususan Pendidikan Islam. Antaranya ialah Pengajian Fiqh, Aqidah, Akhlak, Sirah, Tarannum dan Hafazan serta Tafsir Al-Quran dan Ulum Hadis (sumber: Buku Panduan Program Ijazah Sarjana Muda Perguruan Dengan Kepujian). Istilah-istilah lain dalam aspek ilmu adalah seperti *darab*, *falak*, *baki*, *hukum*, *fatwa*, *khat* dan lain-lain lagi. Penggunaan ini jelas menunjukkan bahawa peminjaman bahasa Arab ini ke dalam bahasa Melayu adalah disebabkan oleh penyebaran agama Islam ke Alam Melayu (Abdul Rahman Chik (2006) dalam Salsa Billa (2008)). Selain itu, dari segi tulisan, menurut Adi Yasran, Wan Muhammad, Muhd Zulkifli et.al (2016), pengguguran hamzah di bawah alif dan penggantian *ta marbutoh* dengan *ha* dilakukan dengan meluas dalam penulisan Jawi. Perkataan-perkataan ini berasal daripada bahasa Arab seperti *insan*- انسان digugurkan *alif* di bawah ta) dan perkataan *sedekah* صدقة (digantikan *ta marbutoh* kepada huruf *ha*).

Selain itu, kosa kata Arab ini juga memberikan sumbangan kepada aspek kebudayaan. Ia dapat diperhatikan dari aspek penggunaan istilah-istilah Arab yang telah diserapkan dalam kehidupan orang Melayu yang signifikannya beragama Islam. Jumlah kosa kata ini menurut Abdul Jabbar Beg dalam Pabiyah dan Kamariah (2010) adalah sebanyak 2,150 dan ia mencakupi pelbagai aspek seperti istilah agama, kata nama dan kata kerja. Oleh itu, didapati bahasa Arab banyak mempengaruhi aspek kebudayaan ini. Menurut Tajudin Nur (2014), sebagai bahasa kebudayaan, diperhatikan penggunaannya dalam bidang seni (seni suara, seni sastera, seni drama dan sebagainya) tidak kira tradisonal atau moden yang akhir-akhir ini berkembang pesat serta diadaptasi oleh masyarakat. Sebagai contoh, perkataan Arab yang membuktikan perkara ini adalah *nasyid*, *marhaban*, *syair*, *tarannum*, *qasidah* dan sebagainya.

Penyerapan bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu berlaku dengan mudah kerana terdapat hubungan yang akrab antara dua bahasa ini. Menurut Adi Yasran, Wan Muhammad, Muhd Zulkifli et.al (2016), kesemua 16 nama keturunan Melayu dalam surat perjanjian wakaf masyarakat Melayu-Mekah menggunakan nama Arab yang dibincang kepada bapa dan datuk serta dinisbahkan kepada bangsa dan tempat asal mereka. Oleh itu, didapati masyarakat Melayu sehingga kini masih dipengaruhi bahasa Arab dalam pemberian nama anak-anak mereka. Nama-nama islamik ini diambil daripada nama-nama nabi, malaikat, para sahabat nabi, isteri-isteri nabi, cendekiawan, pahlawan muslim, ulama salaf, nama daripada al-Quran, dan nama-nama Allah dalam Asmaul Husna yang berasal daripada bahasa Arab (Tajudin Nur, 2014). Nama-nama nabi yang diguna pakai dalam pemberian nama adalah seperti Muhammad, Musa, Isa, Harun dan lain-lain. Nama isteri-isteri nabi dan sahabat perempuan seperti Siti Khadijah, Aisyah, Hafsa, Fatimah dan sebagainya. Nama-nama para sahabat yang masyhur seperti Abu Bakar, Umar, Uthman, Ali, Hamzah dan lain-lain juga diguna pakai oleh masyarakat Melayu sepertimana mereka juga menggunakan nama-nama daripada nama malaikat seperti *Malik, Ridwan dan Raqib*. Daripada aspek tatabahasa, didapati bahasa Melayu mengamalkan peminjaman imbuhan akhiran seperti *-ah* dan *-at* (merujuk perempuan) seperti *sultanah ustazah, muslimat* dan *hadirat*, akhiran *-in* (merujuk lelaki) seperti *muslimin* dan *hadirin*. Selain itu, terdapat juga peminjaman akhiran *-iah* dan *-wi* (bersifat) seperti *rohaniah, wataniah, duniawi* dan *ukhrawi* (Morshidi Muhammad, 2014). Selain itu, perkataan Arab yang sering diguna pakai dalam kehidupan masyarakat Melayu dan sudah sebatih seperti bahasa Melayu adalah *salam, maut, zikir, junub, kadi, kibrat, kufur, maksiat, baligh, warak, takziah, tahniah, tahlil* dan sebagainya. Terdapat ungkapan-ungkapan yang mengekalkan bahasa Arab sepenuhnya dan digunakan dalam kehidupan masyarakat Melayu. iaitu *Assalaamualaikum (السلام عليكم)*, *Subhanallah (سبحان الله)*, *Masyaallah (ما شاء الله)*, *Astaghfirullah (استغفر الله)*, *La haula wala quwwata illa billah (لا حول ولا قوة إلا بالله)* dan *Inna lillahi wa inna ilaihi rojiuun (إننا لله و إنا إليه رجعون)*.

Sumbangan bahasa Arab dari aspek pengembangan bahasa dapat diperhatikan daripada aspek keagamaan. Seperti kita sedia maklum bahawa agama Islam sangat berkait rapat dengan bahasa Arab. Oleh itu, apabila masyarakat Melayu menganuti agama ini sejak kedatangannya, maka kita dapati bahawa penggunaan bahasa Arab diguna pakai sepenuhnya dalam bacaan solat, syahadah, azan, iqamah dan wirid. Di samping itu, menurut Tajudin Nur (2014), istilah-istilah Arab banyak diguna pakai sebagai istilah keagamaan seperti *salat, syahadat, zakat, haji, umrah, rukun, syarat, doa, wahyu, sunat, wajib, makruh, haram, mubah, ijab, makbul, amal, rahmat, berkat, taufik, hidayah wakaf* dan banyak lagi. Pengembangan bahasa Melayu melalui bahasa Arab ini juga dapat diperhatikan dengan penggunaan istilah yang berkait rapat dengan pentadbiran dan perundangan agama Islam seperti *Mahkamah Syariah, Baitul Mal, Majlis Fatwa, Yayasan Wakaf Malaysia, Yayasan Dakwah Islamiah, Lembaga Tabung Haji, Yayasan Taqwa Wilayah Persekutuan, Pejabat Mufti, hakim, qadi* dan lain-lain lagi.

KESIMPULAN

Bahasa Arab adalah satu bahasa yang banyak menyerap ke dalam bahasa Melayu. Walau bagaimanapun, ia bukanlah satu-satunya bahasa asing yang membantu dalam penambahan kosa kata Melayu. Ia adalah salah satu bahasa yang dapat menyerap masuk ke dalam bahasa Melayu dengan mudah kerana ia mempunyai ikatan yang sangat rapat terhadap agama Islam yang dianuti oleh masyarakat Melayu. Agama ini melengkapi kehidupan penganutnya dan ia meliputi segala aspek yang diperlukan. Oleh sebab itu, penggunaan bahasa Arab dalam kehidupan masyarakat Melayu bergerak seiring dan ia sukar dibezakan.

Sumbangan bahasa Arab dalam aspek penyerapan ke dalam bahasa Melayu yang dibincangkan dalam kajian ini kebanyakannya adalah kosa kata yang mempunyai makna yang sama dan pengejaan yang lebih kurang sama atau mungkin pengguguran atau penukaran satu huruf asal. Sebenarnya terdapat banyak lagi perkataan atau kosa kata Arab yang diserap masuk ke dalam bahasa Melayu tetapi memberikan makna yang berbeza dengan makna asalnya dalam bahasa Arab. Selain itu, kajian ini tidak menekankan secara terperinci tentang perubahan transliterasi terhadap sebahagian huruf yang tidak terdapat dalam huruf Latin. Oleh itu, banyak lagi sumbangan bahasa Arab yang masih boleh dibincangkan dalam aspek yang lebih luas. Daripada aspek kebudayaan pula, masyarakat Melayu masih mengekalkan kebudayaan yang sinonim dengan agama Islam itu sendiri.

RUJUKAN

- Adi Yasran, Wan Muhammad, Muhd Zulkifli et.al. (2016). Hubungan Bahasa Arab-Melayu Berdasarkan Surat Perjanjian Wakaf Masyarakat Melayu-Mekah. *Jurnal Kemanusiaan*, 25 (1). Universiti Teknologi Malaysia.
- Mohd Razimi Husin. (2013). *Tamadun Islam dan Tamadun Asia*. Oxford Fajar Sdn.Bhd
- Mohd Zuhir dan Shamsul Jamili. (2015) Aplikasi Kata Pinjaman Arab Dalam Teks Pembelajaran Dan Kesannya Terhadap Penguasaan Bahasa Arab . *Journal of Asian Islamic Higher Institutions (JAIHI)*. 1 (1).
- Noor Eliza Mohd Shahrizal. (2014). Faktor kewujudan Sinonim Dalam Bahasa Melayu dan Arab : Satu Analisis Perbandingan. *Jurnal Melayu*, 12 (1). Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Noresah Baharom (2005). *Kamus Dewan* (Edisi Keempat) . Dewan Bahasa dan Pustaka
- Tajudin Nur. Sumbangan Bahasa Arab Terhadap Bahasa Indonesia Dalam Perspektif Pengembangan Bahasa Dan Budaya. *Humaniora*, Vol. 26, No 2 Juni 2014 (235-243) Program Studi Bahasa Arab, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Padjadjaran.
- Wan Salsa Billa Wan Norudin. (2008). Kata Pinjaman Bahasa Arab Di Dalam Bahasa Inggeris dan Bahasa Melayu: Satu Kajian Makna. Tesis Sarjana Pengajian Islam. Tidak diterbitkan. Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Malaysia
- Zaharani Ahmad, Maizura Osman, Nor Hashimah Jalaluddin. (2011). Penyerapan dan Pengubahsuaian Konsonan Arab Dalam Bahasa Melayu. *Jurnal Bahasa*. 11 (1), 109-130.
- Zaliza Zubir, Noor Asliza Abdul Rahim, Nurul Syazwani Zulkifli, et.al. (2012). Bahasa Melayu Dalam Arus Globalisasi: Keutuhan Jati Diri dan Ketakatan Budaya Melayu *Journal of Human Development and Communication*. 1, 129–135.

PENGETAHUAN BERSAMA TENTANG UNSUR TABU DALAM BUDAYA MELAYU DAN BUDAYA CHINA BAGI MENJAMIN KECEKAPAN PRAGMATIK DALAM BERBAHASA.

*Hasmidar Hassan
Akademi Pengajian Melayu
hasmidar@usm.my*

ABSTRAK

Unsur tabu dalam sesuatu budaya bangsa merupakan aspek yang perlu dihindari semasa berkomunikasi. Menurut Trudgill (1984:35), unsur tabu ialah satu kecenderungan pada perlakuan yang ditegah atas dasar unsur supernatural atau dianggap tidak beradab serta tidak sesuai. Dalam konteks komunikasi silang budaya, unsur tabu ini perlu diberikan perhatian kerana dikhuatiri menyinggung perasaan dan dikatakan tidak sopan atau melanggar sistem dan nilai kepercayaan sesuatu masyarakat itu. Individu yang dapat mengelakkan unsur tabu semasa berkomunikasi bukan sahaja dapat mengekalkan kesantunan berbahasa malahan turut menggambarkan individu/penutur tersebut mempunyai kecekapan pragmatik dalam berbahasa. Oleh itu, bagi menjamin kecekapan pragmatik dan kesantunan dalam berbahasa, makalah ini mengetengahkan kepentingan pengetahuan bersama (*mutual knowledge*) tentang unsur tabu dalam budaya Melayu dan budaya China. Dari perspektif pragmatik, pengetahuan bersama yang merujuk sesuatu maklumat atau pengetahuan yang difikirkan benar atau betul dengan yakinnya oleh seseorang individu dan turut difikirkan benar atau betul dengan yakinnya oleh individu lawan tutur dalam sesuatu komunikasi akan dapat menjamin kelangsungan komunikasi dua hala. Dalam konteks unsur tabu dalam dua budaya yang berbeza, pengetahuan bersama tentang unsur tabu ini perlu jelas difahami dan diketahui oleh kedua-dua penutur dan lawan tutur agar komunikasinya tidak menyinggung perasaan (santun) atau melanggar sistem dan nilai budaya pihak yang terlibat dalam komunikasi tersebut.

Kata kunci: pengetahuan bersama, tabu, kecekapan pragmatik, kesantunan dan nilai budaya

PENGENALAN

Bahasa ialah alat komunikasi yang digunakan manusia untuk menyampaikan idea, pendapat, maklumat dan berinteraksi sesama manusia dalam lingkungan budaya dan sosial yang sama dan juga dalam lingkungan budaya dan sosial yang berbeza.

Apabila berkomunikasi dengan individu daripada lingkungan sosial dan budaya yang berbeza maka kita perlu berhati-hati dalam berbahasa kerana dikhuatiri menyinggung perasaan dan dikatakan tidak sopan serta melanggar norma-norma sosial dan agama sesuatu masyarakat. Ada beberapa kata dan perkara yang mesti dihindari kerana ia dianggap tabu oleh komuniti yang berbeza. Individu yang dapat mengelakkan unsur tabu semasa berkomunikasi bukan sahaja dapat mengekalkan kesantunan berbahasa malahan turut menggambarkan individu/penutur tersebut mempunyai kecekapan pragmatik dalam berbahasa. Oleh itu, bagi menjamin kecekapan pragmatik dan kesantunan dalam berbahasa, makalah ini mengetengahkan kepentingan pengetahuan bersama (*mutual knowledge*) tentang unsur tabu dalam budaya Melayu dan budaya China bagi menjamin kecekapan pragmatik dalam berbahasa.

DEFINISI TABU

Tabu ialah sesuatu yang dilarang, pantang larang, pemali; iaitu yang terlarang, yang diharamkan atau ditegah daripada (Kamus Dewan Edisi Ke-4, 2005). Larangan ini kebiasaannya merujuk sesuatu amalan, perbuatan, pakaian dan yang seumpamanya. Demikian juga terdapat larangan terhadap penggunaan bahasa yang dipertuturkan oleh masyarakat di negara ini. Apabila ada larangan dalam penggunaan bahasa, maka kata atau ungkapan yang digunakan dalam bahasa untuk merujuk sesuatu yang kurang manis, yang membawa unsur negatif, lucu dan yang tidak sopan terus tidak digunakan atau dielakkan dalam pertuturan.

Mircea Elida (1987:233) mendefinisikan tabu sebagai satu larangan atau batasan sosial yang dipersetujui oleh masyarakat keseluruhan. Tabu wujud sama ada dalam perhubungan sesama manusia atau daripada kuasa alam semesta. Oleh itu, dapat dikatakan bahawa tabu ditentukan, sama ada oleh kuasa Tuhan atau daripada kepercayaan animisme. Mereka akan dihukum jika melanggar peraturan ini (mysugar.weebly.com/uploads/2/0/2/9/20291925/isi.docx).

Beattie John (1994:64) menyatakan bahawa perkataan tabu ini berasal daripada bahasa Polonesia yang bermaksud pantang larang. Sekiranya dilanggar sesuatu pantang larang itu, individu berkenaan akan menerima ‘isbat’, iaitu sejenis akibat yang dipercayai timbul semata-mata kerana melakukan perbuatan yang terlarang itu (mysugar.weebly.com/uploads/2/0/2/9/20291925/isi.docx).

Trudgill (1984:35) mengatakan bahawa tabu sebagai satu kecenderungan kepada perlakuan yang ditegah atas dasar unsur supernatural atau dianggap tidak beradab serta tidak sesuai. Beliau turut menyorot aspek kata tabu dan kesopanan berbahasa. Perlakuan bahasa dipengaruhi oleh pantang larang atau tabu yang banyak merujuk perkara yang tidak boleh disebut. Bahasa tabu digunakan dalam situasi yang terhad sahaja dan mempunyai batas yang tertentu. Jenis perkataan yang menjadi tabu dalam sesuatu bahasa memberikan gambaran tentang sistem dan nilai kepercayaan sesuatu masyarakat itu.

The Oxford Encyclopedia English Dictionary (1991:112), mendefinisikan tabu sebagai:
A system or act of setting a person or thing apart as sacred or accused.
A prohibition or restriction by social custom.

Kesimpulannya, tabu ini merujuk perbuatan dan bahasa yang terlarang, kata yang tidak sopan, ofensif, kesat atau kasar yang tidak disebut di hadapan khalayak ramai dan merupakan peraturan yang mesti dipatuhi dan seandainya dilanggar pasti akan mendapat musibah.

Walaupun zaman telah berubah seiring dengan kemajuan sains dan teknologi, namun tabu yang diwarisi sejak turun-temurun ini haruslah dikekalkan kerana ia melambangkan pemikiran masyarakat dahulu yang kreatif dan imaginatif dalam merangka satu peraturan hidup dalam kalangan masyarakatnya.

TABU DALAM BUDAYA MELAYU

Pada zaman dahulu, masyarakat Melayu mempunyai kepercayaan animisme yang begitu kuat, malahan kepercayaan ini masih diamalkan oleh segelintir masyarakat. Masyarakat Melayu pada masa itu amat mempercayai larangan-larangan tersebut dan seandainya larangan atau tabu ini tidak dipatuhi, maka individu atau kelompok masyarakat akan menerima kesan yang buruk.

Unsur tabu dalam budaya Melayu kebanyakannya sangat berkait rapat dengan aspek kesopanan dan kehalusan berbahasa. Masyarakat Melayu sentiasa berhati-hati semasa bertutur dengan orang lain agar tutur kata atau percakapan tersebut tidak menyakiti atau menyinggung orang lain.

Tabu bahasa Melayu kebanyakannya merujuk sesuatu yang tidak manis apabila dituturkan, kata yang mempunyai unsur-unsur negatif, berbau lucu atau tidak sopan dalam pertuturan. Sekiranya dituturkan, sudah tentu individu yang mendengarnya akan berasa kecil hati atau berasa terhina.

Terdapat beberapa kata tabu dalam bahasa Melayu yang perlu direnung dan dikaji. Kata tabu yang dipertuturkan ini tidak sesuai dituturkan kerana konotasi yang kurang sesuai,terlalu lucu, berbahaya atau ada unsur negatif. Kata tabu ini boleh dibahagikan kepada kata luaran dan satu lagi tabu yang merujuk tubuh badan.

Antara kata tabu yang merujuk kata luaran atau kata biasa (bukan tubuh badan) ialah:

Bil	Kata Kasar (Kata yang kurang sopan)	Kata Halus (Kata yang lebih sopan)
1	Jamban	Tandas, bilik air
2	Mampus	Meninggal dunia
3	Gemuk	Orang yang sihat
4	Mati	Menghembuskan nafas terakhir
5	Janda	Ibu tunggal

Kata-kata ini menjadi tabu kerana konotasinya yang tidak sesuai, iaitu yang mempunyai unsur-unsur negatif dan merendahkan imej seseorang. Contohnya, kata *janda*, yang membawa maksud wanita yang tidak mempunyai suami akibat diceraikan. Apabila kata janda ini digunakan, pemikiran masyarakat sering menggambarkan kata janda lebih pada unsur-unsur negatif seperti miang, gatal dan perampas suami orang. Oleh itu, kata janda yang mempunyai konotasi negatif ini digantikan dengan kata ibu tunggal yang dikatakan lebih sopan dan konotasinya lebih sesuai bagi menggambarkan wanita tersebut hidup tanpa suami.

Antara perkataan tabu yang merujuk tubuh badan ialah:

Bil	Kata Kasar (Kata yang kurang sopan)	Kata Halus (Kata yang lebih sopan)
1	Tahi	Najis
2	Berak	Air besar
3	Kencing	Air kecil
4	Haid	Datang bulan atau uzur
5	Pantat	Punggung
6	Tetek	Buah dada
7	Kentut	Buang angin
8	Beranak	Bersalin
9	Pelacur	Pekerja seks

Perkataan tabu ini juga perlu digantikan dengan perkataan yang lebih sopan agar ia tidak menyinggung perasaan individu yang terlibat dalam komunikasi tersebut.

Menurut Teo Kok Seng (2007:121), beberapa eufemisme (bahasa halus) dalam bahasa Melayu digunakan untuk menggantikan perkataan tabu yang dianggap kasar, lucah dan mengganggu. Misalnya, berhubung dengan fungsi badan, kata sopan ialah buang angin, buang air kecil dan buang air besar digunakan untuk menggantikan kentut, kencing, dan berak yang sudah pun menjadi tabu.

Namun, terdapat satu fenomena yang menarik tentang tabu dalam bahasa Melayu. Penggunaan perkataan kencing dan berak misalnya, tidak pula dianggap kasar atau tidak sopan semasa menyebut ungkapan yang merujuk penyakit seperti kencing manis, kencing darah, kencing nanah, kencing malam, item perubatan seperti ujian air kencing dan peribahasa seperti guru kencing berdiri, murid kencing berlari. Begitu juga halnya dengan penggunaan perkataan berak pada ungkapan-ungkapan seperti berak darah, berak air dan sebagainya.

TABU DALAM BUDAYA CHINA

Sebaik sahaja kita berkomunikasi dengan individu atau komuniti daripada lingkungan budaya dan sosial yang berbeza, maka kita haruslah berhati-hati dengan kata-kata yang digunakan semasa berkomunikasi kerana setiap budaya mempunyai tabunya yang tersendiri berdasarkan amalan dan kepercayaan masyarakatnya. Masyarakat China di Tanah Besar China misalnya juga mempunyai pantang larang ataupun tabunya yang perlu dielakkan semasa berkomunikasi atau berinteraksi. Antara tabu yang dapat disenaraikan ialah :

i. Memakai topi hijau menandakan berita buruk

“Topi hijau” dalam bahasa China ialah 绿帽子 (lǜ màozi). Orang luar mungkin berpendapat bahawa topi hijau tidak bermaksud apa-apa seperti topi-topi lain. Akan tetapi, bagi penduduk China, “topi hijau” bermaksud isteri seorang lelaki telah berlaku curang terhadapnya.

Maksud 绿帽子(lǜ màozi) dikatakan berasal daripada satu peristiwa yang berlaku pada zaman dahulu apabila seorang isteri pedagang telah berlaku curang terhadap suaminya dan mempunyai hubungan dengan seorang penjual kain. Isteri pedagang ini membuat topi hijau untuk dipakai oleh suaminya dan apabila suaminya memakai topi itu untuk urusan perniagaan, penjual kain tersebut akan melihat topi hijau yang dipakai pedagang ini sebagai tanda dia (penjual kain) itu dapat berjumpa kekasih hatinya. Sejak itu

绿帽子 (lǜ màozi) dikatakan sebagai simbol bagi seorang isteri yang curang pada suaminya (<http://www.echineselearning.com/blog/top-7-taboos-in-china-beginner>).

ii. Jangan bertanya “Kenapa anda memakai baju yang sama?”

Di China, tidak semua orang mandi atau menukarkan baju mereka setiap hari. Walaupun orang Barat juga tidak mandi setiap hari, ia tidak dianggap amalan biasa yang dapat diterima. Di China, hal ini berbeza kerana ramai yang menjadikan amalan memakai baju yang sama selama beberapa hari sebagai lumrah kehidupan. Sesuatu yang mustahil untuk mandi dan menukarkan pakaian setiap hari di China. Orang luar yang melihat rakannya memakai baju yang sama selama beberapa hari mungkin akan tertanya-tanya “Kenapa anda memakai baju yang sama seperti baju semalam?”. Maka harus diingat bahawa pertanyaan ini dianggap tidak sopan dan boleh menyinggung perasaan individu tersebut (<http://www.echineselearning.com/blog/top-7-taboos-in-china-beginner>).

iii. Jangan berikan ‘jam’ sebagai hadiah

Apabila anda dijemput ke satu majlis sosial di China, adalah sopan jika anda memberikan hadiah kepada tuan rumah yang menjemput anda ke rumahnya. Pilihan hadiah yang dapat diberikan tentunya sangat banyak. Walau bagaimanapun, sejenis alat yang harus dielakkan ialah memberikan jam 钟(zhōng) sebagai hadiah kepada tuan rumah tersebut. Dalam bahasa China, jam = 钟(zhōng) mempunyai sebutan yang sama dengan kematian 终(zhōng). Sebagai huraian tentang persamaannya, 送钟(sòng zhōng) bermaksud ‘memberikan jam sebagai hadiah dan 送终(sòngzhōng) bermaksud menghadiri acara pengebumian. Bagi penutur bahasa China, kedua-dua frasa ini berhomofon dan berhubungan secara semula jadi dalam fikiran penuturnya sebagai 送钟(sòng zhōng). Pada awalnya, penduduk China mengelakkan pemberian hadiah jam ini kepada golongan tua sahaja tetapi kini amalan ini telah menjadi amalan yang standard dalam kalangan semua orang China. Oleh itu, elakkan memberikan hadiah jam kepada rakan-rakan anda pada majlis hari lahirnya, majlis perkahwinan, rumah terbuka dan majlis keraian lain kerana perbuatan ini menjadi tanda rakan anda akan menerima kesan sumpahan (<http://www.echineselearning.com/blog/top-7-taboos-in-china-beginner>).

PENGETAHUAN BERSAMA TENTANG UNSUR TABU DALAM BUDAYA MELAYU DAN BUDAYA CHINA BAGI MENJAMIN KECEKAPAN PRAGMATIK DALAM BERBAHASA

Pengetahuan bersama atau pengetahuan am merupakan fenomena yang menjadi asas bagi kebanyakan kehidupan sosial. Untuk berkomunikasi dan bertingkah laku dengan jayanya, setiap individu memerlukan pengetahuan bersama atau pemahaman am atau pengetahuan latar belakang. Malahan jika interaksi yang tertentu menghasilkan kegagalan, penjelasan yang biasa bagi kegagalan ini ialah pelaku yang terlibat dalam interaksi ini tidak mempunyai pengetahuan bersama atau pemahaman am.

David Hume (1740) merupakan individu yang pertama menjadikan peranan pengetahuan bersama ini eksplisit dalam menyelaraskan interaksi. Hume menjelaskan bahawa syarat yang perlu bagi aktiviti tersusun dan berjaya ialah semua pelaku mengetahui tingkah laku yang bagaimanakah yang dijangkakan daripada individu lain. Tanpa prasyarat pengetahuan bersama, Hume menegaskan bahawa suatu konvensyen sosial yang menguntungkan secara bersama akan hilang (<https://plato.stanford.edu/entries/common-knowledge/>).

Untuk membina pemahaman bersama dalam interaksi atau komunikasi antara budaya, ia melibatkan satu proses yang mencabar. Dalam konteks tabu dalam dua budaya yang berbeza, penutur daripada kedua-dua latar budaya yang berbeza ini perlu mempunyai kemahiran dan pengetahuan antara budaya yang sama dan kemahiran berbahasa pada tahap yang sama dengan penutur jati.

Menurut Jankowicz dan Dobosz-Bourne (2003, p.123), “*To the extent that people in different cultures understand the world differently, they must expend deliberate effort in trying to come to terms with each other’s meanings, over and above their translated vocabularies, if they are to collaborate successfully.*” (dlm.http://www2.warwick.ac.uk/fac/cross_fac/globalpeople/resourcebank/researchpapers/mgtmutualunderstanding_v2.pdf)

Penutur bagi kedua-dua budaya yang berbeza dapat menyemak tahap pengetahuan dan pemahaman dengan bertanya untuk mendapatkan pengesahan sebelum memulakan perbualan atau komunikasi. Usaha untuk mencapai tahap pengetahuan bersama yang sama dengan penutur daripada latar budaya dan sosial yang berbeza memerlukan usaha yang tidak sedikit dan adakala memalukan. Namun, jika penutur mengambil sikap tidak ambil tahu, dikhuatiri komunikasi seterusnya akan menyebabkan kedua-dua pihak saling menyinggung, kecewa dan mengakibatkan ketidaksantunan dalam berbahasa antara kedua-dua pihak yang terlibat dalam komunikasi tersebut. Oleh itu, kedua-dua pihak haruslah mengambil tahu dan mengenal pasti persoalan tabu ini sebelum memulakan komunikasi untuk mengelakkan masalah kegagalan komunikasi.

Dalam hal mencapai tahap pengetahuan bersama yang sama dengan penutur jati sesuatu bahasa yang berbeza dan mencapai kecekapan pragmatik dalam berbahasa, terdapat beberapa strategi yang boleh digunakan. Antaranya ialah meningkatkan kemahiran berbahasa sehingga mencapai tahap yang sama dengan kemahiran berbahasa penutur jati, mengenal pasti dan mendedahkan maklumat yang diperlukan bagi mencapai pemahaman yang sama, menyemak dan mendapatkan penjelasan dengan kerap tentang perkataan dan frasa yang penting untuk memastikan kedua-dua pihak mencapai maksud yang sama.

KESIMPULAN

Komunikasi silang budaya khususnya yang melibat unsur-unsur tabu atau lakuan bahasa yang terlarang perlu diberikan perhatian oleh pihak-pihak yang terlibat dalam komunikasi antara dua budaya yang berbeza ini. Hal ini kerana, kegagalan untuk mematuhi peraturan/ norma dan budaya yang didukung oleh komuniti yang berbeza ini akan menyebabkan ada pihak yang tersinggung, terguris hati dan akhirnya menyebabkan komunikasi tidak berjaya. Untuk memastikan penutur dapat mencapai kecekapan pragmatik dalam berbahasa dan santun dalam berbahasa dalam komunikasi silang budaya maka kedua-dua pihak harus memastikan tahap pengetahuan bersama ini adalah sama antara kedua-dua pihak.

RUJUKAN

- Hawkins, J. M. dan Allen, R.A. (Pyntg). (1991). *The Oxford Encyclopedic English Dictionary*. USA: Oxford University Press
- Kamus Dewan Edisi Ke-4. (2005). Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Kumaravadivelu, B. (2003). *Beyond Methods: Macrostrategies For Language Teaching*. New Haven, CT & London, UK: Yale University Press.
- S. Nathesan. (2008). *Makna Dalam Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur; Dewan Bahasa Dan Pustaka
- Swettenham, Sir Frank (ptjmh Zubaidah Ibrahim). (2003). *Perihal Orang Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya
- Teo Kok Seong. 2007. *Sosiolinguistik dan Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Open University Malaysia.
- Trudgill, P. (1984). *Applied Sociolinguistics*. London: Academic Press

Rujukan dalam Talian

Helen Spencer-Oatey. *Achieving Mutual Understanding for Effective Intercultural Management*. Dicapai daripada http://www2.warwick.ac.uk/fac/cross_fac/globalpeople/resourcebank/researchpapers/mgtmutualunderstanding_v2.pdf pada 18.03.2017

Top 7 Taboos in China. Dicapai daripada <http://www.echineselearning.com/blog/top-7-taboos-in-china-beginner>) pada 18.03.2017

Tanpa Tajuk. Dicapai daripada mysugar.weebly.com/uploads/2/0/2/9/20291925/isi.docx pada 18.03.2017.

Common Knowledge. 2001. Dicapai daripada <https://plato.stanford.edu/entries/common-knowledge/> pada 18.03.2017

ANALISIS KESILAPAN ASPEK MORFOLOGI DALAM PENULISAN PELAJAR CHINA

Rohaidah Haron
Jabatan Bahasa Melayu, Akademi Pengajian Melayu
Universiti Malaya
eyda1826@um.edu.my

ABSTRAK

Peningkatan kemasukan pelajar dari universiti-universiti di China ke Universiti Malaya untuk mempelajari bahasa Melayu (BM) sebagai bahasa kedua membuktikan bahawa BM semakin mendapat tempat dalam kalangan pelajar asing. Perkembangan tersebut menandakan bahawa BM mempunyai kepentingan dalam kehidupan sosial dan ekonomi masyarakat dunia. Menurut Ellis (1997), bahasa kedua boleh merujuk mana-mana bahasa yang dipelajari selepas bahasa ibunda. Sehubungan itu, kesilapan semasa proses pembelajaran bahasa kedua oleh pelajar asing sememangnya tidak dapat dielakkan. Pembelajaran BM sebagai bahasa kedua, sama ada tulisan ataupun lisan telah menimbulkan beberapa kesulitan kepada para pelajar asing. Analisis kesilapan (*error analysis*) merupakan kaedah penting untuk mengesan kesilapan yang dilakukan oleh para pelajar. Kesilapan bahasa dalam penulisan dikenal pasti wujud dalam aspek morfologi dan sintaksis. Namun begitu, untuk keperluan kertas kerja ini, penelitian hanya ditumpukan terhadap aspek morfologi seperti imbuhan, kata sendi nama, kata ganti nama, kata hubung, kata penguat, dan sebagainya. Penekanan terhadap aspek morfologi penting memandangkan para pelajar perlu mempunyai pengetahuan yang sewajarnya sebelum mereka dapat membina frasa dan ayat dengan makna yang betul. Sehubungan itu, kertas kerja ini berhasrat mengenal pasti dan menjelaskan kesilapan aspek morfologi dalam penulisan para pelajar dari beberapa universiti di China. Kajian ini diharap dapat memberikan manfaat dan membantu pengajar dalam usaha mengajarkan BM sebagai bahasa kedua kepada para pelajar asing, selanjutnya menyebarkan BM di persada dunia.

Kata kunci: analisis kesilapan, bahasa kedua, morfologi, imbuhan

PENGENALAN

Taraf antarabangsa dan potensi yang dimiliki oleh bahasa Melayu menyebabkan bahasa Melayu terus dipelajari oleh semua orang di serata dunia. Keperluan mempelajari bahasa Melayu lebih daripada sekadar berkomunikasi. Masyarakat dunia mempelajari bahasa Melayu bagi tujuan aktiviti ekonomi global, pelancongan, penyiaran, akademik, dan sebagainya. Menurut Awang Sariyan (2006:3), potensi besar bahasa Melayu yang menimbulkan keperluan perencananan pengajaran bahasa Melayu kepada penutur asing ialah wujudnya pusat-pusat pengajian di seluruh dunia yang mengajarkan bahasa Melayu (dengan pengertian bahasa Indonesia juga). Bahasa Melayu diajarkan dan diteliti di puluhan universiti di Eropah, di Australia, di New Zealand, dan di Amerika Utara, di samping diajarkan dan diteliti di rantau Asia Tenggara, Asia Timur, dan Asia Utara.

Sejarah kedatangan pelajar-pelajar dari negara China untuk mengikuti pengajian di Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya bermula sejak tahun 2009 lagi, iaitu bermula dengan kedatangan 19 orang pelajar dari Universiti Guangxi yang mengikuti pengajian satu semester di Jabatan Bahasa Melayu, Akademi Pengajian Melayu. Selepas Universiti Guangxi pelajar-pelajar dari Universiti Beijing pula datang mengikuti kursus dan diikuti oleh pelajar-pelajar dari Universiti Beihang dan Universiti Kebangsaan Yunnan pada tahun 2013 (Salinah & Rohaidah, 2016). Semasa para pelajar berada di Akademi Pengajian Melayu, khususnya di Jabatan Bahasa Melayu, mereka telah mengikuti kursus-kursus penting untuk memantapkan penguasaan dan kecekapan bahasa Melayu mereka, seperti *Tatabahasa Bahasa Melayu* dan *Penulisan Bahasa Melayu*. Selain itu, mereka juga berpeluang mengikuti kursus-kursus berkenaan pengajian Melayu dari jabatan-jabatan lain di Akademi Pengajian Melayu. Secara khusus, kertas kerja ini bertujuan mengenal pasti kesilapan aspek morfologi yang dilakukan dalam penulisan para pelajar dari beberapa universiti dari China, selanjutnya menjelaskan aspek tersebut.

MORFOLOGI

Para pelajar dari China mempelajari bahasa Melayu sebagai bahasa kedua. Oleh itu, dalam usaha mempelajari bahasa kedua, kesilapan yang dilakukan oleh para pelajar merupakan satu kebiasaan. Menurut Ellis (1997), bahasa kedua boleh merujuk mana-mana bahasa yang dipelajari selepas bahasa ibunda. Menurut Gass dan Selinker (1994), pemerolehan bahasa kedua biasanya dirujuk kepada pembelajaran bahasa yang lain selain bahasa asli yang telah diperoleh (Puteri Roslina, 2004: 4). Di samping itu, Zulkifley Hamid (2006: 164) menyatakan perbezaan antara penutur bahasa pertama dengan bahasa kedua wujud kerana mereka bermula pada waktu yang berbeza dalam usaha menguasai pengetahuan sesuatu bahasa.

Aspek morfologi menjadi perbincangan kertas kerja ini kerana para pelajar banyak melakukan kesilapan dalam aspek tersebut. Nik Safiah Karim et. al (2015) mentakrifkan morfologi sebagai bidang ilmu bahasa yang mengkaji perkataan dari segi struktur, bentuk, dan penggolongan kata. Struktur kata bermaksud susunan bentuk bunyi ujaran atau lambang (tulisan) yang menjadi unit bahasa yang bermakna. Bentuk kata pula ialah rupa unit tatabahasa, sama ada berbentuk tunggal atau hasil daripada proses pengimbuhan, pemajmukan dan penggandaan. Penggolongan kata pula ialah proses menjeniskan perkataan berdasarkan keserupaan bentuk atau fungsi, atau bentuk dan fungsinya. Bagi Asmah Hj. Omar (2015), morfologi sesuatu bahasa ialah pembentukan katanya. Bahasa-bahasa di dunia mempunyai persamaan dan juga perbezaan dalam cara membentuk kata. Ada yang menggunakan imbuhan atau gandaan, ada yang tidak.

PERBINCANGAN DAPATAN KAJIAN

Kesilapan aspek morfologi dalam penulisan para pelajar dari China terbahagi kepada beberapa aspek, iaitu imbuhan, kata ganti nama, kata sendi nama, kata hubung, dan kata pemer. Yang turut dibincangkan ialah pemilihan perkataan dalam binaan ayat. Berikut dibincangkan satu persatu kesilapan morfologi yang dilakukan oleh para pelajar, bermula dengan aspek imbuhan.

Pengimbuhan

Pengimbuhan merupakan satu daripada proses pembentukan kata yang terdapat dalam bahasa Melayu. Secara mudah, pengimbuhan merupakan proses yang menggandingkan imbuhan pada kata dasar. Menurut Nik Safiah Karim et. al (2015:68), pengimbuhan ini melahirkan bentuk perkataan yang disebut *kata terbitan*. Imbuhan ialah bentuk morfem yang tidak boleh hadir bersendirian dalam ayat, iaitu harus diimbuhkan pada bentuk yang lain yang merupakan kata dasar. Berdasarkan kedudukannya pada kata dasar, imbuhan dapat dibahagikan kepada empat jenis, iaitu:

- i) Awalan, yang hadir sebelum kata dasar.
- ii) Akhiran, yang hadir sesudah kata dasar.
- iii) Apitan, yang hadir secara mengapit kata dasar, iaitu dua bahagian imbuhan hadir serentak pada awal dan pada akhir kata dasar.
- iv) Sisipan, yang hadir pada celah kata dasar.

Menurut Asmah Hj. Omar (2015), dalam pembentukan kata, bahasa Melayu banyak menggunakan imbuhan untuk menerbitkan kata baharu daripada satu kata akar. Misalnya, daripada kata *tulis*, kita dapat menerbitkan kata-kata lain seperti *bertulis*, *menulis*, *ditulis*, *menuliskan*, *penulis*, *tulisan*, dan *penulisan*. Berdasarkan ciri penggunaan imbuhan yang begitu banyak, bahasa Melayu digolongkan sebagai bahasa aglutinatif. Kata *aglutinatif* bermakna melekatkan. Apabila kita menggunakan kaedah pengimbuhan atau penggandaan, yang kita lakukan ialah melekatkan imbuhan atau unsur gandaan pada kata akar (Asmah Hj. Omar, 2015).

Pengimbuhan merupakan aspek yang sering mendatangkan kesulitan dan masalah kepada para pelajar bahasa kedua. Kurang faham, keliru, dan sukar memahami sistem imbuhan ditambah lagi dengan ketiadaan sistem imbuhan dalam bahasa ibunda mereka menyebabkan mereka kurang dapat menguasai dan menggunakan imbuhan dengan tepat. Kesilapan dalam penggunaan imbuhan menjejaskan makna sesuatu perkataan dan makna ayat. JADUAL 1 memaparkan contoh-contoh kesilapan aspek imbuhan yang dilakukan oleh para pelajar.

JADUAL 1 Contoh Kesilapan Pengimbuhan

Awalan		
penjalan	sepatutnya	pejalan
berlahan		perlahan
mencakap		bercakap
bermain		memainkan
memain		bermain
menimbul		timbul
bersejarah		mempunyai sejarah
Akhiran		
terbitan	sepatutnya	penerbitan
jalan		jalan
kemalang		kemalangan
Apitan		
memperbaiki	sepatutnya	membaiki
memperbaiki		membaiki
kemabukan		mabuk
menyelidikan		penyelidikan
melakukan		berlaku
kebahayaan		bahaya
mempersatukan		menyatukan
pendudukan		kedudukan
keubatan		perubatan
pemajuan		kemajuan
mementingkan		mementingkan
ditinggikan		tinggi
kecuaian		cuai

Kata Ganti Nama

Kata ganti nama dibahagikan kepada dua subgolongan kecil, iaitu kata ganti nama tunjuk dan kata ganti nama diri. Dalam aspek penulisan, kesilapan kata ganti nama diri sering disalahgunakan oleh para pelajar dibandingkan dengan kata ganti nama tunjuk. Dibandingkan dengan kata ganti tunjuk, kata ganti nama diri lebih kompleks. Menurut Nik Safiah Karim et. al (2015: 86), kata ganti nama diri dipecahkan kepada kata ganti nama diri tanya dan kata ganti nama diri orang. Kata ganti nama diri orang terdiri daripada kata ganti nama diri orang pertama, kata ganti nama diri orang kedua, dan kata ganti nama diri orang ketiga. Berdasarkan penulisan, para pelajar sukar membezakan antara kata ganti nama diri *kita* dengan *kami*. Kata ganti nama diri *kita* dan *kami* berada dalam kelompok yang sama, iaitu kata ganti nama diri orang pertama. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa para pelajar menganggap penggunaan *kita* dan *kami* boleh digunakan secara silih berganti kerana mendukung maksud yang sama. Berikut contoh yang dipetik dalam data:

... maka *kami* mesti memandu kereta ... → ... maka *kita* mesti memandu kereta ...

Kata Sendi Nama

Kata sendi nama terangkum bawah kelompok kata tugas. Kata sendi nama itu sendiri terbahagi kepada 17 subkategori. Kata sendi nama ialah perkataan yang letaknya di hadapan frasa nama. Antara kata sendi nama yang lazim digunakan dalam bahasa Melayu ialah *di*, *ke*, *dari*, *daripada*, *kepada*, *pada*, *bagi*, dan sebagainya. Kesilapan dalam penggunaan kata sendi nama berlaku disebabkan para pelajar kurang jelas makna dan penggunaan kata sendi nama dalam ayat yang dibina oleh mereka. Tambahan pula, tiap-tiap satu kata tugas mempunyai tugas atau fungsi yang berlainan dan penggunaannya ditentukan oleh peraturan yang khusus (Nik Safiah Karim et. al, 2015: 265).

Kata sendi nama *di* digunakan khusus di hadapan kata nama atau frasa nama yang menunjukkan tempat. Contoh 1 hingga Contoh 3 memperlihatkan contoh penggunaan kata sendi *di* oleh para pelajar. Kata sendi nama *di* seharusnya ditukar kepada kata sendi nama *dalam*, iaitu digunakan di hadapan kata nama atau frasa nama yang menunjukkan *lingkungan yang tidak mempunyai ruang atau jarak* (Nik Safiah Karim et. al, 2015: 285).

1. *di* surat khabar → *dalam* surat khabar
2. *di* keadaan rasmi → *dalam* keadaan rasmi
3. *di* masyarakat Malaysia → *dalam* kalangan masyarakat Malaysia

Selain kata sendi nama *di*, para pelajar juga berhadapan dengan masalah menggunakan kata sendi nama *dari*, *pada*, dan *ke*. Kata sendi nama *dari* digunakan di hadapan kata nama atau frasa nama yang menyatakan arah, tempat, atau waktu. Ciri ini membezakannya daripada kata nama *daripada* yang hanya digunakan di hadapan kata nama atau frasa nama yang menyatakan punca bagi manusia, haiwan, atau benda, asal kejadian dan sumber, atau unsur perbandingan atau perbezaan (Nik Safiah Karim, 2015: 268). Kata sendi nama *pada* pula digunakan di hadapan kata nama atau frasa nama untuk menunjukkan keterangan waktu dan tempat, dan digunakan dalam ungkapan *ada + pada* (manusia dan haiwan) dalam beberapa situasi tertentu. Di samping itu, kata sendi nama *ke* digunakan di hadapan kata nama atau frasa nama yang menunjukkan tempat atau arah yang dituju, dan digunakan juga di hadapan kata nama atau frasa nama yang menunjukkan waktu atau masa. Sebagai kata sendi nama atau kata depan (*preposition*), bentuk *ke* ditulis terpisah atau dijarakkan daripada kata nama yang mengikutinya (Ismail, 2002:36). Contoh 4 hingga Contoh 6 merupakan contoh kata sendi nama yang diambil daripada penulisan para pelajar.

4. *daripada* masa yang lalu → *dari* masa yang lalu
5. *pada* hujan lebat → *dalam* hujan lebat
6. datang Malaysia → datang *ke* Malaysia

Kata Hubung

Kata hubung ialah sejumlah perkataan yang bertugas menghubungkan dua binaan ayat atau lebih sehingga menjadi satu bentuk ayat yang berlapis, yang dikenali sebagai ayat majmuk. Terdapat dua jenis ayat majmuk yang terbentuk, iaitu ayat majmuk gabungan (*cth; dan, atau, tetapi, serta, lalu, malahan, sambil, dan kemudian*) dan ayat majmuk pancangan. Ayat majmuk pancangan terbahagi kepada tiga jenis, iaitu (1) kata hubung pancangan relatif (*yang*), (2) kata hubung pancangan komplemen (*bahawa dan untuk*), dan (3) kata hubung pancangan keterangan (*kerana, sekiranya, kalau, hingga dll.*). Berikut beberapa contoh kata hubung yang secara jelas tidak mematuhi konsep penggunaan kata hubung dalam tatabahasa bahasa Melayu. Kebanyakan pelajar memulakan ayat dengan kata hubung, iaitu *tetapi, untuk, dan dan*.

1. *Tetapi*, pada masa kini...
2. *Untuk* supaya bahasa Melayu perkembangan
3. *Tetapi* bukan semua orang boleh faham..
4. *Dan* sebab bahasa Melayu ialah bahasa ilmu Malaysia.
5. *Dan* juga menjelaskn negara Malaysia mempunyai kebudayaan...

Kata Pemerih

Kata pemerih ialah unsur yang menjadi pemerih kepada predikat atau perangkai antara subjek dengan frasa-frasa utama dalam predikat. Pemerihalan itu dapat dilakukan melalui dua cara, iaitu: 1. secara persamaan antara subjek dengan predikat, dengan penggunaan kata pemerih *ialah*, 2. secara huraian tentang subjek oleh predikat, dengan penggunaan kata pemerih *adalah*. Kata pemerih *ialah* hadir di hadapan frasa nama, manakala kata pemerih *adalah* hadir di hadapan frasa adjektif dan frasa sendi nama. Walaupun kata pemerih kurang digalakkan dalam pembentukan ayat bahasa Melayu, namun para pelajar seharusnya mampu menggunakan kata pemerih dengan betul dalam ayat. Berikut dinyatakan contoh penggunaan kata pemerih yang terdapat dalam ayat para pelajar, iaitu:

1. Bahasa Melayu *adalah* sejenis bahasa yang semakin berkembang...
2. Bahasa Melayu *adalah* satu bahasa berasal pada masa dahulu.
3. Malaysia *adalah* sebuah negara demikian.

Pemilihan Perkataan dan Rangkai Kata

Kertas kerja ini turut membincangkan pemilihan perkataan dan rangkai kata yang dilakukan oleh para pelajar dalam membina ayat. Berikut dipaparkan beberapa contoh pemilihan perkataan yang ternyata kurang tepat dan kurang sesuai dengan maksud yang ingin disampaikan dalam ayat. JADUAL 2 memaparkan contoh-contoh pemilihan perkataan dan rangkai kata yang dihasilkan oleh para pelajar dalam penulisan masing-masing.

JADUAL 2 Pemilihan Perkataan / Rangkai Kata

Perkataan / rangkai kata	Maksud Sebenar
orang asli	penduduk asal
orang asing	pelajar asing
bahasa campur	bahasa rojak
orang moden	masyarakat moden
bergotong-royong	bekerjasama
padat	Rapat
bahasa bangsa / bahasa sendiri	bahasa kebangsaan
bahasa ibu	bahasa ibunda
orang-orang	masyarakat / rakyat
pihak baik	kesan baik

KESIMPULAN

Kemahiran menulis satu kemahiran yang agak sukar kepada pelajar bahasa kedua sekiranya mereka tidak benar-benar memahami dan menguasai aspek morfologi bahasa Melayu. Morfologi merupakan satu aspek yang paling penting kepada para pelajar yang ingin mempelajari bahasa Melayu sebagai bahasa kedua. Sebelum pelajar dapat membina ayat, mereka perlu memahami aspek-aspek yang terkandung dalam morfologi seperti proses pembentukan perkataan (pengimbuhan, penggandaan, pemajmukan), penggunaan kata tugas, kata pemerih, kata hubung, kata sendi nama, dan kata ganti nama dengan betul. Kegagalan para pelajar memahami dan mempraktikkan aspek morfologi akan menjejaskan makna ayat, iaitu unit yang lebih besar dalam tatabahasa. Sehubungan itu, para pelajar bahasa kedua wajib memahami aspek-aspek yang terkandung dalam morfologi.

RUJUKAN

- Asmah Haji Omar. (2015). *Ensiklopedia Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Awang Sariyan (2006). Pengajaran Bahasa Melayu Kepada Penutur Asing: matlamat dan Pertimbangan Strategi. *Jurnal Persatuan Linguistik*. Jilid 7, 1-15.
- Ellis, R. (1997). *Second Language Acquisition*. New York. Oxford University Press.
- Ismail bin Dahaman (2002). *Bahasa Kita*. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nik Safiah Karim, Farid M. Onn, Hashim Haji Musa, Abdul Hamid Mahmood (2015). *Tatabahasa Dewan*. (Edisi Ketiga). Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Puteri Roslina Abdul Wahid (2004). *Bahasa Antara*. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Salinah Jaafar & Rohaidah Haron (2016). Kesilapan Bahasa Melayu Dalam Kalangan Pelajar pelajar Universiti Kebangsaan Yunnan Di Akademi Pengajian Melayu. *Jurnal Melayu*. Bil. 15(2).
- Zulkifley Hamid (2006). Pendidikan Bahasa Melayu Sebagai Bahasa Pertama dan Kedua: Memanfaatkan Pandangan daripada Disiplin Psikolinguistik. *Jurnal Persatuan Linguistik*. Jilid 7, 161-171.

KATA PINJAMAN BAHASA HAN DALAM BAHASA MELAYU

Zhao Dan
Universiti Bangsa-bangsa Guangxi
176404754@qq.com

ABSTRAK

Tanah Melayu merupakan tempat kediaman utama orang Cina di Asia Tenggara. Mengikuti rekod buku-buku kuno China, sudah terdapat pedagang-pedagang China pergi ke Semenanjung Tanah Melayu untuk berniaga pada dinasti Tang. Sejak dinasti Ming dan dinasti Qing, orang China yang kaum Han di kawasan tenggara China berhijrah ke Semenanjung Tanah Melayu secara besar-besaran. Kemudian, orang Cina menjadi kaum yang kedua terbesar di Malaysia. Bahasa Melayu pun telah menerima banyak kata pinjaman bahasa Han dalam proses perkembangan dan interaksi dalam jangka panjang tersebut. Oleh itu, melalui kajian kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu, kita dapat menyelidiki sejarah perkembangan dan interaksi bahasa bahkan tamadun antara China dan Tanah Melayu.

Kata kunci: Kata Pinjaman; Bahasa Han; Bahasa Melayu

PENDAHULUAN

Dalam sejarah perkembangan bahasa Melayu, terdapat banyak kata pinjaman daripada pelbagai bahasa asing seperti bahasa Inggeris, bahasa Belanda, bahasa Portugis, bahasa Sanskrit bahasa Arab. Selain itu, kata pinjaman daripada bahasa Han juga merupakan sebahagian yang penting.

Orang China kaum Han yang populasinya 1.3 bilion ini merupakan kelompok manusia yang terbesar di seluruh dunia. Bahasa Han yang juga dinamakan sebagai bahasa Cina atau bahasa China oleh orang asing merupakan bahasa ibunda orang China kaum Han dan juga bahasa rasmi di China. Bahasa tersebut juga digunakan secara meluas di China dan komuniti orang Cina dengan satu perenam jumlah manusia di seluruh dunia seperti Malaysia, Singapura, Myanmar, Thailand, Amerika Syarikat, Kanada, Australia, Jepun dan lain-lain. Bahasa Han dengan jumlah 20959 aksara Han dan 52 juta perkataan dalam Kamus Xinhua berasaskan bahasa Mandarin dan terdiri daripada jumlah tujuh golongan utama, iaitu bahasa Mandarin, dialek Hokkien, dialek Kantonis, dialek Hakka, dialek Gan, dialek Wu dan dialek Xiang.

Sejak abad pertama, Semenanjung Tanah Melayu sudah menjadi laluan dan tempat persinggahan di jalan maritim antara China dan India, wujudlah interaksi antara China dan Tanah Melayu. Seramik dinasti Qin (221 SM-206 SM) dan Dinasti Han (206 SM-220) China yang ditemui di Lembah Sungai Johor ialah bukti jelas tentang hubungan China dengan Tanah Melayu sekitar abad pertama. Di samping itu, pada zaman Dinasti Qing (1636 - 1912), disebabkan kekacauan masyarakat, banyak orang China mengunjungi Semenanjung Melayu untuk mencari rezeki dan menjadi rakyat di Tanah Melayu. Nenek moyang orang Cina rajin bekerja dan banyak berinteraksi dengan orang Melayu dari segi ekonomi, sosial dan budaya. Dalam proses interaksi tersebut timbullah banyak kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu dan kata pinjaman ini merupakan bukti penting dan jelas terhadap hubungan antara tamadun China dan tamadun Melayu dari segi bahasa.

Statistik dan Penggolongan Kata Pinjaman Bahasa Han dalam Bahasa Melayu

Mengikuti statistik penulis terhadap *Kamus Dewan Edisi Keempat* (2007), terdapat sejumlah 156 kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu. Selain itu, pada pendapat penulis, masih tertinggal sebahagian kata pinjaman bahasa Han yang dimasukkan ke dalam *Kamus Dewan* tetapi belum digolongkan sebagai kata pinjaman bahasa Han dengan tanda **【C】** seperti yang berikutnya.

Jadual 1: Senarai Tambahan Kata Pinjaman Bahasa Han dalam Bahasa Melayu

along	amah	Baktau	barongsai	batau	beng	bohjan
cabo	cawan	ceki	cempiang	cengli	ci I	cikok
dim sum	feng syui	Foochow	ginseng	Hakka	Henghua	Hokchia
Hokkien	inci II	jong I	kicap II	kekwa	keluyuk	kemoceng
kemucin g	kia-kia	kolesom	kongkaliku ng	kongko	kongsi	kung fu
Kwongsa i	langkan	lengkeng	loa	lobak	loktong	longan
loteng	macuk	mahjung	Mahua	mi	mihun	misoa,misoi
nia	nyolo	pangsit	pecai	pisau	renminbi	sampan
sekoteng	sempoa	siya	soak	such	such	teh
taikun	tangsi	Taoisme	tekua	teng	teng	Tionghua
Toe Chew	tokcan	tokong IV	toko	tolol	tolol	tong
top II	wangkang	wusyu	yuan			

Menurut statistik tersebut, terdapat sejumlah 237 kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu. Antaranya, termasuk 156 kata pinjaman bahasa Cina yang ditandai dalam kamus dan 81 kata pinjaman yang belum ditandai tetapi didapati oleh penulis. Kata-kata pinjaman boleh digolongkan mengikut pelbagai bidang seperti jenis dialek dalam bahasa Han dan erti kata.

Penggolongan dari segi Jenis Dialek dalam bahasa Han

Dari segi jenis dialek dalam bahasa Han, kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu boleh digolongkan kepada empat jenis, iaitu kata pinjaman dialek Hokkien, kata pinjaman dialek Hakka, kata pinjaman dialek Kantonis dan kata pinjaman dialek Mandarin.

Menurut penggolongan, daripada 237 kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu, kata pinjaman dialek Hokkien sebagai kelompok kata pinjaman bahasa Han yang terbesar dalam bahasa Melayu dengan jumlah 206 perkataan membentuk 86.9 peratus daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu seperti yang berikutnya.

Jadual 2: Senarai Kata Pinjaman Dialek Hokkien dalam Bahasa Melayu

aboi	along	ancoa	ancung	anhun	angkin	anglo	anglung
angpau	apek	bak	bakiak	bakmi	baktau	bangpak	banji
barongsai	batau	bihun	bohjan	bohsia	boksu	bolui	bong
cabo	cakoi	calui	camca	capcai	capgome	capjiki	catang
cawan	ceki	cembeng	cempiang	ceng	cengkau	cengli	ci I
ciak I	ciak II	ciang	cikok	cincai	cincau	cingge	compoh
congki	cun	ebi	empek	encit	engkah	engko	engkong
Foochow	ginseng	Henghua	gua	hio	Hokchia	Hokkien	hongkoe
hun	hunjin	inci II	imlek	incim	injin	jicing	jinsom
jong I	jose	kamsia	kangsin	kecap	kekwa	kemoceng	kemucing
kenceng	kengwa	kia-kia	kiaupau	kicap II	kimlo	kipsiau	koa
kolesom	kongkalikung	kongkalikung	kongko	kongkoan	konyan	kopitian	koyok
kuaci	kuetiau	kung fu	kuntau	kuntuan	lai	laici	langkan
lecun	lengkeng	lio	liong	lisong	loa	loak	lokcuang
loki	lokio	loksun	loktong	loleng	lu	makau-po	mi
mihun	misoa	miso	mopit	nia	nyolo	ong	ongji
pakau	pangking	panglong	pangsai	pangsi	pangsit	pappui	pecai
pehong	pi I	pi II	pisau	pisip	pit	po	potehi
potia	puatang	punsu	rimpai	sampan	samsu	sekoteng	sempoa
sentiong	sikak	singse	sioca	siya	soak	soja	sueh
suhian	sun	suun	taci	taijin	taiko	taikong	taikun
tan	tangkue	tangsi	tapau	tauci	taucu	tauge	tauhu
tauke	taukua	teh	teko	tekong	tekpi	tekpo	tekte
tekua	tengkoh	tiam	tiap	tikpi	Tionghua	Tionggok	toaha
tocang	Toecheu	tojin	tokcan	toko	tokong IV	tolol	tongkang
top II,	toya,	tui	uncue	ungti	wangkang		

Sebagai kelompok kedua terbesar, terdapat 16 kata pinjaman dialek Kantonis dalam bahasa Melayu dan membentuk 6.7 peratus daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu seperti yang berikut.

Jadual 3: Senarai Kata Pinjaman bahasa Kantonis dalam bahasa Melayu

amah	beng	ceongsam	dim sum	keluyuk	Kwongsai	lobak	longan
loteng	macuk	mahjung	samseng I	samseng II	siongka	tanglung	tongsan

Selain itu, terdapat 10 kata pinjaman bahasa Mandarin membentuk 4.2 peratus daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu, iaitu *feng syui*, *kongsi*, *liai*, *Mahua*, *renminbi*, *Taoisme*, *teng*, *tong*, *wusyu* dan *yuan*. Juga terdapat 6 kata pinjaman dialek Hakka membentuk 2.7 peratus daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu, iaitu *amoi*, *Hakka*, *opau*, *pau I*, *pau II* dan *upau*.

Penggolongan dari segi Erti Kata

Dari segi erti kata, kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu boleh diklasifikasikan kepada tujuh bidang, iaitu bidang makanan dan minuman, bidang gelaran dan panggilan, bidang benda dan tempat dalam kehidupan harian, bidang pakaian dan perhiasan, bidang agama, bidang hiburan dan lain-lain.

Antara penggolongan tersebut, terdapat 46 kata pinjaman bidang makanan dan minuman dalam 237 buah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu dan membentuk 19.4% daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu yang disenaraikan seperti yang berikutny.

Jadual 4: Senarai Kata Pinjaman bahasa Han Makanan dan Minuman

bakmi	beng	bihun	cakoi	capcai	ceng	cincau	dim sum
ebi	ginseng	hongkoe	jinsom	kecap	kekwa	kicap II	keluyuk
kimlo	kolesom	kuaci	kuetiau	lai	laici	lengkeng	lobak
lokio	longan	mi	mihun	misoa	pangsit	pau I	pecai
pi II	samsu	sekoteng	suun	tauci	tangkue	taucu	tauge
tauhu	taukua	teh	teh	tongsan			

Selain itu terdapat 11 patah perkataan tentang tempat atau alat untuk memasak atau bekas makanan dan minuman, iaitu *ancung, anglo, camca, catang, cawan, cikok, kenceng, kipsiau, kopitiam, siya, dan teko/tekoan*.

Mengikut penggolongan, terdapat 46 kata pinjaman gelaran dan panggilan yang membentuk 19.4% daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu yang disenaraikan seperti yang berikutny.

Jadual 5: Senarai Kata Pinjaman bahasa Han Gelaran dan Panggilan

aboi	along	amah	amoi	apeh/apek	baktau	batau	bohjan
bohsia	boksu	cabo	cempiang	cengkau	ciak II	compho	empek
engko	engkong	Foochow	gua	Hakka	Henghua	Hokchia	Hokkien
incim	injin	kangsin	kiaupau	Kwongsai	loki	Mahua	loktong
lu	makau-po	potia	samseng	singse	sioca	taci	taikong
taikun	tauke	tekong	Tionghua	Toecheu	tolol		

Mengikut penggolongan, terdapat 41 kata pinjaman benda dan kehidupan harian yang membentuk 17.2% daripada jumlah 237 kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu yang disenaraikan seperti yang berikutny.

Jadual 6: Senarai Kata Pinjaman bahasa Han Benda dan Kehidupan Harian

anglung	bak	banji	engkah	hunjin	jong I	kemoceng	kemucing
kongkoan	kongsi	langkan	lio	loa/loak	loleng	loteng	mopit
ongji	pangking	panglong	pisau	pisai	pit	renminbi	rimpai
sampan	sempoa	siongka	suhian	tanglung	tangsi	tekpi	tekte
teng	Tiongkok	toko	tokong	tong	tongkang	uncue	wangkang
yuan							

Selain itu, terdapat 17 kata pinjaman pakaian dan penghiasan yang membentuk 7.2% daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu, iaitu *angkin, bakiak, ceongsam, encit, inci II, jose, kuntuan, lokcuan, nia, opau, pangsai, pau II, paupau, punsu, taijin, tekua* dan *tocang*.

Mengikut penggolongan, terdapat 23 kata pinjaman bidang agama yang membentuk 9.7% daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu yang disenaraikan seperti yang berikut.

Jadual 7: Senarai Kata Pinjaman bahasa Han Bidang Agama

angpau	barongsai	bong	capgome	cembeng	cingge
feng syui	hio	imlek	konyan	koyok	liong
nyolo	ong	pappui	samseng I	soja	sentiuang
toaha	Taoisme	ungti			

Akhirnya, terdapat 24 kata pinjaman bidang hiburan yang membentuk 10.1% daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu yang disenaraikan seperti yang berikut.

Jadual 8: Senarai Kata Pinjaman bahasa Han Bidang Agama

anghun	capjiki	ceki	congki	jicing	kia-kia
koa	kung fu	kuntau	lisong	macuk	mahjung
pakau	pi I	po	potehi	sun	tan
tengkoh	tekpo	tokcan	top II	tui	wusyu

Ciri-ciri Kata Pinjaman Bahasa Han dalam Bahasa Melayu

Berdasarkan dapatan kajian ini, dapat dirumuskan bahawa terdapat dua ciri utama yang ditunjukkan oleh kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu.

Ciri yang pertama adalah dialek Hokkien merupakan kelompok kata pinjaman yang terbesar dalam kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu dan menduduki tempat yang dominan. Daripada jumlah 237 kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu, terdapat 205 kata pinjaman daripada dialek Hokkien yang membentuk 86.4 peratus daripada jumlah kata pinjaman bahasa Han tersebut. Ciri tersebut mencerminkan kepentingan orang China yang berbahasa Hokkien dalam interaksi tamadun dan kebudayaan antara China dengan Tanah Melayu, juga memperlihatkan sejarah penghijrahan orang China, terutamanya yang berbahasa Hokkien ke tanah Melayu.

Ciri yang kedua adalah kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu telah meliputi banyak bidang secara amat luas dalam kehidupan harian dan kegiatan masyarakat orang Melayu, seperti bidang makanan dan minuman, bidang gelaran dan panggilan, bidang benda dan tempat dalam kehidupan harian, bidang pakaian dan perhiasan, bidang agama, bidang hiburan dan permainan dan lain-lain. Ciri tersebut mencerminkan interaksi tamadun dan kebudayaan antara China dan tanah Melayu telah wujud lama dan meliputi banyak bidang dalam gerakan dan perkembangan masyarakat secara meluas dan mendalam.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, kata pinjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu telah dikaji daripada bidang penggolongan dari segi jenis dialek dalam bahasa Han dan dari segi erti kata. Didapati dua ciri yang dicerminkan dalam kajian. Penulis akan membuat kajian selanjutnya terhadap sejarah proses peminjaman bahasa Han dalam bahasa Melayu mengikut peringkat-peringkat sejarah untuk mengetahui sejarah interaksi antara China dan Tanah Melayu dari segi yang berbeza dengan lebih mendalam.

RUJUKAN

- Keok Choon Leong (2000). *Kata Pinjaman bahasa Cina dalam bahasa Melayu : Satu Kajian Semantik*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Kong Yuanzhi (1986). *Bukti Sejarah terhadap Interaksi Budaya – Perhubungan Baik antara Orang Hokkien dengan Orang Indonesia dan Malaysia dari Segi Kata Pinjaman Bahasa Hokkien*. Beijing: Institusi Pengajian Sejarah Orang Cina.
- Kong Yuanzhi (1987). *Pengajian Kata Pinjaman Bahasa Han (Terutamanya bahasa Hokkien) dalam bahasa Melayu dan Indonesia*. Beijing: Institusi Pengajian Sejarah Orang Cina.
- Kong Yuanzhi (1987). *Kata Pinjaman Bahasa Han dalam Bahasa Melayu*. Beijing: Institusi Pengajian Sejarah Orang Cina.
- Lim Ser Yen (2000). *Kata Pinjaman Bahasa Hokkien dalam Bahasa Melayu : Satu Analisis Perubahan Bunyi dan Makna*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Nik Safiah Karim (2008). *Tatabahasa Dewan Edisi Ketiga*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Yang Quee Yee (2000). *Bahasa Hokkien dan Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Pusat Pengajian Cina.

颜色在汉语与马来语中的运用及联想

李冰玲 曹文富 马来西亚理科大学

leepl@usm.my

摘要：汉语和马来语中有不少颜色词能够反映出这两种语言包含的文化内涵及感情色彩。颜色是客观存在的物体，但是即使是同一种颜色，其蕴涵的意义也会因历史文化、地域风俗等因素的不同而各异。因此，各种颜色词在语言中的运用、联想也不尽相同。本文以汉语及马来语中的颜色词为例，浅谈白、黑、红、黄、绿（青）色在汉语及马来语中的运用及联想，并试图窥探汉语及马来语颜色词中的语义特征，包括其文化性、情感性。

关键词：颜色词；汉语；马来语；文化性；情感性

一、前言

颜色（色彩）本是无生命的东西，但当它与有情感的人类发生关系时，它即表现了人的心理活动的一种符号。当人们看到不同的色彩时，色彩在人们的心理世界会产生不同的感情。由此可见，色彩其实也跟人类的语言一样有表达情感的作用。然而，色彩本身原本是没有感情的，它是在与人类及各种社会现象接触后才会产生种种的联想，而这种种的联想会因历史文化、地域风俗等因素的不同而各异。

Leech、Palmer、Halliday认为词汇意义包括指称意义、内涵意义和文化意义。内涵意义表示人们对该词所指的事物所怀的感情和所抱的态度；文化意义指特定的社会文化背景赋予词汇的附加意义（孙智慧，2002）。范晓民、崔凤娟（2007）分析了颜色词的语义特征，认为颜色词语义特征有五项，其中两项为文化性及情感性。范、崔（2007）认为，语言是文化的载体，语言的使用离不开文化而存在。就颜色词而言由于不同的文化环境，不同民族对颜色的偏爱也不同。此乃颜色词的文化性。至于颜色词的情感性：人们表现喜怒哀乐，往往会通过面部表情的变化，包括面部器官和肌肉动作以及脸色的变化来表现。情绪的波动会导致脸色的变化，从而产生了像“面红耳赤”这样的颜色词。

本文将以汉语及马来语中的颜色词为例，浅谈白、黑、红、黄、绿（青）色在汉语及马来语中的运用及联想，并探讨汉语及马来语颜色词中的文化性及情感性。

二、各颜色在汉语与马来语中的运用及联想

（一）白色（putih）

在中国文化中，白色是一个令人忌讳的颜色。白色让人联想到枯竭无色、无生命，象征死亡、凶兆。中国人自古以来服丧期间穿白色孝服、办白事、打白幡。徒劳无功叫“白费力气”、“白干”、“白忙”。被鄙视叫遭人“白眼”。此外，白色还会让人联想到阴险、凶邪、失败、愚蠢：“白脸奸臣”、“白骨精”、升“白旗”、“白痴”。马来语中同样有“白旗”（bendera putih）及“白眼”（putih mata），而且其意义也一样，惟马来语中“白眼”还有因思念而痛苦及受辱的意思。马来人称欧洲人/白种人为“orang putih”（白人），并由此引申为白人的血“darah putih”（白血），指白种人/贵族的后裔。“putih hati”（白心肝）用汉语来理解意似不知恩、没心肝，但在马来语中“白心肝”却是个褒义词，其意为忠直、诚实、善良。“putih tulang”（白骨）比喻去世；“berhidung putih”（白鼻子）指喜欢跟女孩子搭讪的男人；“putih di luar kuning di dalam”（外表白色，内里黄色），意思是表里不一；“putih kapas boleh dilihat, putih hati berkeadaan”（棉花的白色看得到，心肝的白色见得着）比喻相由心生，或一个人的忠实可以从举止品行看出来；“lebih baik putih tulang daripada putih mata”（与其遭人白眼，不如死去），跟汉语的“与其跪着活，不如站着死”有异曲同工之意。综观上述汉语与马来语中的白色词，汉语中的白色词意义偏向于贬义；而马来语中的白色词较富褒义色彩；汉语中的白色联想倾向于死亡、凶险，马来语的白色则让人联想到纯白、洁净，乃至高贵。

(二) 黑色 (hitam)

在中国文化里，黑色是丧事、不祥的象征，故丧事俗话叫叫“黑白事”。黑色也表示狠毒、黑暗、凶煞、邪恶、违法的：“黑心”、“黑市”、“黑货”、“黑枪”、“黑钱”、“黑店”、“黑道”、“黑帮”等等。此外，“黑色”有秘密、不公开之意：“黑信”、“黑市夫人”。同样的，黑色在马来语也有黑暗/不能公开、危险之意：“senarai hitam”（黑名单）、“daerah hitam”（黑区）。马来成语“hitam muka”（脸黑）形容一个人因生气而发怒的脸色；“hitam manis”（又黑又甜）形容健美的古铜色；“hitam putih”（黑白），意即白纸黑字或契约；“hitam dikatakan putih, putih dikatakan hitam”（黑的说成白的，白的讲成黑的），意思是颠倒是非、歪曲事实；“rambut sama hitam hati masing-masing”（人的头发一样是白的，但心肝不同），意思是每个人都有不同的见解、也有人心如面的意思；“hitam mata itu takkan boleh bercerai dengan putihnya”（眼睛的黑眼珠是不能与眼白分开的），比喻热恋中的情人爱到难舍难分。可见，黑色在汉语和马来语中的联想与运用皆倾向于贬义。

(三) 红色 (merah)

在中国文化中，红与黑白正好相反，中国人视红色为吉祥、喜庆、神圣之色。红色也表示胜利、健康、成功、名利、利益：“满堂红”、“红光满面”、“走红”、“红人”、“红利”、“花红”。红色和其它颜色联合起来组词，有“多姿多彩”之意：“红男绿女”。红色也让人联想到美人、美好姻缘：“红颜”、“红娘”、“红线”。汉语和马来语中有一些红色词的运用与联想颇为相似，譬如汉语的“面红耳赤”、“脸红”和马来语的“merah muka”（脸红）、“telinga merah”（耳红）。“面红耳赤”和“merah muka”（脸红）、“telinga merah”（耳红）意思一样，即发怒；马来语的“merah muka”（脸红）跟汉语的“脸红”同意，表示不好意思、难为情、困窘。汉语的“眼红”和马来语的“mata merah”（红眼）的意义则不同，前者有羡慕、嫉妒之意；后者则指眼睛红了，即哭泣的意思。此外，马来语成语有“anak merah”（红孩子），指刚出世的婴儿；“merah telur”（蛋红）指蛋黄；“di luar merah, di dalam pahit”（外表红色，内里却是苦的），与汉语的“美言不信”、“口蜜腹剑”、“金玉其外，败絮其中”意义相符。从上述汉语和马来语红色词的运用和联想可见，红色作为表现“脸色”的联想的词语颇为一致。

(四) 黄色 (kuning)

除了红色，黄色也是倍受华人推崇的颜色。对华人而言，黄色是“至尊之色”，对马来人而言也是如此。中国古代皇帝穿黄袍，隋唐以后，黄色更成为了皇家的专属颜色。黄色之于马来文化，也有同样象征意义。马来西亚最高元首（国王）在登基典礼及各重大庆典穿用的衣着、服饰、“龙椅”等一概黄色。对中国人来说，黄色也带有跟红色一样的“吉祥”的象征：“黄道吉日”，但同样也有一些黄色词有不祥意义的：“赴黄泉”、“命丧黄泉”。汉语中还有“黄花女儿”：即处女的俗称；“面黄肌瘦”：形容人面色蜡黄，身体瘦弱；“明日黄花”：指已经过去的事物；“人比黄花瘦”：形容女人容颜憔悴。由于受到西方文化的冲击，“黄色”进入现代后也有格调低下、带有色情、淫秽的意思：“黄色书刊”、“黄色文学”、“黄色电影”、“扫黄行动”等。黄色在马来语中的运用和联想相对少。对马来人而言，黄色就是“黄姜”及“金黄色的香蕉”的颜色。马来语中有一成语“sirih kuning”（黄“佬叶”），比喻“漂亮的女孩儿”。

(五) 绿/青色 (hijau)

先谈谈马来语中的“hijau”。青色/绿色在马来文化中的地位，就好比华人文化中红色的分量。绿色是穆斯林最崇尚的颜色，绿色代表穆斯林。对于穆斯林来说，绿色是和平、公正、生命、健康、茂盛的象征。因此，绿色作为马来人宗教的颜色在马来西亚民间延伸、发展成“幸福”及“节庆”的象征。在马来西亚，各族同胞有节庆时华人农历新年发红包、马来人新年发“青包”、印度人过屠妖节则发“紫包”，这是马来西亚特有的民间文化色彩。另外，青色/绿色在马来语中也引申为“年纪尚轻、经验不足”的意思：马来谚语“naik kuda hijau”（骑青马），即骑着青涩没有经验的马横冲直撞、酩酊大醉的样子。马来成语“lalat hijau”（绿头蝇）被喻为“品行恶劣”的人。在汉语中，青色及绿色让人联想到草木之色：“青山绿水”、“绿意盎然”、“青葱翠绿”。青、绿也有嫩、年轻的意思：青春、青年、青梅竹马。汉语中还有成语“青黄不接”（比喻人才或物力前

后接不上)、“青出于蓝”(比喻后人胜过前人)。此外,汉语“青色”也指“黑色”,例如“一缕青丝”(指女子的头发)。

三、结语

从上述各种颜色在汉语及马来语中的运用及联想,可以一窥这两个语言的文化与感情色彩。白、黑、红、黄、绿(青)这五种颜色在这两个语言中不同的运用及联想,反映出了这两种语言的文化性,也凸显了这两种语言的情感性。就白色词而言,汉语白色词的文化性相当强烈,白色是中国人忌讳的颜色;对于马来人而言,白色词充满褒义色彩。黑色:以“黑白事”为例,对于中国人来说,黑色词有其文化性;除此之外,对于中国人、马来人而言,黑色都有险恶、黑暗的意思。红色:在五种颜色的颜色词中,红色词的情感性最为丰富,马来语和汉语中的红色词将中国人和马来人的喜怒之色刻画得淋漓尽致;此外,对于中国人而言,红色词的文化性之醇厚是不言而喻的。黄色:黄色对于中国人和马来人而言,都有其浓厚的文化性,黄色是至尊之色。绿色:绿色对于马来人而言,具有丰富的文化性,对于中国人而言则没有太大的文化意义。简而言之,就颜色词的情感性来说,无论在汉语还是马来语红色词都是最为突出的。至于文化性方面,汉语中的红、黄、黑、白颜色词都有其文化性;就马来语颜色词而言,最能凸显文化性的颜色词是绿色词。白、黑、红、黄、绿都是客观存在的颜色,但由其运用、联想所呈现出来的意义却因两国地域、文化、宗教、风俗等因素的不同而各放异彩,可见世间语言之美更胜于颜色之美。

参考文献

汉语:

- [1]苏新城等编著(1998)《辞海》(合订本),香港:中华书局香港有限公司出版。
- [2]吴泽炎等编纂(2002)《辞源》(修订本下册),北京:商务印书馆。
- [3]《现代汉语词典》(1990)上海:上海书局(私人)有限公司。
- [4]邓炎昌、刘润清著(2001)《语言与文化—英汉语言文化对比》,北京:外语教学与研究出版社。
- [5]吴东平著(2000)《色彩与中国人的生活》,北京:团结出版社。
- [6]许慎(汉代)《说文解字》,北京:中国书局出版社。

马来语:

- [1] Abdullah Hassan Ainon Mohd. (1993). *Kamus Peribahasa Lengkap Utusan*. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn Bhd.
- [2] Abdullah Hussain. (1989). *Kamus Istimewa Peribahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia.
- [3] Abdullah Hussain. (1990). *Kamus Simpulan Bahasa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia.
- [4] *Kamus Dewan Edisi Baru*. (1994). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia.
- [5] *Peribahasa Dan Sinonim Malaysiana*. (1994). Kuala Lumpur: Ensimal (M) Sdn Bhd.
- [6] Zulkifilee Yazid. (2000). *Kamus Mega Peribahasa*. Selangor, Albaz Publishing and Distribution Sdn Bhd.

网上资源:

- [1]范晓民、崔凤娟：“英汉颜色词的语义特征分析”《辽宁工学院学报》，2007年2月第9卷第1期，（2017/01/12）file:///C:/Users/780x64/Downloads/1674-327X(2007)01-0049-03.pdf
- [2]冶慧颖：“论马来语颜色词中的隐喻和转喻”《现代语文（语言研究）》，2016年第12期，（2017/02/15）<http://qk.laicar.com/M/Content/2477836>
- [3]Achmad Sopandi Hasan: Nilai-nilai Perwatakan Melayu dalam Imej Warna: Satu Penelitian Etnografi Seni.（2017/02/10）<http://pustaka2.upsi.edu.my/eprints/356/>

汉马习语文化内涵对比

刘佳荣 云南民族大学

57630238@qq.com

摘要: 本文首先对两国语言学家对习语的内涵外延分类功能做深入阐述, 然后从汉马习语从物质文化和精神文化两个方面进行对比, 最后得出汉马习语相似性大于差异性的结论。在诸多影响因素中选取地理因素和宗教因素作为影响文化内涵的主要原因进行深入阐述分析。虽然两国习语不尽相同, 但其蕴含的哲理和思想殊途同归。通过价值观对比, 马来语习语和汉语习语中所推崇的价值观也有很多相似之处如提倡勤俭、谦虚、忍耐; 反对懒惰浪费、骄傲、争执等。因此, 可以清晰得看到两国人民在很多基本思想和生活经验方面都有共同点和相似之处, 但是他们的表现形式和风格又有各自的民族特色, 更让我们从中窥见习语语言艺术的瑰丽多彩和无穷魅力。对习语的学习掌握是对马来语言学习者更高要求。同时, 通过习语的学习、翻译和研究, 可以促进两国人民的互相理解, 真正做到民心相通。

关键词: 习语; 马来语习语; 汉语习语; 文化内涵

一、习语的定义、种类和功能

任何一个语言都存在习惯用语, 即习语。习语既是一个语言单位, 也是一种特殊的语言形式。自上世纪起, 各国的辞典中都对习语做出了定义。如辞海中习语的定义为“习语是语言中固定的词组或句子。使用时一般不能任意改变其组织, 且要以其整体来理解语义。它包括成语、谚语、格言、惯用语、歇后语等。”大英百科全书中是如此定义习语的, 即“习语是广泛采用的, 用于表达普遍想法、观念和信仰的简洁精练的说法”。中马学者倾向于认为习语对应的马来语为peribahasa, 在马来语大辞典Kamus Dewan 2013版中peribahasa意为“有固定语序、固定语义的句子或词组, 包括谚语、格言、俗语等。”

语言学家们也对习语的定义、结构、语义和功能等做了大量深入的研究。这些学者当中有的对定义习语持肯定态度, 并从习语的不可拆分性、可分析性、隐喻的不可推导性等做出明确的定义, 如Dundes Alan采用结构主义语言学理论定义习语, “由至少包括一个话题和评论描述性因素的传统说法, 也就是说习语至少有两个单词组成”; 也有学者悲观地认为习语是无法被准确定义的, 如词汇学家Archer Taylor(1996)在他的经典著作《习语》中说到, 一种只可意会不可言传的特性告诉我们如何分辨哪些句子是习语, 哪些句子不是习语。因此, 没有一个定义可以帮助我们确切的判断一个句子是否是习语。因为人们只能模糊的感知而不能定义和量化这种感知。虽然很多学者同意Archer的说法, 认为定义习语非常困难, 但大家都认可习语的存在并且认为习语是语言的精华, 文化的载体, 正确理解和使用习语可以使表达更加精炼、生动、形象, 收到言简意赅的效果。

习语的运用能力被看作语言习得水平的重要标志。在跨文化交流中, 习语语义所包含的厚重的文化烙印成为了不同文化沟通交流的双刃剑, 理解习语往往有助于理解文化, 但在交流中错误的使用和理解习语也会导致失误甚至引起重大的误解。因此习语研究一直在各国语言学家的研究中占有非常特殊而重要的位置。笔者作为马来语教学工作者, 在慨叹马来习语文化内涵丰富精深的同时也发现了其中许多与汉语习语异曲同工之妙, 但基于两国文化背景也发现了二者在文化内涵中所体现出来的差异。

习语一词在汉语里也做熟语。张永言在《词汇学简论》提出: “熟语有人也称‘习语’, 是语言中定型的词组或句子, 使用时一般不能任意改变其组织, 包括成语、谚语、格言、歇后语等。”崔希亮认为熟语就是加工提炼过的语言形式, 具有固定的说法。虽然长短不一, 内容不同, 适用范围不同, 但都是人们在长期习用中慢慢地固定下来的。每一个熟语都表达一个特定的意思, 往往不能望文生义。在结构上也有自己的特点, 不能随意改动。熟语既包括成语也包括句子, 如 成语(例: 睚眦必报、罄竹难书等)、惯用语(例: 走后门、拍马屁等)、俗语(例: 好汉不吃眼前亏、饱汉不知饿汉饥等)、谚语(例: 早下不出门, 晚霞行千里等)、歇后语(例: 十五个吊桶打水——七上八下等)。中马两国云语言都同意习语的固定性以及内涵及形式的多样性。

马来西亚的学者们对习语也有着自己的理解，他们对习语的定义、范围、功能各抒己见。马来西亚文学家Za'ba对习语的定义为：

Segala susunan cakap yang pendek yang telah melekat di mulut orang ramai sejak beberapa lama oleh sebab sedap dan bijak perkataannya, luas dan benar tujuannya- dipakai akan dia jadi sebutan-sebutan oleh orang sebagai bandingan, teladan, dan pengajaran.

译为一切长久以来被人们交口相传，因其琅琅上口、用词精妙、充满智慧而被广泛地应用于比较、譬喻和教诲的话语结构。

马来西亚当代语言学家Indirawati Zahid (1993)肯定了习语存在的普遍性，并且从习语的结构、意义和目的出发做出如下定义：

Peribahasa merupakan cabang kekayaan bahasa yang dimiliki oleh semua bahasa dan merupakan satu ungkapan yang di dalamnya tersirat makna yang cukup mendalam lagi persis untuk tujuan kelancaran komunikasi.

译为习语是每个语言都有的结构，是一种具有深刻的内涵并且使沟通更为流畅的表述。

关于马来语习语中究竟包含哪些语言形式种类，不同的语言学家有着不同的理解。迄今为止，马来语习语的分类标准尚未统一。虽然用词不同，但马来语习语种类中的pepatah、petitih、peribahasa、perumpamaan、ibarat和bidalan几乎一样，如表1所示。

表1. 马来西亚语言学家对习语形式的界定（/表示包括，空白表示不包括）

种类	马来西亚语言学家						
	Za'ba	Md. Said Suleiman	Abdullah Hassan & Aion Mohd.	Husny, T. M.	Tham Seong Chee	Arifin Nur	Abdullah Hussain
Simpulan bahasa	/	/	/	/		/	/
Bidalan	/	/	/	/	/	/	/
Pepatah	/	/	/	/	/	/	/
Perbilangan	/	/	/	/		/	
Perumpamaan	/	/	/	/	/	/	/
Lidah pendeta	/	/	/	/			
Kiasan	/	/			/	/	/
Tamsil	/	/					
Ibarat	/	/					
Pantun				/			
Ungkapan							/

从习语所包含的语言形式的种类说，无论是汉语习语还是马来语习语都很丰富，二者既有相同点，也有不同点。如歇后语就是一种汉语习语所特有的习语种类，而马来语当中的班顿也是马来语独有的。马来语言学家Za'ba认为几乎所有马来习语里的词汇都是马来语本身的词汇，外来语词汇很少能够形成习语，只有极少在马来词汇里已经根深蒂固的外来词才有可能形成马来语习语。

除了语言形式，习语也可根据其内容分为动物习语、数字习语、颜色习语等。动物习语就是语言学家研究习语的一个重要研究对象。无论如何分类，习语的文化内涵都是习语研究者关注的重点，本文也会对汉马习语中文化内涵进行分析对比。

习语取材于人类身边的事物和生活的经验还有典故经文等，体现了特定民族特定的思想和观念。习语有以下五个功能：（1）马来习语和汉语习语记录展现了两国人民从古至今的物质世界，包括植物、动物、生产工具、生产方式、自然环境等，有助于后人和语言学习者加深对两国的了解；（2）追溯两国精神文明的发展，有利于加深对文学、历史、社会、宗教等的理解；（3）习语因其特殊的形式，深刻的内涵，成为辩论中佐证的利器，往往能达到事半功倍的效果；（4）习语是人民智慧的结晶，引导现在的人解决复杂的问题，处理人与人、人与自然、人与社会之间出现的矛盾；（5）习语还有教化人心的功能。

二、汉马习语文化内涵的不同以及其影响因素

（一）物质文化内涵的不同

由于习语中所体现的文化内涵，无论是马来语习语，还是汉语习语，其文化内涵都涉及到了物质文化和精神文化两个方面。汉马习语文化内涵的不同，本质上可以说是两国文化区别的延伸。两国文化的不同又可以从地理、历史、经济、政治等方面一一详述。从物质文化说起，所谓一方水土养一方人，笔者认为以上影响文化的因素中对物质文化其决定作用的因素是地理因素。

中马两国地理位置有较大差异，因此所养育人民的生长环境、所进行的活动以及视野均有较大不同，所以根植于生活的文化的习语也就差异巨大了。

中国是以一个内陆为主的国家，虽有绵长的海岸线，但是绝大部分的百姓是生活在内陆地区，且历史上主要的文化、商业和政治中心均相对远离海岸线，即使是商贸和战争也主要是在内陆地区进行。唐朝和明朝虽有鉴真东渡和郑和下西洋这样依托于航海技术的文化、商业乃至政治交流活动，但在中国的历史长河中并非主流且可以说是昙花一现。直到鸦片战争之后，上海、广州等沿海城市才得以发展并具有辐射全国的文化和商业影响力。因此大量的习语基于对中国内陆辽阔环境的描述，如“一马平川、三山五岳、跋山涉水”等。中国经度、纬度和海拔的巨大跨度塑造了众多的气候带，在大量“四季分明”的地区，形成了用“春秋”来形容一年的说法；而北方和高海拔地区的极寒气候特点则孕育了“滴水成冰”、“风虐雪饕”等成语，还有反映西北干热特点的“焦金流石”，以及新疆沙漠地区由于温差巨大，需要“早穿皮袄午穿纱，抱着火炉吃西瓜”。

而马来西亚内陆面积相对较小，四周全为海洋环抱。马来民族根据他们对待自然现象如下雨，恶劣的天气和闪电等的经验建立起某些概念。例如其习语“Air pasang（涨潮）”，“Air surut（退潮）”均反映了自然现象即海水的升和降，这通常是以海为生的渔民社会群体的关注点。马来西亚地处赤道地区，纬度仅跨7度，无明显的四季之分，属于热带雨林气候和热带季风气候。一年之中的温差变化极小，全年雨量充沛，植被茂密。因此如“hujan（雨）”、“bumi（土地）”、“pohon（树木）”和“panas（热）”常被马来民族用于熟语的创作。例如“Hujan menimpa bumi（雨打大地）”，“Hujan berpohon; panas berasal（下雨有因，天热有缘）”，以及“Hujan jatuh ke pasir（大雨落在荒地里）”。虽然这些习语都是其是针对事物缘由和人情世故的，但其中也透露着马来西亚的气候特点。

地理位置的差异还决定自然环境的不同。在汉马习语中经常出现的植物、动物等的不同等都体现了地理位置的差异对汉马习语物质文化内涵差异的影响。如：Akar terjumbai tempat siamang berpegang, dahan menganjur tempat tupai menegun. 直译为垂吊的树根是长臂猿悬挂的地方，深处的枝杈是松鼠栖身的场所。比喻万事都是有迹可循，只要做过就会留下痕迹。在这个习语中所出现的垂吊的树根、长臂猿就是热带常见的植物的形态和动物。再比如：Amra disangka kedondong.直译为把芒果看作是人面子果，比喻不要通过表象轻易做判断。芒果、人面子果都是热带季雨林才有的水果，也就不会出现在汉语习语里。同样，在一马平川的内陆地区，马是中国传统的运输工具，马的重要性不言而喻。

喻。因此关于马的习语数不胜数，例如马到成功、有财同享，有马同骑、老马识途等等，而马来西亚则更多用水牛等动物用来运输货物、耕田，因此马来语中用水牛Kerbau的习语特别多。如Kerbau punya susu,sapi dapat nama.意为水牛出奶，黄牛得名。再如：Kerbau Dipegang pada talinya;manusia dipegang janjinya.意为牵水牛靠牛绳，抓人看人说过的话。

(二) 精神文化内涵的不同

文化是塑造和区分民族的重要标志。对大多数的民族而言，其民族文化的形成，常常以宗教为其核心或基础的；民族文化的演化过程，也总是同宗教的发展密切相关或者以宗教的变迁为线索。宗教在民族文化的形成中起到决定性的因素。汉马习语的精神文化内涵的区别很多是由于宗教的不同而产生的。

佛教在中国具有极深远的影响力，一般认为从汉代传入中国，从魏晋南北朝即开始繁盛，一致延续至今，可以说从整体影响力上看其地位几乎从未被其他宗教所动摇过。所以人们生活中也充满与佛教相关的词汇，如时间紧急时才努力做某事被称为“临时抱佛脚”，劝诫某人弃恶从善称为“放下屠刀、立地成佛”，形容某人善良为“菩萨心肠”。源于中国本土宗教道教的一些成语也在生活中常用，如“胡说八道”、“不三不四”、“来龙去脉”等，但由于这些成语中并没有明显的道教相关词汇，因此民众在使用过程中并不完全知晓其与宗教的关系。基督教从唐朝之后逐渐传入中国，但是其一直以自身语言和较为生硬的翻译来传播其思想，其文化与中国民众的生活交融程度还不够，因此源自基督教的描述中国事物的习语较难觅踪迹。

马来人的宗教历史可以主要分为三个阶段，即以巫师为象征符号的时代，以湿婆教徒为代表的印度教时代，和以苏菲派为代表的伊斯兰教时代。虽然基督教随着葡萄牙、荷兰以及英国的殖民进入了马来西亚，但是伴随基督教而来的侵略使得马来人开始缺乏自信，进而改变了他们的一些思维模式和世界观。但值得注意的是，也许是因为基督教在殖民时代难以平等的融入到马来社会中，或者说那个时代的马来民众并不能用平等的心态接纳基督教，所以来自于基督教文化的马来习语几乎难以找到。从马来习语中涉及到宗教的数量和内容看，可以发现马来人对伊斯兰教的顺从及该宗教的力量之强大。例如：Tuhan bersifat kadim,manusia bersifat gawal.意为真主能预知和决定未来，人类免不了要犯错误。表达了真主的绝对正确性。再如：Adat yang menurun, syarak yang mendaki.比喻习俗的层次较低，只可以应用在日常事务上，却应付不了时代的动荡；教规的层次较高，有助于应付一切矛盾和反势力。表达了教规是一种高层次的指导思想。还有Alim biasa menghukum syarak.意为只有学者才能制定教规，也表达了对宗教的崇敬。

以上，从地理因素和宗教因素分别说明了汉马习语在物质文化和精神文化两个方面的不同。值得注意的是，虽然由于地理因素和宗教因素导致了不同，但汉马习语从本质上发挥的功能和作用还是一样的。甚至，在很多时候，虽然习语比喻的本体由于地理环境的不同所以选择不同，但喻意很多时候却是相同的。当然，也有取材相同，但意义却不同的习语。

三、汉马习语文化内涵相同之处。

习语的一个重要特点是往往不能望文生义，字面的意思和整个习语真正所表达的意思相差甚远。研究习语本体、喻体和喻意之间的关系，是对比汉语习语和马来语习语内涵的重要方法。通过大量汉语习语和马来语习语对比发现，如Nida Eugene A曾经说过的那样：“不同文化的人们所具有的共性远远大于将他们区分开的个性。”尽管中马两国地理环境、宗教信仰、风俗习惯和历史制度渊源等方面迥然有异。但汉马习语中采取相同喻体喻意的例子比比皆是。言语表达字里行间里显示出的逻辑与情感亦或是理性和感性的微妙统一是一致的。在许友年编著的马来-汉语谚语词典中，收录了7745条马来语谚语，让人吃惊的是，这些词条竟然大部分都能在中国谚语中找到相对应的词条，甚至出现了一条马来语谚语对应多个中文谚语，因为除了汉族，许友年教授还将部分少数民族谚语编入其中。

中国和马来西亚历史上都有至高无上的统治者，因此在中央集权体制下的语言形式上也不约而同的呈现出了对权威的服从以及避免冲突和避免挑战权威的特点。中国习语中擅长使用隐喻和讽刺，马来习语中则同样避免直接批评而是使用类比的方法暗喻苏丹或高职位的人的失德。大部分时候，二者都体现出了含蓄、内敛缺乏批判性的特点。在中国和马来西亚的家庭当中，父亲和年长者是权威的化身，所以不难看见父母之命不可违或者马来语当中 *Jangan mencampuri urusan orang tua* 译为不要插手老人做的决定之类的习语。类似的还有，普天之下莫非王土对应马来语习语 *Hujan menimpa bumi*。

综上，可以清楚地看出汉马习语中体现了两国人民在很多基本思想、生活经验的很多共同点和相似之处。

四、结论

本文通过汉马习语文化内涵的对比，可以得出这样的结论：虽然汉马习语体现了各自的民族特色，但是从其功能作用还是内在逻辑的本质属性上，都是相似性超过差异性。汉马习语中体现的价值观，包括对自然的态度、对神的态度、对权威的态度，在很多时候都非常一致。

汉马习语文化博大精深，本文仅能起抛砖引玉之效。对两国习语的深入研究，不仅可以帮助马来语学习者更深入地学好马来语掌握马来文化。更重要之处则在于可提高马来语学习者，特别是马来语作为第二外语学习者的跨文化沟通能力。但要真正践行一带一路倡议中的民心相通，还需要大量了解两国文化的学者为两国人民搭起沟通的桥梁。

参考文献：

- [1] 夏征农，辞海[M]，上海辞书出版社，1999。
- [2] 许友年，《马来-汉语》谚语词典，Dewan Bahasa dan Pustaka, 2001。
- [3] 张永言，《词汇学简论》，复旦大学出版社，2015。
- [4] Archer Taylor. 1962. *The proverb and an index to the proverb*. Hatboro, Pennsylvania: Folklore Associates. First published in 1931.
- [5] Dundes Alan. 1975. On the structure of the proverb. *Proverbium* 25:961-973.
- [6] Moran, R. Metaphor [A] .In B.Hale & C.Wright (ed.). *A Companion to the Philosophy of Language* [C] . Oxford :Basil Blackwel,1999.
- [7] winstedt,the malay magician being shaman,saiva and sufi (1982)
- [8] Za'ba. 1965. *Ilmu Mengarang Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka 1965:165

BAHAGIAN BUDAYA

NARATIF SAKRAL IBADAH HAJI DARIPADA PERSPEKTIF ORANG MELAYU

*Aiza Maslan @ Baharudin
Universiti Sains Malaysia
aizamaslan@usm.my*

ABSTRAK

Salah satu aspek terpenting dalam amalan beragama adalah perasaan dan penghayatan yang mendalam terhadap Yang Sakral. Setiap agama yang dianuti oleh manusia mempunyai aturan dan ritual tertentu dalam memberikan deskripsi kepada penganutnya dalam menghayati dan mengagungkan Yang Sakral. Selain ritual, simbol juga menjadi salah satu unsur terpenting dalam amalan beragama. Bagi masyarakat Muslim, khususnya orang Melayu ibadah haji merupakan antara amalan yang sangat dititikberatkan dalam usaha mereka memenuhi tuntutan kehidupan beragama. Secara tidak langsung, Kaabah sebuah bangunan di kota Makkah menjadi simbol yang sangat dihormati oleh ratusan ribu bahkan jutaan manusia yang mengunjungi Tanah Haram tersebut. Di depan Kaabah seseorang mungkin merasakan suatu pengalaman beragama yang tidak dirasai oleh orang lain atau mungkin berbeza dengan orang lain. Memandangkan perjalanan haji merupakan perjalanan mengabdikan diri dan bertemu dengan Yang Sakral, maka tidak hairanlah sebilangan jemaah haji Melayu terinspirasi untuk merekodkan pengalaman berharga mereka menunaikan ibadah haji, sekali gus memelihara memori yang dianggap peristiwa yang sangat bersejarah dalam kehidupan mereka. Kertas kerja ini bertujuan melihat naratif sakral berkaitan ibadah haji yang terdapat dalam pelbagai bentuk genre yang dirakamkan oleh orang Melayu.

Kata kunci: Yang Sakral, naratif sakral, ibadah haji, orang Melayu, Makkah

PENGENALAN

Perasaan dan penghayatan yang mendalam terhadap Yang Sakral merupakan elemen terpenting dalam amalan beragama. Dalam mengagungkan Yang Sakral sudah pasti setiap agama mempunyai aturan, amalan dan ritual tertentu. Panggilan menunaikan fardu haji sentiasa menjadi tuntutan sanubari dalam kalangan orang Melayu yang cinta akan agamanya. Kebanyakan mereka merasa belum sempurna iman mereka jika belum menjejakkan kaki ke Makkah sebelum mereka menutup mata. Mereka meyakini bahawa tahap keimanan mereka hanya akan sampai ke kemuncaknya apabila berjaya melaksanakan semua Rukun Islam, sekali gus meletakkan mereka sebagai umat Islam yang sempurna.

Oleh itu, Kaabah yang terletak di Makkah sering menjadi sasaran tempelakan sarjana Barat yang mewujudkan polemik dengan mendakwa bahawa umat Islam menyembah sebuah bangunan hitam empat segi. Tohmahan itu menunjukkan bahawa orang Barat gagal menyelami konsep beribadah dalam Islam dan membuat tafsiran berdasarkan pengamatan secara fizikal semata-mata. Islam sememangnya tidak pernah mengarahkan umatnya menyembah Kaabah, sebaliknya memerintahkan mereka mengarahkan kiblat solat ke sana dan merupakan tempat yang wajib diziarahi semasa mengerjakan umrah dan haji sebagai lambang perpaduan keimanan dan keagungan Allah s.w.t.

Oleh sebab perjalanan haji sering dikaitkan dengan perjalanan spiritual bertemu Yang Sakral, iaitu Allah s.w.t., sebilangan orang Melayu terinspirasi untuk merakam dan memelihara memori dan pengalaman mereka mengerjakan ibadah haji, suatu peristiwa bersejarah dalam kehidupan mereka. Antara penulisan yang memberikan tumpuan secara eksklusif terhadap pelaksanaan ibadah haji orang Melayu ialah *Syair Fi Kaiyyat al-Hajj* dan *Satu Perjalanan Pendek Yang Mengesankan*. Kedua-dua tulisan berkenaan memberikan kefahaman yang mendalam tentang pelaksanaan ibadah haji, pengalaman di Tanah Suci, pernyataan perasaan dalaman yang dilalui oleh penulis hasil pengalaman mengerjakan ibadah haji, sekali gus meneroka perspektif orang Melayu tentang ibadah haji yang dikaitkan dengan perjalanan mengabdikan diri dan bertemu dengan Yang Sakral, iaitu Allah s.w.t.

SYAIR FI KAIFIYAT AL-HAJJ

Salah sebuah naratif yang berkait rapat dengan amalan berhaji orang Melayu adalah *Syair Mekah dan Madinah* yang dikarang oleh Syeikh Daud Sunur, seorang tokoh pengembang Tarekat Naqshabandiyah berbangsa Melayu Minangkabau pada sekitar tahun 1832 di Makkah. Beliau merantau ke Makkah untuk menimba ilmu (Suryadi, 2005: 90-91). Syair ini telah dijual kepada beberapa buah syarikat penerbitan di Singapura pada separuh masa kedua abad ke-19 dan diterbitkan sebagai buku panduan ibadah haji untuk bakal-bakal haji dari seluruh Nusantara.

Syair Fi Kaifiyat al-Hajj merupakan salinan daripada naskhah *Syair Mekah Madinah* dan dianggap sebagai versi pendek. *Syair Fi Kaifiyat al-Hajj* atau *Syair Mekah Madinah* yang merupakan sebuah manuskrip perjalanan haji bersifat memoir. Dalam syair berkenaan, Syeikh Daud menggambarkan suasana di kota Makkah dan Madinah, proses pelaksanaan ibadah haji, keutamaan dan keistimewaan Makkah dan usaha pembaharuan Islam yang dipelopori oleh golongan Wahhabi yang rancak berlaku di Semenanjung Tanah Arab pada ketika itu. Makkah digambarkan sebagai sebuah pusat kosmik dan interaksi global yang menjadi tumpuan masyarakat Muslim seluruh dunia beribadah, menuntut ilmu dan berdagang (Rizqi Handayani, 2013: 95). Keistimewaan Makkah sebagaimana yang tercatat dalam syair berkenaan adalah seperti yang berikut:

*Asal dunia ini negeri Mekah
Lebih mulianya sebab ka'bah
Nabi Adam dijadikan Allah
Dua ribu tahun ka'bah lah sudah*

*Di mana negeri yang tuan lihat
Kebanyakan Nabi sana bertempat
Keliling ka'bah tempat keramat
Tiga ratus nabi sana dapat*

Kedudukan dan keistimewaan Makkah kepada umat Islam umumnya, dan kepada orang Melayu khususnya memperlihatkan kota tersebut menjadi tumpuan utama bagi masyarakat Alam Melayu. Hamzah Fansuri dalam syairnya pernah menyebut bahawa ibadah haji merupakan sarana untuk menemukan tuhan, Allah s.w.t. Beliau turut menekankan bahawa ibadah haji bukan perjalanan lahir semata-mata, bahkan ia merupakan sebuah perjalanan kerohanian (Rizqi Handayani, 2013: 98-99). *Syair Fi Kaifiyat al-Hajj* secara tidak langsung turut mengingatkan tentang syair yang dimuatkan oleh Abdullah Mushi dalam *Kisah Pelayaran Abdullah ka-Judah* yang mengungkap perasaan kerinduan beliau yang amat sangat terhadap rumah Allah s.w.t. dan memanjatkan kesyukuran ke hadrat Ilahi kerana beliau diberi kesempatan menjejakkan kaki ke Tanah Suci umat Islam. Kerinduan yang mendesak itu mendorong beliau melupakan segala bentuk penderitaan dan kesulitan yang telah diharunginya sepanjang perjalanan menuju ke rumah Allah s.w.t. Syair beliau berbunyi:

Serta masuklah aku ke dalam negeri yang mulia, Maka terlupalah aku akan nikmat dan kesukaan dunia, Seperti mendapat syurga dengan isinya sedia, Mengucaplah aku seribu-ribu syukur akan Tuhan yang Maha mulia, Terlupalah aku beberapa kesusahan dan siksa di jalan, Oleh sebab berahi dan rindu akan bait Allah beberapa bulan (Kassim Ahmad, 1960 : 154).

Syair tersebut turut memuatkan perasaan dan kesan dalaman yang dirasai oleh penulis syair terhadap kota Makkah. Kedudukan Makkah yang sangat penting kepada umat Islam, khususnya orang Melayu diperincikan dalam bait-bait syair berikut:

*Tempat mustajab aku khabarkan
Lima belas pada bilangan
Tidak tertolak doa di sanan*

*Mula pertama di dalam ka'bah
Tempat yang suci terlalu indah
Di dalam tirai surat kalimah
Doa di sana dikabulkan Tuhan*

*Tempat yang kedua telaga zamzam
Yang ketiga tempat pada multazam
Keempat bilangan di sisi makam
Yang kelima antar rukun dan makam*

*Di dalam hajar tempat yang keenam
Ketujuh di hatim tempat yang karam
Kedelapan tempat pada masjid al-haram
Tempat yang mustajab siang dan malam*

*Yang kesembilan turun rukun iman
Kesepuluh di Safa Jabal al-Rahman
Kesebelas di raddah kubur di sana
Kedua belas di Mas'a tempat berjalan*

*Ketiga belas tuan di Muzdalifah
Keempat belas di Mina tempat yang indah
Kelima belas tempat di bumi Arafah
Tempat mustajab pada Jabal al-Rahmah*

Melalui bait-bait syair tersebut, penulis menggambarkan Makkah sebagai pusat peribadatan terpenting bagi umat Islam kerana adanya Kaabah yang merupakan kiblat bagi umat Islam dari seluruh pelosok dunia. Makkah turut diperlihatkan sebagai sebuah kota yang dikaitkan dengan keberkahan dan pahala, selain terdapat banyak lokasi yang dianggap sebagai keramat dan dipercayai sebagai tempat yang mustajab untuk berdoa (Rizqi Handayani, 2013: 108-109).

SATU PERJALANAN PENDEK YANG MENGESANKAN

Fokus utama penulis, H. M. Jajuli adalah pengalaman peribadi dan perasaan dalaman mengerjakan ibadah haji yang dipersembahkan dalam bentuk monolog. Catatan beliau bermula dengan gema bacaan talbiah yang dilaungkan oleh jemaah haji di dalam bas yang sedang menuju ke Makkah. Penulis merakamkan perasaan hatinya yang meronta-ronta untuk sampai ke Makkah dan menyelesaikan ibadah haji dengan secepat mungkin. Penulis menggambarkan konflik dalaman yang dialami oleh beliau apabila merasakan diri terlalu dekat dengan Tuhannya. Beliau turut melahirkan kebimbangan yang membelenggu dirinya terhadap kemurkaan Allah s.w.t. atas segala dosa dan keegoan beliau pada masa lalu. Penulis terkenang kembali sikapnya yang tidak pernah menyesali perbuatan dosa yang dilakukan selama ini. Air mata penyesalannya tumpah lantaran kebimbangan bahawa kehadirannya ke Tanah Suci tidak diterima oleh Allah s.w.t.. Lafaz istighfar disebut bertalu-talu merayu keampunan Allah dengan penuh pengharapan, "Aku datang kepada-Mu dari negeri yang jauh, membawa dosa begitu banyak dan kerja-kerja kotor" (Jajuli, 1979: 6-7).

Naratif Jajuli turut mengetengahkan kegentaran hatinya tatkala melihat Kaabah dengan matanya sendiri sehingga beliau berasa lemah-longlai untuk menyusun langkah. Dalam menggambarkan perasaan dalaman mengerjakan haji, Jajuli tenggelam dengan dunianya sendiri dan beliau menggambarkan keasyikan dan kenikmatan yang dirasainya apabila berada di sisi Kaabah:

Aku dakap dindingnya di sebelah selatan. Aku lepapkan tubuh di situ. Aku cuba rasai nikmatnya berada di sisi rumah Allah. Berjam-jam tiada siapa yang mengganggu aku di situ. Aku puas. Aku ingin mencium Hajar Aswad...Berjam-jam aku melihat Baitullah. Aku lupa, lupa segala-galanya, rumah, kampung halaman, anak, saudara mara, kawan-kawan sepejabat, dan lain-lain. Setiap kali aku berdoa, aku rasa benar-benar mengadap Allah. Aku rukuk dan sujud terus kepadanya. Aku tahu Allah tidak di situ, tetapi aku yakin Dia melihatku, dari dekat di situ. Dapatkah aku kekal dengan kebahagiaan ini selama-lamanya? (Jajuli, 1979: 11).

Naratif pengalaman haji beliau turut memaparkan hubungan secara langsung antara Allah s.w.t. dengan hamba-Nya yang tidak memerlukan sebarang bentuk perantara. Dirinya dirasakan terlalu hampir dengan Penciptanya seolah-olah tiada tirai yang menutupi hatinya. Perasaan dalaman yang dialaminya menjelaskan ekspresi yang pernah diutarakan oleh Grunebaum, iaitu 'kemuncak pengalaman beragama seorang yang beragama' (Matheson & Milner, 1984: 34). Naratif beliau disudahi dengan persoalan sama ada kebahagiaan yang hadir hasil pengalaman haji tersebut akan berkekalan atau sebaliknya, menunjukkan kebimbangan beliau akan kehilangan kenikmatan tersebut apabila meninggalkan Tanah Suci. Perspektif beliau terhadap ibadah haji tidak terarah kepada penilaian keduniaan, iaitu gelaran dan martabat, sebaliknya lebih menjurus pada kepuasan, kenikmatan dan kebahagiaan dalaman yang dirasai. Beliau turut mengutarakan permintaan dan pengharapan ke hadrat Allah s.w.t. agar mengurniainya dengan haji yang makbul dan mabrur.

Perkara kematian juga sudah menjadi rutin harian yang disaksikan oleh Jajuli saban waktu di Makkah. Namun begitu, urusan kematian tidak menggusarkan jemaah haji kerana masing-masing sibuk dengan urusan mereka dengan Allah s.w.t. yang belum selesai. Fokus dalam fikiran mereka hanyalah ingin menyempurnakan Rukun Islam kelima itu sebaik-baiknya. Kesakitan dan kematian disifatkan sebagai tebusan terhadap pengampunan dosa-dosa lalu.

Barangkali sakitku ini akan sembuh sebaik saja dosa yang kulakukan telah dilebur. Kalau tidak, apakan daya, aku rela juga untuk meninggalkan segala-galanya di dunia ini, asalkan di akhirat nanti aku bebas. Kalau Allah memanggilku datang ke Mekah dengan maksud untuk tinggal selama-lamanya di situ, alangkah bahagianya (Jajuli, 1979: 8).

Sememangnya menjadi cita-cita orang Melayu yang kuat pegangan agamanya untuk meninggal dalam keadaan sedang menunaikan ibadah haji dan disemadikan di Makkah atas kepercayaan bahawa meninggal dunia di Tanah Suci merupakan suatu kemuliaan dan anugerah yang tidak ternilai (Moshe Yegar, 1979: 222). Pada tahun 1928, Konsul British di Jeddah pernah mengemukakan syor agar golongan tua yang uzur dan tidak berdaya dilarang daripada menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci. Berikutan itu, satu fatwa telah dikeluarkan oleh Mufti Johor, Syed Abdul Kadir bin Muhsin bahawa golongan berkenaan tidak boleh dihalang untuk ke Tanah Suci dan berniat untuk mati di sana adalah sunat hukumnya (Menteri Besar Johor 1915-1928: Report on the 1927 Pilgrimage to Mecca). Perkara tersebut pernah diutarakan oleh Jerry Allen (1967:126):

The pilgrimage is one of the highest acts of Mussulman devotion and as death on the way is believed to give perfect assurance of immediate admission into Paradise, one can understand the stolid indifference with which the pilgrim risks the perils and privations of such a voyage as that from Singapore to Jeddah.

KESIMPULAN

Secara kesimpulannya, keyakinan terhadap keberkatan ibadah haji menyebabkan orang Melayu memberikan perhatian yang sangat istimewa terhadap pemergian ke Makkah. Perjalanan haji disifatkan sebagai perjalanan mengabdikan diri dan mencari Yang Sakral, iaitu Allah s.w.t.. Kepentingan haji bagi orang Melayu menjadikan peluang mengerjakan ibadah berkenaan suatu kenangan yang sukar dilupakan dan sentiasa terpahat dalam hati mereka sehingga mendorong segelintir mereka mencatatkan pengalaman berkenaan dalam bentuk naratif.

RUJUKAN

Allen, J. (1967). *The Sea Years of Joseph Conrad*. Methuan.

H. M. Jajuli. (Oktober 1979). Satu Perjalanan Pendek yang Mengesankan. *Dewan Masyarakat*. 6.

Kassim Ahmad (ed.). (1960). *Kisah Pelayaran Abdullah ka-Kelantan dan ka-Judah*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Matheson, V. & Milner, A.C. (1984). *Perceptions of The Haj Five Malay Texts*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Menteri Besar Johor. (1915-1928). MB 108/28. Jeddah Despatch to the Foreign Office, Report on the 1927 Pilgrimage to Mecca.

Rizqi Handayani. (2013). *Syair Fi Kaifiyat al-Hajj*: Perjalanan Haji Sebagai Bentuk Migrasi Muslim Minangkabau. *Jumantara*. 4(1), 85-112.

Suryadi. (2005). *Syair Sunur*: Autobiografi Seorang Dagang Minangkabau. *Sari*. 23, 83-104.

Yegar, M. (1979). *Islam and Islamic Institutions in British Malaya Policies and Implementation*. Jerusalem: The Magnes Press.

MALAYSIA DAN CHINA: KAITAN POPULASI MASYARAKAT ISLAM DENGAN FIQH KONTEMPORARI

Mohd Akram Dahaman@Dahlan
Jabatan Tamadun dan Falsafah, Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah,
Universiti Utara Malaysia (UUM).
akram@uum.edu.my

Mohd Nizho Abdul Rahman
Solahuddin Abdul Hamid
Mohamad Khadafi Hj. Rofie
Syukri Ahmad

ABSTRAK

Malaysia merupakan sebuah negara yang mempunyai populasi masyarakat Islam sebanyak 61.3% daripada seramai 31.7 juta jumlah penduduk. Manakala negara China pula, populasi masyarakat Islam adalah dalam kadar 1.7% daripada seramai 1.3 bilion keseluruhan jumlah penduduk. Maklumat statistik ini menunjukkan bahawa Malaysia adalah sebuah negara yang mempunyai masyarakat Islam majoriti berbeza dengan negara China yang masyarakat Islamnya adalah minoriti. Secara asas senario kehidupan masyarakat Islam majoriti dan minoriti adalah berbeza di dalam beberapa aspek meliputi aspek sosial, politik dan juga perundangan. Dalam konteks Malaysia dan China, senario perbezaan tersebut jelas wujud. Perkara ini secara langsung memberikan kesan pada amalan beragama dalam kalangan komuniti Islam di kedua-dua buah negara khususnya yang melibatkan permasalahan fiqh terhadap isu ibadat dan muamalat. Berasaskan pemakaian kaedah uruf yang berbeza, aspek majoriti dan minoriti masyarakat Islam ini jelas diambil kira dalam pembikinan sesuatu hukum syarak. Melalui analisis terhadap beberapa contoh praktikal sepanjang perkembangan fiqh Islam, didapati bahawa unsur populasi masyarakat Islam di sesuatu tempat telah diambil kira. Hal ini menjadi asas yang kukuh dalam meletakkan majoriti dan minoriti muslim sebagai faktor yang menjadi tunjang pada bentuk fiqh kontemporari yang mampu menyelesaikan isu-isu semasa dan setempat masyarakat Islam.

Kata kunci: Malaysia, China, majoriti muslim, minoriti muslim, fiqh kontemporari

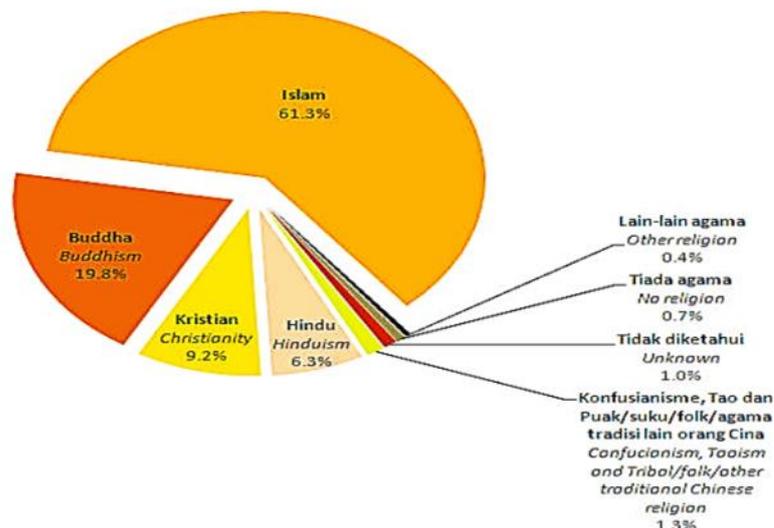
PENDAHULUAN

Fiqh kontemporari adalah satu pendekatan penetapan hukum syarak yang mengambil kira nilai lingkungan semasa dan setempat, antaranya ialah aspek populasi. Pengambilkiraan ini telah dijelaskan Mehmet Erdoğan (1994): “Sepatutnya sebarang penetapan hukum-hukum syarak perlu bersesuaian dengan hal sesebuah negara dari sudut demografi dan geografi...”

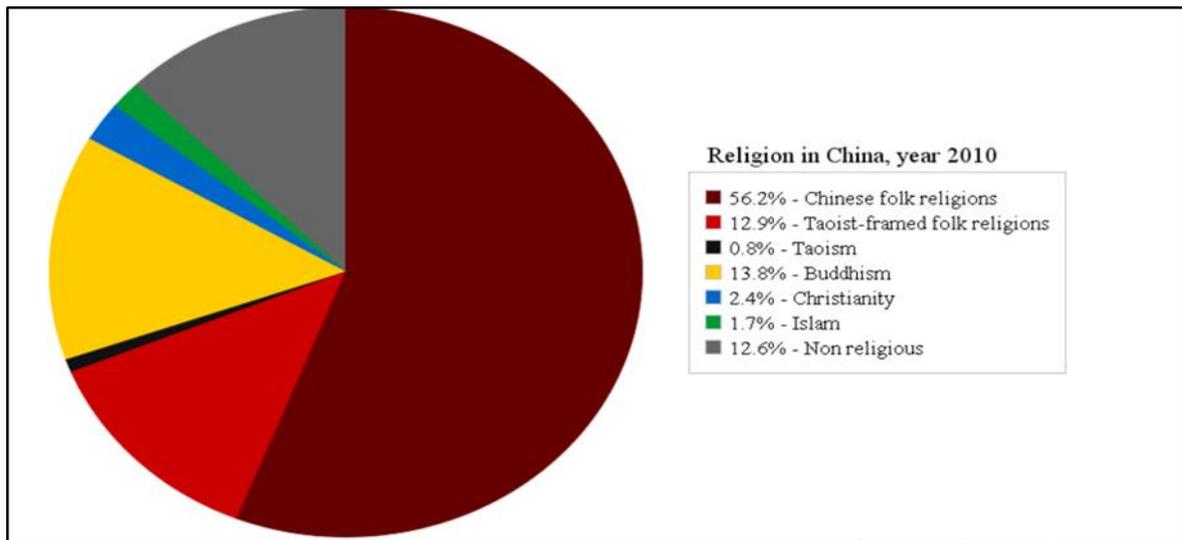
MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA DAN CHINA

Berdasarkan bancian penduduk tahun 2010, Islam merupakan agama majoriti masyarakat Malaysia, iaitu 61.3%, Buddha 19.8%, Kristian 9.2%, Hindu 6.3%, Agama Tradisi Cina 1.3% dan lain-lain 2.1% (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2010).

RAJAH 1: Agama-agama di Malaysia



Manakala negara China, agama terbesar adalah agama tradisi masyarakat China, iaitu 56.2%, Taoist 12.9, Buddha 13.8%, Kristian 2.4%, diikuti Islam sebagai minoriti 1.7% dan agama-agama lain (Katharina Wenzel-Teuber, David Strait, 2012).



MAJORITI DAN MINORITI MUSLIM DALAM FIQH KONTEMPORARI

Menurut al-Qaradawi (2001), masalah yang dihadapi umat Islam meliputi semua tempat sama ada di dalam negara Islam mahupun di negara-negara bukan Islam. Namun begitu, status majoriti dan minoriti memberikan kesan pada sebarang tindakan lebih khusus lagi apabila melibatkan ajaran Islam. Menurut Taha Jabir al-‘Alwani (2000), masing-masing mempunyai ciri tersendiri mengikut realiti dan lokaliti.

Ciri-ciri masyarakat muslim majoriti:

i. Lanskap masyarakat lebih *Islami*

Sifat majoriti masyarakat Islam kini yang berada di “*al-Bilad al-Islamiyyah*” telah membentuk satu lanskap kehidupan sosial yang berteraskan ajaran Islam, memiliki roh *Islami*, menzahirkan suasana yang mempamerkan syiar Islam (Shams al-Din Muhammad al-Dasuqi, t.t). Kewujudan syiar Islam adalah antara perkara yang ditekankan oleh sebahagian ulama Maliki dan Shafi‘i ketika membezakan antara negara yang didominasi oleh ummat Islam seperti azan, solat, puasa, pembacaan al-Quran, pembinaan masjid, kebenaran dan kemudahan menunaikan haji dengan negara yang didominasi oleh masyarakat bukan Islam (Sulayman Muhammad Tubuliyak, 1997; al-Qaradawi, 2001). Lanskap masyarakat seperti ini tidak terdapat pada komuniti Islam minoriti di barat mahupun di timur kecuali di kawasan tertentu yang bermajoritikan komuniti muslim atau di institusi milik masyarakat Islam.

ii. Corak hidup dipengaruhi oleh masyarakat majoriti muslim

Sifat majoriti sangat sinonim dengan perkataan dominasi, mempunyai sifat mempengaruhi manakala minoriti pula sebaliknya (James W. Vander Zanden, 1966; Melvin L. DeFleur *et al.*, 1971). Ketika umat Islam memimpin sepertiga dunia, masyarakat bukan muslim telah berjaya dibawa bersama mengubah corak hidup mereka seiring dengan kehendak Islam (Abu al-Hasan al-Nadawi, 1981). Sekitar kurun ke-3 dan ke-4 di Andalus yang bermajoritikan masyarakat Islam terdapat gerakan menghapuskan patung dan gambar keagamaan “*iconoclasts*” oleh sekumpulan masyarakat Kristian yang dipimpin oleh Claadius, pembesar mazhab Katolik. Beliau dilahirkan dan dibesarkan di bumi *al-Andalus* (Ahmad Amin, t.t; Thomas F. Glick, 2005). Begitu juga di alam Melayu, kenduri arwah biasa diadakan untuk tujuan menjamu roh si mati yang konon pulang ke rumah pada hari-hari tertentu (A. Aziz Deraman *et al.*, 1995). Namun selepas penerimaan Islam, ia digantikan dengan jamuan dengan niat sedekah bagi pihak si mati agar pahala diperoleh oleh si mati dengan dibacakan surah-surah penting seperti Yasin bersertakan doa (A. Aziz Deraman *et al.*, 1995; Siddiq Fadzil, 2006; Cesar Adib Majul, 1964).

- iii. Tatasusila, nilai, akhlak masyarakat setempat dipengaruhi oleh komuniti majoriti muslim.

Tatasusila, nilai dan akhlak sesuatu tempat akan dipengaruhi oleh sistem nilai dan akhlak masyarakat majoriti (al-Qaradawi, 2008). Sejarah Islam di India Utara dan India Barat adalah contoh jelas dalam hal ini (al-Nadawi, 1981) yang menjelaskan bahawa perkara ini telah memberikan pengaruh terhadap sistem akhlak dan nilai masyarakat bukan muslim. Pengaruh itu dapat dilihat dalam nilai-nilai ketuhanan mereka, terkesan dengan aqidah Islam yang mengesakan Allah S.W.T. seperti dalam ajaran agama “*Bhagti*” dan seruan “*Kabir*” yang lahir ketika itu (Tara Chand, 1954; K. M Panikkar, 1956). Jawaharlal Nehru (1961) ada berkata: “...sesungguhnya sistem nilai persaudaraan Islam dan kesamarataan hak yang diyakini oleh masyarakat Islam seterusnya mereka hidup dengan nilai-nilai ini telah memberikan kesan yang mendalam pada pemikiran masyarakat India yang beragama hindu...”.

- iv. Ajaran Islam mudah dipraktikkan dalam keadaan “*‘azimah*”

Apabila sesebuah negara yang bermajoritikan masyarakat Islam, memiliki lanskap kehidupan sosial yang berteraskan ajaran Islam, mempunyai roh *Islami* dan menzahirkan suasana yang mempamerkan syiar Islam dalam pelbagai bentuk dan rupa, sudah tentu akan membantu masyarakat Islam melaksanakan tuntutan syariat dalam bentuk yang asal. Sebagai contoh ibadah solat, bermula dengan proses bersuci, kemudian kemudahan menunaikan solat seperti surau dan masjid di merata tempat tanpa had, azan dilaungkan tanpa sebarang sekatan, dan bacaan ketika solat diperdengarkan dengan pembesar suara tanpa halangan. Keadaan kemudahan infrastruktur dan pengetahuan dalam melaksanakan tuntutan syarak ini membuatkan ulama Islam menjatuhkan hukum kufur kepada pengingkar perkara-perkara “*Ma ‘lum Min al-Din bi al-Darurah*”. Hukum ini adalah berlainan dengan pengecualian yang diberikan kepada masyarakat minoriti Islam (Yusuf al-Qaradawi, 2008).

Ciri-ciri masyarakat muslim minoriti:

- i. Tiada kemudahan melaksanakan tuntutan Islam secara biasa

Masyarakat Islam minoriti berada dalam keadaan tiada kemudahan untuk melaksanakan tuntutan Islam secara biasa (al-Qaradawi, 2008; Ibrahim Muhammad al-Hariri, 1998). Banyak ajaran Islam yang tidak boleh dilakukan secara biasa sebagaimana masyarakat majoriti muslim (‘Ali Ibn ‘Abbas al-Hakami, 2001; Alexandre Caeiro, 2008). Terdapat banyak contoh daripada beberapa fatwa yang menjelaskan perkara ini. Antaranya ialah fatwa isu pengebumian mayat muslim di perkuburan bukan Islam, pembelian rumah menggunakan perbankan konvensional di negara bukan Islam dan isu menunaikan solat Jumaat pada luar waktu. Semua ini menunjukkan keadaan dan ciri ketiadaan kemudahan untuk melaksanakan ajaran Islam secara biasa yang dilalui oleh minoriti muslim di negara-negara bukan Islam (‘Ali Ibn ‘Abbas al-Hakami, 2001; ‘Abd Allah Ibn al-Bayyah, 2007; Yusuf al-Qaradawi, 2008).

- ii. Kehidupan penuh dengan dugaan

Sulayman Tubuliyak (1997) menyatakan bahawa “pelbagai masalah yang dihadapi menggambarkan seolah-olah tiada jalan keluar di hadapan kelompok minoriti muslim untuk mengatasi segala masalah ini”. Dugaan yang dihadapi oleh masyarakat minoriti muslim tidak memungkinkan mereka melaksanakan tuntutan Islam sebagaimana keadaan masyarakat Islam yang tinggal di negara-negara Islam. Banyak ajaran Islam tidak boleh dilakukan ataupun perlu dilakukan dalam bentuk yang berbeza meliputi aspek ekonomi, sosial, pendidikan dan politik.

- iii. Suasana tidak membantu melakukan perkara wajib, hindar perkara haram

Masyarakat Islam di negara-negara bermajoritikan bukan Islam sudah pasti terdedah dengan suasana yang bukan Islam. Dalam masyarakat majoriti muslim, jika berlaku sesuatu perkara yang melanggar batas syarak akan mendapat reaksi sikap masyarakat mahupun reaksi perundangan. Sebagai contoh, perbuatan berkesedudukan antara lelaki dan perempuan yang bukan mahram menjadi perkara biasa dalam kehidupan masyarakat bukan muslim. Malah tiada sebarang peruntukan undang-undang yang membolehkan tindakan diambil terhadap pasangan terbabit. Namun begitu, di negara-negara bermajoritikan masyarakat Islam, perkara

sedemikian melahirkan reaksi sikap yang tidak senang dalam kalangan masyarakat sekeliling. Malah pihak berkuasa agama mempunyai peruntukan undang-undang untuk membolehkan mereka membuat penangkapan dan hukuman (Enakmen Jenayah Syariah (Selangor) 1995; Undang-Undang Pentadbiran Agama Islam Perlis 1964).

- iv. Pengiktirafan perkara dilarang Islam dan menutup peluang kebaikan dalam Islam
Dalam konteks masyarakat majoriti bukan Islam di negara bukan Islam ketika berhadapan dengan masyarakat Islam minoriti, mereka jahil akan hakikat Islam kerana tiada maklumat yang cukup mengenai Islam sampai kepada mereka (Jamal al-Din 'Atiyyah Muhammad, 2003; Yusuf al-Qaradawi, 2001). Atas kenyataan ini, sudah tentu apabila kedatangan kelompok muslim yang disifatkan minoriti, suasana yang wujud akan menyalahi gaya hidup yang ada dalam Islam. Perkara yang dilarang Islam diberikan tempat seluas-luas, manakala segala kebaikan Islam ditutup peluang (Yusuf al-Qaradawi, 2008). Hal ini jelas apabila kita merujuk peristiwa-peristiwa yang berlaku kepada masyarakat Islam minoriti yang berada di negara majoriti bukan Islam seperti isu hijab, makanan dan minuman serta lain-lain lagi.

Berasaskan perbezaan ini didapati muncul satu bentuk ilmu fiqh kontemporari yang membincangkan permasalahan hukum syarak bagi masyarakat Islam minoriti yang dikenali sebagai "*Fiqh Aqalliyyat*" ('Abd Allah Ibn al-Bayyah, 2007). Banyak permasalahan yang timbul akibat daripada perbezaan keadaan dan realiti ini melibatkan isu akidah, ibadah, kekeluargaan, dan permasalahan makanan serta minuman (Yusuf al-Qaradawi, 2001).

Berdasarkan maklumat dan data yang telah dikemukakan, dipaparkan dengan jelas bahawa perbezaan yang wujud antara Malaysia dan China berhubung dengan populasi masyarakat antara majoriti muslim dan minoriti muslim merupakan aspek yang memberikan kesan dan berpengaruh kepada fiqh kontemporari. Sudah tentu hukum fiqh yang diberikan di Malaysia mengambil kira ciri majoriti muslim ini dan begitu juga sebaliknya (Mohammad Hanif Hassan, 2007).

KESIMPULAN

Kedudukan dan realiti umat Islam sama ada sebagai majoriti atau minoriti secara dekat dapat dilihat di Malaysia dan China. Populasi umat Islam di Malaysia adalah majoriti, manakala di China pula ialah minoriti. Kehidupan masyarakat Islam dalam dua realiti ini adalah sesuatu yang berbeza dalam banyak perkara. Ciri-ciri kedua-dua keadaan ini adalah sangat berbeza apabila berdepan dengan kedudukan masyarakat Islam dalam melaksanakan hukum syarak. Hal dan realiti ini sebenarnya telah diambil kira oleh ulama sehingga wujud bentuk fiqh yang lebih memberikan penekanan pada realiti yang dihadapi oleh kelompok minoriti muslim ini, iaitu *Fiqh Aqalliyyat* berasaskan penelitian fakta-fakta hukum syarak di sepanjang sejarah hukum Islam. Aspek ini merupakan satu keperluan yang mesti diberikan pertimbangan dalam membentuk fiqh kontemporari yang lebih berdaya untuk menyelesaikan permasalahan masyarakat Islam kontemporari.

RUJUKAN

- A. Aziz Deraman et al. (1995). *Adat dan Pantang Larang Orang Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti.
- A. Aziz Deraman et al. (1995). *Perayaan Orang Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti.
- 'Abd Allah Ibn al-Bayyah (2007). *Sina'ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyyat*. Beirut: Dar la-Minhaj.
- Abu al-Hasan 'Ali al-Husayni al-Nadawi (1981). *Madha Khasir al-'Alam bi Inhitat al-Muslimin*. Kuwait: al-Ittihad al-Islami al-'Alami li al-Munazzamat al-Tullabiyyah.
- Ahmad Amin (t.t). *Duha al-Islam*. Kaherah: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab.

- ‘Ali Ibn ‘Abbas al- Hakami (2001). *Usul al-Fatwa wa Tatbiq al-Ahkam al-Shar‘iyyah fi Bilad Ghayr al-Muslimin*. Mekah: al-Maktabah al-Makkiyah.
- Alexandre C. (2008). Transnational ‘Ulama, European Fatwas, and Islamic Authority: A Case Study of the European Council for Fatwa and Research. Dlm. Van Bruinessen, M. and Allievi, S. (Eds.): *Production and Dissemination of Islamic Knowledge in Western Europe*. London: Routledge, hlm.120.
- Cesar Adib Majul (1964). “Theories of the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia”, *Silliman Journal*, Jil. 11, Bil. 4, 367-368.
- Enakmen Jenayah Syariah Selangor (1995), Seksyen 17, 21, 25, 26 & 29.
- Ibrahim Muhammad al-Hariri (1998). *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*. Amman: Dar ‘Ammar.
- Jamal al-Din ‘Atiyyah Muhammad (2003). *Nahw Fiqh Jadid li Aqalliyat*. Kaherah: Dar al-Salam.
- James W. V. Z. (1966). *American Minority Relations*. New York: The Ronald Press Company.
- Jawaharlal N. (1961). *The Discovery of India*. Bombay: Asia Publishing House.
- Katharina W.T. & David S. (2012) “People’s Republic of China: Religions and Churches Statistical Overview 2011”. *Religions & Christianity in Today's China*. No. 3, Vol. II , 29-54.
- Mehmet E. (1994). *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. Istanbul: Marmara Üniversitesi.
- Melvin L. D. *et al.* (1971). *Sociology: Man in Society*. Glanview: Scott, Foresman and Company.
- Muhammad Haniff Hassan (2008). *Fiqh Minoriti Muslim Dari Perspektif Dua Ulama' Kontemporari: Yusuf al-Qaradawi & Sulaiman Tubuliyak*. Singapura: Pustaka Nasional.
- Panikkar K.M. (1956). *A Survey of Indian History*. London: Asia Publishing House.
- Shams al-Din Muhammad al-Dasuqi (t.t). *Hashiyyah al-Dasuqi ‘ala Sharh al-Kabir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Siddiq Fadzil (2006). Pertembungan Islam Dengan Budaya Peribumi: Pengalaman Alam Melayu. Dlm. Md. Saleh Hj. Md.@ Hj. Ahmad *et.al.* (Ed.), *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*. Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, hlm. 142.
- Sulayman Muhammad Tubuliyak (1997). *al-Ahkam al-Siyasiyyah li al-Aqalliyat al-Muslimah fi Fiqh al-Islami*. Amman: Dar al-Nafa’is.
- Taha Jabir al-‘Alwani (2000). *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah*. Kaherah: Nahdah Misr.
- Tara C. (1954). *Influence of Islam on Indian Culture*. Allahabad: Indian Press.
- Thomas F. G. (2005). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Leiden [Netherlands]; Boston: Brill.
- Undang-Undang Pentadbiran Agama Islam Negeri Perlis (1964), Seksyen 112, 115 & 117.
- Yusuf al-Qaradawi (2001). *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah*. Kaherah: Dar al-Shuruq.
- Yusuf al-Qaradawi (2008). *Mujibat Taghayyur al-Fatwa fi ‘Asrina*. Kaherah: Dar al-Shuruq.

Laman sesawang

Taburan Penduduk dan Ciri-Ciri Asas Demografi, https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthemedByCat&cat=117&bul_id=MDMxdHZjWtk1SjFzTzNkRXYzcVZjdz09&menu_id=L0pheU43NWJwRWVSZklWdzQ4TlhUUT09, 21 Mac 2017.

National Bureau of Statistics of China, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2016/indexeh.htm>, 21 Mac 2017.

TAHAP KESEPADUAN BUDAYA MELAYU DALAM KEHIDUPAN KOMUNITI CINA MUSLIM DI NEGERI TERENGGANU

*Azarudin Awang
Azman Che Mat,
Wahairi Mahmud*

*UiTM Terengganu, Kampus Dungun
azaru154@tganu.uitm.edu.my*

*Muallim Al-Bakri
UiTM Terengganu, Kampus Seremban*

ABSTRAK

Hubungan masyarakat Cina dan Melayu di negeri Terengganu telah terjalin sebelum kedatangan penjajah Barat lagi. Tempoh hubungan lama telah melahirkan kelompok Cina yang berakulturasi budaya Melayu dan ada dalam kalangan mereka yang melakukan penukaran agama. Dalam konteks semasa, komuniti Cina Muslim merujuk kelompok yang telah melakukan pemelukan agama Islam dan mereka melakukan penyesuaian semula kehidupan berdasarkan kerangka ajaran agama Islam dan budaya masyarakat Muslim yang dominan. Mengambil kira masyarakat Melayu Muslim merupakan kelompok yang dominan di negeri Terengganu, pengaruh budaya Melayu berperanan dalam membentuk dimensi baharu sosiobudaya kehidupan masyarakat Cina Muslim. Kajian ini meneliti tahap kesepaduan budaya Melayu dalam kehidupan komuniti Cina setelah melakukan penukaran agama. Kajian ini menggunakan kaedah kuantitatif pensampelan bertujuan dengan orang responden adalah seramai 86 orang. Analisis statistik dengan ujian min (purata) dan peratus digunakan bagi mengukur tahap, persepsi dan aplikasi masyarakat Cina Muslim terhadap penglibatan dan pengamalan komuniti Cina Muslim terhadap budaya-budaya lazim masyarakat Melayu di negeri Terengganu. Hasil kajian mendapati kebanyakan responden berada pada tahap yang tinggi dalam melibatkan diri degan aktiviti-aktiviti budaya masyarakat Melayu di negeri Terengganu. Kajian ini menjelaskan bahawa faktor persamaan agama mempercepatkan proses kesepaduan budaya dalam sesebuah masyarakat.

Kata kunci: tahap, kesepaduan, budaya, Cina Muslim, Terengganu

PENDAHULUAN

Perkataan ‘budaya’ berasal daripada perkataan Sankrit, iaitu *buddayah-buddi* yang bermaksud budi pekerti atau akal. Dalam bahasa Inggeris, budaya dirujuk sebagai ‘*culture*’ manakala Latin disebut sebagai ‘*colere*’ yang memberikan makna mengerjakan atau menanam (Rajagopal, 2016). Jelasnya, budaya dapatlah dikatakan sebagai sesuatu yang dikerjakan oleh manusia berdasarkan kreativiti akal pemikirannya. Edward (1974) melihat budaya sebagai satu konsep menyeluruh yang merangkumi ilmu pengetahuan, kepercayaan, kesenian, tatasusila, undang-undang, adat resam, kebiasaan yang diperoleh oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Secara keseluruhannya, Marvin (1984) berpandangan budaya merupakan satu sistem yang kompleks dan lengkap yang dilahirkan melalui proses pertukaran dari satu bentuk ke bentuk yang lain dalam sesebuah masyarakat. Biarpun begitu, terdapat perbezaan takrifan yang dikemukakan oleh sarjana-sarjana Muslim. Malik Bennabi misalnya menyatakan kebudayaan sebagai kompilasi nilai akhlak dan nilai sosial yang memberikan kesan dalam kehidupan individu sama ada secara sedar atau tidak (Ali al-Qurayshi, 1996). Dengan demikian, kebudayaan menjadi tali yang mengikat tingkah laku seseorang individu dengan sistem hidup di kawasan yang didiami. Selain pembangunan material, kebudayaan dalam perspektif Islam merangkumi aspek idea, pemikiran, tingkah laku dan adab (Sa’id, 1988).

MASYARAKAT CINA DI NEGERI TERENGGANU

Berdasarkan bancian penduduk 2015 bagi negeri Terengganu, jumlah komuniti Cina di negeri ini ialah seramai 28,800 orang atau 2.5% daripada jumlah keseluruhan penduduk (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2015). Sejarah awal komuniti Cina di negeri Terengganu dapat dilihat daripada catatan Wang Ta Yuan, seorang ahli peniaga China ketika melawat Temasik pada tahun 1349. Wang Ta Yuan telah singgah di Kuala Terengganu dan beliau mendapati bahawa telah ada penempatan masyarakat Cina di negeri tersebut (Purcell, 1965). Nyata sekali, penempatan masyarakat Cina di negeri Terengganu telah wujud

sejak abad ke-14. Pada abad ke-18, masyarakat Cina memainkan peranan yang penting dalam urusan perniagaan di Terengganu apabila pihak kerajaan memperuntukkan ruang perniagaan yang khusus kepada masyarakat Cina (Abdullah, 1965). Tan (2002) juga menjelaskan bahawa pengaruh budaya Melayu yang boleh dilihat dalam kehidupan masyarakat Cina Terengganu khususnya kelompok Hokien (Cina Peranakan) ialah dalam aspek bahasa, pemakanan, seni bina rumah dan pakaian. Bertitik tolak daripada tinggal di kampung-kampung seperti di kampung Tirok, Jeram, Pulau Bahagia, sebahagian besar masyarakat Cina Peranakan telah berhijrah ke bandar utama di negeri Terengganu dan bercampur dengan kelompok Cina yang tinggal di bandar. Kelompok Cina bandar yang juga dikenali sebagai Cina Jati terdiri daripada etnik Hainan, Kantonis, Hakka dan Toe Chew. Biarpun berbeza agama, suasana dan iklim pembentukan budaya, masyarakat Cina di negeri Terengganu memperlihatkan wujudnya korelasi dengan budaya masyarakat Melayu tempatan. Penerimaan budaya Melayu yang terserlah dalam kehidupan seharian mencerminkan cara hidup masyarakat Cina di negeri Terengganu yang agak fleksibel, mudah berakulturasi dan bersifat terbuka terhadap pengaruh persekitaran. Menurut Norhana (2012), pengalaman pergaulan di kampung atau di sekolah membuka ruang kepada masyarakat Cina untuk mengenal lebih dekat budaya hidup dan agama masyarakat Melayu Muslim. Berdasarkan data dari Pejabat Agama Negeri Terengganu (2012), seramai 2043 orang telah memeluk agama Islam di negeri ini dari tempoh 1990 hingga 2011. Jumlah 523 orang daripadanya adalah terdiri daripada masyarakat Cina.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan kaedah kuantitatif pensampelan bertujuan (*purposive sampling*). Populasi sebenar sampel ialah seramai 92 orang dan jumlah sampel yang diperolehi seramai 86 orang. Berdasarkan jadual Krejcie & Morgan, sekiranya populasi kajian adalah 95 maka sampel yang terbaik ialah 76 orang (Ahmad, 2009). Item soal selidik diukur menggunakan skala *likert* 1 hingga 5 sebagaimana yang disarankan oleh Mohd Najib (2003), iaitu 1 bagi Sangat Tidak Bersetuju (STB), 2 bagi Tidak Bersetuju (TB), 3 bagi Tidak Pasti (TP), 4 bagi Setuju (S) dan 5 bagi Sangat Setuju (SS). Apabila skor min dibahagikan kepada 3 tahap, ia memberikan petunjuk, iaitu 1.00 hingga 2.33 adalah **Rendah**, 2.34 hingga 3.67 adalah **Sederhana dan** 3.68 hingga 5.00 adalah **Tinggi**. Data kuantitatif yang diperolehi ini diproses menggunakan perisian komputer '*Statistical package For Science*' (*SPSS 20.0 For Windows*) untuk menganalisis data deskriptif. Analisis statistik dengan ujian min (purata) dan peratus digunakan bagi melihat interpretasi responden terhadap soalan-soalan yang dikemukakan. Ujian rintis telah dilaksanakan dan perolehan nilai *alpha* pada bacaan 0.8 menunjukkan dapatan ini berada dalam *reability* yang tinggi (Ahmad, 2009).

DAPATAN KAJIAN

Responden adalah terdiri daripada 86 orang Cina yang memeluk agama Islam di negeri Terengganu, iaitu 44 orang lelaki dan 42 orang perempuan. Hasil dapatan juga menunjukkan bahawa kebanyakan responden telah berkahwin dengan pasangan Melayu Muslim yang merangkumi 72.1% atau seramai 62 orang. Seramai 11 orang masih belum berkahwin, 8 orang berstatus duda atau janda, manakala hanya 5 orang sahaja daripada responden yang memilih bukan Melayu sebagai pasangan hidup.

Suasana pengalaman hubungan komuniti Cina Muslim dan Melayu memperlihatkan lukisan dan corak kehidupan sebenar komuniti Cina dalam beragama dan menyesuaikan diri dengan budaya hidup serta adat resam masyarakat Melayu. Proses menerpa nilai-nilai Islam melalui perkongsian budaya masyarakat Melayu boleh diperhatikan dalam adat resam masyarakat Melayu Muslim, sambutan perayaan dan perkongsian aktiviti agama.

JADUAL 1: Pengaruh Budaya Melayu

Jadual	Soalan	STS	TS	TP	S	SS	Min
1.	Kehidupan saya banyak dipengaruhi oleh budaya hidup masyarakat Melayu Muslim.	1 1.2%	3 3.5%	4 4.7%	62 72.1%	16 18.6%	4.04

Dalam konteks hubungan pascakonversi masyarakat Cina dengan masyarakat Melayu Muslim, didapati budaya masyarakat Melayu Muslim banyak mempengaruhi kehidupan mereka. Berdasarkan Jadual 1, dapatan skor min 4.04 menunjukkan pengaruh budaya masyarakat Melayu Muslim terhadap kehidupan komuniti Cina Muslim adalah tinggi. Sebanyak 72.1% memilih untuk bersetuju dan 18.6% menyatakan sangat bersetuju dengan kenyataan ini.

JADUAL 2: Penglibatan Dalam Kenduri Tetangga

Jadual	Soalan	STS	TS	TP	S	SS	Min
2.	Saya terlibat dalam majlis kenduri yang dianjurkan oleh jiran Melayu Muslim.	0 0%	0 0%	4 4.7%	56 65.1%	26 30.2%	4.26

Penglibatan masyarakat Cina Muslim dalam aktiviti budaya bersifat majlis keraian seperti kenduri yang dianjurkan oleh jiran tetangga masyarakat Melayu Muslim sangat tinggi apabila dapatan menunjukkan skor min 4.26 mata. Jadual 2 menunjukkan 65.1% responden bersetuju dan 30.2% sangat bersetuju terhadap soalan yang dikemukakan.

JADUAL 3: Penglibatan Dalam Gotong Royong

Jadual	Soalan	STS	TS	TP	S	SS	Min
3.	Saya mengikuti aktiviti gotong royong, majlis perkahwinan atau kenduri yang dianjurkan oleh masyarakat Melayu Muslim.	0 0%	4 4.7%	2 2.3%	56 65.1%	24 27.9%	4.16

Begitu juga penglibatan masyarakat Cina dalam aktiviti gotong-royong, majlis perkahwinan dan kenduri-kendara yang dianjurkan oleh masyarakat Melayu Muslim adalah tinggi apabila skor min menunjukkan 4.16 mata.

JADUAL 4: Tahap Kesselesaian

Jadual	Soalan	STS	TS	TP	S	SS	Min
4.	Saya merasa selesa melibatkan diri aktiviti bersama masyarakat Melayu Muslim.	2 2.3%	10 11.6%	6 7.0%	47 54.7%	21 24.4%	3.87

Mengambil kira penglibatan masyarakat Cina dalam budaya komuniti Melayu begitu tinggi, kebanyakan masyarakat Cina Muslim berasa selesa melibatkan diri dalam aktiviti masyarakat Melayu Muslim. Berdasarkan Jadual 4, hasil dapatan skor min 3.87 menunjukkan ia masih berada pada skala yang tinggi.

JADUAL 5: Berkunjung ke rumah rakan Melayu

Jadual	Soalan	STS	TS	TP	S	SS	Min
5.	Saya berkunjung ke rumah masyarakat Melayu Muslim pada Hari Raya Idul Fitri.	0 0%	1 1.2%	2 2.3%	44 51.2%	39 45.3%	4.41

Selanjutnya, pengalaman hubungan antara etnik masyarakat Cina Muslim juga dapat dilihat dalam perkongsian sambutan Hari Raya. Dapatan berdasarkan Jadual 5 menunjukkan masyarakat Cina pascakonversi mengunjungi rumah masyarakat Melayu Muslim pada Hari Raya Aidil-Fitri berada pada tahap paling tinggi apabila skor min memperoleh 4.41 mata. Sebanyak 51.2% berpendirian bersetuju dan 45.3% menyatakan sangat bersetuju terhadap soalan yang diberikan.

JADUAL 6: Tradisi Melayu Dalam Aidil-Fitri

Jadual	Soalan	STS	TS	TP	S	SS	Min
6.	Saya menyambut Hari Raya mengikut tradisi masyarakat Melayu.	0 0%	7 8.1%	10 11.6 %	51 59.3 %	18 20.9 %	3.93

Lantaran itu, perkongsian ini amat mendedahkan komuniti Cina Muslim terhadap tradisi-tradisi yang biasa dilakukan oleh masyarakat Melayu Muslim ketika menyambut Hari Raya. Skor min 3.93 mata menunjukkan darjah persetujuan berada pada tahap yang tinggi.

JADUAL 7: Mengadakan Rumah Terbuka

Jadual	Soalan	STS	TS	TP	S	SS	Min
7.	Saya melakukan rumah terbuka sempena Hari Raya Idil Fitri dan menjemput rakan/keluarga dari masyarakat Melayu Muslim.	0 0%	7 8.1%	5 5.8%	57 66.3 %	17 19.8 %	3.98

Hasil dapatan seterusnya menunjukkan bahawa komuniti Cina Muslim turut sama melakukan 'rumah terbuka' sempena Hari Raya dengan menjemput rakan dan keluarga dari masyarakat Melayu berada pada tahap yang tinggi apabila skor min menunjukkan 3.98. Hasil dapatan menunjukkan 66.3% bersetuju dan 19.8% menyatakan sangat bersetuju terhadap soalan yang diberikan.

JADUAL 8: Penggunaan Bahasa Melayu Terengganu

Jadual	Soalan	STS	TS	TP	S	SS	Min
8.	Saya dapat menggunakan bahasa Melayu Terengganu dengan baik ketika berinteraksi.	4 4.7%	14 16.3 %	5 5.8%	46 53.5 %	17 19.8 %	3.67

Berdasarkan Jadual 8, hasil dapatan menunjukkan kebanyakan responden bersetuju menyatakan bahawa mereka dapat berinteraksi dengan menggunakan bahasa Melayu Terengganu dengan baik ketika melibatkan diri dalam aktiviti. Walaupun begitu, sebanyak 16.7% yang tidak bersetuju dan 4.7% sangat tidak bersetuju terhadap soalan yang dikemukakan. Perolehan skor min 3.65 darjah persetujuan menunjukkan keupayaan komuniti Cina Muslim menggunakan bahasa Melayu berada pada skala yang sederhana.

KESIMPULAN

Tahap kesepaduan budaya dalam kalangan komuniti Cina Muslim di negeri Terengganu memaparkan ia berada pada tahap yang tinggi. Mengambil kira budaya hidup dan adat resam masyarakat Melayu Muslim yang banyak berbaur dengan nilai-nilai keagamaan Islam, sekali gus pembelajaran tentang amalan Islam mendedahkan juga nilai budaya masyarakat tersebut. Memandangkan sebahagian besar responden berkahwin dengan masyarakat Melayu Muslim, proses kesepaduan budaya Melayu tidak dapat dielakkan.

PENGHARGAAN

Pengkaji ingin merakamkan ucapan terima kasih kepada 600-IRMI/DANA/ 5/3/ARAS (0110/2016) di bawah Universiti Teknologi Mara kerana menyediakan dana bagi penyelidikan yang dijalankan.

RUJUKAN

- Abdullah Munsyi. (1960). *Kisah Pelayaran Abdullah*, ed. Kassim Ahmad, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Ahmad Sunawari Long. (2009). *Pengenalan Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi: UKM.
- Ali al-Quraysyi. (1996). *Al-Taghyir al-Ijtima-I 'Ind Malik Bennabi*. (terj.) Mohd Sofwan Amrullah, Malik Bin Nabi dan Pergolakan Sosial. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia.
- Bahagian Dakwah, Pejabat Agama Negeri Terengganu. (2012).
- Jabatan Perangkaan Malaysia. (2015). *Demografi Penduduk Mengikut Etnik*.
- Marvin Harris. (1984). *The Rise of Anthropological Theory*. (terj.) Norazit Selat, Kemunculan Teori Antropologi: Sejarah Teori-teori Kebudayaan. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Najib Abdul Ghafar. (2003) *Reka Bentuk Tinjauan Soal Selidik Penyelidikan*. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia.
- Norhana Ng Abdullah. (2012) (Pengerusi Persatuan Darul Fitrah Negeri Terengganu dan MACMA Terengganu), dalam temu bual dengan penulis pada 12. Mac 2012.
- Purcell, V. (1965). *The Chinese in Southeast Asia*. London: OUP.
- S Rajagobal, S. (2016). *Kajian Semantik Penggunaan Frasa Nama Bahasa Tamil Berunsurkan Budaya Dalam Blog Thirutamil/Sumadi A/P S. Rajagobal*. Tesis Kedoktoran Universiti Malaya.
- Sa'id Hawwa. (1988). *Kay La 'amdi Ba'I dan 'an Ihtiyajat al-'Asr* . Kaherah: Mu'assasah al-Khalij al-'Arabi.
- Tan Chee Beng. (2002). *Chinese Minority in A Malay State. The Case of Terengganu in Malaysia*. Singapore: Eastern Universities Press.
- Tylor, E.B. (1974). *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom*. New York: Gordon Press.

FENOMENA PERTUKARAN IDENTITI MELANAU: SUATU HIPOTESIS DAN FAKTA

Chong Shin
Institut Alam dan Tamadun Melayu
Universiti Kebangsaan Malaysia
chongshin@ukm.edu.my

ABSTRAK

Makalah ini membahaskan satu fenomena yang teoritis tentang asal-usul suku Melanau di Sarawak. Secara linguistik dan etnografi, mereka bukan digolong sebagai Dayak dan Melayu. Oleh sebab tiada keempunyaan etnisiti yang jelas, wujud perdebatan tentang asal-usul mereka. Kebanyakan teori mengenainya menyebut bahawa Melanau berasal dari pedalaman Borneo kerana tradisi, adat dan bahasa mempunyai persamaan dengan “Orang Ulu” iaitu suku Kayan, Kenyah dan Kajang. Makalah ini menilai hubungan mereka dengan “Orang Ulu” dan mendapati mereka berhubung dengan suku Kajang. Hasil perbincangan menemukan bahawa komuniti Melanau telah dua kali menukar identiti. Pertukaran kali pertama membabitkan identiti kebudayaan, iaitu selepas berpindah ke persisir pantai. Setelah identiti telah mantap terbentuk pada fasa pertama, wujud pertukaran identiti untuk kali kedua akibat Islamisasi, khususnya aspek etnisiti. Pertukaran etnisiti tersebut telah melenyapkan etnisiti sesetengah suku Melanau.

Kata kunci: Melanau, tanah asal, identiti, budaya, agama

PENGENALAN

Suku Melanau secara linguistik dan etnografi tidak tergolong sebagai Dayak atau Melayu. Menurut Babcock (1974), dulu tiada istilah “Melanau” sepertimana yang kita kenali sekarang. Istilah ini diperkenalkan oleh orang Brunei dan pelayar barat, dan mula digunakan secara meluas semasa pentadbiran Rajah Brooke. Makalah ini bertujuan membahaskan asal-usul dan identiti suku Melanau di Sarawak.¹ Jika berdasarkan sumber sekunder, suku Melanau dikatakan berkerabat dengan “Orang Ulu”² di pedalaman Borneo, misalnya dengan: Kayan dan Kenyah (Babcock 1974); Kajang (Morris 1989 dan, Rousseau 1988).

HUBUNGAN MELANAU-ORANG ULU

Berdasarkan huraian di atas, dapat dirumuskan bahawa suku Melanau berkerabat dengan (1) Kayan dan Kenyah dan (2) Kajang. Namun sejauh manakah hubungan Melanau dengan “Orang Ulu” ini?

Hubungan Linguistik

Dari aspek linguistik sejarawi, Soriente (2013) mengatakan bahasa Melanau-Kajang menduduki cabang tersendiri dalam salasilah bahasa utara Sarawak sedangkan bahasa Kayan dan Kenyah menduduki subkelompok bahasa Sarawakan Utara:

¹Makalah ini dihasilkan di bawah projek FRGS/1/2015/SSI01/UKM/02/8 yang berjudul *Menerokai Konsep Baru “Masuk Melayu” Melalui Etnolinguistik Suku Penan Muslim dan Melayu-Melanau Sarawak*.

²*Orang Ulu* adalah gelaran kumulatif untuk suku-suku seperti Bukitans, Bisaya, Kayan, Kajang, Kelabit, Kenyah, Lugat, Lisum, Murut (Lun Bawang), Penan, Sian, Tabun, Ukit, Saban dan sebagainya (Seling & Langub 1989)

RAJAH 1 Salasilah Bahasa di Utara Sarawak

-
- (1) Melanau-Kajang
 Kajang
 Bukitan (Indonesia (Kalimantan))
 Kajaman
 Lahanan
 Sekapan
 Sian
 Ukit
 Melanau
- (2) North Sarawakan
 Berawan-Lower Baram
 Berawan
 Lower Baram
 Kiput
 Bintulu
 Dayic
 Kelabitic
 Kayan-Kenyah
 Kayanic
 Kayan Proper
 Kenyah
 Kayanic Kenyah
 Kenyah,
 Penan
 Punan Tubu
-

Hubungan Etnografi

Menurut Metcalf (1975), suku Kajang juga digelar mereka sebagai *inland Melanau* dan berkerabat dengan Melanau Tanjong (di Kapit) dan Kanowit (di Kanowit); lihat Peta 1. Dalam pemakanan, sagu adalah makanan ruji mereka. Suku Kajang menguasai teknik memproses sagu darat (Nicholaisen 1986), begitu juga dengan suku Melanau (Chong & Collins 2015). Dari segi adat pengebumian, ketua suku Kajang dan Melanau dikebumikan di kubur yang berbentuk tiang (Seling & Langub 1989); lihat Gambar 1. Menurut de Martinoir (1974), suku Kajang dan Melanau mengandungi lapisan sosial yang hampir sama—suku Kajang mempunyai lapisan *linau laja* (bangsawan), *panyin* (rakyat biasa) dan *dipen* (hamba abdi) manakala Melanau mengandungi lapisan *Bangsa Pangeran* (Bangsawan dari Brunei), *Bangsa Sembilan Pikul* atau *a-metahei* (bangsawan), *Bangsa Tuju' Pikul* (rakyat biasa), *Bangsa Tuju' Betirih* (hamba yang dibebaskan) dan *Dipen* (hamba abdi); lihat Yasir (1987).

GAMBAR 1 *Jerunei* Suku Melanau



Ekologi dan Kebudayaan Umum *Orang Ulu*

Secara tradisi, *Orang Ulu* menjalankan kehidupan nomad untuk kelangsungan hidup. Mereka bergantung pada hutan untuk sumber makanan dan ekonomi. Meskipun demikian, mereka memakan sagu darat sebagai makanan ruji. Di pedalaman, mereka memburu haiwan liar seperti babi hutan, rusa, burung, monyet dan sebagainya. Mereka juga tidak menguasai teknik menangkap ikan. Ikan biasanya ditangkap dengan menggunakan panah, *tuba* (sejenis racun ikan dari tumbuhan) atau dengan tangan. Oleh sebab sistem hulu sungai yang cetak, mereka bahkan tidak tahu berenang. Secara tradisi, budaya material suku nomad tidak banyak. Mereka hanya dilengkapi dengan bakul, tikar dan alat muatan yang diperbuat daripada buluh. Senjata untuk memburu juga diperbuat daripada kayu dan buluh. Dari segi budaya, mereka mengandungi tradisi lisan seperti lagu, mitos, legenda dan sebagainya. Kelompok ini juga mengandungi peralatan muzik yang ringkas. Dari segi amalan tradisi atau kosmologi, mereka percaya pada semangat ghaib dan roh, dunia selepas kematian dan sebagainya. Secara ringkas, suku nomad ini tiada amalan tradisi yang rumit seperti suku Iban di hilir; lihat Sellato & Serombe (2007).

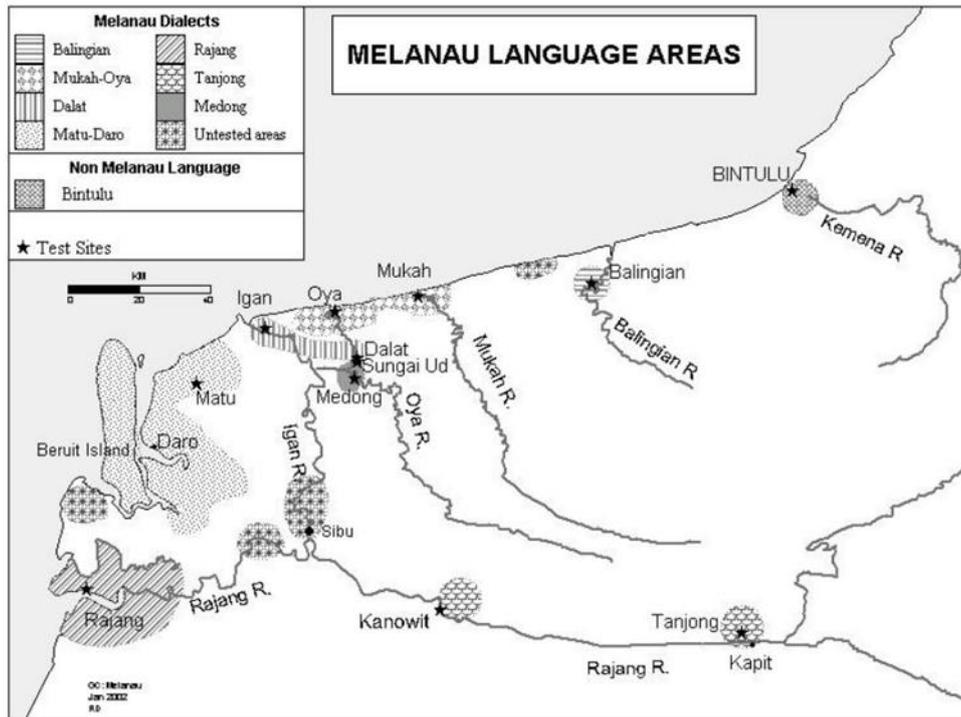
Suku Kajang

Nama “Kajang” dipercayai berasal dari nama sebatang sungai yang berhampiran dengan sungai Linau dan Bahau di pedalaman Sarawak. Suku Kajang dibentuk dari subsuku Sekapan, Kejaman, Lahanan, Punan Bah, Seping dan Bah Mali. Dari segi pemilihan nama “Kajang”, de Martinoir (1974) menjelaskan bahawa “...these small group which gave themselves the collective name of “Kajang”, in parallel to the name of their powerful neighbors (Kayan, Kenyah, Iban...)”. Sesungguhnya, hubungan Kajang-Kenyah-Kayan (juga dengan Penan, Punan dan suku lain) di bahagian hulu amat rumit dari segi terminologi suku, bahasa dan budaya. Mereka sering mempunyai salasilah keturunan yang bercampur-gaul akibat perkahwinan campur.

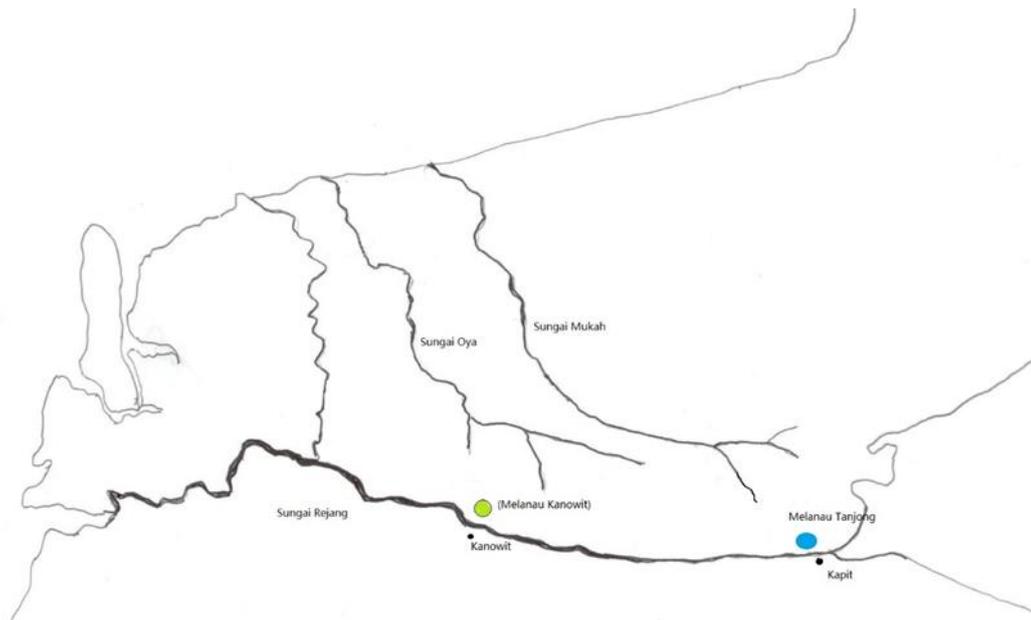
HIPOTESIS MIGRASI SUKU MELANAU

Sejarah migrasi suku Melanau juga dinyatakan dalam De Martinoir (1974). Menurut beliau, lembah Balui (pedalaman Sarawak) pada asalnya didiami oleh suku Kenyah dan beberapa suku kecil yang mirip dari segi budaya. Akibat pengembangan suku Kayan, sesetengah daripada mereka telah hilang atau berpindah ke kawasan lain. Di antaranya suku Melanau telah berpindah ke kawasan persisir pantai. Sungai Mukah dan Oya yang berhulu di hulu Rejang mungkin menjadi laluan perpindahan ke hilir (dan sungai Rejang) kerana kini masih terdapat jejak Melanau di hulu sungai berkenaan. Dari situ mereka bergerak ke pantai di hilir kerana ekologiinya ditumbuhi dengan pohon rumbia yang boleh dijadikan makanan ruji.

PETA 1 Persebaran Melanau Berdasarkan Variasi Bahasa (Rensch 2012)



PETA 2 Jalur Perpindahan Melanau dari Bahagian Hulu³



³Diubah suai dari Peta Rensch (2012) dengan merujuk kepada Google Map.

FENONEMA DUA KALI TUKAR IDENTITI

Di persisir pantai, suku Melanau telah mengalami dua kali perubahan identiti, iaitu identiti kebudayaan dan etnisiti.

Perubahan Kali Pertama: Kebudayaan

Setelah berpindah ke kawasan hilir, suku Melanau terpaksa menyesuaikan diri dengan persekitaran baru untuk kelangsungan hidup. Oleh sebab suku nomad di hulu tiada teknologi perikanan, mereka setelah berpindah ke persisir pantai, mula menyerap teknologi perikanan dari suku lain dan menjadikannya sebagai ekonomi tradisional. Setelah berkecimpung dengan laut, amalan seperti membaca mantera dan mengikat patung *dakan* (patung berwajahkan *semangat laut*) di jaring dilakukan semasa menangkap ikan (Morris (1991).

GAMBAR 2: *Dakan* dalam perikanan Melanau (Sumber: Galloway 2010)



Suku Melanau juga mencipta kalendar khusus yang berkaitan dengan laut. Jadual 1 merupakan perbandingan antara kalendar Melanau dengan kalendar Gregorian.

JADUAL 1 Kalendar Melanau dibandingkan dengan Kalendar Gregorian

Bulan (Gregorian)	Bulan (Melanau)	Bulan (Gregorian)	Bulan (Melanau)
Mac	Pengejin	September	Pegalan
April	Pengelawah Ume'	Oktober	Suwah
Mei	Pengelawah Ayeng	November	Pidai
Jun	Paka Ume'	Disember	Penangaih
Julai	Paka Ayeng	Januari	Pemalei
Ogos	Pelepa'	Februari	Pengesiseng

Menurut Morris (1991), kalendar Melanau mengandungi versi yang banyak. Contohnya, Buck (1933) dan Saliman (1963) mengatakan bahawa kalendar Melanau bermula dengan bulan *Pemalei* (Januari) dan berakhir dengan *Penangeh*; Manakala Sporah (1949) dan Munan (1969) mengatakan *Pengasisi* adalah bulan pertama dalam kalendar Melanau. Sebagai renungan, adakah kerana tamadun mereka sebagai penghuni persisir laut belum utuh sehinggakan wujud banyak versi kalendar? Pada bulan April setiap tahun, suku Melanau persisir pantai juga mengadakan upacara memuja laut (*kaul*) dan meminta semangat laut memberkati rezeki mereka. Upacara ini mirip dengan *semah* Melayu di pantai Sarawak; lihat Skeat (1949). Wujudnya persamaan amalan ini dengan suku Melayu menunjukkan berlakunya peralihan budaya dari yang hulu ke budaya hilir.

Kesemua kebudayaan yang diterangkan di atas hanya diamalkan oleh Melanau di persisir pantai dan sebaliknya oleh “Melanau hulu”; lihat Nor Hisham (2000) dan di delta Rejang. Amalan kebudayaan yang tidak sejagat adalah disebabkan oleh destinasi migrasi yang berbeza-beza. Dalam erti kata lain, kelompok yang berhijrah ke pantai berkembang dengan budaya “laut” manakala sebaliknya untuk mereka yang jauh dari persisir.

Perubahan Kali Kedua: Identiti Etnisiti

Setelah bertapak di tempat “baharu”, Islamisasi telah menyebabkan pertukaran identiti untuk kali kedua. Suku Melanau pada asalnya adalah animisme. Sejarah mereka memeluk agama Islam berkait rapat dengan kesultanan Brunei dan pedagang Melayu yang berurus niaga sago di persisir pantai Sarawak. Menurut Morris (1953 dlm Babcock 1974), seratus tahun kemudian, daripada 35,000 orang Melanau, 26,000 orang adalah Melanau yang beragama Islam. Kesan Islamisasi, mereka mengamalkan budaya “Melayu” dan berbahasa Melayu Sarawak. Secara ringkas, Islamisasi dan diikuti dengan perkahwinan campur mewujudkan fenomena “Melanau masuk Melayu”. Pertukaran ini telah melenyapkan identiti etnisi asal Melanau. Kenyataan Harrison (1970) merupakan buktinya: “...say I am a Melanau...My father was a Melanau, who married (as many do) a Sea Dayak. I am old now—and still a Melanau; but my twin brother, born seventeen minutes later than me and identical, is a Malay. He married (as many Melanau do) a Malay girl, and in so doing become a Mohammedan. His children are all Malays, as well—in Sarawak”. Sesungguhnya, suku Melayu di Sarawak pada hari ini kebanyakan memiliki identiti etnisi yang rumit kerana secara genealogi, keturunan mereka terdiri daripada pelbagai suku etnik yang memeluk agama Islam. Harisson (1970) pernah mengatakan bahawa kita jarang berjumpa dengan “Melayu Sarawak sejati”. Mereka mempunyai keturunan dari suku lain, misalnya Iban, Bidayuh, Jawa, Bugis dan sebagainya.

KESIMPULAN

Makalah ini telah membincangkan fenomena dua kali perubahan identiti suku Melanau di Sarawak. Berdasarkan sumber yang sedia ada, dirungkaikan bahawa suku Melanau berasal dari hulu Rejang dan berkerabat dengan suku Kajang. Sejak bertapak di tempat baharu sehingga kini, suku Melanau telah mengalami dua kali perubahan identiti. Perubahan kali pertama berlaku pada aspek kebudayaan supaya sesuai dengan persekitaran di pantai. Perubahan identiti kali kedua berlaku kerana Islamisasi dan melibatkan etnisiti. Sesungguhnya, hipotesis asal-usul Melanau masih teoritikal dan perlu dilengkapi dengan bukti narasi lisan baik dari pihak Kajang mahupun Melanau. Narasi lisan diperlukan kerana suku etnik di Borneo adalah komuniti tanpa rekod tulisan. Kejayaan Sandin (1956) menelusuri migrasi Iban dari Kapuas Hulu melalui narasi lisan adalah contoh yang terbaik. Namun pada abad yang ke-21 ini, masih adakah golongan berusia yang mampu bernarasi tentang asal-usul suku mereka?

RUJUKAN

- Babcock, T.G. (1974). Indigenous identity in Sarawak. *Sarawak Museum Journal*. XXII (43), 191-202.
- Chong Shin & Collins, J.T. (2015). The sago terminology among the Melanau of Sarawak (Malaysia). *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6(6), 136-144.
- Claire, L. (1971). Punan Ba’: Melanau link with the Ulu Rejang. *Sarawak Gazette*. 98, 23-25.
- De Martinoir, B.L. (1974). Notes on Kajang. *Sarawak Museum Journal*. XXII(43), 267-273.
- Galloway, C. (2010). Small and potent – Fishing charms and the Melanau of Borneo. *TASSA Review*. 19 (2): 13.
- Harrison, T. (1970). *The Malays of south-west Sarawak before Malaysia: A socio-ecological survey*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Leach, E.R. (1949). A Melanau (Sarawak) Twine-Making Device, with Notes on Related Apparatus from N. E. Malaya. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 79 (1/2 - 1949): 79-85.

- Metcalf, P. (1975). The distribution of secondary treatment of the dead in central Borneo. *Borneo Research Bulletin*. 7(2), 54-59.
- Morris, H.S. (1991). *The Oya Melanau*. Kuching: Malaysian Historical Association (Sarawak Branch).
- Morris, S.H. (1989). The Melanau: An ethnographic overview. *Sarawak Museum Journal*. 40, 181-188.
- Nicholaisen, I. (1986). Pride and progress: Kajang response to economy change. *Sarawak Museum Journal*. 36, 75-116.
- Nor Hisham Osman. (2000). Pemerliharaan dan penyisihan bahasa di kalangan suku kaum minority di Sarawak. Proceedings of the Sixth Biennial Borneo Research Conference. 10-14 Julai, Kuching.
- Rensch, C.R. (2012). *Melanau and the languages of central Sarawak*. SIL International (<https://www.sil.org/resources/publications/entry/47763>).
- Rousseau, J. (1988). The people of central Borneo. *Sarawak Museum Journal*. XL(61), 7-18.
- Sandin, B. (1956). The westward migration of the Sea Dayaks. *Sarawak Museum Journal*. VII(7), 54-81.
- Seling, Ding & Langub, J. (1989). The Orang Ulu: An overview. *The Sarawak Museum Journal*. XL (61), 19-36.
- Sellato, B. & Sercombe, P.G. (2007). Introduction: Borneo, hunter-gatherers, and change. Dlm. Sellato, B. & Sercombe, P.G. (ed.). *Beyond the green myth: Hunter-gatherers of the Borneo in the twenty-first century* (hlm 1-49). Copenhagen: NIAS Press.
- Skeat, W.S. (1949). Semah (Menyemah). *Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. XXII (Part I), 181-182.
- Soriente, A. (2013). Undergoer voices in Borneo: Penan, Punan, Kayan and Kenyah languages. Dlm. Adelaar, K.A. (ed.). *Voice variation in Austronesian languages of Indonesia* (hlm 175-203). Jakarta: NUSA.
- Yasir, A.R. (1987). *Melanau Mukah: Satu kajian budaya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

AMALAN MASYARAKAT MELAYU DALAM PEMBAHAGIAN HARTA PUSAKA WANITA: ANTARA SUNNAH DAN AMALAN KEBIASAAN

Roshimah Shamsudin
Universiti Sains Malaysia
roshimah@usm.my

ABSTRAK

Tradisi masyarakat Melayu dalam pembahagian harta pusaka wanita yang dipraktikkan melalui beberapa bentuk perwarisan seperti berasaskan undang undang adat, muafakat dan *hibah* selain kaedah faraid jelas menunjukkan kepelbagaian amalan sekali gus memperlihatkan bahawa amalan ini bertitik tolak daripada dua elemen utama, iaitu agama dan sosiobudaya masyarakat. Hal ini bermakna agama dan adat resam memainkan peranan tersendiri dalam mencorakkan amalan pembahagian tersebut. Penulisan kertas kerja ini mengkaji amalan masyarakat Melayu dalam pembahagian harta pusaka wanita dengan menganalisisnya daripada perspektif Sunnah Nabi s.a.w. Bagi mencapai objektif tersebut, kajian yang berbentuk kualitatif ini menjalankan kaedah pengumpulan data yang dilaksanakan melalui kajian kepustakaan untuk mendapatkan data yang berkaitan dengan amalan masyarakat Melayu. Seterusnya data tersebut akan dianalisis melalui kaedah induktif dan deduktif dengan bersandarkan kitab-kitab hadith induk seperti *al-Kutub al-Sittah*. Dapatan kajian menunjukkan bahawa hak harta pusaka yang diberikan kepada kaum wanita sebanyak satu perdua, satu pertiga dan satu perempat serta satu perenam atau satu perlapan yang diamalkan dalam kalangan masyarakat Melayu berteraskan konsep faraid adalah selaras dengan nas-nas yang terdapat dalam Sunnah Nabi s.a.w. Begitu juga dengan amalan pembahagian harta pusaka wanita secara muafakat, *hibah* dan wasiat, namun ada sesetengahnya berdasarkan hadith-hadith yang daif. Di samping itu, penemuan kajian turut menunjukkan bahawa sesetengah amalan kebiasaan yang bercirikan adat lebih diutamakan dibandingkan nas daripada hadith dalam persoalan pembahagian harta pusaka wanita.

Kata kunci: amalan kebiasaan, harta pusaka, masyarakat Melayu, Sunnah, wanita

PENGENALAN

Selain nas al-Quran dalam Surah al-Nisa', penetapan bahagian pusaka wanita juga terdapat dalam hadith-hadith Nabi S.A.W. yang memperlihatkan enam kategori waris wanita yang berhak mendapat harta pusaka, iaitu anak perempuan bagi anak lelaki, nenek, saudara perempuan kandung dan sebapa, ibu saudara sebua dan wanita yang memerdekakan hamba (Jasni Sulong 2012:227). Penetapan bahagian pusaka untuk waris wanita yang berasaskan nas al-Qur'an dan al-hadith dilaksanakan melalui mekanisme yang diistilahkan sebagai faraid yang merupakan ketetapan Allah kepada setiap hambanya yang dapat bertindak untuk mengurus dan menyelesaikan solusi bagi masalah agihan harta pusaka. Selain kaedah faraid, terdapat juga cara lain yang turut diguna pakai dalam amalan pembahagian harta pusaka yang diberikan nama sebagai mekanisme permuafakan atau lebih dikenali dengan istilah kaedah *takharuj* yang disifatkan turut melibatkan elemen *sulh* sesama ahli waris atas asas prinsip redha-meredhai dan toleransi (Mohamad Arif Sabtu & Siti Mashitoh Mahamood 2017: 22).

Kertas kerja ini membincangkan amalan masyarakat Melayu dalam pembahagian harta pusaka wanita dengan menganalisisnya daripada perspektif Sunnah Nabi S.A.W.

AMALAN MASYARAKAT MELAYU DALAM PEMBAHAGIAN HARTA PUSAKA

Menurut Jasni Sulong, meskipun peruntukan harta pusaka wanita sudah jelas dan terperinci dari segi teorinya dengan adanya nas-nas dari al-Quran dan al-hadith, namun amalan secara praktikalnya masih menimbulkan konflik khususnya dalam kes pembahagian harta tidak alih seperti tanah yang sekali gus memberikan indikasi bahawa hanya kaum lelaki sahaja yang berhak mewarisi hartanah (Jasni Sulong 2012:232). Dalam kes harta tidak alih seperti tanah, menurut Wazir Jahan Karim, lazimnya dibahagikan berdasarkan kecenderungan peribadi ibu bapa sebelum meninggal dunia dengan mengambil kira faktor anak yang lebih mengambil berat kebajikan ibu bapa atau menguruskan kebun atau ladang (Wazir Jahan Karim 1992: 122). Dalam konteks ini, menurut Charles Hirschman, ibu bapa lazimnya mempunyai kecenderungan untuk lebih mengutamakan anak lelaki terutamanya daripada kelahiran yang pertama.

Keutamaan kepada anak lelaki disifatkan oleh beliau sebagai fenomena biasa dalam kalangan masyarakat Melayu yang dapat dilihat dari sudut hak lelaki dalam perwarisan dan tanggungjawab mereka untuk menyara keluarga. Kaedah pembahagian harta pusaka ini, menurut beliau lagi, memberikan maksud anak lelaki sulung akan mewarisi semua harta pusaka (Charles Hirschman 2016:36).

Wazir Jahan Karim ketika menyuarakan pandangannya dalam isu pembahagian harta pusaka tidak alih seperti tanah walau bagaimanapun tidak menafikan bahawa secara umumnya masih lagi wujud pembahagian secara sama rata antara anak-anak lelaki dan perempuan. Walaupun demikian, terdapat juga situasi yang memberikan hak kepada anak perempuan mewarisi harta ibu dan anak lelaki mewarisi harta ayah, iaitu dalam kes kedua ibu bapa adalah pemilik tanah. Bagi pembahagian dalam kes tersebut, nilai tanah tidak menjadi asas perkiraan namun berdasarkan jumlah bidang tanah yang diberikan. Hal ini bermakna setiap waris akan mendapat jumlah bidang tanah yang sama rata meskipun dalam kuantiti yang sedikit. Selain itu, terdapat juga kaum lelaki atau wanita didapati memberikan semua hartanya kepada anaknya sahaja seperti yang dapat dilihat dalam kes wanita yang merupakan isteri kedua yang kemudiannya ingin berkahwin lain selepas kematian suami pertamanya. Begitu juga dengan kes suami yang hanya memberikan hak tersebut kepada anak-anak daripada perkahwinan terdahulu sahaja. Amalan pembahagian harta pusaka seumpama ini kebiasaannya dikaitkan dengan dokumen hitam putih secara rasmi yang dimeterai di Pejabat Tanah selain dilaksanakan kadangkala berdasarkan kaedah janji yang menuntut anak-anak bersetuju dengan keputusan ibu bapa selepas kematian mereka (Wazir Jahan Karim 1992: 122).

Bagi harta boleh alih, waris wanita masih mendapat hak mereka khususnya harta yang berbentuk barangan perhiasan (Jasni Sulong 227-232). Kenyataan beliau ini selaras dengan pandangan Mahani Musa yang menyatakan bahawa kaum wanita mempunyai peluang yang tinggi untuk mendapat harta boleh alih seperti barang kemas yang kelazimannya diwarisi oleh mereka namun kaum lelaki juga boleh mengambil haknya dengan menyerahkannya kepada anak isteri mereka (Mahani Musa 2005:81).

Secara lebih spesifik, amalan masyarakat Melayu dalam pembahagian harta pusaka lelaki mahupun wanita dibahagikan oleh Janet Carsten kepada dua, iaitu secara rasmi melalui faraid dan secara tidak rasmi melalui adat (Janet Carsten 1988: 270). Menurut Mahani Musa kelazimannya cara pembahagian harta pusaka masyarakat Melayu adalah berteraskan hukum syarak yang berlandaskan nas al-Quran yang termaktub dalam surah al-Nisa' yang merujuk kaedah faraid di samping pemakaian beberapa kaedah lain seperti berdasarkan hukum adat, wasiat dan secara hebahan. Beliau berpandangan bahawa pembahagian harta pusaka secara faraid dari satu segi tidak membolehkan wanita memiliki harta yang banyak. Perkara ini bertitik tolak daripada kedudukan anak perempuan dalam pembahagian harta yang diletakkan sebagai waris gantian yang mendapat baki harta bersama-sama anak lelaki yang merupakan waris utama berasaskan nisbah dua bahagian untuk anak lelaki dan satu bahagian untuk anak perempuan. Manakala cara pembahagian berdasarkan hebahan pula memberikan ruang kepada sesiapa yang masih hidup membuat pembahagian kepada waris tertentu dengan cara mengumumkannya di hadapan beberapa orang saksi. Kaedah pembahagian harta pusaka secara hukum adat menjadi pertimbangan penting masyarakat Melayu dilihat dari aspek kedudukan adat Melayu itu sendiri. Pembahagian secara hukum adat ditafsirkan sebagai cara pembahagian berasaskan permuafakatan dalam erti kata mendapat persetujuan semua waris tanpa mengambil kira cara mana sekali pun selain cara syarak. Pelaksanaan berdasarkan cara ini disifatkan lebih mudah dan cepat kerana tidak melibatkan karenah birokrasi. Meskipun demikian, kaedah ini juga belum tentu memberikan jaminan bahawa kaum wanita akan mendapat faedah. Hal ini kerana ia bergantung pada budi bicara waris lelaki dalam sesebuah keluarga yang lazimnya diberikan tanggungjawab untuk mengetuai pembahagian tersebut. Selain itu, pembahagian harta pusaka secara wasiat meskipun kurang popular turut dijalankan dalam kalangan masyarakat Melayu khususnya kaum wanita yang memperlihatkan mereka menggunakannya sebagai jalan terakhir untuk mengelakkan perebutan harta pusaka dan penipuan dalam segala urusan yang melibatkan pemindahan harta atau jual beli serta pembahagian tidak sama rata antara waris. Pembahagian harta pusaka secara wasiat meskipun kurang popular turut dijalankan dalam kalangan masyarakat Melayu khususnya kaum wanita yang memperlihatkan mereka menggunakannya sebagai jalan terakhir untuk mengelakkan perebutan harta pusaka dan penipuan dalam segala urusan yang melibatkan pemindahan harta atau jual beli serta pembahagian tidak sama rata antara waris (Mahani Musa 2005:81,89).

Amalan pembahagian harta pusaka wanita antara berteraskan hukum syarak dan adat menurut Janet Carsten berupaya mencetuskan perdebatan yang berterusan akibat wujud percanggahan yang jelas antara hukum syarak dan adat (Janet Carsten 1988: 270). Dalam hal ini juga, Jasni Sulong berpandangan konflik yang timbul ini berpunca daripada amalan masyarakat yang mengutamakan adat dan tradisi yang menyeleweng. Implikasinya, hak waris wanita akan sentiasa terabai (Jasni Sulong 212: 238). Secara kasarnya, berdasarkan pembahagian melalui kaedah faraid, hukum adat dan wasiat, kaum wanita dilihat sukar untuk memiliki harta yang banyak. Namun bagi sesetengah situasi, kaum wanita Kedah umpamanya didapati meninggalkan harta pusaka yang banyak seperti yang dapat dibuktikan melalui rekod Pejabat Setem Kedah. Perkara ini memberi petanda bahawa selain kaedah perwarisan, kaum wanita memiliki harta melalui mekanisme lain seperti usahasama suami isteri atau usaha sendiri apatah lagi kaum wanita Melayu juga tidak kurang hebatnya dari segi kedudukan sosial mereka contohnya sebagai isteri kerabat diraja, pembesar dan penghulu (Mahani Musa 2005:81).

ANALISIS AMALAN MASYARAKAT MELAYU DALAM PEMBAHAGIAN HARTA PUSAKA WANITA DARI PERSPEKTIF SUNNAH NABI S.A.W.

Amalan pembahagian harta pusaka untuk anak lelaki mahupun wanita yang dilaksanakan sebelum kematian adalah selaras dengan hadith riwayat al-Bukhari yang bermaksud:

Jabir bin Abdullah berkata: aku pernah sakit lalu Nabi S.A.W datang menziarahiku dan aku pengsan ketika itu. Beliau datang bersama Abu Bakr dan Umar dengan berjalan kaki. Kemudian Nabi S.A.W mengambil wuduk dan memercikkan air wuduknya kepadaku lalu aku tersedar. Kemudian aku bertanya, wahai Rasulullah S.A.W. apa yang harus aku lakukan dengan hartaku? Atau apa yang harus aku buat dengan hartaku? Namun Nabi S.A.W. belum menjawab pertanyaanku. Beliau memiliki sembilan saudara perempuan, sehingga turun ayat *mirath* daripada surah al-Nisa' yang bermaksud, mereka meminta fatwa darimu tentang *kalalah*, Jabir berkata ayat itu turun berkaitan masalahku (Al-Bukhari 1422H: 1671).

Selain itu, amalan pembahagian harta pusaka yang mengetepikan hak wanita sama sekali ternyata bercanggah dengan Sunnah Nabi S.A.W. seperti yang dapat dilihat daripada sebuah hadith riwayat al-Tirmidhi yang menceritakan seorang perempuan dari kaum Ansar yang mengadu kepada Nabi S.A.W. mengenai hak pusaka bagi dua orang anak perempuan Saad bin Rabi 'yang telah dirampas kesemuanya oleh bapa saudara mereka setelah kematian Saad. Setelah turun wahyu, Nabi S.A.W. memanggil wanita tersebut dan pakcik kepada dua anak perempuan Saad lalu berkata "berikan kepada dua-duanya sebanyak dua pertiga, berikan satu perempat kepada ibu mereka dan bakinya adalah untukmu (Al-Tirmidhi t.th: 599). Berdasarkan riwayat tersebut yang dinilai *sanadnya* sebagai *hasan* oleh al-Albani (Al-Albani t.th:92) ternyata bahawa perbuatan mengambil hak harta pusaka wanita adalah tidak bertepatan dengan Sunnah Nabi S.A.W.

Penelitian terhadap hadith Nabi S.A.W. mendapati bahawa kaum wanita diberi hak pusaka sebanyak satu perdua daripada harta peninggalan dalam situasi beliau tidak mempunyai saudara lelaki yang menandakan bahawa kaum wanita juga turut mendapat hak yang banyak, iaitu sebanyak separuh daripada harta pusaka berdasarkan kaedah faraid. Perkara ini dapat dilihat dalam sebuah hadith riwayat al-Bukhari yang menunjukkan anak perempuan diberi satu perdua, cucu perempuan daripada anak lelaki mendapat satu perenam dan bakinya adalah untuk saudara perempuan (Al-Bukhari 1422H:1669). Hadith ini menunjukkan bahawa waris wanita mendapat hak mereka yang sewajarnya.

KESIMPULAN

Amalan masyarakat Melayu dalam pembahagian harta pusaka wanita memperlihatkan bahawa pelaksanaannya dilakukan melalui beberapa mekanisme dan antara yang paling menyerlah adalah melalui faraid dan secara muafakat. Sesetengah amalan ini berlandaskan Sunnah Nabi S.A.W. khususnya yang dilaksanakan melalui kaedah faraid. Berdasarkan kaedah faraid juga anak perempuan mendapat satu perdua daripada harta pusaka dalam situasi tidak mempunyai anak lelaki. Terdapat juga amalan yang bercanggah dengan Sunnah Nabi S.A.W., iaitu apabila kaum wanita tidak diberi hak langsung dalam harta pusaka.

RUJUKAN

- Al-Albani, Muhammad Nasir (t.th). *Sahih wa Da'if Sunan al-Tirmidhi*, Iskandariyah : Markaz Nur al-Islam.
- Al-Bukhari, Muhammad b. Ismail (1422H). *Sahih al-Bukhari*. Muhammad Zahir b. Nasir (Ed.). Beirut: Dar Ibn Kathir.
- Al-Tirmidhi, Abu Isa Muhammad (t.th). *Sunan al-Tirmidhi*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Carsten, J. (1988). Women, Men, and the Long and Short Term of Inheritance in Pulau Langkawi, Malaysia. Workshop on Islamic Family Law and Practise, Januari 1988. University of Cambridge.
- Hirschman, C. (2016). Gender, the Status of Women, and family Structure in Malaysia. *Malaysian Journal of Economic Studies*, 53(1), 33-50.
- Jasni Sulong (2012). Hak Wanita Ke Atas Harta Dan Pembahagian Harta Pusaka. Dlm. Alzizan Mat Enh & Rohani Abdul Ghani (Ed.). *Wanita dan Masyarakat* (hlm. 219-250). Johor: Penerbit UTHM.
- Mahani Musa (2005). *Sejarah & Sosioekonomi Wanita Melayu Kedah 1881-1940*. (Edisi pertama). Bangi: Penerbit UKM.
- Mohammad Arif Sabtu & Siti Mashitoh Mahamood (2017). Kaedah Muafakat dalam Pembahagian Harta Pusaka Orang Islam: Kajian di Mahkamah Tinggi Syariah Negara Brunei Darussalam. *Journal of Shariah Law Research*. 2(1), 21-34.
- Mohammad Khairy Kamarudin et al. (2015). Pembahagian Harta Pusaka di Kalangan Waris: Pendekatan AHP. Kertas kerja yang dibentangkan dalam Seminar Hibah Dalam Pengurusan Harta Islam 2015. Sintok: UUM, Mei.
- Wazir Jahan Karim (1992). *Women and Culture Between Malay Adat and Islam*. San Francisco: Westview Press.

KOMITMEN DALAM ETIKA KERJA ISLAM DAN BUDAYA CINA: SATU ANALISIS AWAL

Mohamad Khadafi Hj Rofie
Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah
Universiti Utara Malaysia
Khadafi@uum.edu.my

Shukri Ahmad
Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah
Universiti Utara Malaysia
shuk494@uum.edu.my

Akram Dahaman
Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah
Universiti Utara Malaysia
akram@uum.edu.my

Zainal Md Zan
Pusat Pengajian Kerajaan Tempatan
Universiti Utara Malaysia
Zainal@uum.edu.my

ABSTRAK

Komitmen adalah satu bahan penting dalam apa-apa aktiviti yang berkaitan dengan kualiti kerja. Sikap komitmen memainkan peranan penting dalam kejayaan mana-mana orang atau organisasi berdasarkan pekerjaan nilai-nilai murni. Para pekerja yang komited akan dapat memastikan kejayaan apa juga pekerjaan dengan berkesan. Islam telah menggariskan etika kerja melalui konsep komitmen dalam masyarakat untuk memberi penumpuan kepada Allah dan kepada masyarakat. Kertas kerja ini akan membincangkan konsep etika kerja Islam dari segi komitmen dan bagaimana sangat bergunanya konsep komitmen ini di dalam perkembangan budaya kerja masyarakat Islam dan masyarakat Cina. Kajian ini menggunakan kaedah analisis teks. Kajian ini berpendapat bahawa, komitmen memainkan peranan penting dalam membina masyarakat yang berjaya dan maju. Adalah diharapkan bahawa analisis komitmen dalam etika kerja Islam yang melibatkan masyarakat Islam dan budaya masyarakat Cina ini akan ditonjolkan dalam kajian ini berdasarkan bahan-bahan dan pemakaian etika kerja di rantau ini.

Kata kunci: etika, etika Islam kerja, komitmen, budaya Cina

PENDAHULUAN

Perkataan kerja dalam bahasa Arab dinamakan sebagai *'amal* dan *al-kasb*, merujuk kepada aktiviti kerohanian atau segala bentuk tingkah laku dan aktiviti ekonomi. Perkataan *'amal* atau kerja telah disebut dalam al-Quran sebanyak 371 kali melalui 86 surah. Kerja secara umum bermaksud setiap perbuatan yang dilakukan dengan zahir pada anggota tubuh badan sama ada dengan kehendak ataupun tidak (Furnham, 1997). Yusof al-Qardhawi (2001) pula telah memperincikan definisi terhadap istilah kerja ini sebagai satu usaha manusia secara sedar, sama ada secara berseorangan atau berkelompok, bagi menghasilkan sesuatu barangan atau memberikan perkhidmatan. Selain itu, ia juga adalah mekanisme untuk mengurangkan kemiskinan, ia juga merupakan elemen utama sebagai amalan yang membantu manusia melaksanakan tugas sebagai khalifah di muka bumi.

Islam telah meletakkan kerja sebagai satu asas utama dan wajib bagi setiap individu dalam kehidupan manusia untuk mendapatkan keperluannya seharian seperti makan, minum dan pakai. selain itu ia juga adalah untuk memenuhi keperluan individu dan masyarakat. Ukuran minimum tidak ditentukan, tetapi kesederhanaan dalam memenuhi keperluan ini menjadi keutamaan (Barjoyai Bardai, 2002). Namun, masih terdapat kelompok dalam masyarakat yang masih menganggap bahawa perbuatan yang berhubungan

dengan agama adalah amal, sementara yang berhubung dengan kehidupan merupakan pekerjaan (Wan Mohd Nor Daud, 1990). Ini adalah satu tanggapan yang salah. Secara jelasnya, sebarang perkara yang wujud dalam kehidupan ini umpamanya rezeki, amalan, kematian, ketentuan yang baik atau buruk dalam hidup telah ditentukan oleh Allah SWT.

KOMITMEN

Komitmen adalah satu sikap (pendirian atau perbuatan) memberikan sepenuh tenaga dan perhatian dan sebagainya atau menunjukkan sokongan dan azam yg sepenuhnya kpd sesuatu. Komitmen juga boleh diertikan dengan perjanjian (persetujuan, kata putus, dan sebagainya) untuk melakukan sesuatu yang menjadikan sesuatu pihak itu terikat untuk melaksanakannya ataupun keterlibatan secara bersungguh-sungguh dan penuh tanggungjawab dalam melaksanakan sesuatu (Kamus Dewan Edisi Keempat).

Komitmen kerja yang dimaksudkan ialah kebertanggungjawaban individu kepada pekerjaannya atau organisasinya yang menunjukkan sikap seseorang berasaskan nilai-nilai yang dimiliki dan diwujudkan melalui perilaku pada organisasi (Abd. Aziz Yusof, 2008). Penilaian komitmen akan diperlihatkan oleh seseorang melalui keterlibatannya dalam pekerjaan atau organisasi. Keyakinan atau kepercayaan terhadap tujuan dan nilai kerja serta organisasinya lebih tinggi. Ia mampu untuk membantu usaha dan tugas dalam organisasi bagi mencapai tujuan juga akan mempertahankan dirinya untuk menjadi salah seorang daripada pekerja dalam organisasi tersebut secara tetap (Kamal Hassan, 1992).

ETIKA KERJA ISLAM

Manakala etika kerja Islam pula adalah merujuk kepada suatu set nilai atau sistem kepercayaan yang dititip daripada al-Quran dan sunah mengenai kerja (Shukri & Razali, 2001). Sememangnya budaya kerja Islam menuntut hubungan secara *multi-dimentional* dengan pelbagai aspek kehidupan termasuk aspek sosial, politik dan ekonomi. Terdapat sekurang-kurangnya lapan perkara melibatkan sikap (*attitudes*) dan perangai (*behaviours*) pekerja terhadap kerja. Sayyid Hussein Nasr (1989) menjelaskan bahawa etika kerja Islam itu mesti dibina melalui al-Quran dan al-Sunnah kerana di dalamnya terdapat pelbagai prinsip asas dalam kehidupan.

Secara umumnya terdapat lapan prinsip etika kerja yang dapat dikeluarkan melalui al-Quran dan hadis. Prinsip-prinsip tersebut ialah; *Taqwa*, *Amal Saleh*, *al-Birr*, *al-Qist*, *Ihsan*, *Masuliyah*, *Ma'ruf* dan *Itqan*. Keseluruhan prinsip-prinsip tersebut memberi satu pernyataan bahawa al-Quran dan hadis adalah merangkumi pelbagai aspek ilmu pengetahuan termasuk aspek etika yang dapat menjadi panduan dalam kehidupan umat manusia. Secara jelasnya, prinsip-prinsip etika kerja yang terbina melalui al-Quran dan hadis ini mempunyai hubungan dengan aspek komitmen.

KOMITMEN DALAM ETIKA KERJA ISLAM

Para pekerja Muslim bertanggungjawab untuk melaksanakan tugas yang cemerlang dengan menggunakan berbagai-bagai angkubah pengurusan dan program bagi meningkatkan mutu kerja (al-Qardhawi, 1995). Islam bukan agama yang memisahkan dirinya daripada realiti sosial, politik, ekonomi dan lain-lain. Sebaliknya Islam ialah agama yang praktikal dan mempunyai keprihatinan yang menyeluruh (Nor Azzah, 2002).

Komitmen dalam etika kerja Islam lahir daripada keinginan untuk mendapatkan ganjaran di dunia dan akhirat. Keinginan ini memberikan satu semangat kepada pekerja atau pelakunya. Islam amat menekankan agar komitmen atau kesungguhan dalam bekerja ini hendaklah didasari kepada prinsip etika kerja Islam yang terdiri daripada *Taqwa*, *Amal Saleh*, *al-Birr*, *al-Qist*, *Ihsan*, *Masuliyah*, *Ma'aruf* dan *Itqan* dalam kerja yang dilakukan. Komitmen yang mengikut prinsip-prinsip ini akan lebih kukuh dari sudut kehambaannya kepada Allah SWT. Komitmen dalam kerja akan menurun jika tidak bersandarkan kepada prinsip yang jelas.

Komitmen dan kesungguhan bekerja memerlukan kepada input dan output. Input bagi komitmen kerja berkait rapat dengan keyakinan terhadap kebenaran sesuatu kerja. Jika seseorang itu berpegang dengan keimanan kepada Allah, pasti dia akan berpegang dengan prinsip-prinsip dan ajaran yang bersumberkan wahyu Allah. Jika seseorang itu berpegang dengan kepercayaan terhadap kerja akan melaksanakan kerja mengikut keyakinan tersebut. Sementara output bagi komitmen kerja pula dapat difahami sebagai hasil pelaksanaan yang dilakukan iaitu melaksanakan kerja dengan cemerlang hingga pekerja itu mendapat kepuasan maksimum terhadap kerjanya.

KOMITMEN KERJA MASYARAKAT CINA

Secara tradisi, orang Cina memang terkenal dengan komitmen dan daya usaha yang tinggi. Mereka sering disebut sebagai golongan buruh yang ideal dan boleh dipercayai. Purcell, menyebut bahawa orang-orang Cina adalah golongan yang lebih cenderung untuk mendapatkan imbuhan upah mengikut kadar pengeluaran mereka. Mereka juga boleh menghasilkan lebih banyak keluaran berbanding golongan etnik lain dalam keadaan dan masa yang sama di samping mereka berkebolehan untuk melakukan tugas yang lebih berat dan rumit (Victor Parcel, 1965: 342).

Etika kerja Cina juga mempunyai rangsangan-rangsangan ketaatan dalam budaya mereka sebagai pemangkin kerja yang kuat umpamanya seperti yang dinyatakan dalam jadual di bawah:

JADUAL 1: Peribahasa Cina

Peribahasa	Makna
Po fu cen zhou	umpama memecahkan periuk dan menenggelamkan sampan
Pi xing dai yue	seperti keluar pada waktu subuh bersama bintang, kembali pada malam bawa buku
Jiao ta syi di	ibarat kaki memijak tanah yang keras
Syi ban gong bei	menggunakan tenaga yang sedikit untuk memperolehi hasil yang berlipat ganda
Yi si bu gou.	sekecil kelalaian pun tidak diizinkan) ertinya, buatlah sesuatu kerja itu dengan serius, teliti dan kemas
You syi you zhong	ada mula ada akhir
Tian xia wu nan syi, zhi pa you xin ren	bagi yang kuat berazam tiada perkara yang sukar dilakukan
Min syeng zai qin	jika masyarakat hendak hidup mewah, perlulah bekerja dengan tekun dan gigih
Jing jing you tiao	ibarat tenaga yang tersusun dengan baik
Qin neng bu zhuo	ketekunan dapat mengatasi kelembapan

PERBINCANGAN

Hasil analisis awal menunjukkan bahawa komitmen dalam etika kerja Islam dan budaya Cina lahir daripada keyakinan dan prinsip. Komitmen lahir dalam etika kerja Islam melalui keinginan dan keyakinan untuk mendapatkan ganjaran di dunia dan akhirat. Sementara komitmen kerja dalam budaya Cina lahir daripada keinginan untuk kehidupan yang baik di dunia. Keinginan ini memberikan satu semangat kepada pekerja atau pelakunya. Islam amat menekankan agar komitmen atau kesungguhan dalam bekerja ini hendaklah didasari kepada prinsip yang terdiri daripada *Taqwa*, *Amal Saleh*, *al-Birr*, *al-Qist*, *Ihsan*, *Masuliyah*, *Ma'aruf* dan *Itqan* dalam kerja yang dilakukan. Manakala bagi budaya Cina komitmen datang daripada konsep "Woo Lun" yang membawa maksud 'Lima Hubungan Asas Manusia'. Lima hubungan ini adalah 'ayah dan anak', 'suami dan isteri', 'abang dan adik', serta 'kawan dan kawan' 'raja dan pembesar'. Nilai dalam etika kerja Cina ini memujudkan komitmen dalam budaya kerja Cina.

Menurut Salleh al-Fahdi (t.th), semangat dan komitmen bekerja hendaklah didasarkan kepada pegangan atau prinsip yang utuh. Prinsip etika kerja Islam berpaksikan asas yang kukuh kerana bersumberkan kepada al-Quran dan hadis begitu juga budaya kerja Cina mendasari fahaman Konfusius. Ganjaran semata-mata tidak dapat memberikan jaminan terhadap komitmen kerja yang dilakukan secara berterusan. Oleh itu, prinsip etika kerja yang dikeluarkan melalui saluran al-Quran dan hadis dapat memenuhi kehendak manusia sebagai hamba Allah SWT kerana nilai-nilai ini memenuhi dan berkaitan dengan hidup manusia seluruhnya. Begitu juga dalam budaya Cina, nilai yang sama telah menjadi rangsangan kepada masyarakat Cina seperti ketaatan, ketekunan, ikhlas.

Komitmen dalam bekerja memerlukan kepada input dan output. Input bagi komitmen kerja berkait rapat dengan keyakinan terhadap kebenaran sesuatu kerja. Jika seseorang itu berpegang dengan keimanan kepada Allah, pasti dia akan berpegang dengan prinsip-prinsip dan ajaran yang bersumberkan wahyu Allah. Jika seseorang itu berpegang dengan kepercayaan terhadap kerja akan melaksanakan kerja mengikut keyakinan tersebut. Sementara output bagi komitmen kerja pula dapat difahami sebagai hasil pelaksanaan yang dilakukan iaitu melaksanakan kerja dengan cemerlang hingga pekerja itu mendapat kepuasan maksimum terhadap kerjanya.

Walaupun Confucius merupakan bapa kepada pemikiran falsafah Cina kuno tetapi ajaran beliau bukan berupa kepercayaan agama sebaliknya ia merupakan ajaran etika sahaja. Masyarakat Cina adalah masyarakat berbentuk hierarki. Kejayaan seseorang individu adalah suatu kejayaan bagi sesebuah keluarga. Manakala kejayaan keluarga yang lain menjadi pendorong semangat seluruh komuniti dan masyarakat itu.

KESIMPULAN

Jelaslah bahawa komitmen yang lahir dalam etika kerja Islam dan budaya Cina adalah berasaskan kepada prinsip-prinsip nilai yang bersamaan. Prinsip-prinsip nilai ini telah membentuk kehidupan manusia yang bertanggungjawab dan memberikan komitmen yang tinggi terhadap tugas yang dilakukan sejajar dengan penghidupan manusia yang dilantik sebagai pemakmur muka bumi.

Nilai-nilai ini telah mewujudkan pegangan yang membuatkan manusia terangsang untuk memberikan komitmen mereka terhadap sesuatu tugas dan kerja. Melalui pegangan ini ia melahirkan ketaatan dan kepatuhan dalam struktur organisasinya. Atas asas ini masyarakat Islam dan masyarakat Cina membentuk budaya dan etika kerja mereka. Komitmen dalam etika kerja yang dikembangkan oleh Islam dan budaya masyarakat Cina dalam ekonomi, sosial dan pendidikan ini tidak bersandar kepada sistem hukuman malahan dikembangkan ia melalui pembentukan akhlak dan moral. Pemupukan dan kewujudan komitmen dalam etika kerja ini benar-benar wujud disebabkan pembudayaan etika ini yang diamalkan dari generasi ke generasi. Seolah-olah etika sedemikian sudah menjadi suatu budaya sama seperti penerimaan masyarakat Cina kepada tatacara Islam yang menyerupai dengan ajaran moral daripada Konfusius.

RUJUKAN

- Al-Quran dan terjemahan rasm Uthmani*. (1418H). Madinah al-Munawarrh: Majma' Malik al-Fahd.
- Ahmad, K. (1976). *Islam: Its meaning and message*. Islamic Council of Europe. London.
- Arthur, W. (1964). *The Analects of Confucius*. George Allen and Unwin.
- Barbash, J. (1983). *The Work Ethic - A Critical Analysis (Industrial Relation Research Association services)*
- Bush, R. (1982). *Five Relation Confucius's Teaching*. U.S.A.: Time-Life Publications
- Carmody, D.L. and Carmody, J.T. (1983). *Eastern Ways To The Center: An Introduction To Asian Religions*. Belmont CA : Wadsworth.
- Idris Zakaria (1987, 13 Januari). "Falsafah Ilmu dan Pendidikan Mesti Berlandaskan Agama". *Utusan Malaysia*, m.s. 8.
- Kamal Hassan. (2008). *Keutuhan budaya dan moral. Siri penerbitan pendekatan Islam Hadhari*. JAKIM. Jabatan Perdana Menteri
- Kearney, R. P. (1991). *The Warrior Worker; The Challenge of The Korean Way of Working Henry Holt and Company*. New York.
- Limlingan, V.S. (1986). *The Overseas Chinese In Asian, Business Stratigies and Management Practices*. Manila: Vita Development Corporation
- Macoby, M. (1983). "The Managerial Ethic In America". *The Work Ethic - A Critical_Analysis (Industrial Relations Research ASC. Series)*
- Muhammad Ahmad Bayyumi. (1978). *The Islamic Ethic of Socil Justice And the Spirit of Apl'ication of Weber's Thesis To The Relationship Between Religious Values And Socil Change In Modern Egypt*. Tesis PhD yang tidak diterbitkan.
- Mohd Nasir Omar 1986. *Falsafah etika: perbandingan Islam dan barat*. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.
- Ogden, S. (1989). *China's Unresolved Issues: Politics, Development and Culture*. Prentice Hall Printing.
- Parcel, V. (1965). *The Chinese in Southeast Asia*. Oxford University Press.
- Razali Mat Zin (1986, Mac). "Motivasi Terhadap Pekerja Bawahan". *Dewan Masyarakat*. 25, Bil. 3, ms. 46. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Redding, G.S. (1990). *The Spirit of Chinese Capatilism, Walter De Gruyter*. New York.
- Robinson, R. (1986). *Indonesia : The Rise of Capatalism*. Sydney: Allen and Unwin
- Siti Nor Akidah Samsudin. (2006). *Hubungan etika kerja Islam dan komitmen organisasi satu kajian di kalangan kakitangan akademik Kolej Matrikulasi Arau, Perlis*. Ijazah Sarjana yang tidak diterbitkan. Universiti Utara Malaysia.
- Weber, M. (1958). *The Protestont Ethic And The Spirit of Capatalism*. New York. Charles Scribner's Sons.
- Yusof Al-Qardhawi. (1987). *Al-iman wa al-hayah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

DARI PEMBINAAN MASJID SENI BINA CHINA (MASJID BEIJING) KE PENGANJURAN EKSPLO PERDAGANGAN CHENG HO : LAMBANG INTERAKSI TAMADUN CINA DALAM MASYARAKAT MELAYU DI KELANTAN, MALAYSIA

*Norazlan Hadi Yaacob
Universiti Pendidikan Sultan Idris
norazlanhadi@gmail.com*

ABSTRAK

Hubungan negara China dengan Semenanjung Tanah Melayu telah bermula semenjak zaman kegemilangan Kerajaan Melayu Melaka lagi terutamanya pada abad yang ke-15. Apabila Tanah Melayu mencapai kemerdekaan pada tahun 1957, masyarakat Cina telah diterima sebagai sebahagian daripada warganegara Malaysia. Perkembangan masyarakat Cina begitu drastik dalam pembinaan dan turut membentuk masyarakat Malaysia moden. Proses interaksi berlaku sama ada dalam bentuk positif dan negatif. Walaupun masyarakat Cina sebahagian daripada komuniti masyarakat Malaysia moden, taburan penduduknya hanyalah tertumpu pada negeri di bahagian Barat, Selatan dan Utara semenanjung dan agak sedikit di kawasan Pantai Timur. Kelantan merupakan negeri di bahagian Pantai Timur semenanjung yang didiami oleh sebahagian besar majoriti masyarakat Melayu. Walaupun begitu, masyarakat Cina yang mendiami di sini hidup dalam harmoni dengan masyarakat Melayu. Pada tahun 1990, parti pembangkang yang berasaskan agama, iaitu PAS (Parti Islam SeMalaysia) berjaya memerintah Kelantan sehingga kini. Melalui dasar agama Islam yang universal, mereka meletakkan kepentingan agama lebih besar daripada kepentingan bangsa. Oleh itu, mulai tahun 2000, mereka mulai membina masjid yang beridentiti Cina dalam komuniti Melayu dan menganjurkan eksplo perdagangan Cheng Ho, iaitu melibatkan peniaga komuniti China yang beragama Islam dari negara China untuk menunjukkan bahawa keagungan Tamadun China yang bersumberkan Islam. Pembinaan masjid ini serta penganjuran Eksplo Perdagangan Cheng Ho berjaya memberikan kesedaran kepada masyarakat Melayu tentang keagungan Tamadun China yang bersumberkan Islam. Oleh itu, kajian ini menghuraikan bagaimana pembinaan masjid dan penganjuran eksplo ini berjaya memberikan kefahaman masyarakat Melayu terhadap kebudayaan masyarakat China Islam.

Kata kunci: Masjid Beijing, Cheng Ho, Kelantan, interaksi tamadun

PENGENALAN

Hubungan masyarakat Melayu dengan masyarakat China bermula semenjak zaman kegemilangan kerajaan Melayu Melaka lagi, iaitu pada abad yang ke-15. Digambarkan ketika itu hubungan perdagangan antara kerajaan Melayu Melaka dengan kerajaan China berjalan dengan baik. Interaksi ini berlaku berabad-abad lamanya sehingga meninggalkan kesan budaya pada ketika itu. Hubungan dengan Melaka juga dikukuhkan dengan kisah Laksamana Cheng Ho dan puteri Hang Li Po yang menggambarkan hubungan akrab antara kedua-dua kerajaan ketika itu. Menjelang abad ke-19, terutamanya zaman pemerintahan British, kemasukan orang China semakin bertambah akibat daripada dasar British ketika itu yang membawa masuk pekerja daripada China untuk bekerja di lombong bijih timah yang merupakan sumber pendapatan baharu bagi Malaya. Pada ketika itu, interaksi masyarakat Melayu dengan masyarakat Cina berlaku dalam kadar yang sedikit akibat daripada dasar pecah dan perintah pihak British yang mengasingkan penduduk Malaya ketika itu berdasarkan kaum dan pekerjaan. Interaksi yang kurang inilah juga berterusan sehingga Malaya mencapai kemerdekaan pada 1957. Masyarakat Cina mendapat warganegara Malaysia (Wan Norhasniah Wan Hussin, 2012).

MASYARAKAT MELAYU-ISLAM KELANTAN

Kelantan adalah sebahagian daripada negeri di Semenanjung Malaysia yang mempunyai jumlah penduduk Melayu tertinggi, iaitu 98%. Hal ini menjadikan negeri ini dikenali sebagai negeri Melayu tradisional. Dari sudut politik, Kelantan semenjak merdeka diperintah oleh parti yang tidak sama dengan perintah pusat. Mereka memilih parti yang bersifat agama (Parti Islam SeMalaysia PAS) berbanding parti nasionalis Melayu UMNO. UMNO hanya memerintah Kelantan pada 1978 sehingga 1990 (Mohammad Agus Yusuf, 2006). Hal ini menjadikan kehidupan politik di sini berbeza dengan negeri-negeri Melayu lain di Semenanjung (Amer Saifude Ghazali, 2015).

Kemuncaknya pada tahun 1990, melalui pilihan raya umum 1990, PAS mengukuhkan kedudukannya di Kelantan apabila mengalahkan UMNO untuk semua kerusi yang dipertandingkan (Mohammad Agus Yusuf, 2006). Mulai tahun 1990 juga, PAS mulai memerintah Kelantan dengan melantik seorang tokoh agama yang mempunyai latar belakang pendidikan tradisional keagamaan, iaitu Nik Abdul Aziz Nik Mat. Beliau menggunakan pendekatan agama Islam yang universal, iaitu melihat Islam bukan berdasarkan warna kulit semata-mata tetapi lebih melihat kepada persaudaraan iman antara sesama umat Islam tanpa mengira warna kulit dan bangsa (Ismail Yusuf, 2014).

Pendekatan beliau yang meletakkan Islam bukan berdasarkan sentimen Melayu menjadikan polemik politik yang kontroversial ketika itu. Di Malaysia, dari sudut sosiopolitik dan realiti politik semasa ialah Melayu disinonimkan dengan Islam kerana pada keseluruhannya orang Melayu dikaitkan menganut agama Islam. Hal ini diperkukuh lagi dari sudut perlembagaan. Yang dimaksudkan Melayu ialah beragama Islam, bercakap bahasa Melayu dan mengamalkan budaya Melayu (Abdul Aziz Bari, 2016). Dalam ceramah serta penulisan beliau, sering ditekankan bahawa Islam bukan hanya milik masyarakat Melayu semata-mata tetapi milik semua kaum kerana Islam bukan hanya diturunkan pada orang Melayu, tetapi juga pada orang Arab, Parsi, India, Cina dan sebagainya (Kamarul Zaman Yusuf, 2014). Sebahagian pengkaji melihat bahawa pemikiran beliau yang universal ini juga disumbangkan daripada latar belakang pendidikan beliau yang sempat belajar di Deoband, India sebelum melanjutkan pelajaran di Universiti al Azhar, Mesir (Ismail Yusuf, 2014). Berdasarkan latar belakang tersebut, dapat difahami kenapa beliau bertegas untuk membuat sebuah masjid yang beridentiti seni bina China dalam sebuah negeri yang majoriti Melayu dan menganjurkan ekspo perdagangan yang melibatkan pedagang China yang beragama Islam seperti ekspo Perdagangan Cheng Ho.

MEMBINA MASJID SENI BINA CHINA (MASJID BEIJING)

Menurut Nik Aziz Nik Mat, agama Islam agama yang syumul untuk semua bangsa. Tidak kira apa-apa sahaja adat dan budaya asalkan ia pada jalan yang ditentukan Tuhan, maka hasilnya adalah kebaikan. Kerana prinsip inilah lahirnya idea bagi cadangan pembinaan masjid yang bersenjanbina China oleh Menteri Besar Kelantan dalam Mesyuarat Jawatankuasa Perancang Negeri kali pertama 1997 pada 30 September 1997 (Buku Cenderamata Perasmian Masjid, 2013).

Sehubungan dengan itu, sebuah jawatankuasa yang dipengerusi oleh Timbalan Menteri Besar Kelantan telah dibentuk bagi mengenal pasti reka bentuk dan tapak yang sesuai bagi tujuan pembinaan masjid tersebut. Pada awalnya beberapa tapak telah dikenal pasti di sekitar bandar Kota Bharu dan Pasir Pekan. Walau bagaimanapun, setelah diteliti, didapati semua tapak tersebut tidak sesuai kerana keluasannya kurang mencukupi apatah lagi sebahagiannya adalah tanah milik yang memerlukan pengambilan balik tanah dengan kos yang agak tinggi. Akhirnya, pada 14 November 2002, Jawatankuasa telah mengenal pasti tapak baharu seluas 3.7 ekar di tepi lebuhraya Pasir Mas-Rantau Panjang. Cadangan tapak ini dikemukakan kepada Jawatankuasa Perancang Negeri dan telah mendapat persetujuan Menteri Besar. Setelah berbincang, jawatankuasa bersetuju supaya konsep masjid yang dicadangkan adalah bercirikan seni bina China (Buku Cenderamata Perasmian Masjid, 2013).

Masjid ini mempunyai seni bina yang amat unik menggabungkan seni bina China Islam dan menyerupai Masjid Niujie di Beijing, China yang berusia lebih daripada 1,000 tahun. Seperti masjid yang lain, Masjid ini direka bentuk dengan menggabungkan kombinasi beberapa komponen. Pertama ialah bangunan utama yang merupakan komponen yang terbesar dan mempunyai dua tingkat. Tingkat atas adalah ruang sembahyang utama yang dapat menempatkan 1,000 orang jemaah dalam satu-satu masa dan tingkat-tingkat bawah pula mempunyai ruang sokongan untuk kemudahan awam, iaitu Dewan Serbaguna

yang dapat memuatkan 200 orang, dewan makan, perpustakaan, klinik dan perpustakaan masjid. Terdapat 4 pintu masuk ke bangunan masjid untuk mengelakkan kesesakan serta memudahkan orang ramai yang datang dari arah yang berlainan. Bahagian hadapan merupakan pintu masuk utama masjid melalui anjung pertama (Buku Cenderamata Perasmian Masjid, 2013).

Di antara bangunan utama dan anjung utama terdapat sebuah halaman terbuka yang boleh juga digunakan sebagai tempat bersembahyang apabila keadaan memerlukan. Kawasan ini dianggarkan memuatkan kira-kira 1,000 orang. Tangga naik ke bangunan utama direka bentuk dengan lebih lebar bagi membolehkan jemaah bersembahyang di atas tangga dalam suasana yang sesak. Di sebelah kiri ruang terbuka disediakan petak-petak bazar. Aktiviti-aktiviti berbentuk sosial dan ekonomi dapat dijalankan, termasuklah untuk mewujudkan sebuah bank Islam. Di sebelah kanan halaman terbuka pula terdapat sebuah bangunan yang menempatkan sebuah kelas tadika dan sebuah kelas fardhu ain yang boleh menempatkan 30 orang pelajar. Sebelah kiri dan kanan bangunan utama masjid merupakan pintu masuk alternatif, melalui anjung kiri dan anjung kanan. Pintu masuk ini memberi orang-orang yang datang melalui arah tempat letak kereta dan kawasan perumahan berhampiran (Buku Cenderamata Perasmian Masjid, 2013).

Manakala anjung kanan masjid pula merupakan pintu masuk ke bangunan utama masjid dari sebelah kanan, iaitu dari arah tempat letak kereta. Di sini juga disediakan tempat wuduk dan tempat menyimpan kasut bagi kemudahan orang yang melalui pintu ini. Masuk di bahagian belakang adalah melalui anjung belakang. Bahagian dalam masjid dihiasi dengan ukiran-ukiran berbentuk geometri yang halus bermotif Islam seperti yang terdapat di masjid-masjid di timur tengah. Keunikan masjid ini juga terletak pada sebuah menara berbentuk serban disokong oleh lilitan unik pada bahagian bawah (Buku Cenderamata Perasmian Masjid, 2013).

Masjid yang unik ini menjadi salah satu tarikan pelancong ke Kelantan, apatah lagi kedudukan masjid yang strategik di tepi jalan dan berada di kawasan pelancongan bebas cukai Rantau Panjang.

MENGANJURKAN EKSPLO PERDAGANGAN CHENG HO

Kerajaan Negeri Kelantan menganjurkan eksplo perdagangan yang melibatkan hubungan antara masyarakat Melayu-Islam dan masyarakat China dari negara China. Eksplo ini mengambil nama Cheng Ho sempena nama Laksamana China yang beragama Islam yang datang ke Melaka pada abad yang ke-15 (Buku Cenderamata Eksplo Perdagangan Cheng Ho, 2010). Menurut pihak penganjur, Cheng Ho perlu dikenang sebagai ikon penting dalam sejarah manusia yang menjadikan perjuangan untuk keamanan dan kemakmuran bersama jauh mengatasi kepentingan puak dan bangsa. Semasa Eksplo Cheng Ho yang berlangsung di Kota Bharu, Datuk Husam Musa berkata watak besar dari China ini pasti dikenang kerana jasanya dalam memperkenalkan nilai persahabatan dan kebajikan yang membelakangkan persoalan puak, agama dan keturunan dalam membangunkan tamadun (Harakah, 20 November 2010).

Eksplo Perdagangan yang melibatkan peniaga dari China dan seluruh Malaysia ini berlangsung dengan meriah dan sangat berjaya. Selain itu, diadakan seminar Cheng Ho. Dalam merasmikan seminar tersebut, pihak penganjur yang diwakili oleh Eksplo Perancangan Ekonomi, Kelantan, Dato' Husam mengatakan:

Cheng Ho yang mewakili kerajaan China yang amat berkuasa pada zamannya sentiasa merendah diri dengan memberikan hadiah, membawa khidmat perubatan dan mengajak berkongsi teknologi baharu dengan raja-raja dan rakyat yang dilawatinya di seluruh dunia (Buku Cenderamata Seminar Cheng Ho Dan Penyebaran Islam Di Asia Tenggara, 2010).

Seminar sehari itu menampilkan Prof Tan Ta Sen (Singapura), Prof. Hum Sin Hoon dan Mr. Zheng Zi Hai yang membentangkan kertas kerja masing-masing, manakala Prof. Madya Obaidillah Mohamad dari Universiti Malaya bertindak sebagai moderator.

Menurut Husam, semangat Cheng Ho perlu disuburkan semula dalam situasi masyarakat Malaysia yang dibina dengan kecurigaan perkauman selama berpuluh-puluh tahun.

Kita mahu membina masyarakat baru, yang bersatu atas nilai-nilai tinggi, mengutamakan kebenaran, kebajikan, perkongsian dan semangat tolong menolong dan meninggalkan konsep mengapi-apikan perkauman sempit (Buku Cenderamata Seminar, 2010).

Bangsa memang sesuatu yang tidak mungkin hapus, namun asas persahabatan perlu dibina dengan asas yang lebih kukuh sebagaimana ditunjukkan oleh Cheng Ho.

Cheng Ho beragama Islam, dia boleh berkhidmat memimpin armada milik maharaja China yang bukan Islam dan mengendalikan puluhan ribu angkatan laut yang memiliki pelbagai latar belakang. Situasi ini tidak mungkin terjadi jika kita terbawa-bawa dengan pemikiran sempit perkauman dan tidak mengutamakan persahabatan dan kepentingan bersama (Buku Cenderamata Seminar, 2010).

Dalam program tersebut pihak penganjur turut mengumumkan beberapa pihak di negara China telah bersetuju untuk mengadakan program pertukaran pelajar dengan Kelantan. Program ekspo dan seminar ini dibuat untuk menunjukkan bahawa Islam itu sangat universal dan perlu dilihat dengan lebih luas, selain itu juga untuk menghilangkan serba sedikit semangat perkauman melampau yang diamalkan oleh sesetengah pihak ketika itu.

Selain ekspo perdagangan, ekspo yang melibatkan jualan masakan halal dari China juga telah diadakan dan mendapat sambutan daripada masyarakat. Selain itu, pertunjukan seni bela diri dari China seperti pertunjukan *wushu* yang diadakan di Stadium Sultan Muhammad IV turut diadakan. Kehadiran pengunjung yang ramai menunjukkan bahawa sambutan masyarakat Kelantan yang sebahagian besarnya berbangsa Melayu telah memberikan kefahaman baharu berkaitan masyarakat China yang beragama Islam.

KESIMPULAN

Pembinaan masjid yang bercirikan seni bina China ini dibuat oleh kerajaan Kelantan ketika itu sebagai salah satu daripada dakwah. Suasana politik Malaysia pada awal tahun 2000 melibatkan sentimen politik perkauman yang hampir mencetuskan perbalahan antara kaum. Pembinaan masjid ini dapat memberikan kefahaman baharu kepada masyarakat Melayu bahawa Islam itu universal, bukan hanya dimiliki oleh orang Melayu tetapi juga oleh masyarakat China. Pada waktu yang sama, masyarakat Cina di Kelantan dan di Malaysia faham bahawa terdapat orang China yang menganut Islam di negara China yang lebih ramai daripada Islamnya di Malaysia. Manakala penganjuran ekspo perdagangan Cheng Ho berjaya memupuk kesedaran bagi masyarakat Melayu dan Cina bahawa hubungan antara mereka telah dimulai pada abad yang ke-15 lagi. Ekspo ini juga dapat mewujudkan peluang perniagaan yang lebih besar antara dua buah negara khususnya dalam kalangan umat Islam.

RUJUKAN

- Amer Saifudee Ghazali. (2015). *Geografi Politik Dan Pilihanraya Kelantan*. Universiti Malaya: Kuala Lumpur
- Abdul Aziz Bari. (2016). *Perlembagaan Malaysia: Satu Pengenalan*. Ilham: Kuala Lumpur
- Buku Cenderamata Perasmian Masjid. (2013). *Urusetia Penerangan Kerajaan Negeri Kelantan*: Kota Bharu
- Buku Program Perasmian Seminar Cheng Ho Dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara. (2010). *Urusetia Kerajaan Negeri Kelantan*: Kota Bharu
- Mohammad Agus Yusuf. (2006). *Malaysia Federalisme: Conflict or Consensus*. UKM: Bangi
- Ismail Yusuf. (?). *Perjuangan Dan Pemikiran Nik Abdul Aziz Nik Mat*. Universiti Utara Malaysia: Sintok
- Kamarul Zaman Yusuf. (?). *PAS di Bawah Kepimpinan Ulama, 1982-2004*. Tesis Ph.D. Tidak diterbitkan. Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Wan Hasniah Wan Hussin. (2012). *Peradaban Dan Perkauman Di Malaysia: Hubungan Etnik Melayu Cina*. Universiti Malaya: Kuala Lumpur.

LAMPIRAN

Masjid Seni Bina China di Kelantan

Gambar 1: Gambar Masjid Dari Bahagian Depan



Gambar 2: Gambar Pintu Depan Halaman Masjid



Gambar 3: Gambar Tepi Masjid



Gambar 4: Gambar Halaman Dalam



Gambar 5: Gambar Tepi



Gambar 6: Gambar Ruang Solat



Gambar 7: Gambar Mimbar



LAMPIRAN

Ekspo Perdagangan Cheng Ho

Gambar 1: Pemandangan Ekspo Dari Luar



Gambar 2: Pameran Kaligrafi Al Qur'an dari Cina



Gambar 3: Gambar Pameran Kapal Cheng Ho



Gambar 4: Gambar Syarikat China



Gambar 5: Gambar Terapi Perubatan Tradisional Dari China



Gambar 6: Gambar Ruang Dalam Ekspo



Gambar 7: Gambar Perubatan Tradisional Dari China



Gambar 8: Gambar Pameran Masakan Dari China



LAMPIRAN

Ekspo Perdagangan Cheng Ho

Gambar 9: Gambar Poster Program



Gambar 10: Gambar Persembahan Bela Diri Tradisional China



Gambar 11: Gambar Persembahan Bela Diri Tradisional China



PERBANDINGAN BUDAYA MELAYU DAN CINA DI MALAYSIA

*Hajah Siti Khariah Mohd Zubir
Mohd Ra'in Shaari
Zarima Mohd Zakaria
Universiti Pendidikan Sultan Idris
khariah@fbk.upsi.edu.my*

ABSTRAK

Budaya adalah suatu cara hidup yang berkembang dan dimiliki oleh sebuah kelompok orang atau manusia yang diwarisi dari generasi ke generasi. Banyak aspek budaya turut menentukan perilaku komunikatif. Unsur-unsur sosiobudaya ini tersebar dan meliputi kegiatan sosial manusia. Terdapat dua objekif penting dalam kajian ini. Pertama untuk mengenal pasti budaya kaum Melayu dan kaum Cina di Malaysia. Kedua, menjelaskan persamaan dan perbezaan budaya kaum Melayu dan kaum Cina. Kajian ini menggunakan teori sosiologi yang diperkenalkan oleh Auguste Comte untuk analisis. Daripada kajian ini terdapat enam dapatan kajian iaitu, adat resam, adat istiadat perkahwinan, kelahiran, kematian, pakaian dan makanan. Sekiranya masyarakat kurang kefahaman mengenai budaya kaum lain, hal ini akan menjadi penghalang kepada usaha untuk memupuk perpaduan pelbagai kaum di Malaysia. Hal ini kerana kebudayaan yang terdapat di Malaysia mempunyai keunikannya yang tersendiri.

Kata kunci: budaya, kaum Melayu, kaum Cina, sosiologi, komunikatif

PENGENALAN

Malaysia adalah sebuah negara yang penduduknya terdiri daripada pelbagai kaum dan budaya. Menurut buku Pengajian Melayu 5 dan 6 hasil nukilan Kamarudin Hj. Husin dan Siti Hajar Hj. Abdul Aziz (1998), budaya Melayu boleh ditakrifkan sebagai cara hidup kumpulan manusia atau masyarakat khususnya Melayu. Antara budaya yang diamalkan oleh masyarakat Melayu adalah cukur rambut, bersunat, amalan berpantang sebelum dan selepas bersalin dan sebagainya.

Kebudayaan Cina pula dapat ditakrifkan sebagai masyarakat Cina mempunyai adat resam atau pantang larang yang agak unik. Kehidupan seharian mereka yang dipengaruhi oleh persekitaran dan alam sekeliling menyebabkan mereka banyak bergantung pada nasib. Dalam pelbagai perkara, tukang tilik mempunyai peranan yang besar sebagai pakar rujuk dalam hal-hal kelahiran, perkahwinan dan kematian.

Perbandingan dalam kedua-dua budaya, iaitu budaya Melayu dan budaya Cina dapat dilihat dari segi perbezaan serta persamaannya dari aspek perkahwinan, perayaan, kelahiran, kematian pakaian dan makanan.

OBJEKTIF KAJIAN

Terdapat dua objektif kajian, iaitu:

- i. Mengetahui mengenai budaya kaum Melayu dan kaum Cina di Malaysia.
- ii. Menjelaskan persamaan dan perbezaan budaya kaum Melayu dan kaum Cina di Malaysia.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kaedah kepustakaan. Teori yang menjadi sandaran kajian ini ialah teori sosiologi yang diperkenalkan oleh Auguste Comte. Sosiologi melibatkan pelbagai perkara yang melihat latar sosial masyarakat. Aspek-aspek yang menjadi teras kemanusiaan dan kemasyarakatan seperti ekonomi, politik, budaya dan etika sosial turut dilihat sebagai unsur penting yang mempengaruhi aspek perpaduan dalam kalangan masyarakat.

Falsafah pemikiran Auguste Comte (1798-1875) yang meletakkan sosiologi sebagai ilmu yang tertinggi dan patut dipelajari, maka kritikan budaya dan etnik turut dipengaruhi oleh sesuatu masyarakat. Pemikiran Auguste Comte mendapat sambutan yang hangat dan turut mempengaruhi pemikiran ahli falsafah Inggeris John Stuart Mill. Secara ringkasnya, teori ini memberikan penekanan pada aspek-aspek sosial tentang bagaimana seseorang rakyat atau individu seharusnya menjadi anggota masyarakat yang berguna, serta bertanggungjawab demi kepentingan masyarakat umumnya.

Auguste Comte juga berpendapat bahawa masyarakat berkembang melalui proses evolusi yang berperingkat-peringkat yang dikemukakan dalam *Law of the Three Stages*. Teori perubahan Undang-Undang Tiga Peringkat menyatakan terdapat tiga peringkat perkembangan intelektual yang telah dilalui oleh masyarakat. Ketiga-tiga proses evolusi berkenaan dialami oleh seluruh dunia, masyarakat, kumpulan, individu-individu dan juga dilalui oleh alam pemikiran. Peringkat-peringkat ini adalah peringkat teologi, peringkat metafizikal dan peringkat positif.

Rajah 1: Teori Sosiologi Auguste Comte



Berdasarkan Rajah 1, Auguste Comte berpendapat faktor-faktor intelektual amat penting dalam perkembangan dunia sastera yang berkaitan dengan budaya sesuatu masyarakat. Baginya kecelaruan intelektual boleh menyebabkan kecelaruan sosial. Terdapat kecelaruan intelektual yang nyata pada peringkat teologikal dan metafizikal yang menyebabkan berlakunya banyak pergolakan. Kecelaruan berterusan pada peringkat awal era positif. Kecelaruan zaman positif akan berakhir secara evolusi dan apabila kecelaruan berakhir maka pergolakan sosial juga akan tamat.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Adat Resam

Masyarakat Melayu sememangnya amat terkenal dengan adat resam yang unik dan istimewa dalam kalangan masyarakat di Malaysia. Adat resam Melayu sememangnya telah diamal sejak turun-temurun lagi. Manakala masyarakat Cina juga mengamalkan adat resam mereka yang tersendiri, iaitu mereka mempunyai pantang larang yang unik dan hanya bergantung pada nasib. Kehidupan seharian mereka yang dipengaruhi oleh persekitaran dan alam sekeliling menyebabkan mereka banyak bergantung pada nasib.

Namun demikian, terdapat perbezaan dan persamaan antara budaya Melayu dan budaya Cina di Malaysia dalam aspek perkahwinan, perayaan, kelahiran, kematian, pakaian dan makanan. Wan Norhasniah, Jessica Ong & Mohd Ridhuan Tee (2011) menyatakan bahawa masyarakat Cina di Malaysia mempunyai bentuk budaya yang agak berbeza dengan masyarakat Cina tradisi di Tanah Besar.

Perkahwinan

Lazimnya bagi masyarakat Melayu, istiadat perkahwinan disusun dengan begitu teratur mengikut langkah yang telah dirancang merangkumi peringkat merisik, meminang, bertunang, akad nikah dan hari berlangsungnya majlis perkahwinan.

Masyarakat Cina juga mempunyai adat perkahwinan. Perkahwinan dalam masyarakat Cina merupakan satu titik tolak yang membawa perubahan besar dalam kehidupan mereka.

Merisik

Adat perkahwinan Melayu dan adat perkahwinan Cina dimulakan dengan merisik. Merisik dalam masyarakat Melayu ialah peringkat pertama dalam adat perkahwinan Melayu. Adat ini juga dipanggil meninjau atau menengok yang melibatkan pertemuan antara wakil keluarga lelaki dan wakil keluarga perempuan. Tujuan adat ini adalah untuk memastikan bahawa gadis yang dihajati oleh seseorang lelaki itu sudah mempunyai atau belum mempunyai. Pihak lelaki akan memberikan cicin belah rotan sekiranya ada persetujuan antara dua belah pihak. Tradisi makan bersama ini amat penting dalam masyarakat Cina kerana ia dapat mengeratkan perhubungan antara kedua-dua belah keluarga.

Pertunangan

Dalam adat pertunangan masyarakat Melayu, wakil daripada pihak lelaki yang biasanya dipilih daripada kalangan orang tua-tua akan diutuskan oleh ibu bapa lelaki untuk mewakili mereka meminang anak gadis yang telah dipilih. Biasanya, ibu bapa kepada anak gadis tersebut tidak akan memberikan jawapan yang muktamad kepada pihak yang datang meminang kerana mengikut adat, mereka sepatutnya diberi tempoh untuk memberikan jawapan.

Sekiranya pinangan diterima, pada pertemuan berikutnya mereka akan berbincang tentang segala syarat berkaitan mas kahwin dan hantaran perbelanjaan majlis perkahwinan. Perbincangan tarikh yang sesuai juga akan ditentukan untuk melangsungkan perkahwinan. Pada ketika itu seandainya perkahwinan itu agak lambat dijalankan, pihak lelaki biasanya akan menghantar tanda terlebih dahulu kepada pihak perempuan.

Manakala dalam masyarakat Cina, hari pertunangan dilakukan berdasarkan kalendar Cina dan ia hendaklah bersesuaian dengan bintang kelahiran kedua-dua pasangan tersebut. Khidmat tukang tilik digunakan untuk penetapan tarikh tersebut berpandukan sebuah buku, iaitu *Toong-Su*. Hal ini penting kerana jika dilakukan pada waktu yang tidak sesuai, dipercayai akan ditimpa bencana dan perkahwinan akan mengalami kegagalan. Antara hantarannya ialah sebentuk cincin emas, sepersalinan pakaian, kain dan wang tunai. Sekiranya pihak lelaki tidak menyediakan barang hantaran yang cukup kepada pengantin perempuan, sejumlah besar wang tunai akan diberikan berserta dengan penghantaran mas kahwin.

Majlis Perkahwinan

Dalam masyarakat Melayu, perkahwinan adalah satu simbol menandakan bahawa pasangan tersebut telah sah menjadi suami isteri yang halal melalui akad nikah. Akad nikah merupakan upacara kemuncak dalam perkahwinan masyarakat Melayu. Istiadat ini dijalankan selepas segala perjanjian yang dikenakan kepada pihak lelaki telah dilaksanakan seperti wang belanja, mas kahwin dan barangan lain sepertimana yang telah dipersetujui oleh kedua-dua belah pihak. Pada hari berkenaan, pengantin lelaki akan mengenakan baju Melayu berwarna cerah dan majlis diadakan menyerupai majlis pertunangan. Seterusnya kadi juga akan membacakan khutbah nikah dan menerangkan secara umum tanggungjawab suami isteri dan hal-hal lain berkaitan rumah tangga dari sudut agama. Fasa terakhir dalam adat resam perkahwinan masyarakat Melayu adalah upacara persandingan. Upacara menyambut menantu oleh kedua-dua pihak akan disambut dengan meriah apabila pengantin diarak dengan pasukan kompang dan pencak silat. Oleh itu, wakil pengantin lelaki perlu membayar tebus pintu atau tebus pelamin.

Manakala dalam masyarakat Cina, hari perkahwinan akan dilangsungkan setelah setahun bertunang atau mengikut tempoh yang dipersetujui oleh kedua-dua belah pihak. Sebelum tiba hari perkahwinan, sekiranya terdapat kematian dalam kalangan ahli keluarga bakal pengantin, perkahwinan itu mesti ditangguhkan pada tahun hadapan ataupun dalam seratus hari. Baju pengantin sebaik-baiknya berwarna putih, merah atau kuning. Mereka dilarang memakai baju hitam, biru dan kelabu kerana dipercayai warna-warna tersebut melambangkan kematian dan kesedihan. Pengantin lelaki akan bertandang ke rumah pengantin perempuan, masa itulah pengantin lelaki dan perempuan akan duduk bersama untuk kali pertama.

Kelahiran

Dalam aspek kelahiran ini, masyarakat Melayu banyak mengamalkan adat resam yang diwarisi sejak turun-temurun. Ia merangkumi peringkat sewaktu mengandung, bersalin dan selepas lahir. Manakala, masyarakat Cina pula, terdapat beberapa amalan semasa mengandung, bersalin dan selepas melahirkan anak yang menyerupai adat resam kaum Melayu namun berbeza dari aspek pelaksanaannya.

Mandi Melenggang Perut

Dalam upacara mandi melenggang perut, terdapat bahan-bahan yang disediakan untuk menjalankan upacara itu seperti tepung tawar, tiga biji limau nipis, sebiji kelapa tua yang telah dikupas, sedahan mayang pinang, sehelai kain lepas barat, dua batang lilin, sebuyung air biasa yang ditaburi 7 jenis bunga dan air tolak bala. Tempat mandi menghala ke dalam rumah.

Amalan Sewaktu Mengandung bagi Masyarakat Cina

Pelbagai pantang larang diamalkan oleh wanita masyarakat Cina semasa mengandung dan juga selepas bersalin untuk memastikan bayi yang akan lahir itu tidak ditimpa kejadian buruk seperti keguguran, kecacatan atau kematian. Wanita masyarakat Cina yang mengandung diberi kawalan ketat dalam setiap kegiatan seharian mereka. Dalam masyarakat Cina, ibu mertua bertanggungjawab menjaga wanita mengandung, dan bukannya suami.

Sewaktu Bersalin

Apabila hampir tiba waktu bersalin, persediaan akan diuruskan oleh keluarga berkenaan. Kandungan ketika itu sudah cukup sembilan bulan sepuluh hari. Namun, adakalanya tempoh kehamilan boleh mencapai sehingga sepuluh hingga dua belas bulan (Bunting kerbau). Daun mengkuang berduri akan digantung di bawah rumah dan kapur akan dipangkah pada tempat-tempat tertentu di dalam rumah wanita yang hendak bersalin tadi bagi mengelakkan gangguan makhluk halus.

Potong Tali Pusat

Selepas bayi dibersihkan, tali pusatnya akan dipotong dengan menggunakan sembilu buluh dan dialas di atas sekeping wang perak satu ringgit. Di sesetengah tempat, tali pusat dipotong dengan menggunakan cincin emas. Baki tali pusat pada perut bayi akan dibubuh kunyit dan kapur lalu dibungkus dengan daun sirih yang telah dilayukan di atas bara api sehinggalah tali pusat itu tanggal sendiri.

Bagi masyarakat Cina pula, pusat bayi yang baru dilahirkan diikat dan dililit dengan sehelai kain pada perutnya. Bertujuan mengelakkan perut bayi dimasuki angin dan bagi mengeringkan tali pusat. Pusat bayi yang tenggalam adalah petanda bagi masyarakat Cina. Anak tersebut dipercayai akan menjalani kehidupan yang senang pada masa hadapan. Manakala pusat yang tersembul dikaitkan dengan hidup yang kurang baik.

Azan/Iqamat

Bayi lelaki akan diazankan di kedua-dua belah telinganya, manakala bayi perempuan akan diiqamatkan. Biasanya, bapa atau datuk bayi tersebut akan melakukan upacara ini. Ia merupakan amalan berunsur keagamaan.

Membelah/Mulut

Upacara bermula dengan membacakan surah Al-Fatihah dan surah Al-Ikhlas. Ia diikuti dengan langkah mencecap atau merasakan sedikit air madu atau kurma dan ada juga yang menggunakan emas yang dicelupkan ke dalam air pinang pada mulut bayi yang baru lahir tersebut.

Berpantang

Dalam masyarakat Melayu, wanita yang telah bersalin mesti menjalani masa berpantang yang bermaksud larangan. Sekiranya wanita tersebut melanggar pantang, mereka akan mengalami bentan atau sakit sampingan. Tempoh berpantang lazimnya berlangsung selama empat puluh empat hari dikira dari hari mula bersalin dan ada juga yang berpantang selama seratus hari.

Bagi masyarakat Cina pula, wanita-wanita Cina yang baru melahirkan anak terpaksa berpantang selama 40 hari. Ibu tidak dibenarkan mandi air sejuk dibimbangi masuk angin.

Kematian

Semasa berlakunya kematian, keluarga si mati akan menghebahkan kematian kepada imam atau siak yang berada di masjid seterusnya masyarakat sekitar. Mayat tersebut akan diletakkan di ruang tengah rumah dan dibaringkan serta ditutup dari kepala hingga kaki dengan sehelai kain. Kepalanya dihadapkan ke arah kiblat dan kedua-dua tangannya pula dikiamkan, iaitu tangan kanan ditindihkan atas tangan kiri ke dada. Orang yang menziarahi si mati akan menyedekahkan ayat-ayat suci al-Quran. Pada kebiasaannya, di hadapan mayat itu diletakkan sebuah tempat bara dan kemenyan akan dibakar. Semasa mayat masih berada di dalam rumah, sebarang jamuan tidak akan diadakan. Mayat tersebut juga perlu dikebumikan secepat yang mungkin. Selesai memandikan mayat, jenazah akan dikafankan. Kafan di sini mendukung maksud membalut badan jenazah dengan aturan tertentu. Lapisan balutan bagi mayat lelaki ialah 5 lapisan, manakala mayat perempuan 7 lapisan.

Bagi masyarakat Cina pula, mereka begitu berpegang teguh pada adat resam yang berkaitan dengan soal-soal kematian. Setiap adat yang dijalankan mempunyai maksud yang tersendiri. Apabila berlaku kematian, mayat akan dibersihkan dan dimandikan sebagai penghormatan terakhir kepada si mati. Setelah dimandikan, mayat disapu dengan minyak wangi dan disolek. Ia bertujuan untuk mengharumkan si mati terutama apabila berada di alam akhirat. Kemudian mayat akan dimasukkan ke dalam keranda yang diperbuat daripada kayu yang diukir menarik. Bagi yang kaya, keranda diukir dengan bersalutkan logam. Ini adalah untuk menunjukkan kedudukan seseorang semasa hidupnya.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, dapatlah disimpulkan bahawa terdapat persamaan dan perbezaan antara adat resam kaum Melayu dan kaum Cina khususnya dalam aspek perkahwinan. Terdapat juga adat yang diamalkan oleh kedua-dua kaum Melayu dan Cina yang seakan-akan sama, namun berbeza dari aspek pelaksanaannya seperti adat mencukur jambul, serta menamai anak yang baru lahir.

RUJUKAN

- Comte, A. (1798). "Sosiologi Sastera" dalam *Koleksi Teori Sastera Klasik, Tradisional, Moden, Pascamoden dan Tempatan*. Bandar Baru Bangi: Pustaka Karya.
- Fairbank, J.K. (1968). "A preliminary framework". Dlm. J.K. Fairbank (Ed.). *The Chinese World Order: Ttraditional China's Foreign Relations*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Kamarudin Hj. Husin & Siti Hajar Hj. Abdul Aziz (1998). *Pengajian melayu 5 dan 6: pemulihan dan pengayaan, pengurusan sumber: budaya dan masyarakat Malaysia*. Kuala Lumpur: Kumpulan Budiman.
- Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka* (1989). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sanusi Osman (1989). *Ikatan etnik dan kelas di Malaysia*. Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Valentine, C. A. & Valentine, B. (1972). Brain Damage and the Intellectual Defense of Inequality [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*. 16 (1), 117-150
- Wang Gungwu (1991). *China and the Chinese overseas*. Singapura: Times Academic Press.
- Wan Norhasniah Haji Wan Husin, Jessica Ong Hai Liaw, Mohd Ridhuan Tee Abdullah (2011). "Pertembungan Budaya dan Hubungan Etnik: Satu Kajian terhadap Perpaduan Kaum dalam Bidang Bahasa di Malaysia" dalam *Kertas Kerja Persidangan Kebangsaan Perpaduan Nasional*. Kuala Lumpur: Majlis Profesor Negara.

Laman sesawang

<http://wenku.baidu.com/view/d4213b0abb68a98271fefadb>

<http://lamancikgubahri.blogspot.my/2014/04/adat-perkahwinan-kaum-cina.html>

<http://snsk-k2.blogspot.my/2012/11/adat-kematian-kaum-melayu.html>

<http://diseasedeath.blogspot.my/2013/12/upacara-kematian-orang-cina.html>

多重身份与文化跨越 ——以杨贵谊为个案

吴小保 马来西亚华社研究中心

gohsiewpoh@yahoo.com.sg

摘要：杨贵谊是马新两国重要的马来文专家，自独立建国以来就活跃于华语和马来语圈。另一方面，他也曾到过中国教授马来文。本文探讨杨贵谊在这双重不同身份的实践，首先，作为马来西亚人，他在马中文化交流中扮演怎样的角色？其次，作为马来文专家，杨贵谊在国内如何利用丰富的语言知识，推动国族主义理念？

关键词：杨贵谊；马来文；马来亚民族主义

一、前言

本文探讨与杨贵谊有关的两个问题。首先，作为华裔马来文专家，他如何介入马来语文的现代化？这方面的具体讨论，会以中文与马来文版的回忆录为中心。其次，作为马来西亚公民，他在马中关系中的活动具有什么特点？

杨贵谊于1931年生于马来亚，自小在乡区长大的，邻里都是马来人，从小对异族文化产生兴趣，尤其是马来文。小学毕业后，他到新加坡升学。当时马新两地仍是英殖民地，英国基于冷战的反共政策，切断马新与中国的交通管道，并实施白色恐怖。杨在华侨中学念书时，因为本身的藏书，而被逮捕、扣留。在此之前，杨亦曾目睹日军在二战的各种恶行，并因为战争而辍学。因此，杨尽管并不太热衷于政治活动，但却关心政治发展，并积极透过文化活动，尤其是马来文的学习、推广、研究，提倡马来亚国族的建构。

杨的国族意识是个开放、多元的概念，因此他既认同自己的华人身份，爱戴母语；同时又认同马来西亚人身份，爱戴国语。在他看来两者并行不悖。这样的身份认同，对他参与的马来语文活动，不管对国内或国外，都起了一定的影响作用。

二、标准语与华人的马来语

杨于1950年代中期，在南大求学阶段介入马来语文运动。彼时马来社会的语言民族主义方兴未艾，主张立马来语为国语、且为唯一官方语文。此外，该运动也在这语言的“地位规划”之外，对“本体规划”做出详尽讨论与提出各种措施。最具体的成果，是1956年第三届马来文语文大会（Kongres Bahasa dan Persuratan Melayu）后成立的国家语文局（Dewan Bahasa dan Pustaka）。概括地说，就是要把马来文建构成现代语，除了能够表达现代知识外，也强调语言的标准化。

这样的语言概念，与当时华社的峇峇马来语不一样，后者是一种非标准的克里奥语。¹在此“标准”与“非标准”语言之间，显然两者在逻辑上是冲突与矛盾的。

杨所接触、学习与认同的是标准语，并非峇峇马来语。当然，他并不否定该语言对文化融合的贡献，例如他曾说过：“如果以现代人的眼光，再把问题孤立起来，这些带有闽南语音的方言用语，就直接用在华马文学翻译作品里，未免显得太过粗糙。但是如果从历史的角度和社会背景看，我们又不得不佩服先人在克服地方民族语言难题时的大胆创作精神。”（杨贵谊2014：363）

在当时，杨的想法基本上与Asas50主张相当一致²，主张以罗马字母为正式字体，并且对印尼语也表现出莫大兴趣。从一开始，杨在推广马来语时，无不以发展“标准语”为己任。例如，他所出版各类词典，正是语言标准化所不能缺的一个环节。

尽管如此，杨却不一味地追求“马来人的马来语”，也不打算恢复华人的“峇峇马来语”。而是在标准化的前提下，透过“文化翻译”的方式，让马来语注入华人色彩。

¹详参黄慧敏（2004：第一章）。

²1950年代马来语言民族主义者出现了分歧，代表是Lembaga Bahasa Melayu和Asas 50，主要分歧点牵涉到爪夷文（Jawi）和罗马字母（Rumi）。参Asmah haji Omar(1993)等。

杨的回忆录便是例子。杨应马来西亚国民大学邀请撰写回忆录，于2006年出版了马来文版本，并于过后由南大教育与研究基金会出版中文版。此书先以马来文撰写，之后再译成中文。³整体上，中文版无论是内容或图片都比马来文版丰富。内容大致一致，只是在翻译时，作者偶尔会补充说明，或作更详尽的记载。有时则会段落重组，甚至出现全新一章（例子见中文版第五章）。

然而，更值得注意的是，这部马来文回忆录，出现大量华人成语、谚语、习惯语。以下仅举数例：

马来文	中文
Tanpa Berbalah Tak Akan Saling Berkenalan	不打不相识
Kecil-kecil burung pipit, alat isi perutnya lengkap	麻雀虽小，五脏俱全
Seperti Anjing Kehilangan Sifat Ganasnya	丧家之犬

有些在使用时，他会明确说明引自华人谚语，有时候则直接插入行文中。此外，杨在行文中也采用中文俗语，例如“吓破胆”（terpecah hempedunya）、“汉奸走狗”（anjing）等。

综上，杨的语言，一方面符合了马来文现代语法，另一方面透过转译，形成了有华人特色的马来文。

三、马中关系：学术与教学

1950年代起，马来（西）亚与中国断交，至1974年才恢复邦交，但两国关系直至90年代初才正常化。此时，民间各单位或个人，开始进行频密的交流、拜访。杨贵谊是其中一位。

杨与中国的联系，基本上有几个重点。首先，作为马来文专家的联系。早在1980年代末，杨就已与中国学者取得联系。1991年，杨受邀参与国家语文局的中国拜访团，1994年以自费方式随全国作家协会（Gapena）到访中国。

相对于彼时马来西亚与中国之间的非官方交流，主要牵涉到商贸、马华文学、寻亲等，杨作为马来文专家，其与中国的联系，则是建立在马来文，这点是相当独特的。杨往后多次受邀到中国出席学术活动，与他往来的中国学者，包括吴宗玉、梁立基、王受业等。

杨在马中关系中的第二点，依然与马来文有关：语言教学。1996年和1998年，杨曾分别被北京外国语大学和北京大学聘为马来文讲师。

杨自小立志当老师，曾于华文小学与南大任教。然而，两次担任正式教师都因为政治打压而失去教鞭。在南大不获续约后，杨开始归隐，专注编字典的工作。换言之，杨一生的求学与教师理想，都因为冷战因素而遇到挫折。然而，也随着冷战的结束，得到了补偿。

第三点：清晰的马来（西）亚国族意识，使得杨在马中关系中有着明确的身份认同。杨自1950年代起遭遇多次政治打压，但是他表示“学海无涯，今天你不让我以爱国主义的理想就地发挥，并不等于我的研究就此结束”，又指出“明天我可以通过新的途径，以国际主义的全球化精神，到别的国家或远近的地方去传播我已得的知识，借此追回我的更有意义、更完美的人生理想，促进国与国之间的语言和文化交流”（杨贵谊2006：331）。

因此，在国内的马来文活动，对他而言是爱国主义活动。在中国的马来文活动，则是“国际主义”、“全球化”的活动。

四、结语

杨贵谊的文化活动，仍有许多值得深入探讨之处。尤其是，马新华社在国家认同转向后，必须面对如何在文化上建构一个全新的精神意识，这不能仅有框架没有内涵。在此情况下，马新两地出现了许多毅力惊人的民间学者，以一人之力完成超越负荷的工作。马华文学史家方修是个典型例子。杨贵谊是另一个例子。

³细节见杨贵谊（2006：481）。

参考文献

- [1] 黄慧敏 (2004). 《新马峇峇文学的研究》, 台湾: 国立政治大学民族学系硕士论文.
- [2] 杨贵谊 (2006). 《杨贵谊回忆录: 胶童与词典》, 吉隆坡: 南大教育与研究基金会.
- [3] 杨贵谊 (2014). 《华马文化论丛》, 吉隆坡: 华社研究中心.
- [4] Asmah Haji Omar (1993). The First Congress for Malay. Dlm, Joshua A. Fishman (ed) (1993). *The Earliest Stage of Language Planning: The "First Congress" Phenomenon*. Berlin and New York: De Gruyter Mouton.
- [5] Yang Quee Yee (2006). *Memoir Yang Quee Yee: Penyusun Kamus Anak Penoreh*. Bangi: UKM.

马来诺族祭海咒语研究及分析

潘慧 张胜 马来西亚国民大学

674519251@qq.com

摘要：由于受到都市化、伊斯兰教化等诸多因素的影响，砂劳越（Sarawak）诸多土著之一的马来诺人(Melanau)的传统文化正面临消失的威胁。早在英国殖民时期，学者已开始对马来诺人的文化进行研究。例如在传统医术方面，已有许多相关的研究资料，但仍然有不足之处。在这些研究当中，该资料往往只用概述的方式呈现，而并未对其内容进行详细分析。本文旨在浅析马来诺人在建tibow（一种祭海节时的传统游戏）、荡tibow以及祭海所使用的相关咒语。本文主要从其结构及文学角度分析该咒语。分析显示，该咒语的结构有其特定的公式。在文学方面，该咒语含有八类文学构成方式即是暗喻，明喻，暗示，句首重复法，重复（声音），结句重叠及拟人化。通过以上的分析，得知咒语除了广泛用于传统医术方面，其内容也包含独特的文学美感。

关键词：马来诺；咒语；文化

一、引言

在古老的马来诺社会里，他们拥有丰富的传统信仰及完善的医术。然而，在现代科学角度里，这些传统信仰和医术被视为不科学、落后甚至迷信。由于缺乏认知，这些古老智慧往往被现代社会摒弃。本文研究的是砂劳越洲沐胶市(Mukah)马来诺人的祭海节。在马来诺语中，祭海节被称为“Kaul”。据说在400多年前，几个位于沐胶市的村庄遭受瘟疫，村民们束手无策。某天，一位马来诺人从神明处得到指示，挽救了村民的性命。瘟疫过后，马来诺人便每年举行祭海节，以祈求神明保佑。从此，马来诺人的祭海节就以一年一祭的方式延续至今。

二、马来诺人与祭海节

根据Macdonald (1985)，马来诺族是一支原始内陆与现代海边族群相融合的一个群体。根据人类学的研究，马来诺人与拉让江上游的Kajang人有直系关系。早期，他们的文化和生活方式与上游内陆的民族十分相似。然而，自从迁徙至沿河地区后，其文化与生活概况逐渐受到当地风俗，尤其是马来人 (Malay) 的风俗影响。沐胶沿海一带是马来诺人主要的聚居地，根据*Yearbook of Statistics Sarawak 2015*的数据显示，沐胶市的马来诺居民人口总数为18214人。渔业和硕莪业是马来诺人最主要的经济来源。从宗教信仰的角度来看，马来诺人主要信奉伊斯兰教、基督教和泛灵论（对大自然崇拜）。本文专注于讨论马来诺人的祭海信仰及其咒语的内容的分析。本文所沿用的田野资料是由FRGS/1/2015/SSI01/UKM/02/8研究项目所赞助。迄今，祭海节在马来诺社会里已传承了400多年。由于受到现代新文化所影响，该文化也面临了种种的冲击，尤其是在传承方面。至于学术方面，相关的研究都以概述，陈述及记录的手法来呈现；参阅：Rubenstein (1973)，Yasir (1987)，Jeniri (2015) 和Jeniri & Awang (2001)的文章。

三、研究目的

本文研究的目的是：（一）分析祭海活动咒语的架构，（二）结构，（三）内容，（四）其文学成分。

四、研究成果

本文所沿用的咒语源自于：（一）Rubenstein（1973），Yasir（1987）及Jeniri（2015）（二）田野调查。笔者分别于2016年3月及5月对祭海祭司Salman Tuna先生以及Tommy Black Mark Lang先生进行了采访。除此之外，笔者也恳求Salman Tuna先生帮忙翻译在（一）里所记录的咒语文献。与马来诺人祭海节相关的咒语有两种，即邀请神明（Ipok）及荡秋千（Tibow）的咒语。本文将以Noriah Taslim（2010）的模式来做分析。

（一）咒语结构的比较

马来诺人会在每年四月初出举行祭海节。祭海仪式是祭海节最主要的环节。祭海时，所有村民都会在巫师带领下，聚集在河口祭拜。这天，村民们都会各自带着食物（素食）到来海边，一同祭拜海神。在仪式开始前，巫师会挑选几样食物装进Serahang（一种祭拜蓝）里，该祭拜蓝将会竖立在海边。仪式开始时，巫师将面向祭拜蓝及大海，用马来诺语诵读咒语，邀请“海神”们一同来“共餐”。其用意是祈求海神们保佑该处风调雨顺，村民们丰衣足食等等。

根据笔者所参阅的资料，祭海仪式的咒语都因巫师而异，不含特定的架构。本文对比了Salman Tuna先生所提供的咒语和Jeniri（2015）所记录的咒语发现了这点，例如：

Salman Tuna先生的咒语的开端如下：

“Tabik Datuk

Tabik Melau Idei Ipok

Meleu Nda Ta’ au Adet

Meleu Nda Ta’ au Petuwak

Meleu Nda Ta’ au Bahasa

Meleu Nda Ta’ au Cara…

（咒文大意：尊敬的神明，我们不懂礼仪，我们不懂言行……）

Jeniri（2015）里的咒语开端如下：

“Oi ipok

Ipok wab, ipok laan, ipok alud, ipok daya

Melo menibah kelo

Bak tapak gak gito semua

Bak keman, bak pamen…

（咒文大意：诸位神明，我们邀请诸位一起来宴会。）

从以上两段咒语的大意中得知，Salman先生是用谦恭有礼的方式诵读咒语，以对神明表达尊敬。而Jeniri（2015）中的巫师则以直接的方式邀请神明（没使用敬语）。在祈求内容方面，以上两则咒语在描述上也有区别，例如：

Salman先生的咒语的祈求内容：

Padak Jadi Jekan, Payak, Bubuk Alud

Padak Jadi Jekan Daya

Padak Jadi Bunga Buak Bak Pebuak

Padak Jadi Kayau
Padak Jadi Lelamah
Padak Jadi Imun
Padak Jadi Kebun

Salman先生的祈求内容极为详细，他详尽的祈求海神保佑他们来年海产丰收，果树硕果累累，庄稼茁壮成长等等。然而在Jeniri (2015) 里的咒语却十分精简，即单只希望神明能满足他们的需求。以下是该咒语的内容：

Ino ji wak bak kan alud daya
Binatang, wak bau tanah, wak pesilieng
Lenlah wak bak senabek melo
Mana ji wak jaat wat
Wak jauk maseng
Kurieng, padak pulek

(二) 咒语的架构

这部分将探讨咒语总体的架构。做为开端，巫师首先将会用敬语及问候语来做开端，例如：

Tabik Datuk
Tabik Melau Idei Ipuk
(咒文大意：尊敬的神明)

接着，巫师会以谦恭的方式向神明请求“宽恕”，咒文如下：

Meleu Nda Ta' au Adet
Meleu Nda Ta' au Petuwak
Meleu Nda Ta' au Bahasa
Meleu Nda Ta' au Cara
(咒文大意：我们不懂礼仪，我们不懂言行。。。)

请求“宽恕”完毕，巫师将会一一列出所邀请的神明，咒文如下：

Ipuk Alud
Ipuk Daya
Ipuk Ba' au
Ipuk Dibak
Ipuk Ajok
Ipuk Abak
Ipuk Wab
Ipuk La' an
Ipuk Pegak
Ipuk Jakak
Ipuk Tanak
Ipuk Segala Ipuk
(咒文大意：海神，天神，河神，土地神，等所有神明。)

“邀请”了神明后，祂们将会受邀一齐进餐，其咒文如下：

Keman Sama, Pamen Sama

Telau Idei Ipuk

(咒文大意：我们诚心邀请诸位神明来一起进餐。)

此时，巫师接着将诵读祈求风调雨顺，硕果累累，渔民满载而归等的咒文，如下：

Melew Menyabek

Rezeki Murah

Menyabek Doa Diak

Diak Apah, Diak Bi' yah

Padak Jadi Jekan, Payak, Bubuk Alud

Padak Jadi Jekan Daya

Padak Jadi Bunga Buak Bak Pebuak

Padak Jadi Kayau

Padak Jadi Lelamah

Padak Jadi Imun

Padak Jadi Kebun

Lubeng Likau

Lubeng Gu' un

Lubeng Talun

Padak Penok Nyirok

Penok Kilak

Penok Upak

Penok Tadek

Bak Kan Anek Sawa

Seaw Silau

Seaw Sikau

Seaw Isit

Seaw Umit

Seaw Ieasing

Seaw Sadieng

Seaw Nau Idei Ipuk

Wak Diak Juah Nau

Lagak Nau

Idok Nau Gak Melew

Wak Ja' at Nuwet

Padak Papieng Pegalieng

Jauk Kak Petemu

Kak Pejampak Wak Nda Pidah, Nda Diak

Pelating Pesiling Jauk

最后，巫师会再次邀请诸位神明共进餐，咒文会以“puka...a...a...a...”结尾，咒文如下：

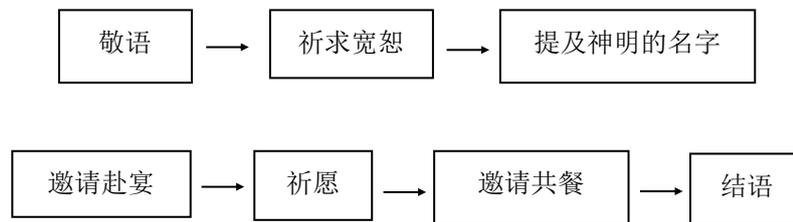
Keman Melo Ipuk

Keman Pamen Telo Ipuk

Keman Sama, Pisak Sama

Puk...a...a...a...a...a...a...a

从以上分析，祭海咒语结构的顺序有如下：



(三) 咒语的成分：语言学

在马来诺族祭海咒语中，一共发现两种语言学成分即，叠词及借词。在叠词方面，某些字在重叠后，将含有表示程度的语素比如：

叠词	含义
dinow-dinow	深山林里
sinang-sinang	闪耀
gema-gemei	细致
seda-sedu	伤心的哭泣
nga' -ngia	很大
tapie-tepue	(很多) dabai果
gedai-gedei	来，来……

除了叠词之外，在咒语中也含有许多马来语借词。其原因是马来语传统上是各民族之间的交流语言，马来语作为区域的通用语是产生借词原因之一。

(四) 咒语的成分：文学

在马来诺人祭海咒语中，它含有八文学要素即是暗喻，类似，暗示，句首重复法，重复（声音），结句重叠及拟人。

暗喻

根据马来语大词典 *Kamus Dewan* (2005)，暗喻是指用另一个意思的词语来比喻原本的词语（犹如比较，比喻）。在咒语中，出现了一下的暗喻：

与女性有关的暗喻

- i) *Ba' pekena tabei tina jajah mahaw.*
（咒文大意：为了得到一条Tabei雌鱼。）
暗喻：用雌性Tabei鱼暗喻女性。

与植物有关的暗喻

- ii) *Lah lengan kow lah puten bala' putei*
（咒文大意：如手臂一般大的香蕉。）
暗喻：用手臂做例子测量某样东西。

类似

类似是指直接清楚的比较或者对比两件事物之间有的相同点。

例子1:

Jemait bajow gema-gemei
Tuhut betei' dipa pemalei
（咒文大意：衣服缝得很细致。）

暗示

暗示的意思是不直接反映或指向某件事情。以下是的例子是暗示“想要获得可观的收获”

Padak Jadi Jekan, Payak, Bubuk Alud
Padak Jadi Jekan Daya
Padak Jadi Bunga Buak Bak Pebuak
Padak Jadi Kayau
Padak Jadi Lelamah
Padak Jadi Imun
Padak Jadi Kebun
（咒文大意：让海产品变得更多，种类更丰富，让花朵结出更多的果实，让植物茂盛的生长。）

句首重复法

句首重复法是指重复某个句首的单词，接下来的句子也会重复出现（*Keraf* 2004）。例如：

Meleu Nda Ta' au Adet

Meleu Nda Ta' au Petuwak

Meleu Nda Ta' au Bahasa

Meleu Nda Ta' au Cara...

（咒文大意：我们不懂礼仪，我们不懂言行。）

重复（声音）

在祭海咒语中，巫师重复提及神明（为了邀请神明来与大众共进餐）。其目的是向神明展示诚意。

Keman Melo Ipuk

Keman Pamen Telo Ipuk

Keman Sama, Pisak Sama

（咒文大意：邀请神明来与我们共进餐。）

结句重叠

结句重复的目的是强调某件事物的重要性。但是在祭海咒语中，结句重复的目的只是为使咒语的韵律更优美。

Akou adap luap2 leta-letu

Akou adap luap2 leta-letu

Akou ninai lou sakai memerai mabar supud

Akou ninai lou sakai memerai mabar supud

Ja' ala telung ja beak supud

Ja' ala telung ja beak supud

Sarupa mano kakang kakud

Sarupa mano kakang kakud

Menyane bunga bua jakan alud

Menyane bunga bua jakan alud

Bisa pilei lalu Petud

Bisa pilei lalu Petud

拟人

根据Nurulain & Che Ibrahim (2016)，拟人是指用人类的特性来描述动物或某样没有生命的物体或是抽象的事物，比如感情，情绪等等。

Mnuo' menyani' memui jaga buwa' .

（咒文大意：鸟儿唱歌呼唤朋友。）

五、结语

本文中讨论了两种不同类型的咒语--祭海咒及祭海节传统游戏 *tibow* 的咒语。文章对咒语的架构，语言学 and 文学三方面进行分析。分析结果显示个别的巫师有个别的咒语，虽然其内容大同小异。从咒语中的内容得知，祭海咒语含有叠词及掺插些外语，其中以马来语居多。咒语作为一种口述文学，其蕴含着暗喻，类似，暗示，句首重复法，重复（声音），结句重叠及拟人。

参考文献

- [1]Awang Azman Awang Pawi & Jeniri Amir. 2001. *Kaul: Suatu interpretasi sosio budaya*. Kota Samarahan: Penerbit UNIMAS.
- [2]Faisal S. Hazis. 2008. Contesting Sarawak Malayness: Glimpses of the life and identity of the Malays in southwest Sarawak. Dlm. Zawawi Ibrahim (ed.). *Representation, identity and multiculturalism in Sarawak*, hlm. 263-296. Kuching & Kajang: Dayak Cultural Foundation & Persatuan Sains Sosial Malaysia.
- [3]Jeniri Amir. 2015. *Masyarakat Melanau di Sarawak*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad.
- [4]Jasman Bin Bandar. 2015. Mantera dalam budaya Banjar Pitas. Tesis Sarjana. Universiti Malaysia Sabah.
- [5]*Kamus Dewan*. 2005. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- [6]Keraf, Gorys. 2004. *Argumentasi dan narasi: Lanjutan komposisi III*. Jakarta: Fukuzawa Pustaka Utama.
- [7]MacDonald, M. 1985. *Borneo people*. Singapore: Oxford University Press.
- [8]Noriah Taslim. 2010. *Lisan dan Tulisan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- [9]Nurulain Abdul Razak & Che Ibrahim Salleh. 2016. Retorik naratif dalam novel "Orang Kota Bharu". *Jurnal IMAN*. 4(2): 13-22.
- [10]Rubenstein, C. 1973. Notes on Melanau Songs. *Sarawak Museum Journal*. XXI (42 Part I & II): 695-721.
- [11]Sabrina Binti Md. Ismail. 2013. Laras mantera Melayu dari aspek teks dan konteks. Tesis Sarjana. Universiti Sains Malaysia.
- [12]Yasir Abdul Rahman. 1987. *Melanau Mukah: Satu kajian budaya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

试论马来群岛的村社文化

韦祎 洛阳外国语学院

kentohayashi@qq.com

摘要: 村社产生于原始社会末期, 并一直存在于马来群岛的历史进程中。村社文化构成了马来群岛文化的基底, 在各种具体的文化形态中都能看到村社文化的痕迹。本文从马来群岛村社的形成与发展出发, 分析了村社长期存在的原因, 以及村社文化主要内容和地位。

关键词: 马来群岛; 村社; 文化

一、引言

马来群岛亦称南洋群岛, 位于亚洲东南部的太平洋与印度洋之间, 由超过两万座大小岛屿组成, 是世界上最大的岛群。马来群岛包括马来半岛、印尼群岛, 以及菲律宾群岛等主要岛屿。由于马来半岛和印尼群岛的历史存在重合, 且在文化上也表现为一个相对统一的单元, 因此可以整体考察; 而菲律宾与马来—印尼文化圈虽不是统一的单元, 但两者联系紧密, 在村社文化的基本特征上也存在相似性, 故本文将菲律宾群岛也纳入研究范围。因此, 本文所考察的马来群岛地区也可以视同海岛东南亚地区。

而所谓村社, 即农村公社, 马来半岛的村社称“甘邦”(kampung), 印尼群岛上的村社称“德萨”(desa)或“杜顺”(dusun), 菲律宾的村社则称“巴朗盖”(barangay), 本文统称其为村社。村社是一种由原始社会末期的无阶级社会向阶级社会过度阶段产生的聚落共同体。村社产生于原始氏族组织解体之后, 氏族组织的成员基于地缘形成了这样一种基本社会组织, 而世界上绝大多数民族都经历了这一历史阶段。村社是社会生产力发展到一定阶段的产物, 而随着社会生产力的进一步发展, 尤其是贸易的发展和阶级的划分, 村社本应趋于解体。然而在马来群岛的大部分地区, 村社作为社会基本单位却一直在历史上延续, 乃至封建王国建立后, 村社依旧作为国家的基层组织存在, 展现出独特的文化特征。

有关东南亚早期历史的文献资料较为匮乏, 考古证据也不足。此外, 考察原始社会末期村社的形成和发展, 还面临着无文字资料可考的困境, 只能通过民族志、历史书等形式材料进行构拟。笔者基于所能搜集到的相关资料, 拟对马来群岛村社文化的形成、发展进行初探, 并着重分析其基本内容和地位。

二、马来群岛村社的形成与发展

(一) 村社的形成

旧石器时代是人类社会发展历程中原始时代的开端, 此时马来群岛的原始人类采取了聚居的方式, 主要过着渔猎式的自给自足的生活, 依靠采集海洋、河流以及森林中的产物为生。马来群岛的原始居民大都聚居在沿海沿河的平坦地带, 并基于血缘形成了一些原始氏族聚落。这些原始氏族聚落的人伦观念尚未完全确立, 他们对于自然表现出敬畏和惊恐, 因而产生了广泛的早期崇拜, 表现在物质、精神和制度层面, 一些原始文化质素开始展现, 诸如万物有灵论、祖先崇拜, 以及丧葬习俗等等, 这些因子大都在村社形成之后得以延续。随着有计划运用石料能力的提升, 马来群岛进入了新石器时代。考古发现显示, 当时的社会生活方式和文化程度已经进入了一个更为进步和革新的阶段。¹原始社会生产力的不断提升, 为村社的产生奠定了物质基础, 也做好了精神层面的准备。

随着社会生产力的进一步发展, 农业上以耕犁为标志, 马来群岛各地先后进入金属时代。马来群岛地区金属时代的出现总体晚于东南亚的半岛地区, 其重要特征是铁器随着青铜器的出现而迅速出现, 村社就是在这样的历史背景下产生的。此时的生产力已经有了较大发展, 人们组成部落, 并逐渐定居下来, 生活方式也逐步由渔猎转为农耕。原始社会末期的人类在由渔猎转向农耕的过程中, 土地日益成为了重要的资源。而灌溉对于农耕而

¹龚晓辉, 蒋丽勇, 刘勇, 葛红亮. 马来西亚概论[M]. 广州: 世界图书出版有限公司, 2012: 39.

言，又是至关重要的因素，灌溉在村社的形成中发挥了重要作用。原始社会末期，灌溉是一项集体活动，需要一定的社会组织统合力量才能有效开展。随着灌溉设施的修筑和灌溉活动的开展，人类需要相互合作，原始氏族聚落之间联系交往变得更加密切。在原有血缘氏族社会的基础上，基于地缘和业缘，氏族聚合成更大的单位，村社便逐步产生了。但在初生的村社中，氏族和部落仍然存在并发挥重要作用。

（二）村社长期存在的原因

马来群岛在由原始社会末期的无阶级社会向阶级社会演进的过程中，并未完全历经典型的奴隶制社会，而是经历了一种带有奴隶制特点的过渡型社会，转而直接跨入了封建社会。而在这一特殊的历史进程中，村社制度长期存在，村社文化作为一种制度文化也一直影响着马来群岛文化的各个方面，成为其文化的基底。在马来半岛和印尼群岛，封建国家、封建王朝建立之后，部落社会和村社直接被保存了下来。而菲律宾甚至至西班牙殖民者入侵之前，都一直延续着特殊的“村国”体制。马来群岛地区的村社之所以能够长期存在，整体考察主要有以下几方面原因：

1. 自然环境的阻隔

马来群岛大多数村社本身处在较为闭塞和孤立的环境之中，因而自然环境的阻隔使村社的瓦解得以延缓。马来半岛各地为高山峻岭所阻隔，而印尼、菲律宾的众多群岛也被密林、海洋隔断，村社之间的交往客观上受到限制。尤其是在村社产生的早期，生产力低下，加之位于热带地区，耕作收获变得较为简单，居民间互通有无的必要性和紧迫性也并不突出，村社表现得封闭和自守。

农业始终在村社中占据着首要地位，而马来群岛的村社作为一个自给自足的经济单位，是一个完备的系统。在村社中，农业与手工业相结合，手工业长期未能脱离农业的附属地位。家庭是自给自足的，几乎生产它所需要的一切，而村社更是如此。²由于自然环境的阻隔，村社中的人们生活简单，生产是为了满足日常所需，而非交换。村社里的居民几乎能够生产他们日常生活所需要的一切必需品，也不必参与商品交换，只有少数无法生产的物品才会被交换。在马来群岛地区，村社之间互不来往或来往较少的情况非常普遍。各村社之间的界限分明，长期的阻隔也导致了各地语言习俗的差异显著。由于自然环境的阻隔导致了村社的闭塞，闭塞的环境又阻碍了民族内部的交往联系，限制了生产力水平及商品经济的发展。

2. 生产力水平低下

生产力水平保持在同时代的较低水平、发展缓慢，也是村社在马来群岛长期存在的重要原因之一，而前述村社的孤立闭塞与生产力水平低下往往形成正相关。马来群岛在封建王朝或王国建立之前，也零星出现了不少小的邦国、村国，但这些邦国、村国总体而言发展比较缓慢。即便在满者伯夷、室利佛逝、马六甲等大王朝建立之后，中央王权对属地的管理较为松散，最有效的控制范围仅限城市及其周边，中央王权的统合能力有限。加之马来群岛位于热带地区，以热带雨林气候和热带季风气候为主，土地肥沃、物产丰富、气候温润湿热，农作物的生长周期短，因而不需投入过多的人力劳动便可获得丰收，客观上阻碍了农业技术水平的进步和发展。马来半岛、苏门答腊岛、大小巽他群岛、爪哇岛等地的马来型稻作，诸如摘穗、脚踏和拍打脱粒等小规模农业作业模式，实际上是一种较为原始的稻作形式，侧面也反映出马来群岛地区的农业技术水平较长时期停留在较为初级的阶段。即便在跨入封建社会后，马来群岛仍然“与部落所有制和公社所有制一样，也是以某种共同体为基础的。”³限制生产力发展进步的主客观条件仍旧存在，因而生产力的相对落后，使得村社有了存在和延续的客观条件。马来群岛的村社只是不断随着时代的发展而缓慢演化，村社的核心质素并未发生根本性变化。

3. 商品经济不发达

虽然马来群岛地区的海上贸易可以追溯至公元前，尤其是与中国和印度的贸易往来历史悠久，有籍可考。但总体来看，该地区的商品经济并不发达。马来群岛的贸易有着几个重要的特征：第一，马来群岛开展海上贸易的地区比较有限，仅限马六甲海峡沿岸等地的个别贸易据点，广大村社仍然以农业为根本；第二，马来群岛海运贸易的控制权主要在上层社会，村社作为基层单位对海上贸易的参与并不多；第三，开展的贸易的目的只是为了获取有关产品，以物物交换为主，并非聚集财富；最后，马来群岛的贸易多为转运贸易，贸易据点的作用大都只是暂时的中转，而非最终目的地，马来群岛当地的产品并未实质纳入贸易网络当中。

²马恩选集编辑部. 马克思恩格斯选集（第4卷）[M]. 北京：人民出版社，1972：298-299.

³马恩选集编辑部. 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1972：28.

总而言之，马来群岛上被贸易带动的由村社发展而来的港口只是较小的一部分，对外关系和国际贸易的影响也仅仅局限在少量港市。对于马来群岛建立在村社基础上，经济上主要依靠农业的封建国家而言，大部分区域仍然保持原有的状态，受到的影响较少，广大的基层村社仍处在保守和隔绝的状态。商品经济的不发达，加之农业长期作为根本，也是马来群岛村社组织长期存在的重要原因。这些特征没能改变直接生产者，即村社成员的身份和地位，更没能起到瓦解村社、影响专制王权和封建领主制社会结构的作用。甚至在西方国家殖民活动持续较长一段时间之后，村社实际上都没有彻底解体。

4. 制度本身的限制

马来群岛的村社本身有着维持其存在和稳定性的制度约束，因而也一定程度延缓了村社的瓦解，使其长期存在。在村社出现和发展的早期，土地作为村社的根本，是村社共同所有的。围绕土地的权利，逐渐形成了村社的一系列制度，在封建王国、王朝建立之后，仍然以特殊的形式保存下来。

村社早期，土地为村社居民所共有，不得随意买卖典当。而王国建立后，土地成为国王所有，却也仅有少量土地被国王直接占有或分封，实际上这些土地的分配权和使用权仍然在村社手中。村社有着自己传统的耕种范围，村社中的领导者依旧有着至高的权力，负责各家耕地的分配。此外，为了维持村社制度，封建统治阶级采用“连环保”将村民与土地捆绑在一起，村民被严格限制起来。土地的公有制，限制和延缓了土地私有观念的形成与发展，新的所有制难以产生。严格的村社内部制度和封建制度对村社的管理，使得村社制度被保留了下来。中国的封建社会在上层（王权、国家）与基层的关系上表现为家（家族、宗族）国（国家）共同体，其中介作用的是封建官僚和行政上的郡县乡级控制。⁴而马来群岛大部分地区国家的封建社会则表现为社（村社）国（国家、王权）共同体，起中介作用的是封建领主。在菲律宾群岛北部，古代历史进程中甚至“不存在严格意义上的政治体制”⁵，只有若干巴朗盖（即村社）或松散的巴朗盖联盟。封建时代村社成员共同承担赋税和劳役，加之血缘关系等因素，强化了村社的稳定性，使得村社内部的社会经济结构得到巩固，任何个人都很难轻易离开村社。实际上，严格的村社制度本身巩固了其存在。

5. 特殊的历史经历

马来群岛早期受印度教、佛教文化影响，并在本土文化的基础上形成了特殊的“印度文化本土化”。进入封建时代，尤其是马六甲王朝建立后的时代，马来群岛从受印度教、佛教影响转为受伊斯兰教的影响。这一时期，主要特点是经济上农业和商业并重，政治发展受到从中东、印度等地传入的伊斯兰教与地方势力相结合的影响。在满者伯夷王国解体后，在印度尼西亚和马来半岛由相对松散的中央集权转向地方性的或以某一沿海港口城市为中心的穆斯林苏丹政权为主，权力依旧较为分散。至于菲律宾，尽管这一时期南部的岛屿也形成了早期国家和伊斯兰教文化，但直到15世纪，大部分还处在以巴朗盖村社为基础的部落社会发展阶段。⁶外来文化在马来群岛被本土化，印度教的根本——种姓制度，没能影响马来群岛。伊斯兰教的严格教义在马来群岛也显得更宽松，被选择性地为统治者所用，而且伊斯兰教还是自上而下被推广的，群众基础比较薄弱。所以，总体来看，无论是村社形成早期，还是封建时代，马来群岛上都没有形成强有力的中央集权统治，村社单位作为基层的基本单元是自足的、完备的。村社在种种外来文化的影响下，也只是选择性地吸收文化要素，村社制度本身依旧完整有序。东西方贸易通道上以及邻近地带的村社开始出现一些变化，然而远离港市的内陆及外岛，仍然处于较为原始的状态。因此，这种特殊的历史经历也有利于村社的长期存在。

⁴贺圣达. 东南亚历史重大问题研究——东南亚历史和文化：从原始社会到19世纪初（下）[M]. 昆明：云南人民出版社，2015：136-137.

⁵何平. 西班牙人入侵前菲律宾的巴朗盖社会[J]. 东南亚，1996（1）：47.

⁶贺圣达. 东南亚历史重大问题研究——东南亚历史和文化：从原始社会到19世纪初（下）[M]. 昆明：云南人民出版社，2015：137.

三、马来群岛村社文化的内容

（一）土地公有

村社在形成期，最早是基于血缘和地缘的，并且村社以土地公有和生活资料个人所有的二重性为基本特征，长期保持不变。村社共同体的土地由村长主持的议事会根据各家各户的具体情况进行分配，村社成员分得的土地有水田、宅地、果园等等。这些土地可永久使用，甚至还可以经议事会同意后相互转让，但任何私人都没有所有权。除了这些分配出去的土地外，村社共同体还拥有大量荒地，若有家人因人口增多或其他原因导致原有耕地不够用时，即可向议事会申请一片荒地开垦耕种。⁷王任叔认为，直到15世纪，印度尼西亚农村还保持着土地村有制度。虽然它已经不像早期国家时期那样还流行着共同耕作的经营方式，而已经由一个家族或一个灶户来单独耕种一份从公社分得的土地，国家的赋税也按灶户为单位而进行征收。⁸村社中土地公有作为最基本的特点，在长期的历史进程中并未发生根本性变化。即便在封建王国、王朝建立后，土地也只是名义上王有，但实际上仍然是村社共有的。统治者在统治了这些村社共同体及其人民之后，在既定的经济条件和根深蒂固的土地共有的传统观念影响下，只能“现成地”宣称土地是国王或国家财产，而不是其他任何个人财产。西方殖民者抵达马来群岛时，也将这样的土地公有土称为村社土地所有制。

（二）双系社会

所谓双系社会，实际上是社会人类学中的一个术语，与单系社会相对，双系社会是一种兼有父系和母系特征的社会。如果说单系社会中只对父系或母系一方的亲属特别重视，而“双系社会的人，并不单独着重哪一方的亲属，而是同等对待父母双方的亲属，因此不可能有像单系社会那种以一方亲属所组成的强有力的亲族团体存在，这也是双系社会的组织较松懈的原因”。⁹双系社会中，人际关系也较为松散，马来群岛地区的人们长期以来，都有名无姓。直至今日，也只能从一个人的姓名中看到其父亲或母亲的名字，而非一个大家族的宗族之名，类似中国这样的宗族、家族观念在马来群岛并不存在。

马来群岛双系社会中，村社里的头人往往具有较高的地位。同时，妇女地位也较高。在长期古代历史进程中，妇女一直享有同等的财产继承权。在家庭中，妇女与男子一样有着平等的财产分配权利。直到伊斯兰教影响马来群岛后，强烈的男尊女卑思想才一定程度影响了妇女的地位。但长期的双系社会经历，已经深刻影响了马来群岛的村社文化。因而上世纪六十年代，人类学家对爪哇岛上的考察也发现，爪哇人的基本亲族构成原则是“双系的”，甚至到近代，爪哇各地双系社会特征依旧非常突出。而在苏门答腊岛上的米南加保地区，以及海峡对岸马来半岛上的森美兰等地，母系社会特征较为突出的双系社会一直延续至今。

（三）村社自治

马来群岛的村社都有自己明确的内部组织架构，是一个完备的小型政治—经济单位，村社自治是村社文化作为一种制度文化的重要组成部分。村社中有彭古鲁（penghulu）或达图（datuk），相当于村长或长老，还有村长助理，大的村落中还有祭司。村社中的村民各司其职，村长连同议事会负责土地分配、奖赏刑罚等根本事务，祭司则负责处理村社中诸如离婚和财产继承一类的小纠纷。村社中还有专门的守卫部门，由村民轮流任职，负责村社的守卫和安全。此外，村社还有专门的选举活动，例如在几个小村社组成大村社时，人们就会选出新的村长来负责统领村社事务。

⁷王任叔. 印度尼西亚古代史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1987: 16-17.

⁸贺圣达. 东南亚历史重大问题研究——东南亚历史和文化: 从原始社会到19世纪初(下)[M]. 昆明: 云南人民出版社, 2015: 144.

⁹李亦园. 人类的视野[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1996: 3.

进入封建王朝后，村社的居民需要无条件地缴纳赋税。此时，村长则负责协调向上级的头人缴纳赋税的事务。如果赋税过高，村长通过头人向统治阶级反映，如果统治阶级坚持税额，若村社的村民觉得难以承担赋税，则可以选择离弃那个地方，并没有任何问题。若赋税能够接受，头人则在村长和众人面前，分配每个人的赋税额。在收获的季节，村长协同头人监督征税人员，不让征税者多征税，也不会让村民盗取政府应收的部分。莱佛士针对印尼群岛上的这些现象指出，“这些村落的内部规划，看来是古代爪哇的遗留。”¹⁰格尔兹在对巴厘岛的村社进行研究后也指出，最有效的统治在地方一村社，“国家倚赖于村社，同时又时不时地损坏它，但却从未真正渗入其内部。”¹¹马来群岛大都如此，国家试图吸纳村社，但一直没有获得成功，村社长期都是自治的。也正因村社的自治性，使村民对村社外发生的事情包括改朝换代在内都漠不关心。

（四）集体主义

村社成员由于长期的共同生活，形成了较为强烈的集体主义精神，或称之为共同体精神。因此共同维护村社的利益，包括经济利益、文化生活和习俗等，有着至关重要的地位。村社的集体主义精神要求村民共同对外，防范可能的入侵和威胁，守卫村社的边界；同时也要求村民对内共耕公田公土，团结协作。例如，在马来半岛和印尼群岛的传统村社中，齐心协力（*bergotong-royong*）、团结协作（*bantu-membantu*）、互帮互助（*tolong-menolong*），以及相互协作（*kerja bersama-sama*）等理念就非常普遍，并且深入人心，如今传统村社中的长者仍会以此告诫青年人。

马来群岛的封建时代，在征税、徭役方面实行连环保制度。虽然赋税往往分配到户甚至个人，但总体上仍以村社为单位集体向头人缴纳，这也客观上把村社社员捆绑在一起，使得集体主义的意识有了生长和发展的土壤。同时与连环保相联系的还有集中居住，马来半岛和印尼群岛上村社中的传统民居——长屋，往往是一整个大家庭共同居住的地方。集体劳动也非常普遍，即使在后期不以村社为单位集体劳动，以家庭为单位的共同劳动仍是常态。长期共同生活和共同劳动的经历，形成和巩固了村社的集体主义精神。

四、村社文化在马来群岛文化中的地位

村社在马来群岛普遍存在，古代历史中马来群岛上的大多数居民都在村社中生老病死，居民往往与村社捆绑，村社是他们一生生活的舞台。因而村社也成为了封建国家的基础和底层结构，这是马来群岛古代社会一个重要的特征。从原始的早期国家到后期王权统治下的封建王国，村社都作为马来群岛上社会的基本单元，对群岛的历史与文化发展产生了深远的影响。村社文化实际上可以说是马来群岛文化的核心质素，马来群岛的一切文化特征几乎与村社都密不可分。村社文化作为一种制度文化，相应地又与精神文化和物质文化相互关联。马来群岛文化的“产物”，无论是物质、精神亦或制度层面，都与村社有着千丝万缕的联系。

服饰文化是东南亚物质文明的体现之一，是东南亚各民族的审美体现。¹²马来群岛上的传统服饰独具特色，马来半岛和印尼群岛的峇迪（*batik*）和哥巴雅（*kebaya*），菲律宾群岛的巴隆（*balong*）是其中的代表。实际上这些服饰都以蜡染布料制成，而服装上蜡染或刺绣的图案，最初便来源于村社的图腾。每个村社都有自己独特的图案，象征和代表着村社。而饮食文化则是各民族有关食物和饮品加工、制作及使用的物质文化形态，是特殊地理、气候以及文化背景下的产物。村社的形成伴随着农耕的进步，稻作文化在村社文化中占有重要地位。传统村社中的人们往往集体劳作，稻谷是最重要的农作物，因而产生了大量与稻米相关的食物，诸如糯米饭、哥杜巴（*ketupat*，一种类似粽子的食物）、蕉叶饭、棕叶饭，以及各类糕点等。居住文化是以住宅为载体的文化现象，村社中的共同生活造就了马来群岛独具特色的民居。米南加保和达雅克的长屋（*rumah panjang*），一整个大家庭的人都生活在一起，与村社的共同体精神息息相关。此外，爪哇、亚齐、加里曼丹等地以及菲律宾群岛各地的村中虽一户一宅，但却聚族而居，体现了村社的共同性。

¹⁰[美]克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 纳日碧力戈译, 上海: 上海人民出版社, 1999: 386.

¹¹[美]克利福德·格尔兹. 尼加拉: 十九世纪巴厘剧场国家[M]. 赵丙祥, 王铭铭译, 上海: 上海人民出版社, 1999: 51.

¹²于在照, 钟智翔. 东南亚文化概论[M]. 广州: 世界图书出版公司, 2014: 7.

马来群岛上的民族能歌善舞，在村社中创造了众多艺术样式。许多民间舞蹈都源于村社的共同生活和经历，如碟舞（tarian piring）反映了村社中人们在田间集体劳作的场景，以及丰收的喜悦；英东舞（tarian lagu anak indung）源于村社中的祭拜仪式，与村社的农业生产密切相关，表现了田间劳作及互帮互助的场景。此外，巴隆舞、山哈央舞、弄庚舞、赛乌达蒂舞等等，也都与共同劳作、共同抗敌的村社生活有关。此外，戏剧综合了语言、动物、舞蹈、音乐，是更高级的艺术形式。马来群岛的哇扬戏（wayang）、皮影戏（wayang kulit）、玛雍戏（mak yung）等戏剧形式，很多故事素材来源于村社，与村社生活，与村社由原始社会演进而带来的原始宗教信仰相关，许多剧目反映了祖先崇拜、稻神崇拜和万物有灵的思想。

马来群岛的民间信仰以原始崇拜为主，包括万物有灵、鬼神信仰、祖先崇拜以及作为其表现形式的各种巫术、占卜、祭祀、征兆、禁忌等等。而这些民间信仰大都源自于原始社会末期村社的形成阶段，随村社的产生和发展一直延续至今。马来群岛上，广大地区仍然保佑着浓厚的民间信仰，即便在受伊斯兰教深刻影响的今天，我们仍然能在很多方面看到民间信仰的影子。在马来群岛地区，人们仍旧相信精灵的存在，认为精灵存在于草木、山川、洞穴、路口、石头、动物及坟墓之中。他们也仍旧相信灵魂的存在，认为人死后灵魂会附着在现实世界的某些物体至上，因而对许多事物心存敬畏。

总而言之，村社文化的影响体现在马来群岛文化的方方面面。

五、结语

马来群岛的村社产生于原始社会末期无阶级社会向阶级社会演进的过程中，生产力的发展和灌溉农业的进步在其中起到了重要作用。然而马来群岛的村社并没有随生产力的进一步发展而解体，反而长期存在于马来群岛的历史进程中。其中自然环境的阻隔、生产力水平的低下、商品经济的不发达，以及特殊的历史经历对于村社的长期存在起着重要作用。因而马来群岛的古代历史中，真正的基本单元是村社，家庭从属于村社，村社的特殊性造就了松散的古代国家。村社一直在马来群岛的历史进程中延续，村社文化自然对马来群岛文化的构建起到了重要的基底作用。村社文化中最突出的内容即土地公有、双系社会、村社自治，以及集体主义或共同体精神，这也是马来群岛村社文化的基本特征，反映在马来群岛文化的诸多方面。

参考文献

- [1][澳]安东尼·瑞德. 东南亚的贸易时代：1450—1680（第一卷）[M]. 北京：商务印书馆，2013.
- [2][澳]安东尼·瑞德. 东南亚的贸易时代：1450—1680（第二卷）[M]. 北京：商务印书馆，2013.
- [3][英]D·G·E·霍尔. 东南亚史（上册）[M]. 北京：商务印书馆，1982.
- [4][英]D·G·E·霍尔. 东南亚史（下册）[M]. 北京：商务印书馆，1982.
- [5]龚晓辉，蒋丽勇，刘勇，葛红亮. 马来西亚概论[M]. 广州：世界图书出版有限公司，2012.
- [6]何平. 西班牙人入侵前菲律宾的巴朗盖社会[J]. 东南亚，1996（1）.
- [7]贺圣达. 东南亚历史重大问题研究——东南亚历史和文化：从原始社会到19世纪初（上）[M]. 昆明：云南人民出版社，2015.
- [8]贺圣达. 东南亚历史重大问题研究——东南亚历史和文化：从原始社会到19世纪初（下）[M]. 昆明：云南人民出版社，2015.
- [9][美]克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 纳日碧力戈译，上海：上海人民出版社，1999.
- [10][美]克利福德·格尔兹. 尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家[M]. 赵丙祥，王铭铭译，上海：上海人民出版社，1999.
- [11]孔远志. 印度尼西亚马来西亚文化探析[M]. 香港：南岛出版社，2000.
- [12]李亦园. 人类的视野[M]. 上海：上海文艺出版社，1996.
- [13]梁英明. 东南亚史[M]. 北京：人民出版社，2013.
- [14]梁志明，郑翠英. 论东南亚古代铜鼓文化及其在东南亚文化发展史上的意义[J]. 东南亚研究，2011（5）.
- [15]马燕冰，张学刚，骆永昆. 马来西亚[M]. 北京：社会科学文献出版社，2011.

- [16]祁广谋, 钟智翔. 东南亚概论[M]. 广州: 世界图书出版公司, 2014.
- [17]申旭. 老挝史[M]. 昆明: 云南大学出版社, 云南人民出版社, 2011.
- [18]田中耕司. 马来型稻作及其扩展(续)[J]. 彭世奖, 林广信译, 农业考古, 1997(3).
- [19]田中耕司. 马来型稻作及其扩展[J]. 彭世奖, 林广信译, 农业考古, 1995(9).
- [20]王任叔. 印度尼西亚古代史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1987.
- [21]杨全喜, 唐慧. 印度尼西亚研究[M]. 北京: 军事谊文出版社, 2009.
- [22]于在照, 钟智翔. 东南亚文化概论[M]. 广州: 世界图书出版公司, 2014.
- [23]A. Samad Ahmad. *Salalatus Salatin Sejarah Melayu (Edisi Pelejar)* [M]. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000.
- [24]R. P. Soejono. *Sejarah Nasional Indonesia I (Jaman Prasejarah di Indonesia)* [M]. Jakarta: Departmen Pendidikan dan Kebudayaan, 1975.

BAHAGIAN SEJARAH, SASTERA DAN KEMASYARAKATAN

SURAT MELAYU DAN HUBUNGAN CHINA-MELAKA PADA ABAD KE-15

*Nik Haslinda Nik Hussain
Bahagian Sejarah
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia
nlinda@usm.my*

ABSTRAK

Antara semua unsur surat Melayu, caplah yang paling penting kerana ia dapat meluahkan maklumat yang menarik. Cap dapat menjelaskan berbagai-bagai aspek dunia Melayu dari bidang seni, budaya dan kepercayaan hingga struktur ekonomi dan politik serta konsep kronologi dan sejarah. Surat Melayu pada amnya tidak ditulis oleh pengirim itu sendiri tetapi oleh seorang jurutulis profesional dan surat biasanya tidak ditandatangani tetapi dicap sebagai tanda ketulenannya. Di dunia Melayu, cap (yang juga disebut sebagai 'meterai', 'tera' atau 'mohor') telah digunakan selama lebih seribu tahun. Cap tulisan Sanskrit telah digunakan oleh raja-raja Melayu, dan banyak arkib istana China mencatatkan pemberian cap Maharaja China kepada sultan-sultan Melaka dan Pasai pada abad ke-15. Kertas kerja ini mengetengahkan kepentingan cap yang ada pada surat Melayu kerana cap ini mengandungi maklumat penting yang tidak terdapat dalam surat itu sendiri.

Kata kunci: surat Melayu, cap mohor, Maharaja China, sultan Melaka

PENGENALAN

Surat Melayu merupakan cerminan susunan sosial dan politik masyarakat Melayu yang kompleks, iaitu dari kedudukan kepala surat dan cap mohor sehinggalah pilihan sampul surat sutera kuning yang indah dan ditentukan oleh hubungan darjat penulis dengan penerima serta nilai diplomatik warkah itu. Surat-surat Melayu yang akan dikaji berusia hampir empat abad dan surat-surat ini bukan sahaja bahan seni yang indah tetapi juga merupakan sumber bernilai untuk sejarah politik, diplomatik dan ekonomi kepulauan Melayu. Surat-surat Melayu yang terindah menggabungkan segala-gala yang paling halus dalam kebudayaan, tamadun dan estetika Melayu. Hal ini dapat dilihat dalam keindahan hiasan, kecantikan seni khat, kecanggihan perasaan agama yang terkandung dalam kepala surat, kerapian ukiran cap mohor, serta kehalusan bahasa puji-pujian. Di samping itu, sejarah negeri Melayu serta hubungannya dengan dunia luar dapat dikesan melalui kandungan surat-surat itu sendiri. Walau bagaimanapun, kini tidak banyak perhatian diberikan pada surat Melayu sebagai sumber asli untuk mengkaji sejarah dunia Melayu sebelum abad ke-20. Surat-surat ini juga tidak dianggap sebagai satu bidang yang penting untuk diselitkan dalam kajian karya kesenian Melayu yang diilhamkan dan dibentuk oleh cara pemikiran Islam. Antara punca sikap tidak peduli ini ialah kurangnya pengetahuan tentang seni surat-menyurat Melayu. Malah, surat Melayu masih tidak dianggap sumber penting yang wajar dikaji atas nilai surat itu sendiri. Dari sudut pandangan sejarah, surat ini membantu kita memahami peristiwa-peristiwa sejarah dengan cara "menghidupkan" semula tokoh-tokoh yang terlibat. Terdapat juga surat yang merupakan sumber utama maklumat yang paling penting bagi peristiwa dan zaman tertentu. Dokumen seperti ini memainkan peranan yang penting dalam pembentukan tanggapan kita tentang sejarah dunia Melayu.

Selain itu, surat-surat Melayu ini juga boleh dikaji dari segi teori dan amalan penyuratan Melayu dengan membandingkan bukti daripada surat-surat ini sendiri dengan aturan atau panduan surat-menyurat Melayu tradisional yang dikenali sebagai kitab terasul. Katalog ini mengandungi rujukan-rujukan dalam teks sastera Melayu lama yang menyediakan maklumat yang sangat bernilai mengenai kedudukan dan peranan surat dalam perhubungan luar negeri-negeri Melayu, mengenai adat-istiadat yang mengiringi penghantaran surat dan penyambutannya, dan mengenai darjat dan sifat utusan yang diamantkan untuk membawa dan menyampaikan warkah diraja. Setiap satu daripada seratus pucuk surat dalam pameran ini diterakan di sini dalam bentuk gambar berwarna sebagai sumbangan kepada pengkajian perkembangan sejarah kesenian dan estetik Islam dalam dunia Melayu. Justeru, proses pengkajian surat Melayu sebagai bahan bernilai untuk sejarah politik, diplomatik dan ekonomi dan kesenian Melayu baru sahaja bermula. Maka, kajian mendalam terhadap semua dokumen ini amat diperlukan supaya kita mendapat pemahaman sebenar yang lebih baik dan lebih lengkap tentang kebudayaan Melayu.

Seni penyuratan Melayu¹, menurut William Marsden (1924), wujud keseragaman ilmu surat-menyurat di seluruh dunia Melayu:

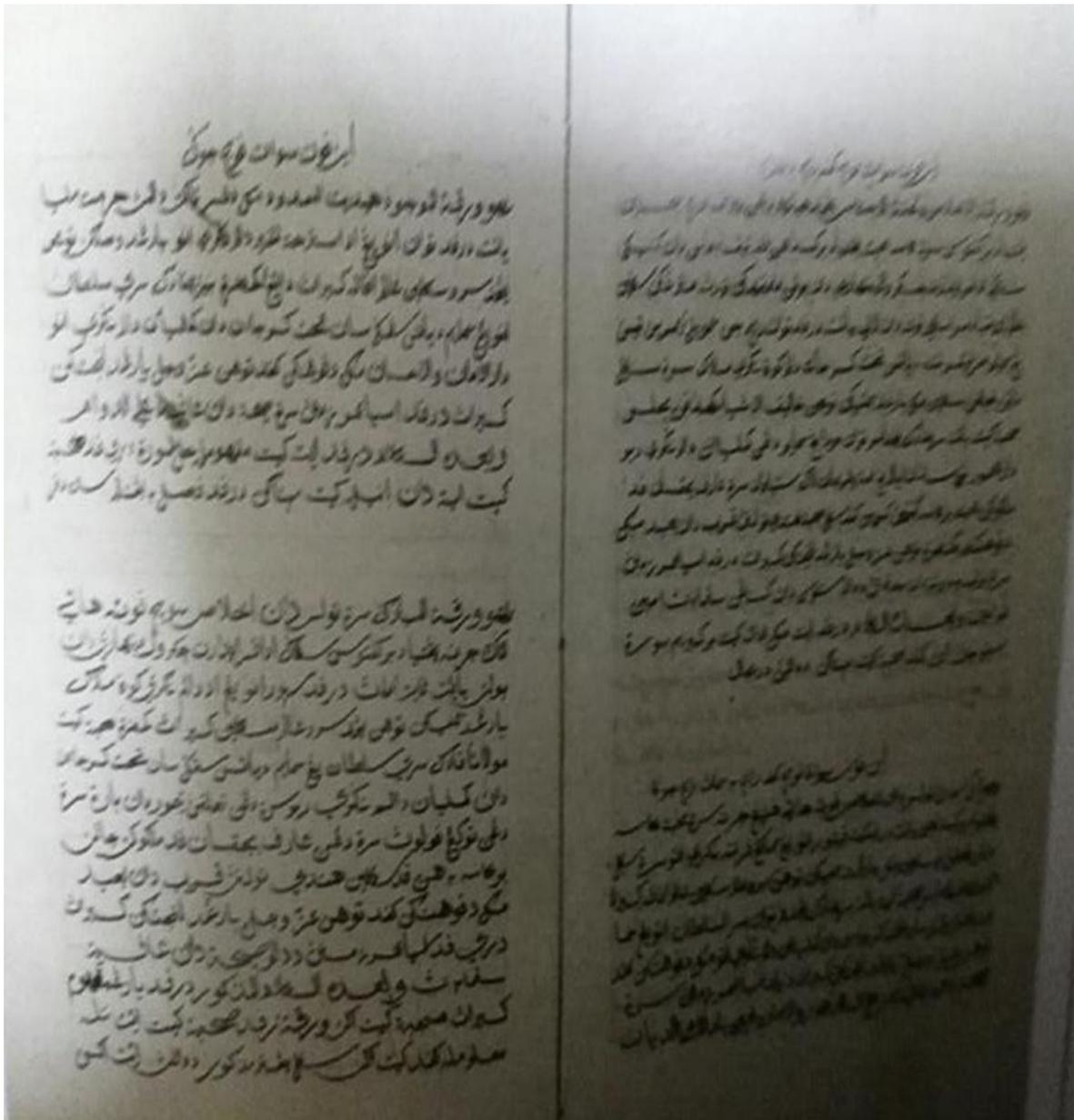
...terdapat keselarasan yang mengagumkan dalam corak penulisan, bukan sahaja dalam buku prosa atau puisi, tetapi juga dalam perutusan surat, dan pengalaman saya sendiri telah membuktikan kepada saya bahawa tidak ada masalah yang lebih besar dalam penterjemahan surat daripada raja-raja dari Kepulauan Maluku dengan penterjemahan surat dari Raja dari Kedah atau Trangganu di Semenanjung atau dari Minangkabau di Sumatera.

(Marsden, 1984:2, iii)

Berdasarkan pernyataan tersebut, wajarlah satu penyelidikan ke atas surat Melayu dilakukan untuk menemukan satu pengekodan prinsip asas ilmu surat-menyurat Melayu yang mungkin mempengaruhi dan membentuk surat-surat yang lahir dari balai jurutulis di sekitar ceruk rantau kepulauan Melayu. Hal ini amat penting kerana dalam manuskrip Melayu misalnya, terapat banyak rujukan kepada surat-surat, contohnya Taj al-Salatin atau "Mahkota Raja-Raja" iaitu sebuah karya falsafah moral. Teks *Sejarah Melayu* memaparkan tatacara dan adat resam diraja dengan merujuk kepada surat-menyurat yang wujud dalam bentuk keterangan yang panjang lebar mengenai penerimaan warkah diraja di istana kerana surat itu diibaratkan sebagai raja itu sendiri. Justeru, surat tersebut diberikan penghormatan yang sewajarnya. Cara kata-kata dirangkaikan dalam surat dan upacara yang mengiringinya dan menyambutnya mencerminkan serta menjelaskan darjat antara pengirim dengan penerima, kerana perkara itu amat penting dari segi politik dan diplomatik. *Sejarah Melayu* ialah sumber terpenting peristiwa-peristiwa yang memberikan perhatian terhadap surat. Makna sepucuk surat kadang-kadang bergantung pada pemilihan satu perkataan tunggal. Dalam *Sejarah Melayu* juga terdapat teks surat yang dianggap berasal dari abad ke-16. Untuk mencari satu struktur asas yang menjadi dasar amalan penulisan surat Melayu, teks Melayu yang menjadi sumber utama ialah kitab terasul atau panduan penyuratan. Kitab terasul adalah teks esoterik yang tidak mudah dibuka rahsiannya. Sekilas pandang ia terdiri daripada koleksi puji-pujian, iaitu pembukaan yang disesuaikan khusus untuk surat dalam golongan darjat tertentu. Puji-pujian ini biasanya dibentangkan dalam kitab terasul tanpa sebarang keterangan mengenai peraturan mengarang dan makna bahagian-bahagiannya. Oleh itu, kitab terasul digunakan oleh jurutulis di balai pustaka diraja sebagai panduan menulis yang betul. Dalam kitab terasul ada dua teks, iaitu yang benar-benar membantu memahami ilmu surat-menyurat Melayu. Sumber pertama ialah mukadimah ringkas dalam manuskrip terasul yang berasal dari dua kawasan yang amat jauh sekali jaraknya. Garis panduan yang praktikal dan mudah mengenai setiap aspek surat-menyurat: penempatan cap dan kepala surat menurut darjat dan pangkat penulis dan penerima; pemilihan kata-kata untuk kepala surat, puji-pujian dan alamat pada sampul surat; dan ganti nama serta gelaran yang betul untuk pengirim dan orang yang ditujukan surat itu.

¹Seni penyuratan Melayu ini daripada surat Sultan Ternate, 1521 (129) hingga surat yang terakhir daripada Raja Muda Patani, 1899:231, seolah-olah tidak wujud jika dilihat persamaan yang menakjubkan dalam tatacara surat-menyurat.

Gambar 1: Tuan Busing's terasul, Riau, 1826



(Sumber: Terasul Tuan Busing tersurat dalam negeri Riau kepada 28 hari bulan Haj sanat 1242 (23 Julai 1826) , koleksi Rijksuniversiteit Leiden, Cod. Or. 1742, ff. iv 2r.)

Adat-istiadat surat-menyurat Melayu banyak peringkatnya, bermula dengan pemilihan sehelai kertas yang sesuai, dan hanya berakhir apabila surat itu dibacakan di depan orang yang ditujuannya. Dalam bahagian II, setiap unsur ilmu surat-menyurat Melayu dikaji dalam 10 bab:

- 1) Perhatian rapi sering kali diberikan pada reka bentuk dan hiasan surat, yang kadangkala dihiasi dengan corak emas atau perak.
- 2) Salah satu tanda ketulenan surat yang paling penting ialah cap mohor yang biasanya ditempatkan sama ada pada bahagian atas teks atau pada jidar kanan selari dengan baris pertama; dalam beberapa surat yang terkemudian terdapat juga tanda tangan.
- 3) Kepala surat, iaitu satu ungkapan ringkas dalam bahasa Arab, ditulis pada bahagian atas lembaran kertas. Pemilihan kata dan letaknya kadangkala berubah mengikut pangkat penulis dengan penerima dan juga tujuan surat itu ditulis.
- 4) Bahagian pertama teks surat ialah puji-pujian yang menyatakan nama, gelaran dan alamat pengirim dan penerima.
- 5) Puji-pujian diikuti oleh perkataan, iaitu kandungan sebenar surat itu.
- 6) Menjelang bahagian akhir surat, pengirim akan menyatakan hadiah yang mengiringi surat walaupun ini hanyalah berupa salam mesra.
- 7) Surat diakhiri dengan termaktub atau penutup, yang menyatakan tarikh, masa dan tempat itu ditulis.
- 8) Apabila surat selesai ditulis, alamat akan ditulis pada kertas pembalut surat atau pada belakang surat itu. Surat diraja dimasukkan ke dalam sampul surat sutera berwarna kuning.
- 9) Surat urusan diplomatik yang penting diamanatkan kepada pembawa utusan yang membawa sendiri surat itu kepada orang yang ditujuannya, sementara surat biasa dihantar oleh nakhoda dan saudagar.
- 10) Surat diraja yang penting disambut dan dihantar dengan iringan perarakan beradat. Pada zaman silam, gajah dan iringan 'bunyi-bunyian' digunakan dalam adat mengiringi surat. Dan, tembakan meriam amatlah penting dalam upacara ini.

Setiap unsur ini boleh diperluas atau diringkaskan menurut keperluan dan urusannya. Sepucuk surat antara dua raja besar mengenai perkara yang sangat penting mengandungi puji-pujian yang berbunga-bunga dan yang panjang lebar, dan mungkin juga dihias dengan secantik-cantiknya. Surat berkenaan dibungkus dengan kain sutera berwarna kuning dan dihantar dan diterima dengan iringan penuh istiadat. Sepucuk surat lain daripada dua raja yang sama, mengenai perkara biasa pula, mungkin ditulis pada secebis kertas yang dilipat dan ditutup sahaja, dan dikirim melalui nakhoda kapal yang belayar antara dua pelabuhan itu, untuk disampaikan kepada orang yang ditujuannya.

Gambar 2: Cap Melayu Asap Pelita dari Palembang, 1823



(Sumber: Cambridge University Library Or. 640)

CORAK DAN PENGARUH

Seni hiasan surat Melayu tidak terlepas daripada pengaruh 'negeri di atas angin' di barat, sama ada dari India, Turki, Parsi atau Eropah. Surat Sultan Iskandar Muda mengandungi corak bunga popi yang bukannya terdapat di dunia Melayu tetapi merupakan salah satu motif khas reka bentuk Ottoman. Kemungkinan besar juruhias Ottoman berkhidmat di istana kerajaan Aceh yang agung itu.

Satu sumber pengaruh yang paling nyata bagi hiasan surat Melayu ini ialah hiasan pada surat yang diterima oleh raja Melayu. Sudahpun diketahui bahawa kertas-kertas yang sedia terhias diimport ke Asia Tenggara untuk kegunaan orang Eropah. Abdullah menyatakan bahawa apabila Raffles tiba di Melaka pada bulan Disember 1810, beliau membawa bersamanya 'kertas membuat surat kepada raja-raja Melayu yang telah tertulis dengan bunga emas dan perak' (Abdullah 1932:58). Pada tahun 1808, Gabenor Belanda di Pantai Timur, Laut Jawa melaporkan bahawa raja-raja Jawa sering kali meminta kertas yang bertepi emas, dari daerah Surat di India barat, untuk arahan rasmi yang penting (Carey 1980: 2). Kertas seperti ini digunakan oleh Gabenor Jeneral Belanda setidak-tidaknya sejak 1726 sehingga 1785 dalam perutusan mereka sejauh Ternate dan Palembang. Kertas jenis ini nampaknya menjadi inspirasi kepada tiga pucuk surat yang dihias indah yang dihantar kepada Raffles oleh Sultan Syariff Kasim dari Pontianak. Di sini, kertas Inggeris sezaman itu dihias dengan bunga bertaburan dan bingkai berisi rangkaian bunga yang menunjukkan corak kemelayuan, tetapi reka bentuk pada keseluruhannya mengingatkan kita tentang kertas India yang bersalut emas. Pada pertengahan abad ke-19, surat Gabenor Jeneral Belanda masih lagi dihiasi, tetapi ditulis pada kertas Eropah yang mungkin dilukis satu persatu oleh jurutulis pemerintah di Batavia.

Seringkali terdapat pada surat berhias raja dan pembesar Melayu ialah motif atau corak berciri daun dan tangkai, corak geometrik serta corak awan larat, yang juga terdapat pada bentuk kesenian Melayu yang lain. Menjelang abad ke-19, pengaruh kesenian Eropah muncul dalam gambaran bunga-bunga dan penggunaan warna yang amat terang, iaitu satu kecenderungan yang terutama sekali nyata dalam surat-surat dari Pulau Madura berhampiran pantai utara Jawa.

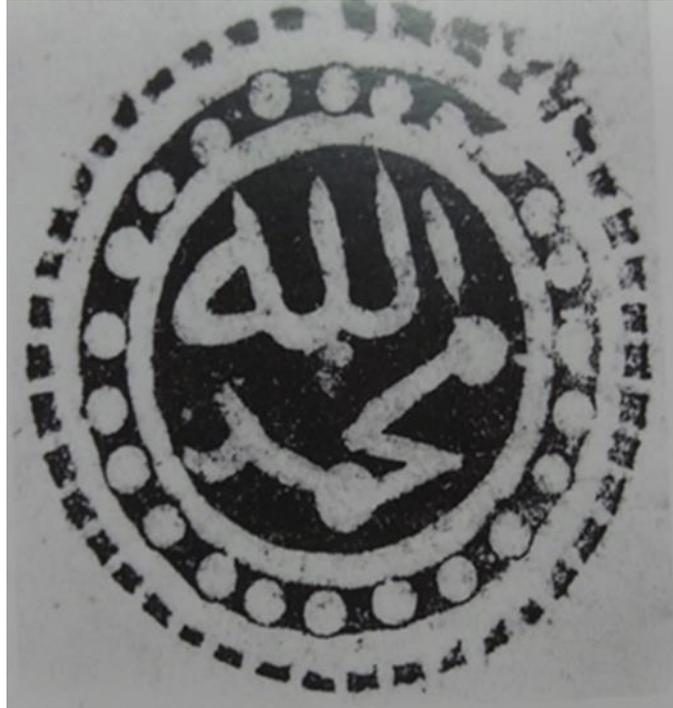
Kajian rapi mengenai surat-surat ini telah mendedahkan bahawa dalam sesetengah surat, corak yang dilukis berulang, setiap satu corak diwarnai emas dengan tangan berdasarkan lukisan awal pensil atau dakwat. Pada surat lain, corak tertentu begitu sering digunakan sehinggakan ia seakan-akan dihasilkan dengan memakai stensil atau cap. Seperti yang disebutkan, warna utama ialah warna emas, dan warna perak walaupun diguna juga tetapi jarang-jarang ditemui mungkin kerana ia mudah pudar. Dari segi kertas surat Melayu ini ditulis di atas kertas yang sudah pun dihias lebih dahulu. Di bahagian lain pula, teks, cap dan hiasan begitu seimbang sekali sehingga menunjukkan bahawa surat itu sudah dihias semasa ditulis.

CAP MOHOR PADA SURAT-SURAT MELAYU DAN HUBUNGAN CHINA-MELAKA PADA ABAD KE-15

Dalam warkah Melayu kepada Maharaja China, cara mengatur tulisan pada kertas dipertimbangkan dari segi diplomasi dan keindahan bentuknya. Jika diteliti pada hampir semua surat Melayu kepada Maharaja China yang ditulis di atas selembar kertas, surat yang lebih panjang ditulis pada dua lembar kertas ataupun lebih, tetapi tidak dibiarkan begitu sahaja. Kebanyakan surat Melayu ditulis menggunakan dakwat hitam yang pekat. Baris pertama dan terakhir seringkali ditulis dengan rapi, kadangkala dalam bentuk seni kat yang besar. Gaya dan kepakaran seni khat berbeza di seluruh dunia Melayu. Yang menentukan bentuk khat setiap surat ialah kepakaran seseorang jurutulis. Salah satu contoh seni khat Melayu ialah surat Sultan Mahmud Syah dari Melaka. Bagaimanapun surat Melayu dari Johor dan Pahang kepada Raffles paling indah. Selain seni khat pada surat Melayu, terdapat unsur paling penting yang dapat dikesan pada surat Melayu terutama dalam konteks hubungan dengan China-Melaka pada abad ke-15. Bukan itu sahaja, terdapat banyak juga surat-surat pemberian cap Maharaja China kepada Sultan-sultan Melaka dan Padai pada abad ke-15. Semua cap Melayu tergolong dalam kumpulan cap Islam yang lebih luas, dan cap terawal yang masih ada ialah cap Sultan Alauddin Riayat Syah dari Aceh yang memerintah dari tahun 1589-1604) yang terdapat pada dokumen yang bertarikh sekitar 1602. Namun demikian, tulisan pada bingkainya, "Ia yang mantap dalam kedaulatan, Ia yang terpilih (oleh Tuhan) untuk menaklukkan kerajaan. Semoga (Tuhan) melanjutkan kemuliaannya dan memberi kejayaan kepada tenteranya." Boleh dikatakan bahawa semua pembesar dan orang kenamaan Melayu ada mempunyai cap mereka sendiri. Cap pada surat Melayu yang dikirim oleh bukan Melayu mencerminkan perbezaan latarbelakang agama dan kebudayaan mereka seperti cap Thai yang bergambar yang terdapat dalam sepucuk surat berbahasa Melayu kiriman Raja Ligor dari Siam. Alat cap Melayu biasanya dibuat daripada perak, mungkin untuk meniru cap Nabi

Muhammad s.a.w., yang menurut Taj ai-Salatin, memakai cincin perak bercap yang diukir dengan kalimah syahadat. Di samping perak, cap juga diperbuat daripada tembaga atau juga batu. Cincin bercap pula sering kali diperbuat daripada batu permata yang diikat dengan logam. Boleh dikatakan bahawa semua pembesar dan orang kenamaan Melayu mempunyai cap mereka sendiri. Cap adalah bahagian yang sangat penting dalam surat Melayu kerana sering kali cap mengandungi maklumat penting yang tidak terdapat dalam surat itu sendiri. Dari segi tulisan cap Melayu biasanya bahasa Arab, dan Melayu dalam tulisan jawi. Gambar-gambar berikut adalah beberapa contoh cap mohor yang ada pada surat Melayu.

Gambar 4: Cap mohor keagamaan



(Sumber: Cambridge University Library Or. 640)

Gambar 5: Cap Mohor Temenggung Johor



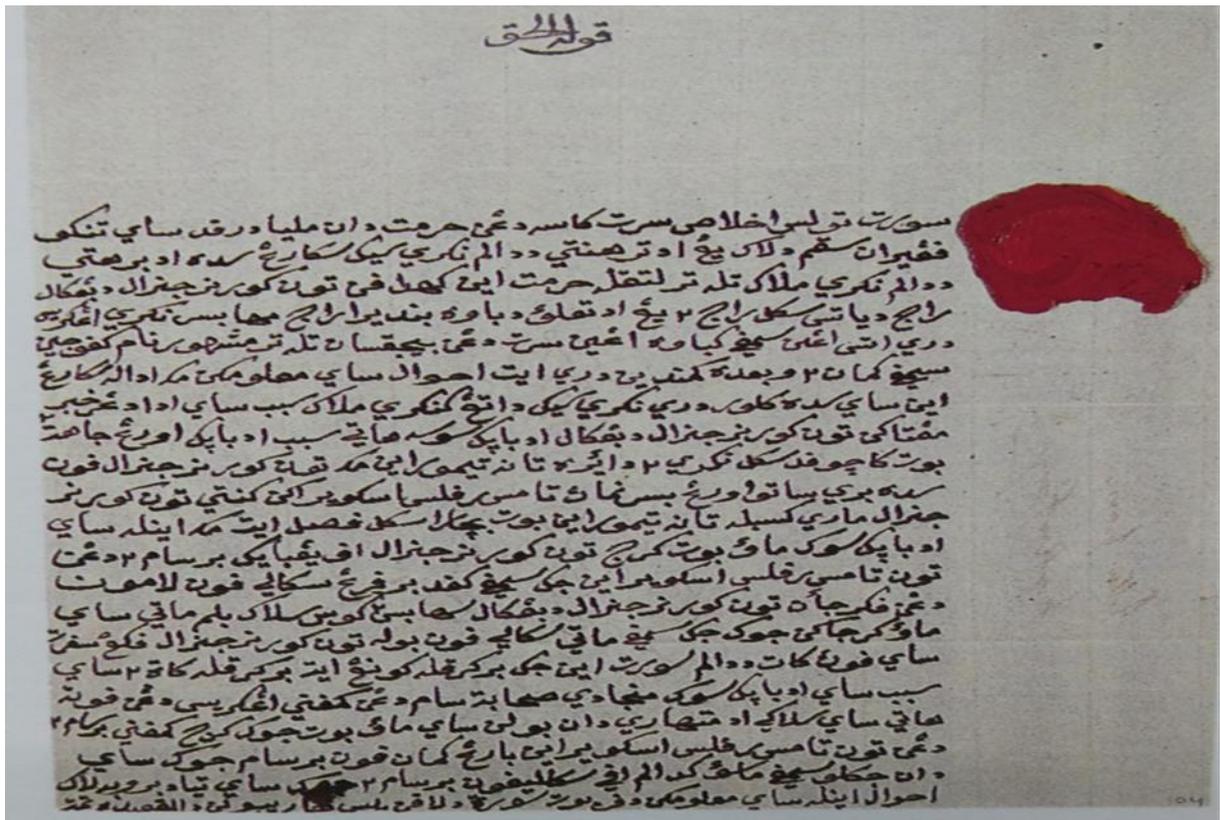
(Sumber: Cambridge University Library Or. 640)

Gambar 6: Cap mohor dari Perak



(Sumber: School of Oriental and African Studies, Ms 40320/11, f.111)

Gambar 7: Surat dari Tengku Pengiran, Melaka



(Sumber: Ahmat (1971: Appendix, p.2). British Library, MSS.Eur.D742/1.f.150A)

KESIMPULAN

Berdasarkan surat Melayu dalam konteks hubungan Melaka-China jelas menunjukkan bahawa surat Melayu memainkan peranan penting terutama dari aspek hubungan diplomatik. Dalam kes pengiriman surat Melayu dari Melaka ke Maharaja China boleh ditafsir dari pelbagai aspek seperti rekabentuk dan hiasan, cap mohor, kepala surat, puji-pujian, isi kandungan dan penutup. Menurut adat, surat Melayu diakhiri dengan termaktud, iaitu satu kenyataan penutup yang menunjukkan tarikh dan tempat. Kadang-kadang mengandungi doa. Baris ini biasanya dipisahkan dengan bahagian utama naskah itu oleh suatu ruang kosong dan ditulis dalam tulisan khat yang rapi dan teliti. Kandungan maklumat yang disampaikan dalam satu-satu surat ini berbeza, tetapi biasanya ia mengandungi nama tempat surat itu ditulis, tahun hijrah, bulan, nama hari, masa surat itu ditulis dan tahun Melayu dalam daur kecil (jangka masa lapan tahun) dan kadangkala nama jurutulis. Satu perkara yang menarik ialah perkataan “likur” yang amat sering digunakan sebagai kata gantian untuk dua puluh untuk menunjukkan nombor 21 hingga 29. Secara keseluruhannya, surat Melayu amat penting untuk dikaji dan ditafsir untuk dijadikan sumber kajian penulisan sejarah.

RUJUKAN

- Ahmat Adam (1971). “A Descriptive account of the Malay letters sent to Thomas Raffles in Malacca in 1810 and 1811 by rullers of the Indigenous states of the Malay Archipelago,” M.A Thesis, SOAS, University of London.
- Abdullah Hassan (1970). *Pembimbing Surat-menyurat*, Johor Bharu:Panamas.
- Andaya, Barbara Watson (1978). “The Indian Saudagar Raja (The King’s Merchant) in Traditional Malay Courts,” *JMBRAS*, 51 (1) : 13-35.
- Asma Ahmat (1990). “Malay Manuscripts and Printed Books in The Library of Congress,” *SEALG Newsletter*, 54-35 : 4-8.
- Boxer, C.R (1969). *The Portuguese Seaborn Empire 1415-1825*. Harmondsworth: Penguin.
- Rony, A Kohar (1991). *Malay Manuscripts and Early Printed Books*. Indonesia.

SEJARAH INTERAKSI DALAM HUBUNGAN SOSIOBUDAYA CHINA SELATAN DENGAN ALAM MELAYU: KAJIAN KES CINA PERANAKAN KELANTAN, MALAYSIA

*Mohd Shahrul Imran Lim Abdullah
Institut Kajian Etnik (KITA)
Universiti Kebangsaan Malaysia
isqserratta@gmail.com*

ABSTRAK

Interaksi China Selatan dengan Alam Melayu sudahpun lama wujud sejak adanya hubungan maritim dan hubungan kerajaan Melayu lama dengan Tanah Besar China. Sumber sejarah China yang terawal mencatatkan hubungan China dengan Alam Melayu sudah wujud sejak zaman Dinasti Han sebelum tahun Masihi lagi. *Han Shu – Di Li Zhi* atau Kepustakaan Buku Dinasti Han (Edisi: 28), karya Ban Gu (32-92), iaitu catatan yang memerihalkan pelayaran utusan Maharaja Wu Di (140 S.M – 87 S.M) ke India melalui Semenanjung Tanah Melayu. Ada juga pendapat yang mengatakan bahawa bermula abad ke-3 lagi sudah pun ada orang Cina di Kelantan. Walaupun sejauh ini tidak ada bukti-bukti yang diperolehi, tetapi kedatangan orang Cina ke Tanah Melayu itu sendiri dipengaruhi oleh faktor musim, iaitu mereka datang pada tempoh bulan November hingga April apabila angin Timur Laut bertiup dari Laut China Selatan. Kelantan mungkin telah menjadi pangkalan persinggahan awal mereka. Oleh sebab itu jelas bahawa pertapakan orang Cina di Kelantan berlaku lebih awal daripada pertapakan di Pantai Barat Semenanjung. Migrasi awal orang China Selatan ke Alam Melayu untuk berniaga dan mencari kehidupan baharu telah lama berlaku. Bilangan mereka yang migrasi menjadi signifikan pada abad ke-18, khasnya semasa penjajahan British. Ketika itu mereka dianggap sebagai *sojourner* atau *hua-qiao* dan selepas itu menetap di Alam Melayu sehingga hari ini. Dalam proses migrasi dan interaksi tersebut, identifikasi mereka telah mengalami perubahan besar. Perubahan sosiobudaya khususnya perlu difahami demi kepentingan pembinaan bangsa dan tamadun demi kelangsungan hubungan harmoni antara kedua-dua bangsa dalam peradaban Melayu-China.

Kata kunci: Interaksi sosial, sosiobudaya Cina Peranakan Kelantan, keharmonian hidup.

PENGENALAN

Alam Melayu sudah lama berada dalam pengetahuan dan perhatian orang China. Sumber sejarah China yang terawal mencatatkan hubungan China dengan Alam Melayu sudah terjalin sejak zaman Dinasti Han sebelum tahun Masihi lagi. *Han Shu – Di Li Zhi* atau Kepustakaan Buku Dinasti Han (Edisi: 28), karya Ban Gu (32-92) memerihalkan pelayaran utusan Maharaja Wu Di (140 S.M – 87 S.M) ke India melalui Semenanjung Tanah Melayu dan sambil itu melakukan perniagaan barter dengan negeri-negeri di Asia Tenggara dan Asia Selatan (Liang Liji, 1996: 13-15).

Hubungan China dengan Alam Melayu melonjak lagi ke peringkat yang lebih tinggi sesudah munculnya Dinasti Tang (618-907 M) dan Empayar Sriwijaya di Alam Melayu pada abad ke-7 (Liang Liji, 1996: 25-26). Seterusnya zaman kegemilangan hubungan tamadun Melayu-China terjalin dengan teraturnya semasa zaman Dinasti Ming pada abad ke-15. Hubungan dan interaksi antara dua alam ini telah mewujudkan jambatan besar kepada hubungan diplomatik, perdagangan dan kebudayaan serantau. Kegemilangan Melaka bawah kekuasaan Raja Parameswara pada tahun 1403 telah mewujudkan kesinambungan yang berterusan dalam hubungan Alam Melayu-China. Kemungkinan orang Cina yang datang ke Tanah Melayu lebih awal daripada catatan itu, memang tidak dapat dinafikan kerana terdapat kenyataan bahawa golongan pendakwah China (Purcell, 1967: 16) telah lebih awal melawat ke Asia Tenggara. Ada juga pendapat yang mengatakan bahawa bermula abad ke-3 lagi sudah pun ada orang Cina di Kelantan. Walaupun sejauh ini tidak ada bukti-bukti yang diperolehi, tetapi kedatangan orang Cina ke Tanah Melayu itu sendiri dipengaruhi oleh faktor musim, iaitu mereka datang pada tempoh bulan November hingga April apabila angin Timur Laut bertiup dari Laut China Selatan.

MIGRASI ORANG CINA KE ALAM MELAYU

Migrasi awal orang Cina ke Alam Melayu adalah untuk berniaga dan mencari kehidupan baharu. Bilangan mereka yang bermigrasi secara besar-besaran menjadi sangat signifikan pada abad ke-18, khasnya semasa penjajahan British yang mencari keperluan buruh perlombongan timah dan perdagangan. Ketika itu mereka dianggap sebagai *sojourner* atau *hua-qiao* dan menetap di Alam Melayu. *Hua-qiao* bermaksud tinggal sementara waktu di luar daerah asal mereka dan akan kembali semula suatu masa nanti. Istilah ini digunakan khususnya kepada orang Cina yang bermigrasi terutamanya ke *Nanyang* (Laut Selatan) yang kini dikenali sebagai Asia Tenggara.

Dari aspek sejarah, diaspora Cina bermula dengan kehadiran kumpulan suku dialek dari China Selatan iaitu Hokkien, Kantonis, Hakka, Khek, Hainan, Teochew, Kongsai, Henghua dan Hockchui yang bermigrasi ke Alam Melayu. Kewujudan komuniti ini sejak beratus-ratus tahun yang lalu menyebabkan berlakunya kahwin campur setelah proses berakulturasi, beramalgalamasi, berakomodasi dan berasimilasi yang membentuk kumpulan mereka sebagai komuniti Peranakan. Suku dialek Cina yang paling ramai berhijrah ialah suku dialek Hokkien. Hokkien ialah suku Cina atau Tionghua yang ramai ditemui di Wilayah Asia Tenggara. Orang Hokkien ini berasal dari daerah pesisir Provinsi Fujian, terletak kota-kota perdagangan seperti *Xiamen* (Amoy), *Quanzhou* (Choan-Chiu). Sebagai suku pesisir, orang Hokkien menjadi suku perantau, terutama ke wilayah Asia Tenggara. Budaya maritim inilah yang membuatkan orang Hokkien menjadi tersebar ke seluruh Semenanjung Tanah Melayu, Kepulauan Indonesia dan Asia Tenggara.

SEJARAH CINA PERANAKAN KELANTAN

Walaupun tidak ada rekod bertulis tentang kedatangan awal orang Cina ke Kelantan, namun orang Cina peranakan mepercayai kedatangan awal nenek moyang mereka ke negeri Kelantan adalah lebih awal daripada kedatangan Cina pada zaman Kesultanan Melayu Melaka. Misalnya, rekod daripada pengembara Cina seperti buku Hailu (*Records of Sea*) yang merekodkan petempatan Cina. Dalam mengkaji sejarah petempatan orang Cina di Kelantan, satu perkara yang boleh diselidiki ialah migrasi orang Cina dari Thailand ke Kelantan. Sejumlah besar Cina peranakan yang dikaji secara rawak mendakwa bahawa datuk moyang mereka datang dari Thailand sepertimana yang dikaji oleh Hanapi (1986: 30–31) yang menyatakan bahawa orang Cina di Kampung Mata Ayer asalnya datang dari Pattani di Selatan Thailand dalam abad ke-17 dan ke-18. Pelabuhan-pelabuhan utama di Nakhon Si Thammarat, Pattani, dan Songkhla merupakan kawasan penempatan pedagang-pedagang tertua di wilayah Thailand Selatan dan Kelantan. Pelabuhan-pelabuhan ini menjadi pelabuhan terawal di Thailand yang menarik perhatian orang Cina dan pedagang asing yang lain. Pattani dan Nakhon Si Thammarat dilaporkan mempunyai jumlah penduduk yang ramai pada abad ke-16 dan ke-17. Cina Peranakan Pattani terhasil daripada perkahwinan campur antara orang Cina dengan orang Siam. Anak-anak mereka biasanya hanya boleh bertutur bahasa Thai seperti *luk chin* yang bermaksud "anak atau anak-anak Cina" dan membesar sebagai Thai-Cina bawah dominasi atau pengaruh ibunya yang berbangsa Thai (Teo, 2008). Cina Peranakan Pattani bermigrasi dalam jumlah yang cukup besar ke Kelantan melalui Legeh, iaitu berkemungkinan dari Tomoh, pekan utama di Legeh. Cina Peranakan Pattani memilih untuk menjadi petani. Hal ini bererti perjalanan mereka ke arah timur ke kawasan tanah subur sepanjang Sungai Kelantan. Mereka sampai di Kelantan dan mengambil keputusan untuk terlibat dalam aktiviti pertanian. Keadaan ini telah memperkukuh lagi kewujudan Cina Peranakan di negeri Kelantan (Teo, 2008). Faktor kewujudan Cina Peranakan Pattani dikukuhkan lagi melalui hasil kajian Hanapi (1986: 30–31) yang juga menyatakan bahawa orang Cina di Kampung Mata Air asalnya datang dari Pattani di Selatan Thailand di sekitar abad ke-17 dan ke-18. Mereka datang ke Kelantan melalui sempadan Legeh, dan diikuti Sungai Pergau dan sampai di Sungai Kelantan.

WARISAN BUDAYA DARI ASPEK CINA PERANAKAN KELANTAN

Kelantan yang terletak di pantai timur merupakan sebuah negeri yang terkenal dengan seni budaya tradisi seperti wayang kulit, dikir barat, mak yong, menora, main puteri, bageh, kertuk, gasing, wau dan sebagainya. Kesenian ini turut mempengaruhi komuniti Cina Peranakan Kelantan yang meminati dan mewarisi seni warisan Kelantan sepertimana masyarakat tempatan lainnya. Wayang kulit Kelantan ialah sejenis seni persembahan yang masih ada di Kelantan. Kesenian ini telah berkurangan sejak akhir-akhir ini di negeri Kelantan setelah Kerajaan Kelantan bawah pimpinan Parti Islam Se-MALaysia (PAS) 'mengharamkan' kesenian ini setelah dikatakan wujudnya unsur syirik. Walaupun begitu, kesenian ini dapat diteruskan dengan munculnya seorang dalang wayang kulit berbangsa Cina Peranakan, iaitu Tok Dalang Eyo Hock Seng. Beliau dikenali juga dengan gelaran Pak Chu atau Tok Dalang di daerah Pasir

Mas, Kelantan. Beliau telah mengadakan persembahan wayang kulit Kelantan di merata daerah sekitar Kelantan, Malaysia dan luar negara. Selain menjadi tok dalang wayang kulit, beliau juga aktif menjadi tok joro dikir barat. Ketokohan dan pengalaman Tok Dalang Eyo @Pak Chu menjadi kebanggaan Cina Peranakan dan masyarakat Kelantan dalam meneruskan kesinambungan tradisi rakyat Kelantan. Jadi, interaksi sosial komuniti Cina Peranakan dengan masyarakat tempatan ini sedikit sebanyak telah menyelamatkan dan meneruskan seni budaya tradisi warisan Kelantan yang semakin menghilang.

KESIMPULAN

Fenomena interaksi yang dinyatakan di atas telah menyumbang pada akulturasi antara komuniti Cina Peranakan Kelantan dan masyarakat Melayu tempatan sehingga akhirnya berlaku amalgamasi budaya. Akhir sekali, interaksi dengan orang Melayu tempatan tidak mungkin terjalin tanpa didorong hubungan orang Cina Peranakan-Melayu yang akrab di Kelantan. Rata-ratanya, orang Cina Peranakan generasi tua di kampung kini tidak ada masalah berinteraksi dengan orang Melayu tempatan semasa membesar di kampung ini dan hal ini didapati kekal sehingga hari ini. Amalan saling menziarahi ini merapatkan hubungan silaturahim antara penduduk Cina Peranakan Kelantan dan penduduk Melayu di kampung dan memantapkan lagi proses amalgamasi budaya dalam kalangan penduduk Cina Peranakan Kelantan. Didapati hubungan antara komuniti Melayu dengan Cina Peranakan Kelantan sangat berbeza dengan komuniti Cina Peranakan lain, terutamanya dalam majlis keramaian seperti kenduri kahwin, gotong-royong, kematian dan perayaan keagamaan seperti pesta *Tanglung*, *Chap Goh Mei* dan seumpamanya. Biasanya, majlis tersebut dimeriahkan dengan acara nyanyian, dikir barat dan joget lambak yang dianjurkan oleh komuniti Cina Peranakan Kelantan. Sejarah interaksi yang tercatat sekian lama sudah pasti membawa impak dan perubahan sosiobudaya khususnya perlulah difahami demi kepentingan dalam pembinaan bangsa dan tamadun demi kelangsungan hubungan harmoni antara kedua-dua bangsa dan tamadun dalam peradaban Melayu-China yang terpacat dari hubungan silam yang gemilang.

RUJUKAN

- Hanapi Dollah (1986). *Asimilasi Budaya: Kajian Kes Komuniti Cina Di Kelantan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kenny, C. S. C. (2004). "Sepintas lalu mengenai sejarah Kampung Pulau". *Dewan Bahasa*, jilid 36, bil. 1.
- Leo Suryadinata (2004). *Ethnic Relations And Nation-Building In Southeast Asia: The Case Of The Ethnic Chinese*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Liang Liji (1996). *Lembaran Sejarah Gemilang: Hubungan Empayar Melaka-Dinasti Ming Abad ke-15*. Bangi: Penerbit UKM.
- Middlebrook, S. M. (1999). "Pulai: An early Chinese settlement in Kelantan". Dalam *Kelantan Dalam Perspektif Arkeologi, Satu Kumpulan Esei. Kelantan*. Kelantan: Perbadanan Muzium Negeri Kelantan.
- Purcell, V. (1967). *The Chinese in Malaya*. Singapore: Oxford University Press.
- _____. (1965). *The Chinese in Southeast Asia*. London: Oxford University Press.
- Tan, C.-B. (2001). "Chinese in Southeast Asia and identities in a changing global context". In *Chinese Populations In Contemporary Southeast Asian Societies: Identities, Interdependence And International Influence*. M. J. Armstrong, R. W. Armstrong and K. Mulliner (eds.). Richmond, UK: Curzon.
- Teo, K. S. (2008). "Chinese-Malay-Thai interactions and the making of Kelantan peranakan Chinese ethnicity". In *Thai South And Malay North: Ethnic Interactions On A Plural Peninsula*. M. J. Montesano and P. Jory (eds.), 214–230. Singapore: National University of Singapore.

- _____. (2004). "Malay images in the languages and culture of Malaysia's peranakan Chinese: With special reference to Kelantan peranakan Chinese". *Jurnal Peradaban Melayu/Journal of Malay Civilization*, 2: 96–113.
- _____. (2003). *The Peranakan Chinese Of Kelantan: A Study Of The Culture, Language And Communication Of An Assimilated Group In Malaysia*. London: Asean Academic Press Ltd.
- _____. (1985). *The Peranakan Chinese of Kelantan*. London: ASEAN Academic Press.
- Tweedie, M. W. F. (1953). "An early Chinese account of Kelantan". *JMBRAS* XXVI, Part I.
- Vaughan, J. D. (1879). "The manners and customs of the Chinese of the Straits Settlements". In *Baba Beginings* by H. M. Lewis.
- Wang Gungwu. (1988). "The study of Chinese identities in Southeast Asia". In *Changing Identities Of The Southeast Asian Chinese Since World War II*. J. W. Cushman and Wang Gungwu (eds.), 1–22. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Wee, K. H. (2002). "Kelantan and the Chinese Kelantenese". In *Kelantan Zaman Awal: Kajian Arkeologi Dan Sejarah*. Kelantan: Perbadanan Muzium Negeri Kelantan, Istana Jahar Kota Bharu.

DRAMA MELAYU SEBAGAI SARANA PENGAJARAN DAN PEMBELAJARAN UNSUR IRONI DALAM BAHASA MELAYU

*Maizira Abdul Majid
Akademi Pengajian Melayu
Universiti Malaya
maizira@um.edu.my*

*Hasmidar Hassan
Akademi Pengajian Melayu
Universiti Malaya
hasmidar@um.edu.my*

ABSTRAK

Drama yang berbentuk audio visual merupakan sarana yang sangat berkesan dalam pengajaran bahasa dan budaya Melayu khususnya dalam kalangan penutur asing. Hal ini jelas berdasarkan kajian-kajian lepas yang membuktikan drama dapat merangsang dan menarik minat audiens/pelajar terhadap pembelajaran bahasa (Desialova, 2009). Penggunaan drama bukan sahaja dapat mengasah kemahiran bertutur dan kemahiran mendengar audiens/pelajar malahan membolehkan audiens/pelajar menghayati dan memahami sesuatu lakuan bahasa dengan mudah berdasarkan maklumat konteks yang melatari lakuan bahasa tersebut. Drama juga dapat memberikan pengalaman sebenar dan memperkaya pengalaman audiens/pelajar kerana penceritaan drama lazimnya berdasarkan pengalaman atau situasi sebenar yang berlaku dalam sesuatu masyarakat (Bowell & Heap, 2001 dan Soh, 1999). Memandangkan drama mempunyai kelebihan sebagai medium pengajaran yang berkesan khususnya dalam pengajaran bahasa maka penulisan ini mengetengahkan satu kajian yang menggunakan drama Melayu sebagai sarana pengajaran dan pembelajaran unsur ironi (bahasa terbalik) dalam bahasa Melayu. Penggunaan drama dianggap dapat meningkatkan kebolehfahaman maksud ironi dalam lakuan bahasa penutur Melayu kerana drama menyediakan maklumat konteks yang menyeluruh, iaitu maklumat latar tempat dan masa, maklumat penutur, maklumat peristiwa, maklumat hajat dan tujuan lakuan bahasa, nada dan mood (bahasa badan) secara visual, dan norma sosial yang melingkari lakuan bahasa penutur/watak. Input yang termuat dalam konteks ini dijangkakan membolehkan ironi yang mendukung makna terbalik dan maksud tersirat dapat difahami dengan mudah oleh audiens/pelajar khususnya pelajar asing.

Kata kunci: drama, ironi, bahasa terbalik, konteks, tersirat

PENGENALAN

Pengajaran bahasa dalam pendidikan memerlukan pelbagai kemahiran. Kaedah dan teknik pembelajarannya perlu dipelbagaikan supaya pelajarannya tidak jemu dan bosan. Kepelbagaian kaedah dan teknik ini secara tidak langsung akan memperkaya penggunaan bahasa, cara sebutan serta proses komunikasi antara individu, kelompok dan sebagainya. Menurut Jamaludin dan Zaidatun (2000), penggunaan teknologi dan media dalam bidang pendidikan dapat melahirkan satu konsep pembelajaran baharu gabungan daripada pendekatan pendidikan dan hiburan yang lebih mesra penggunaannya. Jelas Osborne, Bell dan Gilbert (1983), pembelajaran Bahasa Melayu yang abstrak tidak dapat membantu pelajar memahami konsep bahasa dengan mendalam. Oleh itu, penggunaan teknologi dan media merupakan salah satu kaedah yang dikenal pasti sebagai cara yang terbaik bagi membantu memotivasikan pelajar untuk meningkatkan pengetahuan dan kefahaman mereka tentang tajuk yang diajarkan dibandingkan dengan cara lisan atau '*chalk and talk*'. Memandangkan penggunaan teknologi dan media merupakan kaedah pengajaran dan pembelajaran yang berkesan, maka makalah ini mengetengahkan penggunaan drama dalam bentuk audio visual dalam pengajaran dan pembelajaran unsur ironi (bahasa terbalik) dalam bahasa Melayu kepada penutur asing. Menurut Bowell & Heap, 2001 dan Soh, 1999, drama dapat memberikan pengalaman sebenar dan memperkaya pengalaman audiens/pelajar kerana penceritaan drama lazimnya berdasarkan pengalaman atau situasi sebenar yang berlaku dalam sesuatu masyarakat.

DRAMA SEBAGAI SARANA PENGAJARAN DAN PEMBELAJARAN

Drama berasal daripada perkataan “*dran*” (bahasa Greek Kuno) yang bermaksud “*to act*” atau melakonkan/melakukan aksi. Shakespeare mengistilahkan drama sebagai kehidupan manusia itu sendiri. Baginya dunia ini ialah pentas, manakala manusia ialah pelakonnya. Drama disampaikan dalam pelbagai medium melalui televisyen, radio, pentas iaitu teater dan layar perak iaitu filem.

Menurut Said Halim Said Nong (1988) drama ialah satu peniruan watak manusia dan gerak lakunya. Drama juga ialah cermin kehidupan. Apa juga yang terjadi dalam ruang lakon atau pentas menggambarkan sebahagian besar aspek kehidupan. Penonton melihat dan mendengar gerak laku manusia yang serupa seperti mereka; berpakaian yang sama, bergerak seperti biasa dan berkata-kata dalam bahasa mereka, malah kadang-kadang menggunakan dialek yang sama pula. Sesebuah drama boleh ditakrifkan sebagai satu refleksi atau imbasan kehidupan. Ia menggunakan elemen yang sama; lelaki, wanita, kanak-kanak; gerak-geri dan kata-kata; cahaya dan kegelapan; bunyi dan kesunyian. Pelakon-pelakon menampakkan kegembiraan, kebosanan, keletihan, kegelisahan, kecuaiian dan lain-lain lagi yang menyerupai perlakuan harian manusia biasa.

Drama dalam pendidikan telah bermula apabila anak-anak Queen Victoria dan Albert mementaskan *Athalia* dan beberapa cerita lain. Bermula dari sinilah dikatakan drama telah mula digunakan untuk membantu pengajian bahasa di sekolah-sekolah. Peranan drama dalam pendidikan begitu signifikan berlaku pada pertengahan abad kelapan belas (Zainal Abd. Latiff, 1996)

Menurut Mana Sikana (1985) para psikologi pendidikan telah bekerjasama dengan golongan aktivis sosio-budaya untuk meneliti, mengkaji dan mencipta teori hubungan antara drama dengan dunia pendidikan. Akhirnya mereka sampai pada suatu titik pertemuan, meskipun drama yang sifatnya sebagai suatu cabang seni selalunya bercorak eksklusif tetapi drama dapat digunakan dalam bidang pengajaran dan pembelajaran.

Jelas Mana Sikana (1988) lagi, berbicara tentang drama bererti berbicara mengenai dialog. Justeru, orang membezakan antara drama dengan novel dan cerpen ialah aplikasi dialog. Bahasa dalam drama ialah dialog. Dialog ialah bahasa pertuturan yang merujuk, mengkhusus dan memukau pendengaran. Tegasnya, bahasa drama bukan ditujukan untuk dibaca tetapi untuk didengar, jadi seharusnya ia sudah dilafaz, diucapkan atau dituturkan serta dapat menimbulkan keseronokan indera dengar di samping berhasrat menyampaikan persoalan dan pemikiran. Justeru, dialog sangatlah penting lagi signifikan, apatah lagi situasi perkembangan strukturnya bergantung semata-mata pada dialog.

Penggunaan aspek bahasa sebagai alat komunikasi dan penyampaian drama banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor sosial, psikologi, pendidikan dan dimensi-dimensi kebudayaan lain. Hai ini kerana bahasa drama atau dialog itu sangat akrab dan intim hubungannya dengan bahasa masyarakat dramatisnya. Drama menuntut seseorang berkomunikasi dengan berkesan secara bersuara atau tanpa suara yang juga melibatkan pertuturan, aksi dan ekspresi yang tepat bagi menyampaikan mesej kepada pendengar atau penonton.

IRONI DALAM BAHASA DAN BUDAYA MELAYU

Definisi Ironi

Menurut Rahman Shaari (1987: 44), ironi merupakan kata-kata yang bermaksud lain daripada maksud sebenar. Ironi dikenal juga sebagai “*bahasa terbalik*”. Ironi merupakan sesuatu yang menarik kerana kata-katanya membawa maksud yang bertentangan dengan makna literalnya. Perkataan ironi berasal daripada bahasa Yunani ‘*eiron*’ yang ertinya ‘penyembunyian’, ‘penipuan’, ‘pura-pura’ (Aminuddin, 1995: 246). Dalam ironi, penyampaian pengertian secara tidak langsung dinyatakan melalui penggunaan kata-kata yang dilihat daripada ciri semantikanya bertentangan atau acuan lain yang memiliki hubungan asosiatif. Kamus Dewan Edisi Keempat (2014: 588) mendefinisi ironi sebagai keadaan atau kejadian yang menunjukkan pertentangan atau kesan sebaliknya antara sesuatu yang dijangkakan dengan yang menjadi hakikat.

Keraf (1991: 143) menyatakan bahawa ironi ialah suatu acuan yang ingin menyatakan sesuatu dengan makna berlainan daripada apa yang terkandung dalam rangkaian kata-katanya. Maksud berlainan dalam rangkaian kata-kata kadang kala tidak diketahui lawan penutur, sehingga muncul makna bertentangan yang ditangkap oleh lawan penutur. Hal ini seiring dengan pendapat Tarigan (1985: 61) yang menyatakan, “ironi ialah gaya bahasa yang menyatakan makna yang bertentangan dengan maksud mengolok-olok”.

Nor Hashimah Jalaluddin (1992: 27) menyatakan ironi membawa maksud sesuatu ujaran itu mengandungi unsur sindiran. Penutur akan cuba menyindir dengan menggunakan ujaran yang mengandungi maksud yang implisit. Perkara yang diujarkan secara eksplisit tidak boleh dianggap membawa makna sebenar hajat si penutur.

Ironi merupakan bentuk bahasa bukan literal yang mempunyai dua makna, iaitu makna literal dan makna bukan literal. Misalnya, kata “*cantik*” secara literal menyampaikan penilaian yang positif. Namun, penutur mungkin mempunyai penilaian sebaliknya. Bentuk ironi yang paling mudah adalah apabila sesuatu istilah diberi maksud yang berlawanan.

Berdasarkan pendapat tokoh-tokoh ini, dapat disimpulkan bahawa ironi ialah gaya bahasa yang mengandungi sindiran halus dan menyatakan maksud yang berlainan daripada hal yang terkandung dalam rangkaian kata-katanya. Kata-kata dalam ironi digunakan untuk menyatakan maksud yang berlawanan dengan maksud yang sebenarnya. Oleh sebab itu, ironi akan difahami jika pendengar juga sedar akan maksud yang disembunyikan. Selain itu, ironi merupakan cara yang ramah untuk menyinggung perasaan orang lain atau sopan santun yang mengejek (*mock politeness*).

DRAMA MELAYU SEBAGAI SARANA PENGAJARAN DAN PEMBELAJARAN UNSUR IRONI DALAM BAHASA MELAYU

Memandangkan drama dapat memberikan pengalaman sebenar dan memperkaya pengalaman audiens/pelajar kerana penceritaan drama lazimnya berdasarkan pengalaman atau situasi sebenar yang berlaku dalam sesuatu masyarakat (Bowell & Heap, 2001 dan Soh, 1999), maka drama difikirkan mempunyai kelebihan sebagai medium pengajaran yang berkesan khususnya dalam pengajaran bahasa ironi kerana pemahaman maksud ironi menuntut maklumat konteks yang menyeluruh iaitu maklumat latar tempat dan masa, maklumat penutur, maklumat peristiwa, maklumat hajat dan tujuan lakuan bahasa, nada dan mood (bahasa badan) secara visual, dan norma sosial yang melingkari lakuan bahasa penutur/watak. Input yang termuat dalam konteks ini dijangkakan membolehkan ironi yang mendukung makna terbalik dan maksud tersirat dapat difahami dengan mudah oleh audiens/pelajar khususnya pelajar asing.

Untuk memperlihatkan keberkesanan penggunaan drama Melayu dalam pengajaran ironi terhadap penutur asing ataupun dalam pembelajaran bahasa kedua, dua contoh data ironi yang dipetik daripada drama *Bibah Bebel* (2016) terbitan Zeel Production dan *Kampung Girl Raya* (2014) terbitan produksi Luqsar Kreatif Sdn. Bhd telah dipilih. Dua drama ini dipilih kerana penceritaan dan wataknya sarat dengan watak Melayu, budaya seharian, nilai, dan pandangan hidup Melayu. Dengan kata lain, maklumat yang melatari drama ini dapat dijadikan input bagi membolehkan penonton memahami maksud ironi yang diujarkan oleh watak tersebut.

i. Unsur Ironi dalam Drama Bibah Bebel

Babak Minit: 00:02:12

BIBAH : Aduh, sakit nenek!

NENEK : Dah urut dah memanglah sakit. Bawak lain kali laju-laju ya basikal tu. Besar besok nak jadi minah remput agaknya?

BIBAH : Minah rempit la nenek, bukan minah remput.

NENEK : Menjawab sahaja!

Dalam babak tersebut, nenek memarahi Bibah sambil mengurut kaki Bibah yang sakit. Kata-kata nenek, “bawak lain kali laju-laju ya basikal tu. Besar besok nak jadi minah remput agaknya?”.

Secara literal, “bawak lain kali laju-laju ya basikal tu” mengkod maksud yang sama seperti bentuk ayat yang diujarkan iaitu “bawa basikal tu laju-laju ya lain kali”. Tiada maksud tersirat yang mungkin dienkod oleh bentuk ujaran tersebut melainkan itulah maksudnya. Bagi penonton yang tidak dapat memahami maksud ironi ini tentunya akan menganggap bahawa ujaran yang dituturkan nenek Bibah iaitu “bawa basikal tu laju-laju ya lain kali” seolah-olah menyuruh Bibah membawa basikal laju-laju lagi lain kali. Namun apabila ujaran ini dikaitkan dengan ujaran seterusnya iaitu “Besar besok nak jadi minah remput agaknya?” penonton akan dapat mengagak bahawa ujaran sebelumnya itu tidak bermaksud menyuruh Bibah membawa basikal laju-laju lagi lain kali sebaliknya bermaksud sebaliknya dan merupakan sindiran dan larangan. Hal ini menjadi bertambah jelas dengan adanya nada dan intonasi pertanyaan ayat tanya tersebut yang dapat menyangkal maksud literal ujaran “bawa basikal tu laju-laju ya lain kali” tersebut di samping bahasa badan dan mimik muka nenek Bibah.

Sebagai guru/ pengajar, ujaran ironi dalam babak ini dapat dimanfaatkan bagi memahamkan penutur asing tentang gaya bahasa penutur Melayu yang suka berkias dan menyatakan sesuatu dengan cara yang tersirat untuk menegur dan mengkritik agar pihak yang dikritik atau ditegur itu tidak terguris hatinya. Dalam konteks ironi, maksud yang didukung oleh ujaran ini sebenarnya terbalik bukannya bermaksud literal seperti yang dienkod oleh ujaran tersebut.

Dalam babak tersebut, sebagai cucu yang disayangi, Bibah tidak dimarahi secara kasar, sebaliknya ‘ditegur’ dengan menggunakan bahasa terbalik yang turut membawa mesej atau peringatan kepada Bibah.

ii. Unsur Ironi dalam Drama Kampung Girl Raya

Minit: 00:32:25

ASYRAF :sayang nak tahu tak? tadi masa sembahyang terawih abang duduk betul-betul belakang imam. Power tak? Power tak?

AIN :Eh, lain macam je tu? Bunyi macam riak je, jangan riak ya!

ASYRAF :mana ada riak, kita beritahu isteri kita saja.

AIN :lain kali kalau nak bagi tahu sangat, *tweet* je terus, letak dekat *facebook*, satu dunia tahu abang sembahyang. Ish apalah!

ASYRAF : Amboi, perli nampak?

Ujaran Ain “lain kali kalau nak bagi tahu sangat, *tweet* je terus, letak dekat *facebook*, satu dunia tahu abang sembahyang” merupakan unsur ironi yang harus difahami dalam konteks yang menyeluruh. Input tentang nada suara Ain yang tinggi seolah-olah menyuruh suaminya memberitahu bahawa dia bersembahyang terawih betul-betul di belakang imam menerusi laman sosial agar satu dunia tahu mengenai hal tersebut sebenarnya harus diinterpretasikan sebagai satu sindiran dan bukannya bermaksud literal seperti yang dienkod oleh bentuk logik ujaran tersebut.

Data ini bagaimanapun lebih mudah ditelah oleh penonton kerana adanya ujaran oleh Ain iaitu “ish apalah! dan ujaran balas oleh Asyraf iaitu “Amboi, perli nampak” yang jelas menunjukkan bahawa ujaran terdahulu iaitu “lain kali kalau nak bagi tahu sangat, *tweet* je terus, letak dekat *facebook*, satu dunia tahu abang sembahyang” tidak bermaksud literal seperti yang dienkod oleh ujaran tersebut.

Dengan kata lain, Ain hanya menyindir dan tidak mengharapkan suaminya betul-betul melakukan seperti yang diujarkan itu. Ujaran Ain akan lebih difahami sebagai suatu sindiran atau ironi apabila maklumat seperti nada dan intonasi serta ekspresi wajah ataupun bahasa badan dimanfaatkan oleh penonton untuk menginterpretasi maksud sebenar unsur ironi tersebut.

Dalam konteks pengajaran dan pembelajaran unsur ironi melalui drama melayu, pihak guru harus dapat memahami penutur asing khususnya tentang maksud terbalik atau maksud tersirat yang didukung oleh unsur ironi dengan memanfaatkan maklumat konteks yang melatari drama tersebut. Maklumat konteks yang dimaksudkan ialah segala maklumat yang hadir bersama-sama ujaran tersebut seperti latar masa, latar tempat, watak, peristiwa, nada dan intonasi serta bahasa badan watak. Kesemua maklumat ini merupakan input bukan linguistik yang membolehkan audiens/penonton memahami ujaran khususnya ironi dengan lebih tepat.

RUMUSAN

Pengajaran dan pembelajaran unsur ironi dalam bahasa Melayu melalui drama merupakan kaedah yang pragmatik bagi membolehkan audiens/penonton khususnya penutur asing yang mempelajari bahasa Melayu sebagai bahasa kedua memahami unsur ironi ini. Hal ini kerana drama berbentuk audio visual dapat memberikan maklumat konteks yang lengkap tentang latar masa, latar tempat, maklumat watak, urutan peristiwa dan tingkah laku langsung seperti budaya persekitaran, nilai dan proses-proses sosio budaya yang dibangkitkan oleh drama tersebut. Maklumat konteks ini harus dapat dimanfaatkan oleh guru/pengajar dalam memahami pelajarannya tentang maksud ironi ini. Memandangkan ironi mendukung makna terbalik ataupun makna tersirat dan bukannya bermaksud literal maka unsur ironi ini harus ditanggap secara pragmatik iaitu dengan bantuan maklumat konteks. Selain ironi, diyakini bahawa drama juga dapat dijadikan sarana dalam pengajaran bahasa kiasan lain yang memerlukan maklumat konteks yang lengkap bagi memahami maksudnya yang tersirat.

RUJUKAN

- Aminuddin. (1995). *Stilistika, Pengantar Memahami Bahasa dalam Karya Sastra*. Semarang: IKIP Semarang Press
- Bowell, P. and Brian, S. H. (2001). *Planning Process Drama*. London: David Fulton.
- Courtney, R. (1965). *Teaching Drama. A Handbook for Teachers in Schools*. London: Cassell.
- Courtney, R. (1974). *Play, drama & Thought: The Intellectual background to drama in education*. New York: Drama Book Specialists Publisher.
- Dale, E. (1969). *Audio Visual Methods in Teaching*. New York. Dryden Press.
- Desiatova, L. (2009). Using different forms of Drama in EFL. Classroom. *Humanizing Language Teaching*, 4, ISSN 1755-9715
- Gorys Keraf. (1991). *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Gorys Keraf. (2007). *Diksi dan gaya bahasa: komposisi lanjutan 1*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Henry Guntur Taringan. (1985). *Pengajaran Gaya Bahasa*. Bandung: Angkasa.
- Jamaluddin Harun dan Zaidatun Tasir, (2000). *Pengenalan Kepada Multimedia*. Selangor Darul Ehsan: Venton Publishing Sdn. Bhd.
- Mana Sikana. (1985). *Kaedah Kajian Drama*. Kuala Lumpur. Karya Bistari.
- Mana Sikana. (1988). *Menulis Skrip Drama. Pentas-Radio-TV*. Selangor. Penerbit Karyawan.
- Nor Hashimah Jalaluddin. (1992). *Semantik dan Pragmatik: Satu Pengenalan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Osborne, R. J., Bell, B. F. dan Gilbert, J. K. (1983). Science teaching and children's views of the world. *The European Journal of Science Education*. 5 (1), 1 - 4.

Rahman Shaari. (1987). *Persediaan Menulis Sajak*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Salleh Yaakob. (2000, 8 Mac). Drama dalam pengajaran bahasa. Utusan Melayu. Dicapai daripada <http://ww1.utusan.com.my/utusan>

R. Kunjana Rahardi. (2003). *Berkenalan dengan Ilmu Bahasa Pragmatik*. Malang: Penerbit DIOMA.

Rahmah Bujang. (1991). *Lakon Drama dan Pemikiran*. Latar belakang Intelektual Drama dalam Pendidikan. Terjemahan Richard Courtney. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Dewan Edisi Keempat. (2014). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Said Halim Said Nong. (1988). Drama Melayu Televisyen Malaysia. Satu Penilaian Perkembangan dan Peranan. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.

Whiting, F. M. (1954). *An Introduction To The Theatre*. New York: Harper and Row Publisher.

Zainal Abdul Latiff. (1996). Peningkatan kecekapan berbahasa dan pembinaan sahsiah_melalui aktiviti drama. Konvensyen Pendidikan Bahasa Melayu Ke-VII, 25-27 November, Kuala Lumpur: Paper 4 (20p.).

PEMIKIRAN PATRIOTISME DAN NASIONALISME DALAM KARYA LIM LIAN GEOK DAN USMAN AWANG

Chong Fah Hing
Universiti Putra Malaysia
fhchong@upm.edu.mu

ABSTRAK

Senario sosial dan politik di Malaya yang berubah secara mendadak pada tahun-tahun kemerdekaan diakibatkan oleh kesedaran yang tercetis oleh pendudukan Jepun pada zaman perang. Berikutan itu, kesedaran nasionalisme dan patriotisme mula memutik dalam pelbagai kaum di Malaya pada ketika itu. Walaupun masih terdapat jurang yang agak ketara terutamanya tentang persoalan hala tuju Malaya serta isu bahasa dan pendidikan dalam konteks negara merdeka, namun isu-isu itu dapat diketepikan untuk sementara waktu demi memberikan laluan kepada tuntutan kemerdekaan yang dianggap lebih mendesak. Semangat antipenjajahan dan seterusnya tuntutan berkerajaan sendiri adalah hasrat dan perkiraan utama seluruh rakyat tanpa mengira bangsa, agama dan kelompok sosial pada masa itu. Makalah ini cuba mengamati pemikiran nasionalisme dan patriotisme Lim Lian Geok dan Usman Awang, dua orang tokoh budayawan yang kental semangat nasionalisme dan patriotismenya. Makalah ini juga meneliti pemikiran nasionalisme dan patriotisme yang tercermin melalui tindakan dan karya kedua-dua orang tokoh, sama ada karya sastera mahupun rencana umum. Tumpuan diberikan pada bentuk pemikiran nasionalisme dan patriotisme serta gagasan yang terselit dalam anjuran berkenaan, dan bagaimana mereka menyesuaikan gagasan masing-masing dalam sebuah persekitaran sosial yang rencam dan majmuk.

Kata kunci: Lim Lian Geok, Usman Awang, nasionalisme berhemah, patriotisme pragmatik

PENGENALAN

Makalah ini menggandingkan Usman Awang dengan Lim Lian Geok atas pertimbangan tentang nilai-nilai yang diperjuangkan sepanjang penglibatan mereka dalam kehidupan sosial, budaya dan politik di negara ini. Lim dianggap sebagai “Zu Hun” (Jiwa Kaum Cina), tidak setakat sebagai pejuang bahasa sahaja, malah sebagai satu ikon budaya yang penting untuk pembinaan jati diri kaum Cina. Usman pula adalah penghubung antara budaya tradisional dengan budaya baharu. Antara pemikiran yang terpancar melalui karyanya ialah semangat patriotisme dan nasionalisme yang agak progresif namun cukup sederhana.

LIM LIAN GEOK DAN PEMIKIRAN PATRIOTISME PRAGMATIK

Lim Lian Geok mula memainkan peranan yang aktif dalam persada pendidikan Cina mulai tahun 1945 apabila beliau dilantik sebagai pengerusi Jawatankuasa Pemulihan Sekolah Konfusian Kuala Lumpur sehinggalah permit mengajar beliau dirampas pada tahun 1961 dan hak kerakyatan beliau dilucutkan pada tahun 1964.

Keterlibatan Lim Lian Geok dalam gerakan pendidikan Cina sering kali disalah-fahamkan. Perjuangan bahasa dan pendidikan cenderung dilihat dari perspektif kaum semata-mata, bukannya hak yang perlu dihormati. Dalam situasi sedemikian, Lim Lian Geok dituduh sebagai chauvinis, dan pengkhianat.

Dalam situasi yang amat getir, Lim tetap menjaga hubungan baik dengan Perikatan melalui perantaraan Tan Cheng Lock. Dalam kalangan pemimpin MCA, Tan Cheng Locklah yang paling dipercayainya kerana Tan dilihat sebagai ahli politik yang jujur dan sanggup membantu Jiao Zong dalam pelbagai isu pendidikan. Pada tahun 1953, dengan kerjasama rapat antara Tan Cheng Lock, Lim Lian Geok dan *San Da Jigou* (Tiga Pertubuhan Utama), sebuah jawatankuasa yang terdiri daripada Jiao Zong, Dong Zong dan Biro Pendidikan MCA telah ditubuhkan bagi menangani isu dan masalah pendidikan Cina. Begitu juga Jiao Zong dan MCA berganding menggerakkan kempen memohon status kerakyatan untuk pemastautin Cina yang berkeelayakan. Malah beliau sendiri telah memohon kerakyatan Malaya sejak tahun 1951 lagi. Jelas bahawa Lim memang menganggap Malaya sebagai tanah tumpah darah.

Sikap patriotik Lim Lian Geok juga dapat dilihat dalam komitmen beliau terhadap pelan dan strategi Perikatan menghadapi pilihan raya pertama pada tahun 1955. Perikatan yang diketuai oleh Tunku bimbangi Jiao Zong akan mengemukakan isu bahasa Cina sebagaimana yang termaktub dalam Ordinan Pelajaran 1952 menjelang pilihan raya tersebut, maka suatu rundingan telah diatitkan oleh Tun Tan Cheng Lock di kediamannya di Melaka. Dalam rombongan yang diwakili oleh Lim Lian Geok bagi pihak Jiao Zong, dan Tunku bagi pihak Perikatan, Tunku telah meminta Jiao Zong menanggung tuntutannya untuk sementara waktu dan berjanji akan berbincang untuk mencari penyelesaian selepas pilihan raya. Hal ini adalah untuk menjamin kemenangan Perikatan dalam pilihan raya tersebut. Lim Lian Geok akur dengan saranan Tunku demi menjamin kemenangan Perikatan. Insiden tersebut menunjukkan Lim bukan sahaja seorang patriot yang mudah diajak berunding malahan boleh bertolak ansur demi memelihara kepentingan awam.

Walaupun Tunku mengetepikan perjanjian dengan Jiao Zong dalam Rundingan Melaka, namun Lim Lian Geok tidak berasa keberatan mengalu-alukan kemenangan Perikatan dalam pilihan raya umum tersebut. Ketika menjawab pertanyaan wartawan akhbar Sin Chew Jit Poh berkenaan perkara tersebut, terlebih dahulu Lim melahirkan perasaan gembira dan telah mengutus surat mengucapkan tahniah kepada Tunku Abdul Rahman dan Tan Cheng Lock. Menurut perkiraan beliau, kemenangan Perikatan adalah disebabkan manifesto yang menepati kehendak rakyat, iaitu menafirkan slogan merdeka. Kedua, Perikatan dilihat sebagai parti politik yang menjangkau rasisme dan mampu membawa Malaya menuju ke hala yang diestui (rujuk Tay Lian Soo [penyelenggara], 2003: 155-157).

Pemikiran Lim juga dapat dihayati dalam perutusan Hari Raya tahun 1956 yang berjudul "Pembinaan Jiwa". Perutusan diterjemahkan ke dalam skrip Jawi dan diserahkan kepada Said Zahari, Pengarang Utusan Melayu pada ketika itu, kemudian disiarkan pada 5 Mei 1956. Lim telah mengemukakan pandangan dan wawasan beliau tentang masa depan Malaya serta persoalan hubungan kaum dalam sebuah negara yang akan mencapai kemerdekaan. Antara lain, perutusan berkenaan menggariskan dua perkara penting yang perlu diberikan perhatian dalam persoalan pembinaan jiwa:

Dalam perjuangan menuntut kemerdekaan dan pembentukan negara Malaya, perkara yang menjadi perhitungan terpenting ialah persoalan pembinaan jiwa.

Pertama, kita harus memupuk gagasan Hidup Bersama Makmur Bersama. Kita sedia maklum bahawa Malaya adalah negeri yang didiami oleh pelbagai kaum. Setiap kaum yang terlibat dalam meneroka dan membangunkan tanah bertuah ini mempunyai sumbangan masing-masing yang wajar dihargai. Semua kaum harus dilayan sebagai anggota-anggota dalam sebuah keluarga, lantaran itu mempunyai hak dan kewajipan yang sama agar semua pihak yakin bahawa rahmat boleh dinikmati bersama, dan tanggungjawab juga wajib dipikul bersama dalam saat-saat yang genting demi membina sebuah negara yang utuh dan kukuh.

Kedua, memupuk keyakinan menjadikan Malaya sebagai Kampung Halaman yang Pertama. Peringatan ini khusus ditujukan kepada golongan kaum pendatang. Harus diperingatkan bahawa walaupun Saudara mempunyai negara asal, tetapi keturunan Saudara kini sudah menjadi anak Malaya. Malayalah satu-satu Tanah Pertiwi dan Kampung Halaman buat selama-lamanya. Hanya kepentingan Malaya sahajalah perhitungan utama Saudara. Dan negara selain dari Malaya tak lebih sebagai negara tetangga sahaja.

Perutusan ini membayangkan hasrat dan wawasan Lim Lian Geok terhadap sebuah negara baharu yang akan dibangunkan. Semangat patriotisme ditonjolkan dengan penuh sedar, bertimbang rasa dan perasaan rendah diri. Oleh itu, bentuk pemikiran dan semangat yang ditunjukkan oleh Lim sesuai dinamai sebagai patriotisme pragmatik. Gagasan "Hidup Bersama Makmur Bersama" yang dianjurkan oleh Lim juga masih relevan pada hari ini.

USMAN AWANG DAN PEMIKIRAN NASIONALISME BERHEMAH

Pengalaman Usman Awang ketika menyertai pasukan polis pada tahun 1947 telah menanam kesedaran nasionalisme pada diri Usman. Beliau dikatakan berkesempatan mengikuti ucapan beberapa orang pemimpin dalam sebuah kongres anjuran Parti Kebangsaan Melayu Malaya.

Orang yang berpidato dan memberikan semangat kepada anak-anak muda polis tidak lain tidak bukan ialah Dr. Burhanuddin Al-Helmi. Dan pantun yang terlekat dalam kepala itu benar-benar membakar semangat anak-anak muda polis yang secara diam-diam mengikuti ucapannya. Daripada bait-bait pantun yang berbunyi "Di atas robohan kota Melaka, kita bangunkan jiwa merdeka", membawa kepada puisi "Semangat Merdeka" (lihat Usman Awang 2006: 104) nukilan Anuar dan kata-kata Cikgu Alimin tentang persoalan "gugur sebagai bunga bangsa" benar-benar menggoncang pemikiran Usman.

Adunan antara sejarah hidup beliau yang luar biasa dengan sejarah objektif yang dikatakan sebagai pembuka tirai Perang Dingin membentuk diri Usman yang matang menghadapi gelombang, bijak mengatur langkah serta simpatik menangani situasi. Oleh demikian, kita dapat lihat bahawa semangat patriotik dan nasionalisme Usman tidak meluap tanpa sebab, sebaliknya amat sederhana sifatnya sehingga pengkritik terlepas pandang sentimen Usman yang teranyam lewat karyanya. Sifat yang dimiliki Usman itu sesuai dinamai sebagai nasionalisme berhemah.

Usman umumnya merakamkan sejarah perjuangan kemerdekaan dan detik kemunculan sebuah negara baharu yang bernama Malaya melalui karya sastera beliau yang merangkumi sajak, cerpen dan novel. Namun, pemerhatian beliau terhadap perkembangan sejarah bermula lebih awal lagi, iaitu sejak zaman darurat. Oleh itu, tidak hairan beliau menaruh simpati terhadap pekebun sayur kaum Tionghua yang terpaksa menanggung penderitaan akibat perintah darurat kononnya untuk memerangi komunis, tetapi sebenarnya mencari helah untuk terus berkuasa di daerah ini. Dalam hal ini, Usman sering kali dilihat sebagai agak condong ke kiri dan sering kali pula mengundang semacam kecaman, sama ada daripada rakan penulis atau kritikawan lain.

Usman seolah-olah dari awal lagi sudah menjangka semua itu dan segala salah tanggapan daripada kalangan pengkritik cuba dijawab oleh beliau dalam karya. Misalnya, dalam novel yang sama, Usman melahirkan kesangsian terhadap perkara yang dilakukan oleh anggota keselamatan pada zaman darurat, langsung memberikan tamparan kepada golongan penjajah. Dalam bab 11 berkaitan pasukan hutan mengerah pemindahan besar-besaran, pekebun-pekebun sayur "ke suatu tempat yang telah dikhas untuk mereka dan siap dipagar dengan kawat-kawat berduri yang berlapis", pengarang melalui naratornya melahirkan bantahannya secara halus tentang kerja sia-sia anggota pasukan hutan:

Mereka mara terus mencari buruannya. Mereka mencari orang-orang yang tidak mereka kenali, mereka mencari orang-orang yang tidak mereka tahu bentuk wajahnya, tidak juga mereka tahu nama-namanya, malah tidak pernah mereka musuhi secara langsung. (Usman Awang 2006: 166)

Dengan kata lain, bagi Usman, perbezaan kelas sosial yang terlalu ketara akibat perangkap sistem ekonomi kapitalis yang dipasang oleh pihak penjajah di rantau ini amnya dan Malaya khususnya telah menonggeng-balikkan cara berekonomi dan berbudaya di daerah ini.

Sesudah itu, Usman memberikan tumpuan pada agenda perjuangan mencapai kemerdekaan negara. Bermula daripada cerpen berjudul "Menyambut Lawatan Ketua Tertinggi Barisan Pemuda" dan "Turunnya Sebuah Bendera", pembaca disuguhkan gelegak rasa rakyat Malaya ketika di ambang merdeka. Cerpen "Untuk Malaya Merdeka" pula jelas membayangkan gagasan Usman sendiri terhadap bentuk sebuah negara baharu yang akan ditubuhkan. Tidak ketinggalan dalam genre sajak juga, Usman turut memperlihatkan perjuangan kemerdekaan melalui pengorbanan. Antara sajak tersebut ialah "Lambaian Pertiwi", "Sinar Pagi" dan "Zaman Merdeka". Malah Usman mula melihat perjuangan tersebut dari perspektif yang lebih luas, yakni meletakkannya dalam lingkungan perjuangan dan kebangkitan warga dunia ketiga Afro-Asia yang lebih besar. Hal ini dapat dilihat dalam sajak "Khabar dari Asia".

KESIMPULAN

Lim Lian Geok dan Usman Awang ialah pejuang yang bersemangat kental dari awal hingga penghujung hayat mereka. Mereka berpegang pada perkara yang dianggap benar, lebih-lebih lagi tatkala berdepan dengan penindasan dan ketidakadilan. Kemunculan Lim Lian Geok sebagai pemimpin gerakan pendidikan Cina pada tahun-tahun kemerdekaan ialah manifestasi bantahan kepada dasar pembinaan negara yang eksklusif dan masih dibayangi kekuasaan penjajah. Pendidikan yang terdedah kepada kekasaran tangan-tangan kuasawan akhirnya menyebabkan rakyat jelata terpaksa mencari jalan keluar, sekali gus menjadikan semangat patriotik dan nasionalisme Lim Lian Geok semakin rencam.

Dalam kata pengantar untuk memoir Said Zahari yang berjudul *Meniti Lautan Gelora: Sebuah Memori Politik*, Usman membayangkan gagasan dan idealisme perjuangan beliau yang tidak pernah luntur. Kata beliau, "... karya Said Zahari ini mengembalikan kenang-kenangan manis dan pahit yang saya alami dalam era 50-an dan 60-an, bukan sebagai satu nostalgia tetapi sebagai satu penegasan semula kebenaran perjuangan kami pada zaman itu, khususnya dalam dunia kewartawanan dan persuratkhbaran. Perjuangan yang berteraskan agama, bangsa dan tanah air, kemerdekaan, demokrasi dan keadilan sosial." (Said Zahari, 2001: xxiv). Kata pengantar tersebut ditulis pada tahun 1999, dua tahun sebelum pemergian Usman. Hal ini sudah memadai membuktikan bahawa Usman tidak pernah menggadaikan cita-cita asalnya yang murni hinggalah akhir hayat. Dan inilah wajah-wajah nasionalis yang tulen.

RUJUKAN

- Adibah Amin. (1991). *Degup Jantung: Paduan Pengalaman, Pemikiran dan Kreativiti Usman Awang*. Dlm. Siti Aisah Murad *Kumpulan Esei Jalanan* (hlm. 121-143). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ali Ahmad. (1974). *Tema Sajak-Sajak Melayu 1933-1969*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Chong Fah Hing (Penyelenggara & Penterjemah). (2010). *Pelopor: Antologi Puisi untuk Memperingati Lim Lian Geok dan Usman Awang*. Kuala Lumpur: LLG Cultural Development Centre.
- Mohamad Mokhtar Hassan. (2006). *Key Concepts in Usman Awang's Short Stories: Developing A Critical Tradition*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Haji Salleh. (2006). *Seorang Penyair, Sebuah Benua Rusuh: Biografi Usman Awang*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Lim Lian Geok. (1988/1990). *Fengyu shiba nian* (18 Tahun Ribut dan Hujan, Jilid 1 & 2). Kuala Lumpur: LLG Cultural Development Centre Bhd.
- Tay Lian Soo (Penyelenggara). (2003). *Lin Lianyu xiansheng yanlunji* (Kumpulan ucapan Lim Lian Geok). Kuala Lumpur: LLG Cultural Development Centre Bhd.
- Said Zahari. (2001). *Meniti Lautan Gelora: Sebuah Memoir Politik*. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors.
- Tunku Abdul Rahman Putra. (1977). *Looking Back: The Historic Years of Malaya and Malaysia*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Tunku Abdul Rahman Putra. (1987). *Political Awakening* (2nd Edition). Petaling Jaya: Pelanduk Publications.
- UCSTAM (ed.) (1987). *Jiao Zong 33 Nian* (Terbitan Cenderamata Sempena Ulangtahun ke-33 Gabungan Persatuan Guru-Guru Sekolah China Malaysia). Kuala Lumpur: UCSTAM
- Usman Awang. (1979). *Gelombang*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Usman Awang. (1981). *Degup Jantung*. Kuala Lumpur: Pustaka Melayu Baru.
- Usman Awang & Ismail Ahmad (1983). *Titian Zaman*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Usman Awang. (2006). *Tulang-Tulang Berserakan*. Kuala Lumpur: UA Enterprises.
- Usman Awang. (2007). *Turunnya Sebuah Bendera*. Kuala Lumpur: Petaling Jaya.
- Zurinah Hassan (2006). *Sasterawan Negara Usman Awang* (Edisi Kedua). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

BUDAYA PERANCANGAN DALAM CERITA PENGLIPUR LARA: ANALISIS BERDASARKAN *HIKAYAT KHOJA MAIMUN*

Sara Beden
Institut Pendidikan Guru Kampus Tun Abdul Razak
sara.beden@ipgmkta.edu.my

ABSTRAK

Budaya merangkumi keseluruhan aspek kehidupan manusia seperti idea, amalan, teknik, peraturan dan nilai serta norma yang dianggap sebagai warisan dan dikongsi oleh sekelompok masyarakat. Budaya kehidupan ini turut menyerlah dalam karya sastera tradisi seperti cerita penglipur lara kerana memaparkan cara atau gaya serta corak hidup yang dipraktikkan oleh sesuatu kelompok untuk berinteraksi dan bertindak dalam menyelesaikan sesuatu masalah menerusi watak manusia atau bukan manusia. Makalah ini menekuni budaya perancangan yang terdapat dalam cerita lipur lara Melayu, iaitu *Hikayat Khoja Maimun* dengan mengaplikasikan Pendekatan Pengurusan, iaitu satu pendekatan baharu dalam dunia kritikan sastera di Malaysia. Makalah ini bertujuan menganalisis budaya perancangan dalam *Hikayat Khoja Maimun* berlandaskan Prinsip Perancangan yang merupakan salah satu prinsip dalam Pendekatan Pengurusan. Kajian ini mengaplikasikan kaedah analisis teks dan kepustakaan. Analisis memperlihatkan bahawa budaya perancangan menerusi strategi-strategi yang dirangka watak Bayan dalam hikayat ini dapat menangani isu atau persoalan yang hendak diselesaikan. Kejayaan Bayan dalam menyelamatkan rumah tangga tuannya menunjukkan penghayatan dan pembudayaan watak ini terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan tanggungjawab sosialnya sebagai ahli masyarakat. Tuntasnya, *Hikayat Khoja Maimun* telah berjaya memanasifestasikan pengaplikasian Prinsip Perancangan dalam sastera tradisional. Perancangan bestari yang dilandaskan dengan dimensi-dimensi strategi yang efisien sudah pasti dapat menjamin kejayaan dan pencapaian objektif yang telah ditetapkan dalam menyelesaikan masalah kehidupan.

Kata kunci: Prinsip Perancangan, strategi, budaya, teknik

PENGENALAN

Karya sastera Melayu tradisional khususnya cerita-cerita rakyat Melayu lahir sebagai simbolik kreativiti pemikiran kritis dan kreatif masyarakat Melayu tradisi. Tradisi lisan berjaya membawakan transformasi keintelektualan dan anjakan paradigma dalam kesusasteraan di alam Melayu kerana telah berkembang dalam bentuk pendokumentasian. Mohamad Zuber Ismail et al. (2014b, 2) berpendapat bahawa nilai-nilai yang terungkap dalam cerita rakyat seperti cerita lipur lara mempunyai pertalian yang rapat dengan tradisi keilmuan, semangat spiritual serta roh kekuatan dan perlengkapan ikhtiar hidup bangsa Melayu. Hakikatnya, prosa tradisional amat kaya dengan unsur didaktik, etika dan nilai yang menjadi wahana untuk mengajar, mendidik, menyindir, menasihati dan menegur golongan tertentu. Walau bagaimanapun, di sebalik nilai moral, etika dan didaktik yang terdapat dalam cerita-cerita rakyat tradisional terdapat satu aspek penting yang boleh diteliti, iaitu aspek pengurusan. Mohamad Mokhtar Abu Hassan (2013) dalam makalahnya yang bertajuk, "*Pendekatan Pengurusan : Satu Metode dalam Kritikan Sastera*" berpendapat bahawa sastera tradisional turut menampakkan pengaplikasian prinsip-prinsip pengurusan seperti Prinsip Perancangan, Prinsip Kepimpinan, Prinsip Pengorganisasian, Prinsip Penstafan dan Prinsip Pengawalan.

Hikayat Khoja Maimun telah dipilih sebagai bahan KOMSAS dan mewakili prosa tradisional dalam *Antologi Harga Remaja* (2009). Prosa ini diterajui watak Bayan dan isteri Khoja Maimun. Walaupun Bayan hanyalah watak binatang namun telah diangkat sebagai watak utama yang memiliki daya keintelektualan yang tinggi dalam menangani masalah yang mempunyai keberkaitan dengan etika dan moral. Perincian perancangan ini dapat diteliti berdasarkan objektif, strategi dan teknik yang diaplikasi watak Bayan bagi mencapai visinya. Justeru, makalah ini bertujuan menganalisis budaya perancangan dalam *Hikayat Khoja Maimun* berlandaskan Prinsip Perancangan.

PENGURUSAN

Mohamad Mokhtar Abu Hassan (2013) memperkenalkan dan mengetengahkan pendekatan baharu dalam dunia kritikan sastera, iaitu Pendekatan Pengurusan. Pendekatan ini mengandungi lima prinsip, iaitu Prinsip Perancangan, Prinsip Kepimpinan, Prinsip Pengorganisasian, Prinsip Penstafan dan Prinsip Kawalan. Makalah ini mengaplikasikan Prinsip Perancangan sebagai landasan analisis. Prinsip perancangan dapat diteliti berdasarkan peringkat-peringkat perancangan, iaitu (i) menetapkan objektif, (ii) membentuk strategi, (iii) pilihan alternatif, (iv) menilai langkah-langkah alternatif, (v) memilih satu cara dan (vi) kajian semula. Peringkat-peringkat perancangan ini merupakan satu entiti yang sangat penting untuk merealisasikan matlamat sesuatu pemikiran dan tindakan. Mohd Zuber & Mohamad Mokhtar Abu Hassan (2014a) mendapati bahawa Prinsip Perancangan diperlihatkan dengan terperinci dalam cerita binatang, iaitu Sang Kancil dan Buaya, Pak Belalang dan cerita Si Luncai.

Perbincangan kajian meneliti kemampuan dan keupayaan watak merealisasikan matlamat yang disasarkan berdasarkan dimensi-dimensi perancangan yang dipraktikkan. Perancangan diteliti berfokus pada watak utama, iaitu Bayan yang merupakan watak bukan manusia. Dalam melaksanakan perancangan ini, dimensi-dimensi dalam Prinsip Perancangan dijadikan suatu kriteria untuk menentukan tahap kecekapan dan kebijaksanaan daya fikir watak dalam merencanakan sesuatu perancangan dan seterusnya mencapai objektif secara sistematik dan efisien.

Perbincangan dalam makalah ini hanya menggunakan empat peringkat perancangan dalam Prinsip Perancangan sebagaimana dalam paparan berikut:



Dalam membuat perancangan, dimensi harus bermula dengan penetapan objektif, iaitu apa tujuan yang hendak dicapai, kemudian diteruskan dengan dimensi strategi-strategi yang digunakan untuk mencapai objektif sehinggalah dimensi kajian semula dibuat sama ada strategi tersebut berkesan atau tidak. Sekiranya strategi tersebut berkesan, maka strategi tersebut akan diguna pakai dan diperkukuh untuk mencapai objektif. Penilaian semula akan memastikan objektif akan dapat dicapai atau sebaliknya.

ANALISIS PRINSIP PERANCANGAN DALAM *HIKAYAT KHOJA MAIMUN*

Watak Bayan sebagai jurucakap selain watak utama dalam prosa ini bertindak menyelamatkan isteri Khoja Maimun yang merupakan tuannya dan seorang saudagar kaya dan ternama. Isterinya, iaitu Bibi Zainab telah jatuh cinta dengan seorang anak raja yang tampan semasa Khoja Maimun pergi berdagang sehingga mengikat pertemuan dengan anak raja tersebut. Bertitik tolak daripada kejadian ini, maka Bayan menggunakan kebijaksanaannya dalam membuat perancangan demi menyelamatkan Bibi Zainab daripada curang apatah lagi setelah Bayan menyaksikan Bibi Zainab membunuh Burung Tiung yang telah berterus-terang menuduh Bibi Zainab melakukan perbuatan berdosa dan salah disisi agama. Perbincangan budaya perancangan dalam hikayat ini diperlihatkan menerusi perancangan 1, 2 dan 3 yang dilaksanakan oleh watak Bayan selaku watak utama.

Perancangan 1

Bayan telah membuat perancangan yang sistematik seperti dalam Jadual 1 berikut apabila Bibi Zainab meminta pandangannya ketika hendak keluar bertemu anak raja.

Jadual 1: Perancangan 1

Dimensi Perancangan : Hari pertama	Tindakan
Menetapkan Objektif	Menghalang Bibi Zainab daripada berjumpa anak raja.
Strategi –strategi	1.Bayan memuji Bibi Zainab yang cantik rupawan (halaman 75) dan menyuruh Bibi Zainab pergi pada awalnya.
	2.Bayan mengumpam Bibi Zainab dengan memberikan analogi bahawa dirinya tidak mahu menjadi seperti Bayan dalam <i>Hikayat Bayan</i> . Bibi Zainab meminta Bayan bercerita.
	3. Bayan menghikayatkan <i>Hikayat Bayan</i> , iaitu kisah Bayan yang bulunya dicabut oleh isteri seorang saudagar Istanbul. Bibi Zainab terleka sehingga fajar pun terbit. Akhirnya, Bibi Zainab tidak jadi pergi berjumpa kekasihnya (halaman 80)
Kajian semula	Bayan mendapati strateginya berkesan kerana dapat menghalang Bibi Zainab. Strategi pujian dan bercerita diaplikasikan oleh Bayan bagi mencapai objektifnya.
Pencapaian objektif	Objektif Bayan tercapai pada hari pertama apabila Bibi Zainab membatalkan niatnya untuk berjumpa kekasihnya.

Berdasarkan Jadual 1, strategi-strategi yang ditetapkan oleh Bayan berkesan sehingga berjaya meleakakan Bibi Zainab daripada berjumpa kekasihnya, anak raja itu. Bayan menerapkan unsur pujian dan membuat analogi sebagai mekanisme yang halus supaya tidak menyinggung perasaan Bibi Zainab. Bayan menggunakan strategi dan teknik bercerita untuk menghalang Bibi Zainab daripada menemui kekasih hatinya.

Perancangan 2

Perancangan Bayan pada hari kedua pula dipaparkan sebagaimana dalam Jadual 2 berikut:

Jadual 2: Perancangan 2

Dimensi Perancangan : Hari kedua	Tindakan
Menetapkan Objektif	Meleakakan Bibi Zainab daripada berjumpa anak raja.
Strategi -strategi	1.Bayan memuji Bibi Zainab dengan kata-kata yang indah.
	2.Bayan meluahkan perasaan bersalahnya dan berpura-pura sedih kerana Bibi Zainab belum sempat bertemu kekasihnya itu akibat leka mendengar ceritanya.
	3.Bayan mengumpam Bibi Zainab dengan menyatakan dirinya mahu menjadi seperti Taif yang setia berkhidmat untuk Raja Tabristan dalam <i>Hikayat Taif</i> (halaman 81-83)
	4.Bayan bercerita, apabila hikayat tamat maka hari pun siang dan Bibi Zainab tidak jadi berjumpa kekasihnya.
Kajian semula	Bayan mendapati strateginya berkesan kerana dapat meleakakan Bibi Zainab buat kali kedua.
Pencapaian objektif	Objektif Bayan tercapai kerana Bibi Zainab terleka.

Berdasarkan Jadual 2, Bayan berjaya memasang strategi dengan menetapkan objektifnya. Dalam perancangan ini, Bayan menambah strategi yang ada dengan meluahkan perasaan bersalah dan kesedihannya kerana Bibi Zainab belum berjaya berjumpa kekasih hati. Kebijaksanaan Bayan menganalogikan dirinya dengan *Hikayat Taif* telah berjaya menarik minat Bibi Zainab. Strategi Bayan dengan bercerita tentang *Hikayat Taif* telah membuatkan Bibi Zainab leka dan alpa sehingga tidak sempat berjumpa kekasihnya untuk kali kedua.

Perancangan 3

Perancangan selanjutnya telah dilakukan oleh Bayan dalam misinya untuk menyelamatkan rumah tuannya sebagaimana dalam Jadual 3 berikut:

Jadual 3: Perancangan 3

Dimensi Perancangan : Hari Keempat	Tindakan
Menetapkan Objektif	Menyelamatkan Bibi Zainab daripada curang kepada suaminya Khoja Maimun.
Strategi -strategi	<p>1. Bayan menegur dan menasihati Bibi Zainab agar tidak berpakaian mahal dengan perhiasan emas.</p> <p>2. Bayan berpura-pura menyatakan pakaian mahal itu akan menjadi fitnah jika anak raja juga menginginkannya daripada Bibi Zainab.</p> <p>3. Bayan mereka cerita kononnya Bibi Zainab akan dibunuh jika Khoja Maimun melihat anak raja itu memakai perhiasan emas kepunyaannya (halaman 93)</p> <p>4. Bayan menghubungkan kait emas yang dipakai Bibi Zainab dengan <i>Hikayat Serimala dan Pandai Emas</i> sebagai umpan untuk melekakan Bibi Zainab. Bibi Zainab teruja dan meminta Bayan bercerita supaya dia mendapat ikhtibar daripada hikayat tersebut.</p> <p>5. Bayan bercerita kepada Bibi Zainab (halaman 94)</p>
Kajian semula	Bayan mendapati strateginya berkesan kerana dapat menghalang Bibi Zainab buat kali keempat daripada berjumpa kekasih hatinya.
Pencapaian objektif	Objektif Bayan tercapai untuk menyelamatkan Bibi Zainab daripada berlaku curang.

Bayan bukan sahaja mengukuhkan strategi berhikayatnya malahan menyelitkan teguran dan nasihat dengan menganalogikan emas yang dipakai oleh Bibi Zainab dengan perbuatan fitnah. Bayan juga mengaitkan situasi Bibi Zainab dengan hikayat *Serimala dan Pandai Emas* dengan motif untuk melekakan Bibi Zainab agar mendengar ceritanya yang sekali gus menyelamatkan Bibi Zainab daripada berlakunya perbuatan curang.

KESIMPULAN

Tuntasnya, *Hikayat Khoja Maimun* berjaya memantapkan pengaplikasian Prinsip Perancangan dalam sastera tradisional. Prinsip dan budaya perancangan ini dimanifestasikan oleh strategi dan teknik bercerita, pujian, luahan perasaan, membuat analogi dan menasihati. Walau bagaimanapun, strategi bercerita dan strategi pujian yang diaplikasikan oleh Bayan merupakan strategi yang penting untuk mencapai objektif dan matlamatnya. Pemugaran prinsip ini mendampakkan kekayaan khazanah sastera tradisional sebagai wadah untuk menyemai dan menanam bibit-bibit kecintaan generasi yang masih dalam bangku sekolah terhadap ketinggian nilai budaya dalam masyarakat tradisi. Daya keintelektualan dalam pemikiran masyarakat tradisi perlu dipugar dan dicungkil agar dapat mengangkasakan martabat sastera tradisional yang sarat dengan pemikiran yang bernas, cerdas lagi bernilai. Sara Beden (2015) menegaskan bahawa walaupun kita dimomokkan dengan mitos bahawa sastera tradisional tidak memiliki nilai komersial namun hakikatnya sastera ini bukan sahaja mampu berfungsi sebagai kaedah untuk mendidik dan menasihati malah turut memprojeksi aspek pengurusan yang popular dalam dunia moden, iaitu secara

dasarnya wujud dalam sesebuah organisasi. Daya pengurusan yang dipancarkan menerusi perancangan yang bestari oleh watak Bayan mendalilkan daya kepentingan sastera ini dalam denyutan dunia globalisasi yang menuntut daya pemikiran yang kritis, kreatif dan kemahiran yang tinggi.

Prinsip Perancangan yang diaplikasi sebagai landasan analisis menerusi strategi-strategi yang digunakan oleh Bayan menampakkan budaya perancangan bestari yang sistematik dan efisien kerana objektifnya tercapai, iaitu menghalang Bibi Zainab daripada berlakunya perbuatan curang. Bibi Zainab dapat melestarikan kesetiaan seorang isteri pada suami. Bayan telah berjaya menyelamatkan maruah seorang wanita yang terlalu menurut hawa nafsu ketika ketiadaan suami di rumah tanpa menyinggung dan menimbulkan konflik dengan watak sasarannya itu. Kejayaan Bayan juga bertitik tolak daripada keberkesanan dimensi-dimensi yang diaturnya bagi mencapai objektif yang telah ditetapkan selain mengoptimumkan teknik bercerita. Kebijaksanaan dan kebestarian Bayan dalam hikayat ini memanasifestasikan pengamalan budaya ini dalam corak kehidupan masyarakat tradisi yang memiliki daya keintelektualan yang tinggi. Mohamad Zuber Ismail et al. (2015) menegaskan bahawa Prinsip Perancangan dapat memprojeksi kehidupan masyarakat Melayu tradisi.

RUJUKAN

Antologi Harga Remaja (2009). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohamad Mokhtar Abu Hassan (2013). Pendekatan pengurusan: Satu metode dalam kritikan sastera. Kertas kerja yang dibentangkan dalam Himpunan Ilmuwan Sastera Melayu Malaysia Kedua, Universiti Perguruan Sultan Idris, 4-5 Oktober.

Mohamad Zuber Ismail & Mohamad Mokhtar Abu Hassan (2014a). Prinsip perancangan: penelitian berdasarkan cerita-cerita rakyat. Bridging The Unbridgeable Proceeding, International Conference in Commemoration of the 50th Anniversary of the Department of Malay-Indonesian Studies, Hankuk University of Foreign Studies, Seoul, Korea, 14th -16th May, Korea Selatan

Mohamad Zuber Ismail, Sara Beden & Mohamad Mokhtar Abu Hasan (2014b). Keintelektualan Pemikiran Melayu dalam Cerita Lipur Lara. *The Journal of Business and Social Development*, 3 (2), 1-16.

Mohamad Zuber Ismail, Sara Beden & Mohamad Mokhtar Abu Hassan (2014c). Prinsip Kepimpinan: Analisis Berdasarkan Hikayat Awang Sulung Merah Muda. Kertas kerja yang dibentangkan dalam 3rd International Language Conference (IIC), Centre For Languages And Pre-University Academic Development (Celpad), International Islamic University Malaysia (IIUM), 4th -6th Jun.

Mohamad Zuber Ismail, Sara Beden & Mohamad Mokhtar Abu Hasan (2015). Hikayat Awang Sulung Merah Muda Dari Perspektif Pendekatan Pengurusan. *Jurnal Pengajian Melayu*, 26, 95-116.

Sara Beden (2015). Prinsip Perancangan dalam *Hikayat Khoja Maimun*. *Pelita Bahasa*. Bil 1 (Januari), 24 -27.

HUBUNGAN ANTARABANGSA DALAM NOVEL-NOVEL FAISAL TEHRANI DAN SEJARAH MELAYU

Wan Zaliha Wan Othman
wanzalihalim@yahoo.com.my
IPG Kampus Raja Melewar, Seremban, Negeri Sembilan

Amanah Mohd Noor
amanahnoor@gamil.com
IPG Kampus Raja Melewar, Seremban, Negeri Sembilan

ABSTRAK

Hubungan Diplomatik Malaysia - Republik Rakyat China telah berusia 35 tahun pada 31 Mei 2009 dan berterusan sehingga sekarang. Hubungan ini berjalan dalam pelbagai cara dan kaedah. Melalui kajian ini, pengkaji melihat hubungan yang berlaku dalam novel-novel Faisal Tehrani dan yang tercatat dalam *Sejarah Melayu*. Faisal Tehrani ialah seorang penulis prosa moden dan juga pengkritik sastera tanah air. Beliau menulis cerita yang menunjukkan hubungan Malaysia dengan negara-negara luar. Beliau menulis menerusi pengalaman, kajian, dan pembacaan dari semasa ke semasa. Dalam kertas kerja ini, hubungan antarabangsa yang wujud dalam novel-novel Faisal Tehrani dan catatan sejarah lampau oleh penulis-penulis lebih awal merangkumi hubungan dari segi perundangan/ekonomi, hubungan politik, hubungan keagamaan, hubungan kesenian, hubungan perubatan/dan hubungan akademik. Hubungan perdagangan membicarakan perdagangan yang berlaku antara Malaysia/Tanah Melayu dengan Negara-negara lain seperti China, India dan Sumatera. Hubungan diplomatik pula dikaitkan pengaruh pemikiran ataupun penjajahan. Hubungan diplomatik ini menunjukkan perkaitan antara negara yang terlibat dengan tanah air penulis sendiri. Hubungan politik memihak kepada cerita dengan corak pemerintahan yang menunjukkan kehebatan negara masing-masing dalam mentadbir negara. Hubungan yang turut dibincangkan ialah hubungan keagamaan dan hubungan perubatan/akademik. Peristiwa yang berlaku dalam setiap novel dan cerita sejarah dalam *Sejarah Melayu* yang ditulis menunjukkan pelbagai bentuk hubungan antara Malaysia dengan negara luar khususnya negara China. Hubungan ini menunjukkan sejak zaman berzaman Tanah Melayu sudah ada ikatan yang erat dengan negara lain dan hubungan ini dipupuk dalam bentuk pelbagai cara sama ada hubungan sebenar dan hubungan penulisan prosa kreatif.

Kata kunci: hubungan, pengaruh, pengalaman, kajian

PENGENALAN

Novel Faisal Tehrani menceritakan hubungan dengan negara Cina, Arab, dan negara-negara yang lain. Kebanyakan novelnya membicarakan bentuk hubungan antara Malaysia dengan negara lain dan hubungan ini dalam bentuk perdagangan/ekonomi, politik, keagamaan, kesenian, perubatan, dan akademik. *Sejarah Melayu* turut mencatatkan pelbagai peristiwa dan kejadian yang menunjukkan hubungan Tanah Melayu dengan Tanah Besar China.

HUBUNGAN PERDAGANGAN/EKONOMI

Hasil bumi Tanah Melayu membuatkan Inggeris dan Perancis berikhtiar menakluki Tanah Melayu. Melaka ditakluki Portugis tahun 1511 (Raja Haji Ahmad et.al: 1982) kerana kawasan Linggi yang dimiliki Johor, (Raja Kecil). Sultan dan pengikutnya membuka pelabuhan di Sungai Johor dan menarik pedagang-pedagang dari luar. Orang Melayu Melaka telah menyediakan entrepot bagi urusan saudagar China, India, Indonesia, dan orang-orang Eropah dan hubungan perdagangan telahpun wujud antara kepulauan Melayu dengan China.

Watak Ben Qortubi yang tinggal di Pulau Sukma (Terengganu) dalam *Bedar Sukma Bisu* menunjukkan hubungan Malaysia dengan China menguasai hampir keseluruhan Pulau. Meskipun perang sudah memasuki Selatan China, namun semangat Ben Qortubi makin kuat untuk terus berdagang kerana beliau berpendapat makanan adalah keperluan utama manusia. Perang tahun 1939 membuatkan Ben Qortubi dan isterinya, Fatimah diseksa sehingga dagangannya dihentikan seketika. Semangatnya pulih setelah Jepun kalah dan beliau membina semula kapal dagang dengan nama *Bedar Sukma Bisu* untuk digunakan semula.

Bedar Sukma Bisu menceritakan Muhammad Chen yang berketurunan China menetap di Labuan dan menyambung semula empayar perkapalan dan perniagaannya melebar pula ke Kota Kinabalu. Moyang Chen telah merantau ke Manila pada tahun 1800-an dan menguasai perniagaan di Labuan dan Cagayan, Sulu. Moyangnya berhijrah ke Brunei dan mengembangkan perniagaan eksport import kapas, tembakau, tebu, kopi, dan lada hitam. Pulau Labuan dijadikan pusat penyimpanan makanan dan kapal dagang dari serantau ceruk dunia datang berniaga di Labuan seperti Singapura, Hong Kong, Brunei, Manila, Syarikat Hindia Belanda, Perairan Sulu, Australia, Jepun, Vietnam, Kepulauan Caroline, dan China.

Menurut M. Rajantheran (1999: 72) hubungan Seriwijaya dengan China wujud kerana China kuasa perdagangan besar di samping India sejak Masihi lagi. Hubungan dikukuhkan lagi dengan pembinaan biara agama oleh Seriwijaya untuk memanjangkan usia Maharaja Cina. Bukti kesusasteraan menunjukkan hubungan perdagangan Alam Melayu dengan negara China (ibid: xi) dan China dikatakan pembekal utama beras kepada Tanah Melayu walaupun dibawa masuk secara haram oleh Ben Qortubi.

Hubungan China dengan Tanah Melayu menerusi watak Chen turut berhubung dengan Wefada dan mereka bercinta dan berkahwin apabila Chen menyambung pengajiannya di Amerika Syarikat. Ikatan perkahwinan memanjangkan silaturrahim antara Malaysia dengan China yang meluaskan lagi hubungan Malaysia dan China. Chen bercita-cita tinggi dalam membantu kepesatan ekonomi serantau iaitu Vietnam, Kemboja, Siam, Selatan China dan menganjur ke China dengan mendirikan pelabuhan di luar Kota Bharu.

Wefada meneruskan usaha suaminya untuk membangunkan Pelabuhan Pulau Sukma setara pelabuhan di Pantai Barat yang berkembang pesat iaitu Pelabuhan Pulau Pinang, Pelabuhan Kelang, dan Pelabuhan Tanjung Pelepas. Kepesatan ekonomi China akan membolehkan Pelabuhan Pulau Sukma menjana ekonomi Negara dan impian ini mewujudkan memudahkan hubungan Malaysia - China untuk memasarkan barangan dari kedua-dua buah negara.

HUBUNGAN KASIH SAYANG DAN PERSAUDARAAN

Perkahwinan Chen dengan Wefada dalam Bedar Sukma Bisu menghubungkan ikatan silaturrahim antara dua benua dan perkaitan hubungan persaudaraan berlaku kerana keturunan Raja Iskandar Zulkarnain pernah ke negeri China. Dakwaan Chen dibuktikan dengan mengikuti salahsilah keluarga. Menurut buku Sulalatus Salatin (Sejarah Melayu) karangan A. Samad Ahmad, Raja Suran berkahwin dengan Tuan Puteri Onang Kiu (anak Raja Chulan) dan anak mereka dinamakan Tuan Puteri Cendani Wasis dan kecantikannya membuatkan Raja China meminati beliau untuk digandingkan dengan anaknya yang bernama Raja Cu Lan. (hlm. 17-18).

Menurut buku Sulalatus Salatin (1986), hubungan China dengan kepulauan Melayu ini terbina apabila China menghantar barang-barang berikut kepada raja Melaka:

Jarum sarat sebuah pilau, ... sutera benang emas kimka dewangga, ... benda yang gharib-gharib. ... Setelah datang ke balairung, maka disambut oleh bentara, diberikan kepada khatib ... (ibid, hlm. 131)

Hubungan perkahwinan telah lama wujud Malaysia dengan China semenjak pemerintahan Raja Suran lagi. Masa itu, China terkenal dengan kuasa ekonomi dunia, namun kasih sayang tersebut dipanjangkan semasa pemerintahan Sultan Mansur Syah yang menerima rombongan Maharaja China dengan membawa pelbagai hadiah tanda persahabatan.

HUBUNGAN POLITIK

Hubungan ekonomi dan hubungan politik turut akan memainkan peranan dan kedatangan rombongan Maharaja China ke Melaka menjadi daya penarik Maharaja China membina hubungan dengan Melaka. Kemasyhuran kepulauan Melayu yang menakluki banyak jajahan di bawah pentadbiran Raja Suran menyebabkan Maharaja China menghantar utusan lebih awal sebelum China diserang tentera Raja Suran.

Maharaja China menyatakan masa yang panjang untuk ke China sehinggakan orang muda menjadi tua, pokok kesmak ditanam berbuah dan besi yang besar bertukar menjadi jarum yang kecil. Raja Suran mempercayainya dan tidak jadi menyerang China. Peristiwa itu menyebabkan hubungan politik antara China dan Kepulauan Melayu terbina hasil perkahwinan anak Raja Suran dengan anak raja China.

Hubungan politik Malaysia – China ini bermula apabila Kepulauan Melayu yang kaya khazanah ekonomi menyebabkan pedagang berlayar sehingga ke negeri China. Hubungan itu menyebabkan berlaku perebutan sebahagian kekayaan semulajadi yang dimiliki Kepulauan Melayu. (Daniel Perret, etc: 2001). Persengketaan politik ini terjelma dalam novel 1515 dengan Watak Nyemah Mulya telah meyakinkan sultan mengumpulkan askar dari Jawa, Palembang, Siak, Inderagiri, Aceh, Champa, Kelantan, Kedah, Melaka dan orang-orang Bugis untuk membebaskan Goa dari cengkaman Portugis.

Persengketaan politik menyebabkan suami Nyemah Mulya (saudagar kaya dari Canton - China) menyumbangkan kewangan kepada angkatan perang untuk ke Sepanyol dan Portugal dalam mempertahankan kuasa politik mereka. Walaupun suami Nyemah Mulya (Samsuddin) banyak membantu dalam mempertahankan politik isterinya, Samsudin juga menggunakan isterinya untuk merampas ketuanan Melayu (hlm. 295).

Menurut Sulalatus Salatin (Sejarah Melayu: 1986), hubungan politik China dengan kepulauan Melayu makin kukuh apabila Sultan Mansur Syah berkahwin dengan puteri Maharaja China. Hubungan makin utuh ekoran raja China dijangkiti gatal-gatal seluruh badan dan beliau sembuh apabila raja China disuruh minum, basuh muka, dan mandi air basuh kaki raja Melaka. Ekoran itu, Maharaja China bersumpah untuk tidak disembah oleh anak cucu raja Melaka dan menitahkan kedua-dua negara hidup dalam berkasih-kasihan (ibid: 137).

Hubungan ini berpanjangan juga disebabkan peristiwa makan kangkung rombongan raja Melaka. Rakyat China sendiri tidak berpeluang melihat dekat wajah raja dan permaisuri. Saranan Tun Perpatih Putih agar rombongan diberi makan kangkung rebus tanpa dipotong, membolehkan Maharaja China dilihat duduk di dalam mulut naga pada mungkur kacanya (ibid:133). Maharaja China juga mendapat idea bagaimana beras yang beliau makan itu perlu dikupas bukan lagi ditumbuk. Baginda juga menjadikan raja Melaka sebagai menantu yang menguatkan lagi hubungan politik antara negara China dan kepulauan Melayu.

HUBUNGAN KESENIAN

Hubungan kesenian kain songket kebanggaan masyarakat Melayu wujud sejak sebelum merdeka dan China pula terkenal dengan suteraanya. Peniaga-peniaga berulang-alik dari China mengambil sutera Cina untuk dipasarkan di Malaysia. Dalam Manikam Kalbu, hubungan kesenian pembuatan Busana Melayu dilihat ketika watak Dang Nurhalijah merekacipta busana Melayu untuk bertanding. Rekaan busana turut dikagumi sultan ialah penyertaan dari Tun Matin (Manikam Kalbu) dan dimenangi Manikam Kalbu. Dang Nurhalijah teruja untuk menang kerana berhajat menuntut ilmu busana ke negeri China, namun beliau kalah di tangan Manikam Kalbu.

Negara China mengkagumi busana orang Melayu yang terbukti dengan kekaguman maharaja China melihat persembahan dan menggunakan sapu tangan. Untuk membuktikan kebijaksanaan rombongan Sultan Muhammad Syah, Maharaja China menguji Manikam Kalbu dengan lima soalan tenunan. Manikam Kalbu menjawab soalan-soalan tersebut dan Maharaja China begitu teruja dan tergelak setiap kali jawapan dibacakan yang menyebabkan Melaka dan China makin erat kerana seni busana.

HUBUNGAN KEAGAMAAN

Hubungan keagamaan turut mempengaruhi proses sosial China/Malaysia. Dalam Bedar Sukma Bisu, Chen keturunan dari negara China telah memeluk Islam ekoran perkenalan dengan pemuda berbangsa Korea yang memeluk Islam setelah menjadi anak kapal milik saudagar Arab dari Qatar dan berkahwin dengan Wefada. Beliau mengkaji Islam apabila Imam Khomeini dapat mengalahkan kerajaan boneka Amerika di Iran. Di Kuala Lumpur dan Jakarta beliau mendalami ajaran Islam ini.

Chen juga memeluk Islam setelah meneliti pelayaran Laksamana Cheng Ho yang memeluk Islam dan kebangkitan Islam pada tahun 1980-an menjadikan minat terhadap Islam makin bersemarak. Ini dikukuhkan dengan ilmu sistem ekonomi Islam yang dipelajari berjaya meyakinkan dirinya untuk menjadi penganut Islam. Tambahan pula Chen menikahi Wefada yang menguatkan lagi hubungan dua benua ini.

Bangsa Melayu dan Cina jika beragama Islam adalah tidak tergambaran (1515:213) bermaksud hubungan ini akan menjadikan dua bangsa yang berbeza hidup dalam satu persefahaman yang baik dan hubungan ini wujud sejak pemerintahan Sultan Mansur Syah. Mengikut Sejarah Melayu (1986), setelah rombongan Maharaja China diterima baik oleh Sultan Melaka, maka rombongan Melaka dialu-alukan ke China dan akhirnya hubungan ini diikat melalui perkahwinan Sultan Mansur Syah dengan Puteri Hang Liu dan memperoleh anak bernama Paduka Hamimat. Rombongan dari China telah diislamkan oleh Sultan Mansur Syah yang menguatkan lagi kekeluargaan ini.

Mengikut salasilah dalam Sejarah Melayu (ibid: 134), rombongan dari China tadi diberi penempatan di luar kota Melaka dan mereka telah menggali perigi dan dari situ wujudnya nama Bukit China di Melaka yang kekal sehinggalah sekarang. Hubungan keagamaan menunjukkan hubungan Cina dengan Alam Melayu terbukti apabila sami Buddha yang bernama I-Cing mengunjungi India pada tahun 671 Masihi. Mengikut catatan Wheatly, 1966, (M. Rajantheran: 1999) I-Cing belayar dari Canton sewaktu angin monsun timur laut selama 20 hari dan beliau sampai di Sriwijaya. Selepas enam bulan, beliau ke Mo-lo-yu (Melayu-Jambi) dan apabila angin barat laut bertiup beliau belayar ke Kedah. Dari situ pula I-Cing Ke India semula sebelum balik ke China.

Hubungan agama Buddha yang dibawa oleh I-Cing ini menunjukkan I-Cing juga menjadi orang penting dalam membawa pengaruh agama Buddha kepada orang Cina di Malaysia. Catatan dua orang sami Buddha yang dianggap penting dalam hubungan dengan Alam Melayu iaitu Fa-Hsien yang tiba di India tahun 399 Masihi dan kembali ke China tahun 413 – 414 masihi. Ini bermakna hubungan China/alam Melayu telah ada melalui sami Buddha yang berkunjung ke alam Melayu dan menuju ke India sebelum balik semula ke China.

KESIMPULAN

Hubungan Malaysia–China wujud sejak pemerintahan Raja Iskandar Zulkarnain lagi. Desakan kepentingan ekonomi menjadi daya tarikan utama untuk menjajah negeri yang mempunyai hasil bumi yang banyak seperti kepulauan Melayu. Hubungan sebegini menjadikan rakyatnya saling berhubungan untuk kepentingan bersama. Catatan sejarah lampau membuktikan Malaysia dengan negara China wujud dalam pelbagai dimensi seperti penjajahan, ekonomi, keagamaan, dan perkahwinan.

RUJUKAN

- A. Samad Ahmad. (1986), *Sulalatus salatin (Sejarah Melayu)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Faisal Tehrani. (2002). *1515*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.
- Faisal Tehrani. (2007). *Manikam Kalbu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Faisal Tehrani. (2007). *Bedar sukma bisu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- M.Rajantheran. (1999). *Sejarah Melayu – kesan hubungan kebudayaan Melayu dan India*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Raja Haji Ahmad dan Raja Ali Haji. (1982). *Tuhfat al-nafis*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Daniel Perret, Puteri Rashidah Megat Ramli. (2001). *Hubungan budaya dalam sejarah dunia Melayu – artikel majalah archipel*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

BERBICARA MENGENAI PUISI MELAYU DAN CIRI-CIRI CIPTAANNYA

Bai Danni
Maktab Perguruan Minjiang
931652985@qq.com

ABSTRAK

Puisi membawa keistimewaan budaya bangsa dan maklumat kebudayaan. Puisi adalah intipati dalam bidang bahasa serta genre sastera yang khusus. Puisi dikenali oleh dunia kerana bahasanya ringkas dan indah, pemikirannya yang mendalam dan rimanya seperti lagu yang indah-indah. Puisi ialah bahasa yang paling cantik di seluruh dunia. Makalah ini memperkenalkan kemunculan dan perkembangan puisi Melayu, penulisan terkenal, bahasa, komposisi dan klasifikasinya dengan ringkas. Makalah ini juga memberikan tumpuan pada ciri-ciri ciptaannya supaya para sarjana berminat pada puisi Melayu dan mengkaji bidang ini dengan teliti.

Kata kunci: Melayu, puisi Melayu, ciri-ciri ciptaan

PENDAHULUAN

Setiap negara mempunyai konotasi budaya yang kaya dan ciri-ciri budaya yang unik. Kebudayaan ialah satu konsep yang sangat luas. Ia mengandungi agama, kepercayaan, adat-istiadat, moral, jiwa, pemikiran akademik, sastera, seni, sains dan teknologi, dan pelbagai sistem lain. Tambahan pula, kesusasteraan ialah sejenis seni tentang bahasa lisan dan bahasa tulisan. Ia menggunakan bahasa sebagai alat, dengan bantuan pelbagai retorik dan cara pengucapan untuk melahirkan fikiran atau perasaan dalaman dan muncul semula kehidupan sosial tempoh tertentu. Ia meliputi drama, puisi, novel, esei dan lain-lain. Ia juga sejenis bentuk ekspresi budaya yang penting.

Puisi ialah sejenis genre sastera yang terdapat fonologi dan nyanyian. Melalui bahasa, selain menyampaikan makna tulisan, ia juga berdasar dari citra seni yang kuat sentimen untuk meluahkan perasaan tentang perkara-perkara di luar dan menyatakan emosi dan rasa keindahan supaya membangkitkan perasaan simpati pembaca.

Sebagai sebuah karya ciptaan manusia, puisi tidak dapat lari daripada proses perubahan dan pematangan. Misalnya, perubahan dari satu tahap ke satu tahap, seperti dari tahap tradisional ke tahap moden. Makalah ini adalah laporan kajian tentang puisi Melayu dan ciri-ciri kreatifnya.

Kajian ini bertujuan:

- a. Mengetahui pasti ilmu asas tentang puisi Melayu seperti konsep, sejarah, komposisi, klasifikasi dan lain-lain.
- b. Menganalisis genre biasa puisi Melayu dari pelbagai aspek seperti jenis, komponen, suku kata, rima, kegunaan dan lain-lain.
- c. Menghuraikan daya batin dan isi hati yang disampaikan oleh puisi-puisi yang berasal dari sumber berkaitan supaya mendapat fahaman yang lebih mendalam tentang puisi Melayu.

Malaysia ialah sebuah negara jiran yang mesra dengan China. Sama ada dalam bidang politik, ekonomi atau kebudayaan, hubungan kedua-dua buah negara sentiasa rapat. Sejajar dengan dasar China-Kawasan Perdagangan Bebas ASEAN, Malaysia sebagai salah sebuah negara anggota, budayanya menerima perhatian daripada pelbagai pihak. Akan tetapi, sehingga hari ini, penyelidikan tentang bidang ini masih kurang di China. Oleh itu, kajian ini amat penting bukan sahaja kepada pengkaji, malahan bermanfaat kepada orang lain juga. Yang berikutnya merupakan kepentingan kajian ini:

Pertama, bagi pengkaji, kepentingan kajian ini adalah untuk memberikan rasa hormat kepada nenek moyang Melayu dan pengkaji lain yang mengkaji bidang ini. Hal ini demikian kerana puisi Melayu adalah penghabluran kebijaksanaan bangsa Melayu yang merangkumi usaha daripada satu generasi kepada satu generasi.

Kedua, bagi masyarakat luar negara, kajian ini membolehkan rakyat China lebih memahami budaya dan sastra Melayu supaya komunikasi antara kedua-dua buah negara dapat berkembang. Usaha ini juga mendorong perkembangan puisi dan budaya tempatan Malaysia. Di samping itu, kita dapat melihat nilai-nilai murni seperti baik hati dan sifat ramah-tamah yang ada pada orang Melayu melalui maklumat yang disampaikan dalam puisi. Hal ini memainkan peranan yang sangat penting bagi menggalakkan persahabatan dan interaksi kedua-dua buah negara ini.

Ketiga, bagi situasi perkembangan bahasa Melayu di China sekarang, usaha mengkaji puisi Melayu, terutama puisi tradisional Melayu, membolehkan lebih banyak orang berminat dengan bahasa Melayu supaya ilmu pengetahuan tentang Malaysia dapat disebarluaskan.

PUISI MELAYU

Kamus Dewan edisi keempat (2014:113) menunjukkan bahawa puisi ialah karangan yang berbentuk sajak (syair, pantun, dan lain-lain).¹

Daripada *Kebudayaan Melayu Za'ba*, puisi atau karangan berangkap didefinisikan sebagai "khas dipakai untuk melafazkan fikiran yang cantik dengan bahasa yang indah dan melukiskan kemanisan dan kecantikan bahasa. Dengan gambaran yang cantik ini perkara yang dikatakan itu bertambah menarik kepada hati orang yang mendengarnya."

Kesimpulannya, definisi ini memusatkan kita kepada kecantikan atau keindahan bahasa, ciri-ciri kreatif, metafora, imej dan sebagainya. Ia juga menunjukkan kesan tema itu kepada pembaca.

KLASIFIKASI DAN STRUKTUR PUISI

Sejajar dengan perubahan masa dan perkembangan sejarah, kesusasteraan Melayu diklasifikasikan kepada dua jenis, iaitu kesusasteraan klasik dan kesusasteraan moden. Bagi puisi, kaedah pengklasifikasian pun sama; ia dibahagikan kepada puisi tradisional dan puisi moden. Puisi tergolong dalam bahagian sastra tradisional dan sastra moden. Puisi tradisional mengandungi pantun, peribahasa, bidalan, teka-teki, gurindam, syair dan lain-lain. Sama ada puisi tradisional atau puisi moden, kedua-dua bentuk puisi ini menyampaikan emosi orang Melayu dalam tempoh yang berbeza.

Secara ringkas, sesebuah puisi terbentuk daripada rangkap. Bagi puisi tradisional, lazimnya empat baris menjadi serangkap. Walau bagaimanapun, puisi yang berbeza mempunyai bentuk yang berbeza. Terdapat juga serangkap puisi yang cuma mempunyai dua baris seperti pantun. Dalam buku *Puisi Melayu*, pantun dapat dibahagikan kepada empat jenis, iaitu pantun dua kerat, pantun empat kerat, talibon dan pantun berkait.² Penulis menyenaraikan keadaan rangkap puisi menurut jenis puisi yang berbeza. Pertama ialah pantun dua kerat. Daripada namanya sudah dapat diketahui bahawa ia terdiri daripada dua baris, iaitu dua baris menjadi serangkap. Jenis kedua ialah pantun empat kerat. Jenis ini terdiri daripada empat baris, iaitu empat baris menjadi serangkap. Pantun jenis ini merupakan bentuk pantun yang paling digemari oleh orang Melayu kerana ia senang dicipta dan sedap pula bunyi sebutannya. Ketiga ialah talibon, berdasarkan buku itu, talibon ialah pantun 6 kerat, 8 kerat, 10 kerat, 12 kerat dan 14 kerat, iaitu 6 baris, 8 baris, 10 baris, 12 baris, 14 baris menjadi serangkap. Biasanya pantun ini dapat ditemui dalam *Hikayat Malim Deman*, *Hikayat Awang Sulung* dan lain-lain. Jenis yang terakhir ialah pantun berkait. Pantun jenis ini dinamai berkait kerana ia dikaitkan daripada serangkap kepada serangkap dalam beberapa rangkap yang berturut-turut dengan cara diulang balik, iaitu sebuah pantun ini biasanya mempunyai beberapa rangkap.

CIRI-CIRI KREATIF

Berdasarkan huraian di atas, penulis percaya bahawa pembaca sudah mempunyai kefahaman awal tentang puisi Melayu. Oleh sebab keterangkuman seni puisi Melayu adalah sangat luas, dan bentuk puisi moden pula terlalu bebas, maka makalah ini memberikan tumpuan pada ciri-ciri penciptaan puisi Melayu tradisional. Kemudian, penulis akan memperkenalkan ciri-ciri kreatif tentang beberapa jenis puisi Melayu sebagai contoh secara khusus, dan selanjutnya menghuraikan ciri-ciri kebangsaan yang ditunjukkan oleh puisi-puisi itu.

¹Hajah Noresah Baharom. *Kamus Dewan edisi keempat*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014:113

²Alwi Salim, *Puisi Melayu*, Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1983:6.

Pantun

Konsep Pantun

Mengikuti *Kamus Dewan Edisi Keempat* (2014:1137), pantun mempunyai beberapa maksud, iaitu sejenis puisi lama yang biasanya terdiri daripada empat baris dalam tiap-tiap rangkap (dua baris pertama merupakan pembayang maksud dan yang selainnya mengandungi maksudnya); sejenis peribahasa yang digunakan sebagai sindiran; ark sebagai jawapan kepada tuduhan dan lain-lain.³

Menurut buku *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, pantun pada mulanya adalah senandung atau puisi rakyat yang dinyanyikan. Dalam bahasa Melayu, pantun bererti kuatren, iaitu sajak yang berbaris empat, dengan sanjak abab.⁴

Sehubungan itu, pada pendapat penulis, pantun sebagai sejenis genre kesusasteraan tradisional yang digunakan di Malaysia secara meluas dari zaman purba sehingga sekarang. Ia mempunyai kedudukan penting dalam sejarah kesusasteraan Melayu, malah pada hari ini, masih digunakan secara meluas dan telah menjadi sebahagian kehidupan harian orang Melayu.

Komponen Pantun

Buku *Puisi Melayu* mengatakan bahawa mengikut Prof. Dr. Hussain Jayadiningrat, pantun agaknya lengkap untuk beberapa komponen atau bahagian yang membina sesebuah pantun Melayu. Ringkasnya, komponen pantun terdiri daripada lima bahagian, iaitu pembayang, perkataan, suku kata, maksud, dan rima.⁵

Ciri-ciri Ciptaan

Daripada buku *Puisi Melayu Tradisional*, kajian ke atas pantun dan puisi yang lain boleh dihuraikan kepada dua aspek utama, iaitu teknik penciptaan dan isi. Kajian terhadap teknik penciptaan mencakupi bentuk, bahasa dan gaya bahasa, nada, unsur bunyi dan keindahan. Kajian isi pula merangkumi maksud, persoalan dan tema, mesej dan pengajaran, latar, nilai kemanusiaan dan kemasyarakatan.⁶ Berdasarkan pernyataan yang dikatakan dalam buku ini, penulis akan menganalisis dan menghuraikan ciri-ciri kreatif pantun dari beberapa segi dengan contoh-contoh khusus.

Lihat contoh yang pertama:

Buah langsung kuning mencelah
Senduduk tidak berbuah lagi
Sadah dapat gading bertuah
Tanduk tidak berguna lagi

Dari aspek bentuk, setiap baris dalam pantun ini mempunyai jumlah perkataan yang seimbang, iaitu empat patah perkataan. Dari aspek unsur bunyi, pantun ini jelas menggunakan pengulangan rima tengah dan akhir yang baik dan indah, iaitu rima *ab ab* (huruf yang ditebal ialah huruf berima), di bahagian tengah dan akhir. Kesan bunyi lebih menarik dan berkesan apabila terdapatnya pengulangan bunyi *h* pada baris pertama dan baris ketiga. Pengulangan kosonan *t* dan *k* yang sengau dan pengulangan bunyi letupan *d* dan *b* dan diimbangi pula dengan pengulangan vokal *a* yang lantang dan kuat bertanya aspek bunyi memberikan kesan yang cukup pelbagai, sesuai dengan pernyataan perasaan yang pelbagai pula.

Dari aspek tema, pantun ini mengemukakan tema mengenai sikap manusia yang mudah lupa setelah mendapat benda yang lebih baik. Benda lama yang telah lama sebatu dengan dirinya dan telah sekian lama membantunya dibuang begitu sahaja dan benda yang baharu tersebut sering dipuja-puja.

Digambarkan juga manusia sering memuja sesuatu benda yang baharu dan benda lama sering dipinggirkan atau dilupakan terus. Jika dipakai sekalipun cuma untuk dibuat perhiasan sahaja. Penghormatan pada benda yang lama telah luntur akibat timbulnya benda yang baharu. Hal ini digambarkan secara perbandingan seperti, "sudah dapat gading bertuah, tanduk tidak berguna lagi."

³Hajah Noresah Baharom. *Kamus Dewan Edisi Keempat*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014:1137.

⁴Riris k. Toha-Sarumpaet, *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011:556.

⁵Alwi Salim, *Puisi Melayu*, Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1983:2.

⁶Dato ' Dr. Mohd Rosli Saludin, *Puisi Melayu Tradisional*, Goal Intelligent Publishing Sdn. Bhd, 2005 :51.

Dari aspek gaya bahasa, pantun ini menggunakan imej-imej alam atau suasana keindahan alam seperti 'buah langsung', 'senduduk', 'gading' dan 'tanduk'. Imej- imej alam seperti ini dapat memenuhi syarat keindahan pembayang dan maksud pantun. Dengan pemilihan perkataan yang mudah dan biasa dalam penghidupan alamiah pendengar, pantun ini ternyata memudahkan pula pendengar untuk menangkap makna, pernyataan dan pemikiran yang ingin disampaikan.

Maksud dan pernyataan dalam pantun ini disampaikan secara kiasan dan perbandingan. Dengan itu, pernyataan yang ingin disampaikan bukan sahaja tepat dan jelas, malah halus dan berkesan. Hal ini dapat dilihat dalam ungkapan, "sudah dapat gading bertuah, tanduk tidak berguna lagi." Tanduk digambarkan sebagai benda lama yang sudah tidak berharga lagi dan tidak dihormati oleh manusia, manakala gading digambarkan sebagai benda baharu yang sering dipuja-puja oleh manusia. Selain itu, ciri-ciri utama yang perlu diambil perhatian adalah penggunaan buah tempatan Malaysia 'langsung kuning' dalam bahagian pembayang untuk bayangan kepada maksud. Perkara ini membolehkan seluruh pantun dipenuhi dengan eksotik tropikal lantas menonjolkan ciri-ciri kebangsaannya yang kukuh.

Dari aspek fungsi pantun, melalui penggunaan teknik perbandingan dan perkataan yang mudah difahami dalam bahagian pembayang dan bahagian maksud pantun, si pemantun jelas menggambarkan sifat manusia yang suka akan sesuatu yang baharu dan bosan akan sesuatu yang lama. Oleh sebab itu, pantun ini dapat mengingatkan khalayak bahawa manusia memang perlu dan dituntut supaya tidak mudah lupa daratan dan mestilah sentiasa menghormati benda-benda yang lama yang telah banyak menabur jasa kepada kita. Orang yang suka melupakan jasa benda lama dianggap jijik dan hina dalam masyarakat yang beradab.

KESIMPULAN

Dunia Melayu mempunyai berbagai-bagai bentuk jenis puisi Melayu seperti puisi tradisional dan puisi moden. Puisi tradisional Melayu ialah hasil daripada budi, ketinggian imaginasi dan kehalusan jiwa para sasterawan Malaysia yang kebanyakannya tidak bernama dan juga hasil keterbukaan bangsa dan bahasa Melayu terhadap dunia luar seperti China, Perancis, India dan lain-lain.

RUJUKAN

- Ahmad Kamal Abdullah (1988). *Kumpulan Puisi Malaysia 1975-1985*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Alwi Salim (1983). *Puisi Melayu*. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Aripin Said (1994). *Puisi Warisan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hajah Noresah Baharom (2014). *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Rosli Saludin (2005). *Puisi Melayu Tradisional*. Goal Intelligent Publishing Sdn. Bhd.
- Riris K. Toha-Sarumpaet (2011). *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Za'ba. (1965). *Ilmu Mengarang Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

中马联合军演与中马关系

刘勇 洛阳外国语学院

liuyong0219@yeah.net

摘要：从2014年到2016年，中马联合军事演习从桌面推演发展到战术战斗层面的实兵演练，再到战略战役层面的联合演习。双方在演习中的合作层次不断加深，在复杂的国际和国内背景下，这凸显出中马两国的政治互信，也证明了中马双方的友好关系具有坚实的基础。中马联合军演将会促进两国关系更加紧密，同时也将促进中国与东盟各国在军事上的互信以及安全上的合作，共同促进南海地区的安全和稳定。毫无疑问，中马两国在军事上的合作将会推动中马关系往更加广阔的领域发展。

关键词：联合军演；和平友谊；中马关系

中马两国的友好关系具有十分悠久的历史，但是军事领域的合作却是从2012年的防务磋商后才开始迈向实质性阶段。正如1974年马来西亚首相拉扎克在东盟各国中首先与中国建交，30年后的2014年，在拉扎克首相儿子纳吉首相的支持下，马来西亚也成为东盟中首个同中国举行双边军事演习的国家，中马友好关系正不断地延伸到各个领域并逐步加深。

一、中马联合军演特点

中马两国军方从2012年进行首次防务安全磋商以来，双边军事关系发展迅速，从2014年到2016年中马双边共进行了3次联合军事演习。2014年12月，正值中马建交40周年之际，中马双方举行了代号为“和平友谊-2014”联合军演，虽然此次军演仅仅停留在桌面推演的层面，但是中马双方在军事合作方面所共同迈出的第一步具有十分深远的意义，标志着中马关系再上新的台阶。

（一）“和平友谊-2015”联合军演及其特点

2015年9月17日至9月22日，中马双方在马六甲海域进行了名为“和平友谊-2015”的联合军事演习，此次演习主要是在战斗和战术层面进行，中方派出3艘主力舰艇、7架战机以及陆海空三军共1160人的演习队伍，马方也出动了皇家海军的多艘舰船及海军特战队队员。演习课题是“联合遂行非战争军事行动”，演习课目包括联合护航、联合搜救、联合解救被劫持船只、实际使用武器、人道主义救援减灾等。演习中中马双方在舰船和实兵演练中都配合默契，圆满完成了各项既定的演习目标任务。

“和平友谊-2015”是中马两军首次进行联合实兵演习，是中国迄今为止与东盟国家举行的规模最大的双边联合军事演习，也是中国首次将陆海空三军远距离投送进行的联合演习。此次演习的目的在于深化中马两国全面战略伙伴关系，加强两军防务交流合作，提高双方共同应对现实安全威胁、共同维护地区海上安全的能力。此次军演双方主要集中在战术层面，目的在于共同遂行联合演习任务，在演习的同时也互相了解双方的指挥控制、战法运用、协同行动和后勤保障等方式。因为这是中国首次同东盟组织以外的国家进行类似的演习，此次演习对于中马关系发展具有划时代的意义，而对于中国同东盟国家的交往也具有十分深远的影响。作为南海争端中的两个争议国，能够实现在争议海域的联合军事演习也创造了各国军事交流的历史，也显示出两国在政治上的互信程度，为南海争端的相关国起到了良好的示范作用。

（二）“和平友谊-2016”联合军演及其特点

“和平友谊-2016”中马联合军演于2016年11月22日至25日在马来西亚的雪兰莪州进行，此次联合军事演习共分参谋部演练和实兵演练两个部分，参谋部演练中以“人道主义联合救援减灾”为课题，主要进行战略层面的演习；实兵演练部分则分为丛林生存，丛林追踪，室内射击以及擒拿格斗等等科目。虽然参与此次联合军事演习的人数较上次有所减少，一共300余人，中方也只派出了约195人，但是此次军演层次却是较上次军演有了一定提升。

“和平友谊-2016”联合军事演习侧重于战略战役层面的合作，双方通过参谋部联演，假想在马来西亚某个州附近的一个虚拟国发生了地震和海啸，此时中马双方决定组建联合指挥部，并派遣联合部队共同前往灾区进行救援。“和平友谊-2016”演习实现了首次将双方导演部和指挥部联合到一个帐篷下，中马双方官兵针对共同的命令协作完成既定的各项任务，这一合帐练兵的方式是我军与外方参加联合演习以来的首次。值得注意的是，此次演习中方派出了驻港部队参与实兵演习，这也是驻港部队首次出国参与人道主义非战争军事行动，同时马方还邀请了泰方作为观摩团全程观摩了中马双方的演习过程。

总的来说，中马联合军演，从2014年的桌面推演发展到2015年双方在战术战斗层面上的合作，再发展到2016年的战略战役层面的演习，双方合作程度不断加深，两国军方合作的加深也从侧面反映出中马双边关系的逐渐深入。

二、中马联合军演的背景

从2014年到2016年，中马双方联合军演的层次不断加深，中马关系也不断深入，如果仅仅从两国交往的历史和现状来看是合乎情理的。马来西亚是东盟中首个与中国建交的国家，自从建交之后双边关系不断发展，双方历任领导人多次互访，如今中国是马来西亚最大的贸易伙伴国，而马来西亚也是中国长期在东盟中最大的贸易伙伴国。但是在双方关系不断发展的背景下，我们也不能忽视影响双方关系发展的最大因素，那就是南海问题。不可否认，中马双方在南海问题上有着主权的分歧，但是中马双方一直秉持着友好协商，通过双边会谈解决争端的态度。从2012年黄岩岛事件以来，南海重新成为世界各国的焦点，域外大国也屡屡插手南海问题，几乎每年都会在南海这片海域上挑起一些令人关注的事件。在中马军演连续进行这三年来，每年在中马之间都会发生一些事件，这些事件都有着能够影响双边关系的可能性，但是无一例外中马双方都通过良好的沟通和密切的合作使得联合演习和双边关系并没有受到这一系列事件的影响。

（一）MH370事件

2014年是中马建交40周年，中马双方原本计划举行一系列的庆祝活动，并且希望在通过年底的联合军事演习来这一契机来增进双边关系。但是在当年的3月8日发生了MH370事件，由吉隆坡飞往中国北京的班机在途中失联，至今不明下落。由于飞机上有154名中国旅客，因此在事件发生之后，在我国国内民间产生了极强的批评该事件和批评马来西亚政府的的声音，民众普遍认为是马方安全工作不到位，马方政府的不作为。加上媒体的大肆渲染，一时间在国内民间与马来西亚的关系迅速下降，赴马旅行的游客急剧减少。中国国内民众的强烈反应似乎也传到了马来西亚，马来西亚当地的报纸也在不断反击着中国民间的言论，甚至在马来西亚还出现了“中国并非真正的朋友，因为真正的朋友不会在我们危难之时还对我们横加指责”的批评，马方官员也公开回击来自于中国国内的批评，中马关系一夜之间似乎降到了冰点。

就在此次事件的背景下，中马双方仍然按照原定计划进行了双方联合军事演习的桌面推演，双方军事上首次合作并没有因为上述事件的影响。首次桌面推演使中马军事合作迈出了一大步，中马关系也迈上了新的台阶，而这也证明中马世代友好的关系不会因为一时一事的影响而脱离正常的轨道。

（二）中国南海岛礁吹填事件

2015年中国为了加强对南海地区水文及天气情况的了解，加强对南海航行安全的保卫，在南海部分岛礁上进行了岛礁吹填工程，这与越南等国多年来违规在我国岛礁上进行的吹填工作有着本质的区别。但是我国这一正常的举动立刻招来了域外大国别有用心者的指责，他们指责中国意图称霸南海，意图实现地区霸权主义，意图在岛礁上部署军事基地来对南海相关争端国进行威慑。就在国际舆论抹黑中国，歪曲中国意图的时候，“和平友谊-2015”中马联合军演在这样的背景下进行了。作为南海问题的相关国，中国和马来西亚并未因为一些别有用心者的言论而影响双边关系。联合军演如期举行，在南中国海以及马六甲海峡等敏感的区域，中马双方进行了首次联合军事演习，这给某些别有用心者的国家以响亮的反击，也显示出马来西亚与中国牢不可破的双边关系。这是具有划时代意义的一次军事演习，表明了中国在跟东南亚国家军事交流中真正实现了走出去。

（三）南海仲裁案

2016年上半年，某域外大国以自由航行的名义将航母战斗群开到了南海海域，号称要在该海域巡航，保卫航行自由，企图在南海问题上向中国挑衅。在域外大国的撑腰下，菲律宾阿基诺三世政府单方面向国际海洋仲裁庭提起仲裁案，虽然中国从最初就表明了不参与仲裁，不承认仲裁结果的态度，并且大多数的国家也表示在南海仲裁问题上支持中国，但是不可否认，在仲裁案被西方大国支持的情况下，中国也面临了一定的被动局面。但是即使在这样的情况下中马双方依旧按照原定计划进行联演磋商。南海仲裁结果炮制出炉后，西方某些大国在舆论上继续对中国施压，作为当事国，马来西亚仍然坚持南海问题应该以双方协商的方式进行解决。

就在这样的背景下，中马双方继续按照预定计划举行了“和平友谊-2016”中马联合军事演习，从演习过程和结果效果来看，此次演习中马双方实现了更好的沟通和交流，演习层次也由上次的战术战斗层次上升到战略战役层次，这不得不说明中马关系在面对由西方大国所主导的舆论攻势时，并未被影响，反而实现了提升。中马联合军演在各种国际国内事件的影响下并没有受到影响，都按照预定的计划进行，这从某种程度上反映了中马两国友谊的良好基础，中马联合军事演习是双边关系发展的一个新的里程碑，它表明中马关系已经发展到了一个新的高度，同时也预示着中马关系会继续朝着更好的方向发展。

三、中马联合军演的意义

（一）巩固和加深良好的双边关系

中马建交三十多年来，双方合作的宽度和广度不断加深，双边关系也因为军事演习的进行而提升了一个层次。众所周知，军事关系作为两国关系中最敏感的一环，常常只有当两国的政治互信达到一定程度，各方面交流达到一定广度之后才会发生。而马来西亚，作为与中国存在着南海主权分歧的国家，同中国建立了军事领域的交流，这一意义是十分重大的，军事交流的建立也表明双方的关系更上了一个新的台阶。

作为东盟中最先同中国建交的国家，马来西亚与中国保持了良好的双边关系，无论是政治上的互信还是经济上的交流，两国自建交以来都取得了丰硕的成果。中马钦州产业园和马中关丹产业园的陆续运行，中国在马来西亚投资竞标高铁项目，中国在马来西亚的碧桂园项目等等，都证明两国经济的交流已经逐渐深入，也逐渐趋向制度化和稳定化。虽然近年来，围绕南海问题，域外大国多次在中马之间挑拨离间，企图让马方选边站队，分裂中马友谊，但是针对历次的挑拨企图，马方都采取了得体的处理方式，多次申明不赞成将南海问题武力化和国际化，支持通过双边谈判解决争议。中马两国关系不但没有受到域外大国的挑拨，反而是在这一过程中经历了风雨，变得更加牢固。中马联合军演在这样的背景下从2014年开始连续举行了三次，演习层次逐渐提高，双方交流和合作的程度也不断加深。在演习的过程中双方更加相互理解，交流更加深入，友谊也得到了加深。可以说中马军演让中马双方在交流上拓展了宽度，理解上加深了深度，更加巩固了良好的双边关系。

（二）增强中国与东盟各国的沟通和互信

东盟作为亚太地区一个重要的组织，历来强调对外交往的东盟方式，希望打造成东盟共同体，共同解决和面对区域内外的的问题。东盟作为一支重要的力量，它也成为了域外势力竞相争取的对象，因此在东盟中个别国家同中国的关系十分的微妙。其中包括个别南海问题相关国在中国问题方面就有些许担忧，认为中国的崛起会影响本国的发展，中国军事的崛起会影响自己在南海争端中的话语权。因此各国在纷纷欣然的乘着中国经济发展的东风的时候，对于中国军事力量的提升多少有些忌惮，担心中国会推行地区霸权主义。

而中马之间连续的军演消除了东盟中部分国家的疑虑，马来西亚作为南海问题的声索方，主动同中国在军事上加深了联系，展开了合作，这在东盟国家中起到了良好的示范作用。通过中国同马来西亚的联合军事演习，中国也向东盟甚至世界各国展示了自己友好的一面，打消了东盟各国对中国军事发展的忌惮。“和平友谊-2016”演习就是一个很好的例子，通过前两次的成功演习，此次演习泰国已经作为观摩团来观摩中马双方的演习，也提出希望参与下次演习，将双边军事演习扩展到三方。这是一个可喜的进步，说明东盟国家在逐渐地放下对中国的戒心，开始逐渐接纳中国，这对于消除对中国的误解有十分重要的作用。正如演习时马方将领多次提到“如果你不了解他，你就不会爱上他”，如果东盟各国都消除了对中国的戒心，加深同中国在政治经济以及军事领域的交流和合作，一定会促进各国与中国之间的相互理解，这无疑会加强中国同东盟各国的互信，促进各方的合作。

（三）展现共同维护南海安全的能力和决心

中马双方通过一次桌面推演和两次实战演习，中马两国的军队和军人充分展示了国家军队的形象和军人的实力。“和平友谊-2015”演习中，中国出动陆海空三军，在南中国海海域和马六甲海峡附近圆满完成了一系列非战争军事救援行动。这是中国军队陆海空三军第一次遂行远距离联合作战，这向世界展示了中国军队的远程作战以及联合作战实力。中马军队在完成演习各项任务时所表现出来的战斗力和个人战斗素质给双方官兵留下了深刻的印象。在“和平友谊-2016”演习中，中马双方则展示了在联合作战中的指挥协同能力，以及过人的单兵实战技能。同时，中马演习双方也都表示军事演习和军事实力的发展不针对第三方，但是要坚决维护南海地区的安全，维护航行自由。中马双方在联合演习中所表现出来的强大的实力也向世界展示了中国和南海周边国家有义务也有能力实现南海自由航行和维护南海航行安全，不需要域外国家打着安全的幌子到南海这片海域挑起是非。同时与南海问题的声索国马来西亚展开联合军事演习，中国想要称霸的和威慑南海周边国家的流言也就不攻自破，也印证了中国和东盟各国协商解决南海问题，共同维护南海地区和平稳定的观点。

四、结语

中马联合军事演习已经进行了三次，演练的内容不断多样化，演习层次也不断提高，这对增进两国军队的了解，促进双方的合作具有十分重要的作用。通过中马联合军事演习，双边关系也得以继续加深，中马两国友谊也将越来越密切。

参考文献

- [1]李纯.中国舰艇编队出征中马“和平友谊-2015”联合军演. 人民网.
<http://military.people.com.cn/n/2015/0914/c172467-27580253.html>, 2015-9-14
- [2]孙利, 郭林雄, 马艺. 中马联合军演的亮点与特点.
<http://mp.weixin.qq.com/s/eqhcxfn709N7gE55BM5cXg>. 国防时空. 2015-9-19.
- [3]葛洪亮. 中马联合军演开了个好头. 国际先驱导报, 2015-9-18.
- [4]张伟. “和平友谊-2016”中马联合军演在马来西亚举行. 腾讯网新闻
<http://news.qq.com/a/20161125/036862.htm>. 2016-11-25.
- [5]2016年马来西亚是中国在东盟中第二大的贸易伙伴国。
- [6]Malaysia under siege [N]. The Malay Mail. 2014-3-28.

1990年以来的中马防务合作——回顾与展望

文一杰 洛阳外国语学院

405340248@qq.com

摘要：近年来中马之间的防务合作取得了快速的发展，特别是自2013年两国关系提升为全面战略伙伴关系后，中马防务交流取得了重大进展，连续三年举行了联合军事演习，两国间的防务交流达到了前所未有的热度。本文将对从上世纪九十年代肇始的两国防务关系的发展进行梳理与回顾，分析其动因，并对未来中马之间进一步开展防务合作的前景进行展望和分析。

关键词：防务合作；战略伙伴；双边关系

一、中马防务合作的简要回顾

中马之间的防务合作起步较晚，马来西亚自独立以来更多地与西方军事强国如法国、德国、英国和美国等国开展防务合作。1974年，马来西亚成为第一个与新中国正式建交的东盟国家，开启了两国间良好的外交友谊和传统，但在防务交流方面，两国间的合作进展缓慢，其主要原因一是忌惮中国对当时与马政府对抗的马来西亚共产党给予支持，二是中国政府对马来西亚华人群体的政策不明。直到上世纪八十年代末马共问题得到解决后，马来西亚才逐渐打开了与中国的防务合作之门。

二十世纪九十年代见证了一系列两国防务合作的标志性进展。1992年8月，时任马来西亚国防部长纳吉访华，开启了两军高层领导人互访之门。1995年，两国又在相互派驻的大使馆互设武官处。1999年两国签署了《中马关于未来双边合作框架的联合声明》，展现出了发展长期稳定的防务合作关系的意愿。其内容提到：“为进一步发展防务合作关系，除加强两军高层交往外，应促进各个层次的互访，包括考察、军舰互访、培训、信息 / 情报交流、组织研讨会和开展互利研究与开发。” “在国防工业领域，双方将鼓励国防工业公司官员互访，举办展览、研讨会及讲习班以探讨联合或合作生产项目的可能性。”¹

进入新世纪，两国又签署了一系列表现出建立稳定持续的国防关系政治意愿的文件，包括：2005年9月签署的《防务合作谅解备忘录》；2005年12月签署的《中华人民共和国与马来西亚联合公报》；2014年签署的《中华人民共和国和马来西亚建立外交关系40周年联合公报》。

2013年10月，国家主席习近平在一次对马来西亚的访问过程中提出将两国关系提升为全面战略伙伴关系，对此，习总书记提出了涵盖政治、经济、科技、军事和人员交流的五点建议，得到了马来西亚方面的支持，两国正式建立全面战略伙伴关系。2014年5月，马来西亚首相纳吉访华，两国签署了新的联合公报，公报第二十二条指出：“双方同意加强防务合作，增进两国防务部门间的友好、理解与协调。有关合作包括高层交往与会议、联合训练、人员培训、建立两军联络热线、海军舰船互访等。两国还签署国防科技工业领域合作谅解备忘录，同意本着平等互利的原则推进在国防科技工业领域的合作。”²

¹ “《中国政府和马来西亚政府关于未来双边合作框架的联合声明》”，今日中国：http://www.chinatoday.com.cn/chinese/sz/news/201606/t20160621_800059835.html，2016.06.21, 08:13:00

² “中马建立外交关系四十周年联合公报”，北方网：<http://news.enorth.com.cn/system/2014/06/01/011920456.shtml>，2014.06.01,07:30:22

中马防务合作取得显著发展的重要标志是两国间军事互信机制的建立与军事演习的共同开展。2013年10月，马来西亚国防部长希沙慕丁访问中国，访问期间两国宣布将于2014年举行第一次联合军事演习。2014年12月，代号为“和平友谊2014”的中马两国首次联合桌面推演在位于吉隆坡的马来西亚联合司令部模拟中心展开，双方将就联合护航、联合搜救、联合解救被劫持船只和人道主义援助与救灾等科目进行图上推演，并交流军队参与人道主义援助与救灾行动的机制及经验。³此次联合桌面推演也为随后中马之间的实兵演练拉开了序幕。2015年9月，中国与马来西亚在马六甲海峡开展了为期6天的代号为“和平友谊2015”的首次实兵联演，共同探索了遂行联合军事行动的模式与机制，在融合编组、联席决策、联军行动的指挥和行动流程上进行有益尝试。此次联合演习吸引了外界的高度关注，从参演的兵力和装备数量来看，都是中方与东盟国家之间历史上举行的最大规模的演习，并且地点选择在了马六甲海峡这一地缘政治热点区域。此次演习无疑是对中马两国战略伙伴关系的一次极大的深化，是一次里程碑式的演习，马方表达了将此系列联合演习常态化、机制化的意愿。2016年11月，中马两军在位于马来西亚雪兰莪州的巴耶英达国民服役训练中心举行了第三次联合军事演习。此次演习是中国军队首次与上合组织以外国家军队进行战略战役层面的演习，也是首次在指挥编组上实现中外双方导演部和联合指挥部指挥要素的融合混编，是在两国军队交流史上具有重大意义的一次演习。至此，中马“和平友谊”系列联合军演已经连续开展三年，已然成为中国军队继与俄罗斯“和平使命”系列演习之后的另一军演品牌。

另外，中马间的防务合作也表现在武器装备的交易方面。2016年11月初，两军联合军演展开前夕，马总理率团对华访问，访问团成员包括国防部长希沙慕丁等诸多政商界要员。在访问过程中，马来西亚总理正式宣布将向中国购买4艘近海巡逻舰，吸引了外界的广泛关注，此次军购的达成是马来西亚首次大规模购买中国武器。上一次，也是第一次马来西亚从中国购置武器装备要追溯到2004年，马来西亚向中国购买了16套价值总额为660万美元的飞弩6单兵防空导弹。2004年的采购如果说只是马来西亚对寻求向中国购买武器装备的一次探索的话，那么此次的军事装备采购应该说是马来西亚政府对中国武器装备性能的肯定以及将中国作为新的军购提供国做法的逐渐认可和接受，此次军购的实现对于两国之间的防务合作意义重大，对双方都是一个新的里程碑。武器还只是协议的一部分，除此之外两国还达成了一项广泛的海军合作协议，包括联合开发近海巡逻舰。此举被外界解读为马来西亚正疏远美国而走近中国的信号。

二、中马防务合作持续深化的动因分析

中马两国近年来不断深化防务合作应该说是大势所趋，两国关系有着良好的历史基础，在近年来一系列国际国内双重因素的驱动下，双方都产生了较深的进一步合作意愿。

（一）马来西亚的战略考量

首先是两国友好的交往历史和华人对国内政治的影响。1974年，马来西亚前总理，也是现任总理纳吉的父亲拉扎克访华，与周恩来总理在北京签署两国建交联合公报，使马来西亚成为东盟第一个与中国建交的国家。马来西亚在国际舞台上也历来对中国的立场和主张持较为正面和积极的态度。对一中原则也曾有过行动上的支持。在2004年，纳吉就曾指示政府官员不要官方正式地访问台湾。从两国的交往历史来看，无论是双方领导人互访的次数，民间的交流还是经贸合作等方面，马来西亚与中国的关系都是十分密切的。另外，占马来西亚总人口约三成的华人对政府政策选择和制定的影响不容忽视。且不说在马来西亚的执政党联盟中便有华人政党的一席之地，每届的大选中，华人的选票都是朝野两党必争的重头。执政党在任期内与华进行的积极互动应该来说对于其政府形象是会产生积极影响的，相较于与美国交往对其执政形象上产生威胁的风险要小得多。

³ “和平友谊——2014中马军队联合桌面推演开始”，人民网：<http://world.people.com.cn/n/2014/12/23/c1002-26255957.html>, 2014.12.23,03:48

马来西亚大国平衡的对外政策以及近年来与美国间关系的微妙变化间接推动了马来西亚与中国的防务合作进展。马来西亚在外交政策上一直奉行大国平衡、两面下注的指导方针，是不结盟运动组织的初始成员国之一，在外交政策上对大国保持中立，支持东盟中心性方针（ASEAN Centrality），反对域外大国干涉，支持中国提出的和平共处五项原则。比较明显的表现是曾经在马六甲海峡的管理问题上的处理，马来西亚曾坚决反对包括美国在内的域外势力插手马六甲海峡管理，去年中马“和平友谊”系列军演选择在马六甲海峡举行也体现了其对美国的制衡策略。占马来西亚国内总人口大多数的马来族信奉伊斯兰教是潜在的另一原因，美国在巴以问题上对以色列所持的偏袒态度无论是在马来西亚民间还是政府都引起了相当的不满。加之近期马来西亚政坛风起云涌，据称有美国幕后支持的反对党异军突起，大有夺取政权之势，令执政党对美国更起戒心。而近期马来西亚首相纳吉被爆出其掌握的国营公司涉嫌洗钱和挪用公款的丑闻后被奥巴马公开批评。这更使得纳吉在对中美两国的态度上更加倾向于中国，欲从中国获得支持。

最后，在经贸方面马来西亚需要维持与中国的良好关系。《2015中国经济年鉴——一带一路卷》中，从政策沟通、设施联通、贸易畅通、资金融通、民心相通五个方面综合判定评价一带一路沿线各国的“五通指数”，马来西亚仅次于俄罗斯位居第二。在经贸往来方面，目前马来西亚已成为中国在东南亚最大的贸易伙伴国，两国关系全面向好发展。而马来西亚政府若要实现其提出的“2020宏愿”，即在2020年前实现成为发达国家的目标很难离开与中国的贸易交往以及来自中国的投资。这给两国间的防务交流创造了良好的大环境。

（二）中国的战略考量

2015年中国提出“一带一路”的战略构想，从战略上积极发展与沿线国家的经济合作伙伴关系。作为海上丝绸之路的沿线国之一，马来西亚占有着重要的地缘战略位置。马六甲海峡连接印度洋和太平洋，是海丝路的战略要点，也是当今世界上最繁忙的海上航道之一，作为马六甲海峡的共管国之一，马来西亚可以成为中国实施海丝路战略构想的一个重要抓手。马来西亚政府早在20世纪80年代在《第二个马来西亚计划》中就把本国定义为一个“海洋国家”。而自从习主席提出“一带一路”构想以来，马来西亚的主流论述都对该倡议表示肯定和欢迎。对中国在马来西亚的投资，马来西亚无论是民间还是政府层面都持较为积极正面的态度。2016年，马来西亚著名的民调商业机构默迪卡中心（Merdeka Centre）进行过一个《马来西亚对华民意》的调查，其中的一个项目反映了马来西亚人对一带一路倡议的心理接受度。

表1 《马来西亚对华民意》报告

——如果您听说过一带一路，你认为马来西亚是否应该参与这个倡议？

问题：马来西亚参与一带一路	样本数 (N)	非常不同意	不同意	同意	非常同意	不确定	拒绝作答
整体马来西亚人	216	4.2%	11.1%	40.7%	34.6%	9.0%	0.4%
马来人	102	2.9%	16.5%	44.6%	29.2%	5.9%	0.9%
华人	83	6.1%	3.7%	36.3%	39.1%	14.8%	
印度人	9		22.2%	77.8%			
穆斯林土著	9	9.7%	10.3%	29.8%	50.2%		
非穆斯林土著	12		9.2%	18.4%	63.3%		

来源：http://mp.weixin.qq.com/s/Gb_8IJeIXX73QjLFMBUegQ

¹Sharifah Munirah Alatas. The South China Sea and Energy Security: Malaysia's Reaction to Emerging Geopolitical reconfigurations. African and Asian Studies

从该表可以看出大部分马来西亚人对一带一路倡议是持支持态度的。因此，从一带一路战略构想的实施上看，马来西亚是值得我国优先发展合作关系的一个国家。

另外在地缘战略的考量上，一是南海问题，在东南亚的三个争端国中，马来西亚是较为温和的一方，在解决南海问题的方式上也一直积极响应中方的主张和理念，例如积极接受我国所提倡的采取双边谈判的模式解决南海问题。因此在南海问题上拉拢马来西亚有利于分化争端国，防范某些国家拉拢集结东盟国家抱团向我国施压的意图，在争端国中培养对华友善派。二是马六甲海峡问题，作为世界上最繁忙的海上航道，中、日两国80%左右的进口原油均经过此海峡运输到本国，马六甲海峡已经名副其实地成为了东亚各国的海上生命线。而马来西亚是马六甲海峡地共管国之一，与其加强防务合作具有较大的地缘战略意义。

因此，我们可以看到自上世纪九十年代以来，中马两国间的防务合作稳步发展推进，中方对与马来西亚的防务合作一直以来持较为开放积极的态度，特别是自一带一路战略构想提出后，最近三年，中马防务关系接连取得里程碑式的进展，这是与我国的宏观总体战略相契合的。

三、结语：中马防务合作的展望

中马两国间在防务合作方面已经发展出相当密切的合作关系，这种密切的合作关系既构成中马战略伙伴关系十分重要的组成部分，而其本身的发展又进一步推动中马关系的加深与强化，从而构成中马双边关系良性互动中一个十分重要的层面。中马之间日益加强的防务合作关系既表现在两国两军高层官员的互访以及签订的一系列涉及防务合作的文件中，也表现在数量和质量上取得突破进展的武器装备交易方面，还体现在双边军事互信机制的建立和不断完善和里程碑式的军事演习的共同举行。

中马之间防务合作的深化是在国际和两国国内诸多因素的助推下，建立在两国间良好的历史交往关系基础上稳步实现的。中马两国间的关系正处在历史上最好的时期，并仍呈上升之势。我国所提出的“一带一路”战略正处在起步推广阶段，仍需要全力争取沿线国家的支持与合作。而随着我国建设海洋强国目标和海军远洋作战能力建设的深入推进，马来西亚作为一个有着重要地缘政治价值并且与我国存在良好战略互信基础的国家，我国对其的战略需求中长期内不会消减。另一方面，马来西亚政府为实现其“2020宏愿”的发展目标，至少在2020年之前，都会对中国在投资和贸易方面存在巨大需求。而在与美国的关系上，马来西亚对美国的穆斯林政策上的批判态度短时间内不会改变，而随着特朗普上台后，美国“重返亚太”战略变得不甚明朗，马美关系在短期内将得不到较快改善和发展。因此总体来看，在不出现大的政权变化的情况下，中国与马来西亚的防务合作前景将是十分广阔的。

尽管如此，我们仍须密切关注马来西亚国内政治的发展动向，关注其对马来西亚外交政策的影响。近十年来马来西亚国内政坛发生了较大变化。在2013年大选中，自本世纪初便异军突起的反对党已经在总票数上超过了执政党国民阵线，大有夺取执政地位之势。在未来的大选中孰胜孰负已经难以预料，如果一旦反对党赢得大选，上台组建新的政府，过去国民阵线的对外政策能否被继续延续下去将会被打上一个问号，中马之间的防务合作将在何种程度上受到影响亦未可知。

参考文献

- [1] 饶兆斌. 经济高于地缘政治：马来西亚对21世纪海上丝绸之路的观点[J]. 东南亚问题研究. 2016.(4)
- [2] 廖小健. 冷战后中马关系的互动与双赢[J]. 当代亚太. 2005(4)
- [3] 廖小健. 中马关系的新发展与新挑战[J]. 东南亚纵横. 2006.(10)
- [4] 谷名飞. 马来西亚的国防外交策略与中马安全合作前景[J]. 东南亚纵横. 2015.(07)
- [5] 李益波. 安静的合作——美马军事关系的演进及前景[J]. 太平洋学报. 2016.(05)
- [6] 邓后发. 南海争端中马来西亚的对华反应与行为策略分析[D]. [硕士学位论文]. 广州：广州外语外贸大学. 2009
- [7] Ngeow Chow Bing. Comprehensive Strategic Partners but Prosaic Military Ties: The Development of Malaysia-China Defence Relations 1991-2015[J]. Contemporary Southeast Asia, Vol.37, No2:269,304

马来西亚华人与国家文化塑造

---以马来西亚华人文化节为中心的探讨

施雪琴 厦门大学南洋研究院

摘要：马来西亚华人文化节是马来西亚华人在以马来文化为核心的国家主义的政治压力下发起的文化自救运动，表达了马来西亚华人坚持族群文化认同，传承华族文化的精神与追求族群平等、塑造多元文化共存的国家文化观念。三宝山作为马来西亚华人历史文化的“圣地”，在构建马来西亚华人文化节与华人集体记忆中扮演着重要的角色，成为华人文化记忆的特殊“记忆场”。在当代马来西亚国家政治话语中，华人文化节的主题、内容、活动形式以及与马来西亚国家话语的互动模式都在不断地演变与创新，折射出马来西亚华人文化对国家文化塑造的积极贡献。

关键词：马来西亚；国家文化政策；华人文化节

前言

有关东南亚华人文化认同与文化遗产的问题一直备受相关学者的关注。尤其是二战后随着东南亚各国摆脱殖民统治、进入民族国家建立时期，作为文化少数民族的东南亚各国华人普遍面临着政治身份与文化认同的双重挑战与考验。即使在政治身份问题解决之后，在相关国家带有种族主义色彩的文化教育政策下，华人社会也仍然面临着文化认同与文化遗产问题的困扰。在这个问题上，马来西亚华人社会也不例外，即使马来西亚华人社会被普遍认为是一个海外华人社会保留华人文化认同最强、在文化特征上最具有“华人性”的族群，但从20世纪70年代以来，在马来西亚政府强化以马来文化为核心的国家主义文化政策的形势下，也面临着华人文化认同与文化遗产的历史与现实困境。如何解决这种困境，强化华人族群意识、传承华人族群文化，并塑造包含多元文化特征的国家文化，成为20世纪70年代以来马来西亚华人社会关注的重大问题。为坚守华人文化与传统，马来西亚华人社会做出了巨大的努力，如华社坚持以华文为教学媒介的华文教育体制，为抗议马来化的国家文化政策而发起的全国华人文化运动等，不仅表达了马来西亚华人社会坚持华人族群认同与传承华人民族文化的精神，同时也反映了马来西亚华人追求文化平等、捍卫多元文化共存的国家文化观。本文拟通过对迄今已经持续了30多年的文化自觉与自救运动—马来西亚华人文化节的考察与分析，来探讨马来西亚华人文化节在构建华人集体记忆与文化记忆，强化华人族群意识、传承华人文化以及塑造国家文化、促进多元文化交流与融合等方面的功能、特征与意义。

一、马来西亚华人文化节之诞生

马来西亚华人文化节既是马来西亚社会政治压力催生的产物，又是马来西亚华人社会抗衡外来压力所发动的文化自觉与文化自救运动。马来西亚华人文化节的创办与马来西亚华人所遭受的社会政治压力密切相关。众所周知，马来西亚是一个多元族群、多元文化的国家，华人是仅次于马来族的第二大族群。几个世纪以来，马来西亚华人对马来西亚的经济社会文化发展以及民族国家建立做出了巨大贡献。然而在马来西亚建国后，以马来族精英为主构成的马来西亚政府却奉行马来人优先原则为基础的法律政策，对华人社会的经济、教育及其文化实行限制。如在经济上实行新经济政策，限制华人经济的发展，维护马来人的经济利益，在文化教育政策上，实行马来化的教育政策，立马来语为国语，限制华文学校的发展，更在1970年提出了“致力于创造一个以马来文化为主要精华之国家文化”，并制定了以马来人和伊斯兰教为中心的国家文化三原则，试图限制其它族群文化，从根本上将马来西亚塑造成单一语言与单一文化的国家。该原则具体表述为：“马来西亚的国家文化必须以本地区原住民的文化为核心；其它文化中有适合和恰当的成分可被接受成为国家文化的一部分；伊斯兰教是塑造国家文化的重要成份。”这种马来化的国家文化政策在马来西亚引起了极大的争议，尤其遭到马来西亚华人社会的强烈抗议，认为“它是在单一民族学者的建议下，片面地制定的，违背了国家文化应通过各族平等协商来建设的原则”，“它是在强调马来文化与伊斯兰教的重要性的同时，却排除了非马来文化与其它宗教所扮演的角色，违反了各族文化应受公平对待与自由发展的原则”，“它表现了以马来族为中心的文化闭关主义，对非马来族及外国文化未采取促进交流，兼收并蓄的开放路线”，“它忽略了文化的积极思想内容，特别是共同价值观的指导思想”，“它违背了尊崇文化自由，承认各族文化的价值及我国多元文化特征为国家力量来源的国家原则的正确立场”，“它具有以行政力量推行同化政策的倾向，这是非马来族所不能接受的。”¹

¹姚新光：《马来西亚华人文化节资料集（1984-2000）》，吉隆坡：全国华团文化咨询委员会，2001年。

一些马来政治家与有识之士也反对马来化的单一文化政策，如国父东姑阿都拉曼也强调大马是个多元种族国家，支持将各族文化纳入为国家文化”，²联邦法院院长沙礼阿巴斯也提醒国家文化制定人“国家文化要旨与实质应反映宪法精神”，“法院不能强制人民接受国家文化政策”。³在此背景下，华人社会为抗议马来化的国家文化政策，反对文化同化，发起了维护华人文化权益的政治与文化诉求，1983年3月27日，包括雪华堂、董总、教总、马六甲中华总商会等十五家在全国居于领导性的华人社团在槟州华人大大会堂召开了“全国华团文化大会”，⁴“向全国隆重公布由华社提出的《国家文化备忘录》，并发表了全国华团的《文化宣言》。这次文化大会是马来西亚华人社会具有历史意义的一件大事，大会向世人正式昭示了马来西亚华裔公民对国家文化政策的看法与建议，代表全体华人要求将马来西亚华人文化纳入国家文化的心声。”⁵文化大会主席、雪兰莪中华大会堂会长邱祥焯先生在致辞中指出，“（备忘录）的重点要求与愿望，乃是国家文化的塑造，应当反映出来多元文化的特质。我们希望所建立起来的国家文化，应是通过涵化过程，而融合起来的综合性文化，从而表现出来我国文化的特色。”⁶出席大会的槟州首席部长林苍佑医生在开幕式致辞中也指出：“惟有像联邦宪法上明文规定的，当每一位马来西亚公民，不分种族或文化背景，而他们的愿望都可以在国家文化上反映出来的时候，一个真正的马来西亚国家文化才告实现。”⁷

在《国家文化备忘录》里，马来西亚华社提出国家文化应该具备三个基本特征，包括多元的文化形式，共同的价值观以及本地色彩。建设国家文化政策应遵循以下四大原则：“各民族文化的优秀因素是国家文化的基础；科学、民主、法制精神与爱国主义思想，是建立共同文化价值观的指导思想；共同文化价值观应通过多元民族形式来表达；国家文化应基于民族平等的原则，通过民主协商来建设”，“国家文化的建设的目标应该是把马来西亚各族文化的优秀成分调动起来，以抗拒偏激种族主义以及颓废文化的侵蚀，培养人力资源及推动国家的生产与建设；并通过国家共同文化价值观的建设来促进国民团结。”《国家文化备忘录》还提出了华人社团的要求与建议，主要包括：“政府必须尊重各民族所应享有的保存和发展民族语文、教育和文化的宪制权利，并协助各民族语文教育与文化的发展；当局应当主动促进国内各民族文化的交流，以促进共同文化价值观的形成；政府各种官方或者公共机构的典礼形式，应尊重各民族人民的文化传统、宗教信仰与风俗习惯。”⁸

为贯彻马来西亚华团提出的《国家文化备忘录》纲领以及1983年马来西亚华人“文化大会”所激发的文化自觉精神，以雪华堂等15华堂为首的华团达成共识与决定，即每年由各州华堂在本州岛轮流举办“全国华团文化节”。作为倡议者的雪华堂，毅然于1984年负起承办第一届“全国华团文化节”的重任。之后，由其它各州相继举办，文化节采用了由许元良创作了主题歌曲《文化颂》（第1、2、4、5届采用）。从第六届起，则采用了张泛作曲的《传灯颂》，该歌曲迄今一直成为文化节的主题歌曲。此外，每届文化节都举行“升文化旗”典礼，以纪念1983年的文化大会。从第六届起，则每年都在马六甲三宝山举行“点燃文化节火炬”典礼。1991年，马来西亚13州华堂成立“马来西亚中华大会堂总会”，该会成立后担当起文化节的主催任务，从1993年开始，“全国华堂文化节”改名为“全国华人文化节”，以表示文化节的延续，是全体华人都应参与的共同事业。

二、华人文化节与三宝山：华人文化记忆的“记忆场”

马来西亚华人文化节是华人社会在外力压迫下，发挥华社能动性来构建华人集体记忆与文化记忆的社会文化运动。文化理论的相关研究表明，集体记忆对保存、强化与传承族群的文化认同有着重要影响。首先将记忆这个概念赋予了社会学内涵是德国学者哈布瓦赫（Maurice Halbwachs），他强调记忆的社会性。在他看来，记忆产生于集体，即只有参与到具体的社会互动与交往中，人们才可能产生回忆，集体记忆是个体记忆的集合。⁹另一社会记忆研究学者康

²《光华日报》（马）1985年3月22日，《第二届全国华团文化节特辑》，檳城：槟州华人大大会堂，1985。

³《光华日报》（马）1984年2月17日。槟州华人大大会堂编辑《第二届全国华团文化节特辑》，檳城：槟州华人大大会堂，1985。

⁴出席文化大会的十五个马来西亚华人社团有：马来西亚华校董事联合会；彭亨中华总商会；马六甲中华总商会；槟州华人大大会堂；柔佛州中华总商会；吉兰丹中华大会堂；太平华人文化协会；森美兰中华大会堂；雪兰莪中华大会堂；沙撈越华人社团总会联合会；马来西亚华校教师会总会；吉打州中华总商会；霹靂州中华大会堂；玻璃市中华总商会；登嘉楼中华大会堂。

⁵《槟州华人大大会堂庆祝成立一百周年 新厦落成开幕纪念特刊》，檳城：槟州华人大大会堂，1985年。

⁶《槟州华人大大会堂庆祝成立一百周年 新厦落成开幕纪念特刊》，檳城：槟州华人大大会堂，1985年。

⁷《槟州华人大大会堂庆祝成立一百周年 新厦落成开幕纪念特刊》，檳城：槟州华人大大会堂，1985年。

⁸华总：《马来西亚华人文化节资料集》，吉隆坡：全国华团文化咨询委员会，2001年。

⁹Halbwachs, naurik, *Collective Memory*, New York: Harper and Row, 1980. 转引自燕海鸣，《集体记忆与文化记忆》，载《中国图书评论》2009年第3期。

纳德则指出“群体通过各种仪式塑造的共同记忆，并不仅是每一个群体成员的个人记忆相加的产物，更是属于这个群体自身”，康纳德将集体记忆从“集合起来的记忆”变成了“集体的记忆”。¹⁰而杨·阿斯曼（Jan Assman）更进一步将集体记忆概念升华为“文化记忆”。文化记忆以文化体系为记忆的主体，是超越个人的经验与回忆。他指出记忆不只停留在语言与文本中，还存在于各种文化载体中，比如博物馆、纪念碑、文化遗迹、歌曲遗迹公共节日与仪式等。¹¹通过这些载体，一个民族、一种文化才能够将传统代代延续下来。他强调文化记忆靠的是有组织的、公共性的集体交流，其传承方式可分为与“仪式相关的”和“与文字相关的”两大类。任何一种文化，只要它的文化记忆还在发挥作用，就可以得到流传，相反，文化记忆消失也就意味着文化主体性的消亡。法国学者诺拉（Pierre Nora）将这些能够传承文化记忆的载体形象地称为“记忆场”（sites of memory）。¹²1984年马来西亚华团发起的华人文化节及其操演的诸多仪式，就是华人文化流传的手段与与华人文化的记忆场，借助华人文化节的开展与文化仪式，华人文化的文本得以保留、传承与再生产。尤其是位于马六甲的三宝山，作为文化节开幕式仪式举办的场所，更是成为华人文化记忆场的中心。三宝山在马来西亚华人集体记忆与文化记忆的建构中扮演着无可置疑的重要角色，它是马来西亚华人历史、文化的缩影，是马来西亚华人集体记忆与文化记忆最重要的场所。

三宝山位于马六甲市中心，它因郑和曾驻扎在此而得名，传说郑和在马六甲身故的部下也安葬于此山，此后，三宝山开始成为马来西亚华人集体记忆的起点，与马来西亚华人历史、文化与传统融为一体。三宝山在马来西亚华人历史上之所以地位独特，是因为它是华人先民的灵魂栖息地，从殖民时代开始，就一直为华人社会所看重与捍卫。马来西亚独立后，马六甲巫统以及马六甲州政府曾多次拟征用三宝山，但都遭到了马来西亚华人社会的反对，其中以1984年的三宝山事件最为轰动。该事件的起因是1984年马六甲州政府计划将三宝山发展为商业和住宅中心，希望迁移山上的华人坟茔。此计划遭到以青云亭、民主行动党以及马来西亚最大华人青年组织—青团运等为首的华人社团、政党的坚决反对。他们不仅取得数十万马来西亚华人的签名，而且民主行动党还组织了抗议示威。经过与马六甲州政府长达两年多的抗争与协商，三宝山最终作为华族历史文化遗产而保留下来，1986年，马六甲州政府宣布将三宝山列为历史文化区，同时兴建亚洲缩影村，以发展新的旅游。至此，1984年的三宝山事件终于获得圆满解决。

从马来西亚华人社会保护三宝山的历史，我们看到三宝山对于马来西亚华人社会的意义已经远远超出了保存郑和遗迹与郑和崇拜的意义。作为历史悠久的华人义冢，三宝山有12,500座坟茔，其中一些已有300多年的历史。马六甲华人社会的领袖人物诸如甲必丹郑芳扬、李为经、李正壕、曾其禄和陈承阳死后皆葬于三宝山。此外，宝山亭旁还建有华人抗日义士纪念碑，以纪念二战期间为保卫马六甲而与日军战死的华人勇士。因此，三宝山不仅与马来西亚华人的宗教礼俗密切相关，而且更是华人先贤开拓创业与英勇无畏的民族精神的记载与象征。它作为马来西亚华人历史文化的载体与华人族群文化象征的重要组成部分，在强化马来西亚华人的族群意识与整合马来西亚华人社会方面发挥着不可替代的作用。鉴于三宝山在马来西亚华人历史文化上的地位与影响，1989年，马来西亚华团举办第六届“全国华团文化节”，马来西亚华社文教运动领袖首次齐集三宝山上举行文化节升旗礼，之所以选择在三宝山举行升旗礼，是因为三宝山见证了马来西亚华人的历史与传统。正如马来西亚华教运动领袖，时任马六甲中华大会堂主席沈慕羽在致辞中指出，华人祖先长眠在三宝山上的，有一万多人，他们为马来西亚生、为马来西亚死，他们是最早也是最效忠的土著，文化节在三宝山举行升旗礼与传灯仪式，就是要纪念他们的功绩，发挥与继承他们的拓荒精神。三宝山在马来西亚华人文化节的殊荣也由此奠定。

三、马来西亚华人文化节与国家文化塑造：嬗变的方式与话语

马来西亚华团由1984年发起第一届华人文化节以来，迄今已举办31届华人文化节。在30年的发展过程中，随着马来西亚政治、社会与文化观念以及跨国关系的变迁，马来西亚华人文化节的纪念方式、话语、活动模式都在不断地演变与创新，折射出马来西亚华人文化对国家文化塑造的积极贡献。

¹⁰燕海鸣，《集体记忆与文化记忆》，载《中国图书评论》。2009年第3期。

¹¹Aseemann Jan, *Collective Memory and Cultural Identity*, In *New German Critique*, 65th, 1995. 转引自燕海鸣，《集体记忆与文化记忆》，载《中国图书评论》2009年第3期。

¹²Nora, Pierre, *Between Memory and History Les Lieux de Momoire*, in *Representations*, 1989. 转引自燕海鸣，《集体记忆与文化记忆》，载《中国图书评论》，2009年第3期。

马来西亚华人文化节简表（1984—2016）

（笔者根据《马来西亚华人文化节资料集》及新闻报导资料整理）

届次	地点	承办社团	主题/目标/活动
第1届	吉隆坡	雪华堂	通过文化节丰富国家文化
第2届	檳城	檳城华人大会堂	促进发扬本族文化，据理力争华族文化在国家文化中的合理地位，华族文化应与友族文
第3届	怡保	霹雳中华大会堂	文艺汇演/为培南独中义演筹款
第4届	哥打巴鲁	吉兰丹中华大会堂	为复办“中华独立中学”筹款
第5届	巴株巴辖	柔佛中华总会	发起“一人一元”运动，筹集华团文化基金
第6届	马六甲	马六甲中华大会堂	首次举行升旗仪式与传灯仪式、齐唱《传灯》首次推介“24节令鼓”；为培风中学筹
第7届	芙蓉	森美兰中华大会堂	邀请森州大臣莫哈末依沙，主持开幕点燃火炬礼，马来西亚副首相嘉化峇峇为第七届文
第8届	瓜拉丁加奴	丁加奴中华大会堂	丁加奴州大臣旺莫主持开幕式，风筝观摩
第9届	关丹	彭亨华人社团联合会	继往开来 承先启后；三大民族共赛龙舟，当任彭州大臣卡立耶谷希望彭州华联会年年举办龙舟赛事，以辅助旅游业发展，该州的友族议员担任了本届文化节的顾问
第10届	亚罗士打	吉打华人大会堂	“直的传承 横的交流”，吉州华、巫、印、泰四个民族的文化呈现；首次得到首相马哈迪亲临主持开幕式点燃圣火仪式并献词；吉打州州务大臣奥斯曼阿洛也为文化节主持了开幕典礼；华、巫、印三族小学生组成了700人歌咏合唱《传灯歌》；汉丽宝舞剧获得吉打皇室赞赏；获得马来西亚文化艺术及旅游
第11届	吉隆坡	雪华堂	丰富国家文化 迈向21世纪；《中华文化迈向21世纪》国际学术研讨会，庆祝马中建交20
第12届	亚庇	沙巴中华大会堂	提高华人文化内涵 面对2020挑战；马哈迪再度为文化节主持开幕式并致辞，肯定了华人文化节在国家文化中的地位，首创全国华文征文比赛
第13届	美里	沙捞越华团联合会	
第14届	檳城	檳城华人大会堂	传承发扬 谅解融洽；副首相安华应邀主持开幕式点燃火炬典礼，强调儒家价值观来应对经济危机，赞扬华总办的文化节，是促进国民团结的工作
第15届	怡保	霹雳中华大会堂	马华总会长林良实主持本届文化节开幕式，获得马来西亚文化艺术及旅游部认同与拨款赞助

第16届	关丹	彭亨华人社团联合会	跨越世纪末、携手再传承；华人文化节已经被视为马来西亚主流文化之一；华人文化走向本土化，与其它民族文化共存、共享、共有
第17届	巴株巴辖	柔佛中华总会	回归历史 再造辉煌
第18届	诗巫	沙捞越华团联合会	植根文化 面对全球
第19届	马六甲	马六甲中华大会堂	
第20届	芙蓉	森美兰中华大会堂	探源植根，放眼世界；马来西亚副总理巴达维、黄家定等政要出席开幕式；万人文化大
第21届	怡保	霹雳中华大会堂	
第22届	吉隆坡	雪华堂	推展多元文化，迈向公民社会；华人传统佳节纪念活动；郑和下西洋600周年纪念活动；
第23届	瓜拉丁加奴	丁加奴中华大会堂	根源留存，文化传承；州政府拨出8万令吉作为活动经费；大马中央政府批准第三期特别拨款1000万令吉，赞助丁州华社推动文化工作。
第24届	槟城	槟城华人大礼堂	发掘文化精华，丰富多元内涵；
第25届	亚罗士打	吉打华人大礼堂	全民华人文化节；印制了1万本文化节手册和2000本的马来文版，介绍文化节的项目，让
第26届	诗巫	沙捞越华团联合	“一个马来西亚”；首相纳吉出席闭幕式
第27届	新山	柔佛中华总会	“一个马来西亚”；首相纳吉出席开幕式
第28届	亚庇	沙巴中华大会堂	“一个大马，千娇百媚”，首相纳吉主持开幕仪式；中国驻古晋总领事李树钢，中国全国人大华侨委员会副主任委员葛振峰出席开幕式
第29届	马六甲	马六甲中华大会堂	山河传薪火，璀璨耀古今
第30届	怡保	霹雳中华大会堂	马来西亚首相署部长佐瑟古禄代表总理纳吉
第31届	哥打巴鲁	吉兰丹中华大会堂	马来西亚旅游及文化部长纳兹里出席，并代表首相拨款30万令吉；活动主题“溯源扎
第32届	关丹	彭亨华人社团	黄惠康大使出席开幕式并担任主礼嘉宾。他指出，“全国华人文化节”不仅传承中华文化，更重要的是加深了各族的了解与沟通，促进了马来西亚的种族和谐。
第33届	吉隆坡	雪华堂	承先启后 多元共生/组织文化大游行

从上表简单梳理的三十年来马来西亚华人文化节的主题、活动与目标，可以归纳总结出在变迁的政治经济与社会文化环境下马来西亚华人文化节的主要特征、功能与意义。

首先，在机制上，由华总担任文化节主催任务，各州华堂担任具体的组织与实施任务。华总成立了相关的机构如华团文化工委、文化基金委员会来推动华人文化节的举办。这就是马来西亚学者许德发所言的“民间社会机制维系与传送华人集体记忆实践”的典型事例。¹³

第二，历届华人文化节的主题/目标/活动都体现出传承华族文化传统，坚持文化多元与包容的思想，在发扬华族文化的同时，促进华族文化与友族文化的交流，以文化为纽带，促进各民族的相互理解、交流与及和谐与团结，正如马来西亚前首相马哈迪在由吉打州华人大会堂主办的第十届华人文化节上的献词上所言：“华人文化节是一项促进我国各民族亲善、和谐的有效步骤，通过文化节，各民族介绍各自族群的文化，将使人民深切体会到各民族的高尚情操和优秀传统，进而达到一个互相谅解、尊重、宽容与紧密团结的社会。”¹⁴

第三，华人文化节坚持多元文化为国家文化之根本与内涵，争取马来西亚主流社会/友族社会对华族文化的肯定与支持。文化节长期得到马来西亚中央与地方政要的支持，表明通过华人文化节的宣扬与展示，华族文化在马来西亚的地位得到肯定。

第四，语言作为文化的载体，华人文化节无疑对推动马来西亚的华语运动、华文教育有积极的推动作用。此外，华人文化节也成为马来西亚华文独立中学筹款的重要渠道。

第五，华人文化节成为马来西亚政府宣传国家政治理念的重要平台。纳吉在2009年当选为马来西亚首相后，提出了“一个马来西亚”的政治理念，他受邀参加了第26、27、28届华人文化节的开幕式或闭幕式，这三届华人文化节都以“一个马来西亚”作为活动的口号与主题，凸显出华人文化节与马来西亚国家政治话语的互动。

第六，马来西亚华人文化节在继承与传播中华文化的基础上，还进行了改革与创新。他们以中国传统二十四节令为创意，结合南方广东狮鼓和传统书法艺术的特点，创造了二十四节令鼓，并在华社的资助下，于1988年在马来西亚新山宽柔中学成立了世界上首支二十四节令鼓队。如今，二十四节令鼓已经走出马来西亚，传播到中国大陆，甚至美国。作为马来西亚华人文化的创新典范，二十四节令鼓于2009年获颁马来西亚政府国家非物质文化遗产地位，并荣登2010年《亚洲周刊》封面。如此殊荣，是对马来西亚华人文化传承与创新的褒扬。

最后，在全球化浪潮席卷下，华人文化节成为马来西亚多元文化的重要体现，成为马来西亚展示多元特色的平台，以及发展对外文化交流的重要桥梁，尤其是与中华文化发源地的中国，文化节作为纽带与桥梁，在促进跨国文化经贸交流与合作方面正发挥着越来越重要的作用。

结 语

马来西亚华人文化节最初是马华社会反抗以马来化为特征的国家文化政策的文化自觉与文化自救运动，经过三十年的演变，马来西亚华人文化节不仅在促进华人文化自觉与文化自救，强化华人族群意识与文化认同方面发挥了重要影响，而且在促进族群之间的文化交流、构建多元特征的国家文化、促进华人文化与国家政治互动、推动文化创新与跨国交流方面也扮演了重要角色，马来西亚华人文化节的这种多重功能与影响，折射与反映了马来西亚华人文化节作为马来西亚华人社会文化政治资本的多重属性与影响，此外，在全球化跨国主义浪潮的推动下，马来西亚华人文化节所扮演的沟通全球华人文化的桥梁与纽带角色将越来越凸显。

¹³许德发在《民间体制与集体记忆——国家权力边缘下的马华文化传承》一文中指出：“文化传承其实就是一种历史记忆建构的过程。一个族群集体记忆与文化认同之形塑明显受到族群权力关系和国家权力自身性质的影响”。文章分析了华人社会在处于国家权力的边缘状态中，依靠民间社会机制维系与传送华人集体记忆的实践以及这种民间机制在其中面临的困境。参见许德发《民间体制与集体记忆——国家权力边缘下的马华文化传承》，载《马来西亚华人研究学刊》，马来西亚华社研究中心，2006年第9期。

¹⁴姚新光：《马来西亚华人文化节资料集（1984-2000）》，吉隆坡：全国华团文化咨询委员会，2001年。

参考文献

- [1]姚新光.《马来西亚华人文化节资料集（1984-2000）》，吉隆坡：全国华团文化咨询委员会，2001年.
- [2]《光华日报》（马）1985年3月22日，《第二届全国华团文化节特辑》，檳城：檳州华人大会堂，1985.
- [3]《光华日报》（马）1984年2月17日,檳州华人大会堂编辑《第二届全国华团文化节特辑》，
檳城：檳州华人大会堂，1985.
- [4]华总：《马来西亚华人文化节资料集》，吉隆坡：全国华团文化咨询委员会，2001年.
- [5] Halbwachs, naurik, *Collective Memory*, New York: Harper and Row,1980 . 转引自燕海鸣，《集体记忆与文化记忆》，载《中国图书评论》2009年第3期.
- [6]燕海鸣.《集体记忆与文化记忆》，载《中国图书评论》。2009年第3期.
- [7]Aseemann Jan, *Collective Meomory and Cultural Identity*, In *New German Critique*, 65th, 1995. 转引自燕海鸣，《集体记忆与文化记忆》，载《中国图书评论》2009年第3期.
- [8] Nora, Pierre, *Between Memory and History Les Lieux de Momoire*, in *Representations*, 1989. 转引自燕海鸣，《集体记忆与文化记忆》，载《中国图书评论》,2009年第3期.
- [9]姚新光.《马来西亚华人文化节资料集（1984-2000）》，吉隆坡：全国华团文化咨询委员会，2001年.

中国语言文化在马来西亚的传播

——以马来亚大学孔子学院为例

岑雨洋 广西民族大学
734954831@qq.com

摘要: 随着中国经济实力和综合国力日渐增强,中国人开始以不同的方式在世界各地通过各种各样的方式发声,展现中国魅力。马来西亚作为中国在东南亚地区的最大贸易伙伴,在政治、经济、文化等各领域之间的友好合作关系上可追溯到远古时代的汉朝。经过中马两国正式建交四十多年来的发展,两国在各领域之间的交流也日趋频繁。本文试图通过观察号称中国文化软实力大工程的“孔子学院”在马来西亚地区的建立和发展,分析中国语言文化在马来西亚地区的传播特点及影响,为今后中国语言文化的走出去,尤其是在马来西亚这样一个华人占比较高的国家如何发挥其优势做进一步探讨研究。

关键词: 中国; 语言文化; 马来西亚; 传播; 马来亚大学; 孔子学院

一、中国和马来西亚关系的历史和现状

早在距今100万年以前,现今的马来群岛地区是和中國大陸连在一块的。后来由于第四纪冰川时代造成的冰盖融解、海平面增高、火山爆发、地壳运动等原因,形成了马六甲海峡、爪哇海、南中国海等地。

对于马来族的族源问题,尽管世界各国的民族学家和考古学家们的意见难达成统一,但均离不开中国的国土。一种观点认为马来族来自中国的云南,另一种观点来自中国东南沿海。无论哪种观点,我们都能发现,专家学者们普遍认为,中国和马来西亚自历史记载以来便有了交流,两国的关系可谓源远流长。

从汉代张骞出使西域,到后来明朝满刺加国建立及郑和下西洋,到18世纪中期英国占领马来亚地区后中国人下南洋等重大历史事件可以看出,中马两国的关系非同寻常,自古以来便在经贸、政治、文化等领域展开了交流。¹

现代以来,随着1974年中国和马来西亚建立外交关系40多年以来,中马两国在各领域之间的合作日趋深化,两国的关系正处在历史上的最好时期。在政治上,两国领导人之间多次互访,共同交换意见,谋求和平发展。在经济上,两国开展多边合作,自2009年以来中国是马来西亚最大的贸易伙伴,自2008年以来马来西亚是中国在东盟最大的贸易伙伴。在文化上,两国文化有着千丝万缕的联系,政府鼓励和支持双方文化机构和文化团组互访交流,共同支持在马来西亚设立中国文化中心。

二、马来西亚建立孔子学院的历史背景

(一) 孔子学院——国家大型文化软实力工程

孔子学院是中国实施国家文化软实力工程的重大项目,也是由国家汉语国际推广领导小组(简称汉办)创办的,以汉语为桥梁向世界各国传播中国文化,为世界各国提供汉语教学资源和服务,满足海外学习汉语需求的重大项目。

全球各地孔子学院的日常工作归口汉办下属的孔子学院总部管理。孔子学院总部于2007年4月9日在北京挂牌,是全球孔子学院的最高管理机构,按照《孔子学院章程》规定执行管理。孔子学院开展汉语教学和中外教育、文化等方面的交流与合作。所提供的服务包括:开展汉语教学、培训汉语教师,提供汉语教学资源;开展汉语考试和汉语教师资格认证;提供中国教育、文化等信息咨询;开展中外语言文化交流活动。²

1周伟明,唐玲玲.中国与马来西亚文化交流史.海南:海口出版社,2008:14-22.

2吴瑛.文化对外传播 理论与战略.上海:上海交通大学出版社,2009:175.

为了在文化教育领域展开更广泛、全面、深入的合作。同时推动中国文化的向外传播，孔子学院的建立就刻不容缓。孔子学院的核心价值在于，通过语言推广和文化交流，促进不同民族间的相互理解和沟通，减少因为文化不同而产生的误解，最终实现世界和平。³数据显示，截至2012年1月，孔子学院已经在世界五大洲的134个国家和地区开设了500所孔子学院和1012个孔子课堂，注册学员数有190多万人，全球汉语学习者超过5000万人。⁴

（二）马来亚大学孔子学院的建立

中马两国在诸多层面、诸多领域都有重要的合作，在文化领域的合作可以说不亚于经贸、政治等领域，其中一个重要的合作成果就是马来亚大学孔子学院的简历。在亚洲地区，马来西亚目前已经创办了2所孔子学院，分别是马来西亚全球汉语中心以及马来亚大学孔子汉语学院。

马来亚大学孔子学院成立于2009年，2014年9月26日启用新办公大楼，占地面积2140平方米，使用面积和硬件配套设施在东南亚国家孔子学院中均名列前茅，这为孔子学院的发展提供了更多的便利，也必将在两国文化交流过程中发挥更大的作用。⁵马来亚大学孔子学院设立的宗旨是为马来西亚人民提供学习汉语的机会和平台，加强马来西亚整个国家和中国的友好往来。孔子学院不仅是一个推广汉语语言的机构，也是中马文化交流的桥梁。马来亚大学孔子学院作为中马两国文化沟通的桥梁，让马来西亚的多元民族更加喜欢中国文化，了解中国的现状，增进两国人民的友谊。马来亚大学孔子学院在办学特色上有着自己独一无二的优势和特点，与其他国家和地区的孔子学院相比有所不同。华人在马来西亚各种族分布中占比例较高，当地华人语言优势明显，因此孔子学院主要面向非华人群体展开语言文化教学活动。此外，马来亚大学孔子学院也设计了一些针对华人群体需要的课程来提高当地华人群体的汉语水平。

三、马来亚大学孔子学院语言文化传播特点

作为马来西亚最大的孔子学院，马来亚大学孔子学院始终以其规范的办学形式、特色的教学方式和卓越的教育成果吸引着马来西亚各大族群的人们前来学习汉语和中华文化，几年来在推动中国文化向马来西亚地区传播发挥了十分重要的作用。马来亚大学孔子学院在汉语传播和推广方面主要呈现以下几个突出的特点。

（一）组织形式规范标准，办学目的十分明确

马来亚大学孔子学院是经马来西亚申请并与中国国家汉办孔子学院总部签订合作意向书后，于2009年7月正式挂牌成立并于2010年3月正式运作的第一所马来西亚孔子学院。其最主要的办学目的是通过展开语言文化教育，加强马来西亚人民，尤其是非华族人群对中国语言和中国文化的学习和认知，从文化领域促进中马两国的友好交流。马来亚大学孔子学院在课程设置上采用学分制，同时根据汉语学习内容的难度和教学需要，把课程分为必修课和选修课等。除了汉语类课程之外，马来西亚孔子学院通常还设置有文化类课程，如太极、功夫、武术、围棋等内容。在科研方面，马来西亚孔子学院也会定期主持和召开研讨会，为汉语学习者和院内师资提供更高层次的汉语研究机会。在考试方面，马来西亚孔子学院也会定期举办汉语水平考试(HSK)，及时检测学生汉语学习水平，反馈学生汉语掌握状况。⁶

（二）课堂内容丰富多彩，注重开发第二课堂

马来亚大学孔子学院在课堂教学方面不仅仅采用传统的满堂灌式的上课方式，在形式上注重创新，让学生高度参与课堂，进行积极有效的课堂互动。在课堂上，要求学生亲口念出所学汉字，要求学生组队进行对话训练，将理论学习和课堂实践紧密结合，达到巩固知识的目的。此外，教师一般都会选取最具中国文化特点的内容进行教学，比如介绍中国的脸谱、毛笔字、中国结、武术等内容。马来亚大学孔子学院注重开发第二课堂，通过开展形式多样丰富多彩的活动，激发同学们课堂之外的潜能，在活动中掌握生活常用语言，感受中国文化。近年来举办的汉语第二课堂活动主要有“东方棋韵”棋类比赛、中国书法比赛、中秋夜、开斋节联谊活动、中国传统饮食文化体验。⁷这些活动基本上每年

³蔡昌卓.中国——东盟教育交流概览.桂林:广西师范大学出版社, 2016:166.

⁴广西民族大学官网, 2017年汉语教师志愿者培训大会召开: <http://www.gxun.edu.cn/info/1363/42838.htm>.

⁵蔡昌卓.中国——东盟教育交流概览.桂林:广西师范大学出版社, 2016:166.

⁶北京外国语大学官网,北京外国语大学孔子学院工作处网站:<https://oci.bfsu.edu.cn/archives/1122>.

⁷谢秀丽[马],董琳莉.海外孔子学院非课堂教学模式的构建——以马来亚大学孔子学院为研究案例.寒山师范学院学报.2014:92-98.

都会举办一次左右，规模较大，影响力显著，学生参与度比较高，通过活动所掌握到的知识和技能不亚于课堂的效果，使得学生的学习积极性大大增强，同时也得到了社会各界的好评。

（三）语言基础文化提升，提升学生综合素质

马来亚大学孔子学院语言教学上真正做到了因材施教。由于授课对象主要是马来人和印度人，他们的母语，不管是英语还是马来语，都和汉语有较大差别。在汉语拼音的教学中，教师会根据他们的发音特点和发音能力，着重讲授在他们母语当中没有的音，也就是比较难发的部分，比如韵母x，上声音调以及变调等方面。在打好语言基础的前提下，马来亚大学孔子学院会根据学生的水平，加深课程的广度和深度，除了在中国语言和中国文化等方面之外，还教授学生关于中国国情、中国经济等方面的知识，提高学生的综合素质。另外，孔子学院的教师还会鼓励、引导学生报名参加各类汉语水平考试，在备考阶段尽最大可能帮助他们通过考试，为将来学生在有可能的情况下，到中国旅游，或长期工作，或就读于中国大学做准备。

四、马来西亚孔子学院存在的问题及展望

从2009年建立第一所马来西亚孔子学院，即马来亚大学孔子学院至今，已经走过了8年的历程。在这8年的时间里，马来亚大学孔子学院在推动语言教学、文化传播方面发挥了至关重要的作用，对于中国和马来西亚之间的语言文化交流意义重大。尽管如此，马来亚大学孔子学院仍然存在一些问题亟待改进。

首先，传播的对象即马来亚大学孔子学院的学习者较为单一。马来亚大学孔子学院是依托中国高等学府而创立的，两所高校之间的合作，必然会造成享受此教育合作成果的群体是大学生。从对象的范围来讲，主要是马来亚大学的学生接受汉语课程的教育。而马来西亚的小学、中学，以及其他公立和私立大学，甚至社会上的人群，无论是商人、工人、医生、警察等职业群体，由于地理位置、个人职业身份等原因，鲜有机会接触中国的语言和文化。从对象的特点来讲，虽然在校大学生拥有比较强的学习能力和思辨能力，也具有广阔的国际视野和世界眼光，有着强烈的进取心。正因为这个群体正处在知识结构的构建时期，他们可能会外来文化，尤其是中国的语言和中国文化提报以不一样的态度，一有风吹草动，他们极易丧失汉语学习的动力和热情。

第二，传播内容陈旧，传播目的不明确，无法与中国的语言文化发展相匹配。中国文化向马来西亚传播，传播什么样的内容，决定了最后文化传播能达到什么样的效果。目前，马来西亚孔子学院在语言教学上主要依托《当代中文》教材，给国外汉语学习者讲授拼音、汉字、常用词句、情景交际等方面的内容。但是，中国文化之博大精深，仅仅依靠基本教材是远远不够的。再加上中国近年来发生了翻天覆地的变化，人们的生活水平大大提高，国际地位也日渐增强，中国人使用的汉语也同样发生了不小的变化。教材的编写以增加数量，内容的修订以紧跟时代，成了现阶段汉语教学在马来西亚传播急需解决的问题。

第三，从传播方法来说，文化传播的方法还有待进一步挖掘创新。马来亚大学孔子学院现阶段利用课堂教学和课外活动相结合的语言文化教学方式取得了一定的效果。但从马来亚大学孔子学院举办的课外活动来看，虽然举办的活动种类繁多，形式多样，但学生的参与度似乎不够高，出现了多次活动都由同一名或同一些同学参加，这样就没有达到全民参与的目的。因此在课外活动这方面，除了举办大小规模不一的活动之外，还要对活动的参与者（主要指汉语学习者）在参与次数、参与程度和参与效果等方面提出一定的要求。近年来，网络课程的出现也给汉语教学带来了重大的机遇，将汉语网络课程引入课堂教学，能大大提高学生学习的兴趣，创新语言文化教学方式，传播效果会进一步加强。

第四，从传播者方面来说，师资力量较为薄弱，师资水平有待加强。马来亚大学孔子学院现有15名公派汉语教师，19名国家汉办派出的汉语教师志愿者。从整体来看，30多名教师承担马来西亚全国的汉语教学任务，实在是有点无能为力。另外，从师资水平上看，一些教师只精通汉语对外教学而不精通马来西亚语或英语，一些教师只精通马来西亚语或英语，但不精通汉语教学方法。由此可知，中国在马来西亚地区的汉语传播还需要走很长的路。迫在眉睫的事情是加强师资队伍的建设，尤其可以充分发挥马来西亚华人的语言优势，全面扩大教师数量和志愿者教师数量，同时提高教师在语言教学和文化教学等多方面的综合能力，培养教师的文化情怀和国际视野，若能解决这些问题，

传播的效果将会大大增强。⁸

结语

与欧洲国家设立的国家级语言学习机构，如歌德学院等，孔子学院目前尚处在萌芽时期。而在马来西亚设立孔子学院，从一开始进程就不顺利。起初马来西亚国内看到“孔子”二字的时候，认为中国是想进行宗教传播，不允许孔子学院进入马来西亚。后来中国将孔子学院的名称最终定为KongZi Institute，将办学定位设定在传播和弘扬中国语言和文化，这样才促成了马来亚大学孔子学院的建立。以上事件表明，对于外国尤其是马来西亚这样一个种族关系颇为复杂的国家，中国文化的传播从一开始便会引起马来西亚部分人民的不满意，这也会造成后续文化传播方面有些举步维艰的现象，不利于中国文化的有效传播。

不过好在，通过近几年的发展，孔子学院取得的成效越来越得到马来西亚社会各界人士的认可。文中第四点提到的一些问题，今后也有待进一步解决。例如，应对汉语师资力量不足的问题，可以充分发挥马来西亚国内华人的优势，聘用马来西亚华人担任汉语教师，减轻从中国派去马来西亚的汉语教师的负担。此外也还有一些问题值得我们深思，例如马来西亚国内媒体对孔子学院的关注和报道力度似乎远远弱于中国媒体对孔子学院的关注和报道力度，这样内热外冷的现象是不是也说明，我们在语言文化传播方面仍然有许多不足之处需要改进。

中国文化的复兴和输出，是21世纪中国在文化领域的头等大事，希望借着经济全球化的优势，以及国家一带一路战略等大好机会，中国文化能够不断复兴，成为世界文化中强有力的一部分，提升中国的国际地位和文化软实力。

参考文献

- [1] 欧阳祯人. 对外汉语教学的文化透视[M]. 北京:北京大学出版社, 2009.
- [2] 吴瑛. 孔子学院与中国文化的国际传播[M]. 杭州:浙江大学出版社, 2013.
- [3] 吴瑛. 文化对外传播 理论与战略[M]. 上海:上海交通大学出版社, 2009.
- [4] 王岳川. 文化输出 王岳川访谈录[M]. 北京:北京大学出版社, 2011.
- [5] 周伟民, 唐玲玲. 中国与马来西亚文化交流史[M]. 海口:海南出版社, 2008.
- [6] 黄敏诗. 马来亚大学孔子汉语学院在马来西亚华人社会背景下的发展现状与展望[D]. 厦门:厦门大学硕士论文, 2014.
- [7] 谢秀丽(马)、董琳莉. 海外孔子学院非课堂教学模式的构建——以马来亚大学孔子学院为研究案例[J]. 韩山师范学院学报. 2014年4月第35卷第2期.
- [8] 北京外国语大学官网, 北京外国语大学孔子学院工作处网站: [HTTPS://OCI.BFSU.EDU.CN/ARCHIVES/1122](https://oci.bfsu.edu.cn/archives/1122).
- [9] 广西民族大学官网, 2017年汉语教师志愿者培训大会召开: [HTTP://WWW.GXUN.EDU.CN/INFO/1363/42838.HTM](http://www.gxun.edu.cn/info/1363/42838.htm).

⁸黄敏诗. 马来亚大学孔子汉语学院在马来西亚华人社会背景下的发展现状与展望. 厦门: 厦门大学硕士学位论文, 2014: 97-102.

PROSIDING SEMINAR TERJEMAHAN, BAHASA DAN BUDAYA MELAYU-CHINA 2017

INTERAKSI PERADABAN MELAYU-CHINA MELALUI AKTIVITI TERJEMAHAN, BAHASA DAN BUDAYA

ISBN 978-967-394-282-4



9 789673 942824



广东外语外贸大学
GuangDong University Of Foreign Studies