

## **Tinjauan tentang Pengetahuan, Penerimaan dan Kekangan Pelancong terhadap Perkhidmatan Hotel Patuh Syariah di Malaysia**

Mohammad Azizol Aziz & Mohamad Saifudin Mohamad Saleh  
Pusat Pengajian Komunikasi, Universiti Sains Malaysia  
azizol\_gjoe@student.usm.my, saifudinsaleh@usm.my

### **Abstrak**

Pelancongan Islam sememangnya berkembang pesat di Malaysia dan salah satu produk dalam pelancong Islam yang mempunyai potensi besar untuk dibangunkan adalah hotel patuh syariah. Hotel patuh syariah merupakan konsep pengurusan perhotelan yang bercirikan Islam seperti menawarkan makanan dan minuman halal, menyediakan Al-Quran, sejadah, arah kiblat dalam bilik, pemisahan antara bilik lelaki dan perempuan yang belum berkahwin dan transaksi kewangan berdasarkan syariah. Perkhidmatan hotel patuh syariah adalah penting untuk memenuhi keperluan pelancong khususnya pelancong Muslim tempatan dan luar negara seperti negara Timur Tengah. Mengambil kira kepentingan penawaran perkhidmatan hotel patuh syariah, kajian ini telah dilaksanakan untuk mengkaji pengetahuan, penerimaan dan kekangan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia. Tinjauan secara dalam talian telah dilakukan terhadap 306 orang responden di Malaysia. Hasil tinjauan mendapati bahawa majoriti daripada responden tahu tentang ciri-ciri hotel patuh syariah dan majoriti daripada mereka juga menerima prinsip-prinsip hotel patuh syariah. Walau bagaimanapun, majoriti daripada responden adalah tidak pasti dengan kekangan yang boleh dihadapi daripada perkhidmatan hotel ini di Malaysia. Lebih menarik lagi, dapatan kajian ini juga menunjukkan bahawa majoriti daripada responden tidak bersetuju bahawa pemisahan bilik antara pelancong lelaki dan perempuan adalah kekangan untuk mendapatkan perkhidmatan dalam hotel patuh syariah. Dapatan kajian ini secara keseluruhannya amat penting untuk dijadikan sebagai panduan bagi pihak berwajib seperti Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan pengusaha hotel dalam melakukan penambahbaikan terhadap hotel-hotel patuh syariah sedia ada di negara ini.

**Kata Kunci:** Malaysia, pelancongan Islam, hotel patuh syariah, pengetahuan, penerimaan, kekangan

### **Pengenalan**

Pada umumnya, kedudukan Islam sebagai agama persekutuan seperti yang diperuntukkan dalam Perkara 3 perlembagaan persekutuan membuatkan Islam sentiasa berada dekat dalam kehidupan masyarakat tempatan termasuklah pengaruhnya terhadap pembangunan industri pelancongan. Dalam industri pelancongan di negara ini, terdapat pelbagai kemudahan yang disediakan mengikut syariat Islam termasuklah perkhidmatan hotel patuh syariah yang semakin mendapat permintaan dalam kalangan masyarakat Muslim tempatan dan seluruh dunia (Mohd Fadil, 2011). Lantaran itu, jelas bahawa Malaysia perlu mengembangkan pelancongan Islam dengan lebih serius untuk menampung pasaran masyarakat Muslim dan ianya perlu dipromosikan supaya dapat bekerjasama dengan negara-negara Islam dari segi ekonomi, pembangunan sosial dan budaya (Mohd Fadil & Mohd Zulkifli, 2011).

Kemasukan pelancong dari negara Islam seperti Arab Saudi, Iran, Emiriah Arab Bersatu (U.A.E) dan Qatar yang ingin menikmati pelancongan Islam sememangnya telah mengalami peningkatan yang signifikan ke Malaysia. Abdul Ghani (2013) menyatakan bahawa Malaysia

merupakan destinasi utama pelancongan Islam yang mana kedatangan pelancong Muslim menunjukkan peningkatan ketara semenjak tahun 2000. Antara faktor tarikan utama pelancong Muslim dari negara Timur Tengah melancong ke Malaysia adalah disebabkan oleh kewujudan perkhidmatan hotel patuh syariah yang ada di negara ini (Abdul Rahman & Hairunnizam, 2018).

Maka, adalah sangat penting untuk para pengusaha hotel di Malaysia menambah bilangan perkhidmatan hotel yang berkonsepkan patuh syariah dengan mempunyai ciri-ciri perkhidmatan yang sesuai dikunjungi oleh pelancong Muslim (Siti Asiah, 2011) terutamanya dalam mendapatkan makanan dan minuman yang halal (Siti Fatma & Rosmawati, 2015) yang bersesuaian dengan konsep *Hifz Ad-Din* iaitu memelihara agama dalam kehidupan seharian seseorang Muslim (Noor Rashidah, 2015).

Kewujudan perkhidmatan hotel patuh syariah sememangnya dapat membuatkan pelancong Muslim mencapai ketenangan dari segi fizikal, sosial dan rohani (Mohd Fadil, 2011). Secara tidak langsung, ianya dapat mengembangkan pembangunan industri pelancongan di Malaysia dan seterusnya menjana pendapatan negara. Malah, ianya dapat menyediakan banyak peluang pekerjaan kepada masyarakat awam yang mementingkan gaya hidup Islam (Siti Fatma & Rosmawati, 2015).

### **Sorotan Kajian Lepas**

Kajian berkenaan perkhidmatan hotel patuh syariah sememangnya telah giat dilakukan oleh pengkaji-pengkaji lepas. Hotel patuh syariah adalah satu konsep baharu yang juga dikenali sebagai hotel Islamik (Saad, Ali & Abdel-Ati, 2014). Hotel patuh syariah lazimnya ditakrifkan sebagai hotel yang menyediakan semua perkhidmatan yang sesuai dengan prinsip syariah yang dirujuk kepada perintah Allah SWT yang mengatur kehidupan setiap Muslim dalam semua aspek termasuklah makanan dan minuman dan semua operasi dan pengurusan (Zakiah & Fadilah, 2013).

Antara ciri-ciri penting hotel patuh syariah selain daripada menyediakan makanan dan minuman yang halal adalah pihak pengurusan perlulah menyediakan arah kiblat, sejadah dan Al-Quran dalam bilik serta memisahkan tempat rekreasi antara tetamu lelaki dan perempuan (Rosmawati, Siti Fatma & Salasiah, 2018). Staf dan pelancong dalam hotel patuh syariah dikehendaki untuk berpakaian sopan dan hiasan dan reka bentuk dalaman tidak boleh menggunakan gambar manusia dan binatang (Rosenberg & Choufany, 2009). Hotel patuh syariah juga perlu mematuhi pengurusan kewangan yang betul (Battour, Mohd Nazari & Battor, 2013) tanpa unsur-unsur tidak baik untuk memastikan keberkatan dalam keuntungan dan rezeki (Salasiah & Razaleigh, 2003).

Sorotan literatur mendapati bahawa terdapat kajian lepas seperti Mohd Hyrul, Rozila dan Noor Azimin (2017) yang membezakan antara konsep hotel patuh syariah dan hotel konvensional. Dalam kajian mereka, Hyrul, Rozila dan Azimin mendapati bahawa perbezaan utama antara kedua-dua jenis hotel ini adalah hotel patuh syariah telah melantik panel penasihat pematuhan syariah untuk menjalankan dan mengawal semua aktiviti dan prinsip syariah dalam pengurusan hotel namun hotel konvensional tidak mempunyai panel penasihat pematuhan syariah dalam hotel mereka. Kajian oleh Jabil et al. (2015) pula membandingkan antara konsep pelancongan Islam dan pelancongan komersial. Menurut mereka, pelancongan komersial lebih mengutamakan

keuntungan serta kepuasan pelanggan berbanding pelancongan Islam yang meletakkan keredhaan Allah SWT sebagai matlamat utama.

Sungguhpun hotel patuh syariah ini dikatakan penting untuk pelancong Muslim, Henderson (2010) dalam kajiannya mendapati bahawa kriteria hotel patuh syariah masih lagi kabur. Wan Sahida et al. (2012) memperkukuh pandangan Henderson mengenai kekaburan tentang pelaksanaan hotel patuh syariah di mana pelancong mempunyai pengetahuan yang terhad terhadap hotel patuh syariah. Menurut Wan Sahida, pelancong hanya tahu bahawa hotel patuh syariah adalah hotel yang menyajikan makanan dan minum halal namun mereka kurang sedar bahawa hotel patuh syariah sebenarnya mengutamakan pengurusan keseluruhan hotel yang berpandukan prinsip-prinsip syariah. Nazifah (2011) turut bersetuju dengan Wan Sahida et al. mengenai kurangnya kesedaran pelancong terhadap kewujudan hotel patuh syariah disebabkan oleh kekurangan sumber rujukan mengenai hotel ini.

Di samping itu, Nur'Hidayah et al. (2015) turut mendapati bahawa pelancong tidak begitu memahami konsep patuh syariah kerana kurangnya piawaian yang dikenakan oleh pihak berkuasa tetapi hanya memahami melalui pemerhatian mereka sendiri terhadap hotel berkenaan. Walau bagaimanapun, kajian Nazifah (2011) mendapati bahawa pelancong menerima perkhidmatan hotel patuh syariah kerana mereka boleh menunaikan kewajipan seperti melakukan ibadah solat tanpa ragu.

### **Teori Perintah Ilahi (*Divine Command Theory*)**

Teori ini umumnya menekankan tentang tingkah laku yang betul dan yang salah mahupun yang baik dan buruk ditentukan oleh perintah-perintah ilahi. Teori ini juga menegaskan bahawa seseorang itu perlu sentiasa mengikut segala perintah tuhan. Dalam konteks Islam, orang Muslim perlulah mentaati perintah Allah SWT seperti mana yang disampaikan dalam Al-Quran dan Hadis. Berdasarkan teori, dapatlah difahami bahawa hotel patuh syariah telah diwujudkan khususnya untuk pelancong Muslim dengan mengikut perintah Allah SWT. Pengetahuan, penerimaan dan kekangan masyarakat khususnya golongan Muslim terhadap kewujudan hotel patuh syariah juga dipengaruhi oleh latar belakang mereka sebagai seorang yang beragama Islam yang mahukan perkhidmatan hotel yang berlandaskan prinsip dan etika Islam seperti penyediaan makanan dan minuman halal, kedudukan arah kiblat dalam hotel yang tidak menghadap tandas, pemisahan bilik antara lelaki dan perempuan yang belum bernikah, staf hotel yang berpakaian sopan dan sebagainya.

### **Objektif Kajian**

Terdapat tiga objektif kajian dalam kajian ini iaitu:

1. Mengkaji tahap pengetahuan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia.
2. Menganalisis tahap penerimaan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia.
3. Menganalisis kekangan yang dihadapi oleh pelancong untuk mendapatkan perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia.

### **Hipotesis Kajian**

Tiga hipotesis telah dikemukakan dalam kajian ini iaitu:

1. Terdapat perhubungan antara tahap pengetahuan dan tahap penerimaan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia.
2. Terdapat perhubungan antara tahap penerimaan dan kekangan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia.
3. Terdapat perhubungan antara kekangan yang dihadapi oleh pelancong dan tahap pengetahuan mereka terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia.

### **Metodologi Kajian**

Kajian ini menggunakan pendekatan kuantitatif iaitu kaedah tinjauan terhadap pelancong-pelancong di Malaysia tentang pengetahuan, penerimaan dan kekangan yang dihadapi dalam perkhidmatan hotel patuh syariah di negara ini. Kaedah tinjauan dipilih kerana ianya merupakan salah satu kaedah yang kerap digunakan dalam kajian sains sosial (Stevanov, Dobšinská & Krajter Ostoić, 2015) di samping kelebihanannya dalam mendapatkan maklumat berkenaan pilihan dan tingkah lakur responden (Ponton, 2015).

Menerusi kaedah pengiraan sampel kajian yang dicadangkan oleh Krejcie dan Morgan (1970), kajian ini menggunakan sebanyak 384 responden diperlukan sebagai sampel daripada keseluruhan sebanyak 26.8 juta pelancong yang direkodkan pada tahun 2017. Dalam kajian ini, pengkaji telah menyediakan satu set borang soal selidik yang dibina dengan merujuk kajian-kajian lepas seperti Noor Rashidah (2015), Siti Fatma dan Rosmawati (2015), Muhamad Zan (2013), Nur' Hidayah et al. (2015), Mohd Fadil dan Mohd Zulkifli (2011), Zakiah dan Fadilah (2013), Saad, Ali dan Abdel-Ati (2014), Haji Mahmud (2014), Henderson (2010) dan Nazifah (2011). Dalam borang selidik, terdapat empat bahagian utama iaitu demografi, pengetahuan, penerimaan dan kekangan yang dihadapi responden terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah. Borang soal selidik telah diedarkan secara dalam talian.

Ujian pra telah dilaksanakan bagi menentukan kebolehpercayaan semua item yang dibentuk dalam borang soal selidik sebelum ianya boleh diedarkan kepada responden. Dapatan ujian pra menunjukkan bahawa semua item bagi ketiga-tiga bahagian dalam borang soal selidik memperoleh nilai pekali Alph,  $\alpha$  di antara 0.718-0.872. Hal ini menunjukkan bahawa kebolehpercayaan item-item dalam borang soal selidik adalah pada tahap yang tinggi (Tavakol & Dennick, 2011).

### **Dapatan Kajian**

Bahagian dapatan kajian akan memaparkan dapatan berkenaan demografi responden, pengetahuan, penerimaan dan kekangan responden tentang perkhidmatan hotel patuh syariah dan hasil ujian statistik Korelasi Spearman Rho bagi pengujian hipotesis, seperti berikut.

#### **i. Demografi responden**

Daripada sejumlah 384 borang soal selidik yang diedarkan, sebanyak 306 orang responden telah menjawab borang soal selidik. Hasil kajian ini mendapati bahawa responden perempuan (N=217) orang adalah lebih ramai berbanding responden lelaki (N=89) orang. Dari segi umur pula, responden yang berumur 18-22 tahun lebih banyak menjawab soal selidik (N=174), manakala responden yang berumur 28-32 adalah paling sedikit menjawab soal selidik (N=5). Majoriti daripada responden adalah berasal dari Kelantan (N=155) dan responden dari Melaka adalah yang paling sedikit (N=1). Responden yang beragama Islam adalah paling ramai (N=293) manakala

responden beragama Kristian paling sedikit (N=2) menjawab borang soal selidik ini. Selain itu, daripada aspek pendidikan, majoriti responden mempunyai ijazah sarjana muda (N=182) dan berstatus bujang (N=251). Hasil keseluruhan kajian juga mendapati bahawa lebih daripada separuh responden tidak pernah menginap di hotel patuh syariah (N=162) manakala selebihnya pernah menginap di hotel patuh syariah (N=144). Jadual 1 memaparkan secara lebih jelas demografi responden dalam kajian ini.

**Jadual 1: Demografi responden**

<b>Kategori</b>	<b>Jumlah (N=306)</b>	<b>Peratus (%)</b>
<b>Jantina</b>		
Lelaki	89	29.1
Perempuan	217	70.1
<b>Umur</b>		
18-22	174	56.9
23-27	88	28.8
28-32	5	1.6
33-37	6	2.0
38-42	7	2.3
43 dan ke atas	26	8.5
<b>Negeri Kelahiran</b>		
Kelantan	155	50.7
Terengganu	13	4.2
Pahang	16	5.2
Johor	16	5.2
Melaka	1	3.0
Negeri Sembilan	5	1.6
Selangor	11	3.6
Perak	21	6.9
Pulau Pinang	15	4.9
Kedah	26	8.5
Perlis	2	7.0
Sarawak	4	1.3
Sabah	5	1.6
Kuala Lumpur	16	5.2
<b>Agama</b>		
Islam	293	95.8
Kristian	2	7.0
Buddha	5	1.6
Hindu	6	2
<b>Tahap Pendidikan</b>		
Sijil Pelajaran Malaysia (SPM)	25	8.2
Sijil Kemahiran Malaysia (SKM)	1	3.0
Sijil Tinggi Agama Malaysia (STAM)	1	3.0
Sijil Tinggi Pelajaran Malaysia (STPM)	41	13.4
Matrikulasi	2	7.0
Asasi	1	3.0
Diploma	46	15.0
Ijazah Sarjana Muda	182	59.5
Ijazah Sarjana (Master)	5	1.6
Ijazah Doktor Falsafah (Ph.D)	2	7.0

<b>Status Perkhawinan</b>		
Bujang	251	82.0
Berkhawin	52	17.0
Janda / Duda	3	1.0
<b>Adakah anda pernah menginap di hotel patuh syariah?</b>		
Ya	144	47.1
Tidak	162	52.9

**ii. Tahap pengetahuan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia**

Hasil kajian mendapati bahawa majoriti responden yang menjawab soal selidik ini mempunyai pengetahuan terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia dengan min keseluruhan sebanyak 4.37. Walaupun bagaimanapun, hasil kajian juga mendapati bahawa nilai min responden yang kurang pasti terhadap pemakaian sopan iaitu 3.98 dan kedudukan katil dan tandas tidak mengadap kiblat adalah dengan nilai min 3.99 adalah tinggi. Manakala nilai min adalah paling tinggi bagi responden yang bersetuju bahawa hotel patuh syariah mempunyai panel penasihat syariah atau seorang pegawai agama yang memantau aktiviti-aktiviti halal dalam hotel dengan nilai min 4.85. Jadual 2 memaparkan secara lebih jelas tahap pengetahuan responden terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia.

**Jadual 2: Tahap pengetahuan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia**

<b>Bil</b>	<b>Pernyataan</b>	<b>Sangat tidak setuju</b>	<b>Tidak setuju</b>	<b>Tidak pasti</b>	<b>Setuju</b>	<b>Sangat setuju</b>	<b>Purata min</b>
1	Saya tahu hotel patuh syariah menyediakan makanan dan minuman halal.	4	3	22	81	196	4.51
2	Saya tahu hotel patuh syariah menyediakan ruang ibadah khas dalam hotel.	2	6	36	96	166	4.37
3	Saya tahu hotel patuh syariah memerlukan pelancong berpakaian sopan.	4	23	63	103	113	3.98
4	Saya tahu hotel patuh syariah tidak menyediakan alkohol kepada pelancong.	5	5	41	67	188	4.40
5	Saya tahu hotel patuh syariah tidak mengamalkan dalam sistem pembayaran secara riba.	7	13	56	78	152	4.16

6	Saya tahu hotel patuh syariah tidak membenarkan aktiviti perjudian dalam hotel.	4	7	29	66	186	4.47
7	Saya tahu hotel patuh syariah mengasingkan bilik bagi pasangan lelaki dan wanita yang belum berkahwin.	7	9	42	62	186	4.34
8	Saya tahu hotel patuh syariah mempunyai panel penasihat syariah atau seorang pegawai agama yang memantau aktiviti-aktiviti halal dalam hotel.	11	20	89	71	115	4.85
9	Saya tahu hotel patuh syariah menyediakan Kitab al-Quran, sejadah dan anak panah yang menunjukkan arah kiblat.	2	8	35	67	194	4.45
10	Saya tahu kedudukan katil dan tandas dalam hotel patuh syariah tidak menghadap kiblat.	8	20	70	78	130	3.99
<b>Min keseluruhan = 4.37</b>							

### iii. Tahap penerimaan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia

Hasil kajian mendapati bahawa majoriti daripada responden menerima perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia dengan nilai min keseluruhan sebanyak 4.52. Walau bagaimanapun, terdapat seramai 27 orang responden yang tidak bersetuju untuk membayar lebih bagi mendapatkan perkhidmatan hotel patuh syariah. Jadual 3 memaparkan secara lebih jelas tentang tahap penerimaan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia.

**Jadual 3: Mengenai tahap penerimaan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia**

No.	Pernyataan	Sangat tidak setuju	Tidak setuju	Tidak pasti	Setuju	Sangat setuju	Purata min
1	Saya memberi keutamaan untuk tinggal di hotel patuh syariah.	5	7	38	67	189	4.40

2	Saya tidak mempunyai masalah jika kemudahan rekreasi diasingkan antara lelaki dan wanita termasuklah kolam renang, gimnasium, spa dan lain-lain.	5	2	24	56	219	4.56
3	Saya akan mengikuti etika pemakaian sopan ketika menginap di hotel patuh syariah.	3	2	25	58	218	4.59
4	Saya tiada masalah dengan polisi hotel patuh syariah yang melarang pembayaran secara riba.	2	4	15	54	231	4.66
5	Saya tiada masalah kurangkan hiburan yang tidak sesuai dalam hotel patuh syariah.	5	3	20	71	207	4.54
6	Saya sanggup membayar lebih untuk mendapatkan perkhidmatan hotel patuh syariah.	10	17	56	89	134	4.05
7	Saya tiada masalah dengan peraturan-peraturan Islam dalam hotel patuh syariah selagi ianya tidak menjejaskan privasi saya.	1	4	18	56	227	4.65
8	Saya mempercayai manfaat daripada hotel patuh syariah.	2	1	31	62	210	4.56



9	Saya tiada masalah jika majoriti staf dalam hotel patuh syariah adalah beragama Islam.	1	6	11	62	226	4.65
10	Saya percaya bahawa tinggal di hotel patuh syariah adalah selamat dan selesa.	0	8	22	60	216	4.58
<b>Min keseluruhan = 4.52</b>							

**iv. Kekangan yang dihadapi oleh pelancong untuk mendapatkan perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia**

Hasil kajian mendapati bahawa majoriti responden adalah tidak pasti terhadap kekangan yang boleh dihadapi oleh pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia dengan min keseluruhan sebanyak 3.33. Walau bagaimanapun, penelitian terhadap hasil tinjauan mendapati bahawa majoriti daripada responden (N=185) tidak mempunyai masalah untuk membezakan antara hotel patuh syariah dengan hotel-hotel lainnya di Malaysia dengan nilai min sebanyak 3.76. Malahan, majoriti daripada responden (N=186) tidak bersetuju bahawa pemisahan jantina adalah kekangan dalam mendapatkan perkhidmatan hotel patuh syariah dengan nilai min sebanyak 2.32. Jadual 4 memaparkan secara lebih jelas kekangan yang dihadapi responden terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia.

**Jadual 4: Kekangan yang dihadapi oleh pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia**

No.	Pernyataan	Sangat tidak setuju (N=306)	Tidak setuju (N=306)	Tidak pasti (N=306)	Setuju (N=306)	Sangat setuju (N=306)	Purata min
1	Saya khuatir masih ada bahan-bahan campuran masakan yang meragukan dalam masakan dalam hotel patuh syariah.	44	34	69	78	81	3.39
2	Saya khuatir dengan penggunaan peralatan memasak untuk memasak makanan halal bercampur dengan bahan-bahan yang haram.	46	36	63	63	98	3.43
3	Saya khuatir dengan	36	34	66	64	106	3.56

	penggunaan khidmat chef yang bukan beragama Islam di dapur yang menyediakan masakan halal dalam hotel patuh syariah.						
4	Saya khuatir dengan stor penyimpanan (chiller) masih lagi digunakan secara kongsi antara bahan-bahan masakan yang halal dan yang haram dalam hotel patuh syariah.	39	39	55	75	98	3.50
5	Saya tidak yakin dengan hotel patuh syariah kerana tiada piawaian dan spesifikasi yang jelas.	54	50	87	53	62	3.06
6	Saya tidak selesa dengan pemisahan jantina dalam bilik hotel patuh syariah.	129	57	55	22	43	2.32
7	Saya sukar untuk menggunakan hotel patuh syariah kerana penawarannya yang terhad.	27	29	82	60	108	3.63
8	Saya sukar membezakan antara hotel patuh syariah dengan hotel-hotel lainnya.	22	23	76	70	115	3.76
<b>Min keseluruhan = 3.33</b>							

#### v. Hasil ujian hipotesis

Ujian korelasi Spearman Rho digunakan untuk menguji: (1) perhubungan antara tahap pengetahuan dan tahap penerimaan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia, dan (2) perhubungan antara tahap penerimaan dan kekangan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia, serta (3) perhubungan antara kekangan yang dihadapi oleh pelancong dan tahap pengetahuan mereka terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia. Tingkat koefisien korelasi oleh skala Davies (1971) digunakan sebagai rujukan untuk tafsiran nilai pekali korelasi seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 5.

**Jadual 5: Skala Davies (1971) bagi kekuatan korelasi antara dua pemboleh ubah**

Nilai Pekali	Tafsiran Deskriptif
0.70 – 1.00	Amat Tinggi
0.50 – 0.69	Tinggi
0.30 – 0.49	Sederhana Tinggi
0.10 – 0.29	Rendah
0.01 – 0.09	Diabaikan

Sumber: Kamarul Shukri dan Mohamed Amin (2009)

Hasil ujian Korelasi Spearman Rho mendapati bahawa terdapat hubungan yang sederhana tinggi antara tahap pengetahuan dengan tahap penerimaan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia ( $r = 0.460$ ,  $p = 0.000$ ). Selain itu, hasil ujian ini juga mendapati bahawa terdapat hubungan yang rendah antara tahap penerimaan dengan kekangan pelancong terhadap hotel patuh syariah di Malaysia ( $r = 0.161$ ,  $p = 0.005$ ). Hasil ujian Korelasi Spearman Rho juga mendapati hubungan antara kekangan dan tahap pengetahuan pelancong menunjukkan nilai korelasi adalah sangat rendah ( $r = 0.066$ ,  $p = 0.252$ ). Jadual 6 berikut menunjukkan ringkasan analisis perhubungan yang dilakukan.

**Jadual 6: Ringkasan nilai pekali kolerasi antara dua pemboleh ubah setiap hubungan**

Hubungan antara pemboleh ubah	Nilai Kolerasi (r)	Signifikan (p)
Tahap pengetahuan dengan tahap penerimaan	0.460	0.000
Tahap penerimaan dengan kekangan	0.161	0.005
Kekangan dengan tahap pengetahuan	0.066	0.252

Signifikan pada aras 0.05

Secara umumnya, hotel patuh syariah merupakan sebuah penginapan yang menyediakan perkhidmatan selaras dengan ciri-ciri syariah seperti penyediaan makanan dan minuman halal, mempunyai ruang ibadat, berpakaian sopan, tidak mengamalkan sistem riba, tidak membenarkan perjudian, pengasingan bilik bagi lelaki dan perempuan yang belum berkahwin, mempunyai pegawai agama, menyediakan peralatan ibadat dan kedudukan katil dan tandas tidak mengadap kiblat (Rosmawati, Siti Fatma & Salasiah, 2018). Hasil kajian ini mendapati bahawa majoriti daripada responden mengetahui tentang ciri-ciri hotel patuh syariah seperti mana yang diterangkan oleh pengkaji lepas seperti Rosmawati, Siti Fatma dan Salasiah.

Hasil tinjauan juga menunjukkan bahawa pelancong sangat mengetahui bahawa hotel patuh syariah mempunyai panel penasihat syariah atau seorang pegawai agama yang memantau aktiviti-aktiviti dalam hotel. Menurut Muhamad Zan (2013), tujuan hotel patuh syariah melantik panel penasihat syariah adalah untuk mengelakkan berlakunya perkara-perkara yang melanggar batasan syariat Islam dalam hotel. Pemantau tersebut bukanlah bermaksud mesti memerhati setiap aktiviti dan program yang dijalankan dalam hotel, sebaliknya panel ini lebih berfungsi untuk memberikan nasihat dan pandangan mengenai sesuatu program sebelum dilaksanakan. Kewujudan panel penasihat syariah ini dapat mengubah persepsi negatif pelancong terhadap aktiviti-aktiviti perhotelan di Malaysia yang sering dikaitkan dengan masalah-masalah sosial. Kewujudannya juga memenuhi tanggungjawab dalam beragama di mana setiap umat Islam adalah dituntut supaya saling nasihat menasihati antara satu dengan yang lain (Muhamad Zan, 2013). Pengetahuan majoriti pelancong tentang ciri-ciri hotel patuh syariah dalam kajian ini sejajar dengan Teori

Perintah Ilahi di mana agama mempengaruhi pemikiran dan tingkah laku individu dan masyarakat terhadap sesuatu perkara seperti hotel patuh syariah.

Selain itu, dapatan tinjauan yang menarik dalam kajian ini adalah responden tidak pasti tentang tuntutan berpakaian sopan dalam kalangan pelancong di hotel patuh syariah. Justeru, pihak hotel patuh syariah perlu mengambil inisiatif dalam memaklumkan pelancong untuk menjaga adab dalam berpakaian dalam hotel (Noor Rashidah, 2015). Misalnya, pihak hotel boleh menyediakan peringatan mesra tentang etika berpakaian sopan di kaunter masuk hotel atau dalam laman-laman sesawang mereka supaya pelancong sedar akan perkara tersebut.

Seterusnya, sungguhpun masyarakat Melayu yang beragama Islam di Malaysia sinonim dengan kedudukan katil dan tandas yang tidak menghadap kiblat (Noor Hanita et al., 2015), namun responden dalam kajian ini juga kurang pasti tentang kepentingan perkara ini dalam hotel patuh syariah. Menurut Siti Fatma dan Rosmawati (2015), imej dan ciri sebuah hotel patuh syariah juga dapat ditonjolkan dengan menetapkan kedudukan katil dan tandas dalam hotel patuh syariah tidak menghadap kiblat. Tambah mereka lagi, pemilihan arah kiblat bagi kedudukan tandas dan katil di setiap bilik amatlah penting bagi memastikan pelancong tidak keliru terutamanya bagi mereka yang beragama Islam. Justeru, seperti mana dengan etika berpakaian sopan, pelancong juga boleh dimaklumkan tentang kepentingan kedudukan katil dan tandas yang tidak menghadap kiblat dalam hotel patuh syariah.

Dari sudut penerimaan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia pula didapati bahawa kebanyakan responden dapat menerima prinsip-prinsip hotel patuh syariah seperti pengasingan antara pelancong lelaki dan perempuan yang belum bernikah. Dapatan kajian ini sejajar dengan dapatan kajian Saad, Ali dan Abdel-Ati (2014) bahawa pelancong tidak mempunyai masalah dengan peraturan-peraturan Islam dalam hotel patuh syariah selagi ianya tidak menjejaskan privasi mereka. Malah, pelancong juga boleh menerima jika semua staf beragama Islam dalam hotel patuh syariah (Haji Mahmud, 2014).

Walau bagaimanapun, hasil kajian ini juga mendapati bahawa terdapat segelintir responden yang kurang bersetuju sekiranya harga perkhidmatan hotel patuh syariah adalah lebih tinggi berbanding hotel konvensional. Di sini dapatlah disimpulkan bahawa pengusaha hotel patuh syariah perlu mengawal harga perkhidmatan mereka agar tidak mengenakan caj yang membebankan pelancong. Dengan erti kata yang lain, pelancong khususnya pelancong Muslim tidak seharusnya dibebani dengan caj yang tinggi untuk mendapatkan perkhidmatan hotel patuh syariah yang beroperasi berteraskan ciri Islamik. Caj yang tinggi dapat menyebabkan pelancong enggan untuk menginap di hotel patuh syariah dan seterusnya boleh menjejaskan industri pelancongan Islam secara keseluruhannya.

Dalam konteks kekangan pula, majoriti responden dalam kajian ini tidak pasti dengan kekangan-kekangan yang boleh dihadapi dalam perkhidmatan hotel patuh syariah di Malaysia seperti kekangan dari segi bahan-bahan campuran dalam masakan, penggunaan peralatan memasak, khidmat chef yang bukan beragama Islam, stor penyimpanan makanan, piawai dan spesifikasi, pemisahan jantina, penawaran yang terhad dan kesukaran membezakan hotel patuh syariah. Namun, majoriti daripada responden jelas tidak bersetuju dengan kekangan terhadap pemisahan jantina antara pelancong lelaki dan perempuan dalam hotel patuh syariah. Hal ini

bermakna, pemisahan bagi pelancong lelaki dan perempuan bukanlah kekangan bagi pelancong untuk mendapatkan perkhidmatan hotel patuh syariah. Dengan erti kata yang lain, bertepatan dengan Teori Perintah Ilahi, majoriti daripada responden yang beragama Islam dalam kajian ini sedar bahawa lelaki dan perempuan yang tiada ikatan perkahwinan yang sah adalah dilarang untuk tinggal bersama dalam satu bilik seperti mana yang diajarkan oleh Islam. Justeru, mereka tidak melihat larangan sebegini yang diletakkan dalam hotel patuh syariah sebagai satu kekangan.

### **Cadangan**

Pertamanya, pengkaji mencadangkan kepada pihak pengurusan hotel agar melakukan penambahbaikan dalam garis panduan dan perkhidmatan terutamanya berkaitan dengan etika berpakaian dalam hotel, kedudukan katil dan tandas dalam hotel, kadar pembayaran perkhidmatan hotel, piawaian dan spesifikasi hotel patuh syariah. Penambahbaikan dalam garis panduan dan perkhidmatan tersebut mempunyai hubung kait yang rapat dengan pengetahuan, penerimaan dan kekangan pelancong terhadap perkhidmatan hotel patuh syariah di mana setiap perkara yang dilaksanakan mestilah dibuat dengan cermat, teliti dan berhati-hati (Nursyahida & Mohamad Ghozali, 2016).

Selain itu, pengkaji juga ingin mencadangkan agar kajian yang lebih mendalam dapat dilaksanakan oleh pengkaji pada masa hadapan. Misalnya dengan melakukan temu bual terhadap pelancong mahupun pengusaha hotel patuh syariah. Pengkaji masa depan juga boleh meneliti perbezaan perkhidmatan hotel patuh syariah di negara ini dan negara-negara Islam serantau yang mempunyai majoriti penduduk Muslim seperti Indonesia dan Brunei. Dengan cara ini, perbincangan dalam aspek pengurusan hotel patuh syariah menjadi lebih berkembang luas dan seterusnya mengembangkan lagi korpus ilmu dalam bidang Komunikasi Islam di Malaysia dan Asia.

### **Rujukan**

- Abdul Ghani, A. (2013). *Malaysia destinasi utama pelancongan Islam*. Dewan Budaya, 10-15.
- Abdul Rahman, H., & Hairunnizam, W. (2018). *Persepsi masyarakat terhadap status hotel patuh syariah berdasarkan piawaian Malaysia: Satu kajian di Hotel Tenera Bangi, Selangor*. Prosiding Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia PERKEM ke-13.
- Battour, M., Mohd Nazari, I., & Battor, M. (2013). The impact of destination attributes on Muslim tourist's choice. *International Journal of Tourism Research*, 13(6), 527-540.
- Haji Mahmud, H. M. (2014). *Promoting Islamic Tourism in Brunei: Through customers understanding towards the syariah compliant hotel concepts*. Tesis sarjana, The University of Nottingham.
- Henderson, J. C. (2010). *Sharia-compliant hotels*. *Tourism and Hospitality Research*, 10(3), 246-254.
- Jabil, M., Ratna Roshida, A. R., Mazdi, M., & Rosmiza, M. Z., (2015). Pelancongan Islam: Suatu tinjauan konseptual dan relevannya Di Malaysia. *Geografia Online TM Malaysia Journal of Society and Space*, 11(1), 172-182.
- Kamarul Shukri, M. T., & Mohamed Amin, E. (2009). Korelasi strategi dengan motivasi dalam pembelajaran Bahasa Arab. *Jurnal Pendidik dan Pendidikan*, 24, 109-123.
- Mohd Fadil, M. Y. (2011). Hotel patuh syariah (*shariah compliant hotels*) sebagai produk baru industri pelancongan di Malaysia. *Prosiding PERKEM*.

- Mohd Fadil, M. Y., & Mohd Zulkifli, M. (2011). *Introducing shariah compliant hotels as a new tourism product: The case of Malaysia*. Persidangan the 20th International Business Information Management Conference (IBIMA).
- Mohd Hyrul, A. K., Rozila, A., & Noor Azimin, Z. (2017). Differences in hotel attributes: Islamic hotel and sharia compliant hotel in Malaysia. *Journal of Global Business and Social Entrepreneurship (GBSE)*, 1(2), 157-169.
- Muhamad Zan, S. (2013). *Pengurusan hotel secara Islam: Kajian terhadap pengurusan makanan halal Di Hotel De Palma Ampang, Selangor*. Tesis sarjana, Universiti Malaya.
- Nazifah, C. M. N. (2011). *Pelaksanaan hukum syariah dalam pengurusan hotel di Johor Bahru*. Laporan projek ijazah sarjana muda, Universiti Teknologi Malaysia.
- Noor Hanita, A. M., Zuraini, D., Fauziah Hanum, A., & Mohd Syukri, M. N. (2015). Shariah compliance hospitality building design: A Malay Muslim oriented architecture. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 201, 136-145.
- Noor Rashidah, M. A. (2015). Konsep Hifz Ad-Din dalam pengurusan hotel patuh syariah. *Prosiding seminar pengurusan Islam: Ke arah pementapan ummah*.
- Nur'Hidayah, C. A., Ahmad Hidayat, A. R., Norrina, D., Noorliza, Z., & Mohamad Azli, R. (2015). Syariah compliant hotel: The concept and practices. *Journal of Tourism, Hospitality & Culinary Arts*, 7(2), 52-66.
- Nursyahida, J., & Mohamad Ghozali, H. (2016). *Menganalisis isu halal terhadap sektor perkhidmatan hotel di Malaysia*. *International Journal of Business and Social Science*, 12-20.
- Ponton, J. (2015). Understanding and evaluating survey research. *J Adv Pract Oncol.*, 6(2), 168-171.
- Rosenberg, P., & Choufany, H. M. (2009). *Spiritual lodging the sharia compliant hotel concept*. Diambil dari <https://www.hospitalitynet.org/file/152003779.pdf>
- Rosmawati, M. R., Siti Fatma, M., & Salasiah, H. H. (2018). Provision of shariah-compliant hotel services towards Muslim tourism in Malaysia. *International Journal of Civil Engineering and Technology (IJCIET)*, 9(9), 1815-1823.
- Saad, H. E., Ali, B. N., & Abdel-Ati, A. M. (2014). Sharia-compliant hotels in Egypt: concept and challenges. *Advances in Hospitality and Tourism Research (AHTR)*, 2(1), 1-15.
- Salasiah, H., & Razaleigh. (2003). *Pembudayaan nilai-nilai Islam dalam pelancongan*. Prosiding seminar kebangsaan Islam dan pelancongan.
- Siti Asiah, S. (2011). *Impak industri pelancongan kepada ekonomi Malaysia*. Tesis doktor falsafah Fakulti Ekonomi, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Siti Fatma, M., & Rosmawati, M. R. (2015). *Ciri-ciri hotel patuh syariah terhadap masa depan pelancongan Islam di Malaysia*. Prosiding Kolokium Jejak Warisan Ilmu Islam.
- Stevanov, M., Dobšinská, Z., & Krajter Ostoić, S. (2015). Survey research in the forest science journals-insights from journal editors. *South-east Eur for*, 6(2), 237-247.
- Tavakol, M., & Dennick, R. (2011). *Making sense of cronbach's alpha*. *International Journal of Medical Education*, 2, 53-55.
- Wan Sahida., Suhaimi, A. R., Khairil, A., & Yaakob, C. M. (2011). *The implementation of sharia compliance concept hotel: De Palma Hotel Ampang, Malaysia*. Persidangan 2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences, IACSIT Press, Singapore.
- Zakiah, S., & Fadilah, A. R. (2013). Establishing shariah compliant hotels in Malaysia: Identifying opportunities, exploring challenges. *West East Journal of Social Sciences*, 2(2), 95-108.

## Persekitaran Penyiaran: Tinjauan Awal Radio Kristian Pertama di Sabah

Intan Soliha Ibrahim, Vilvin Alex Jalane & Norhuda Salleh  
Fakulti Kemanusiaan, Seni & Warisan, Universiti Malaysia Sabah, Kota Kinabalu, Sabah  
intansoliha.ibrahim@ums.edu.my

### Abstrak

Teknologi Komunikasi terkini dilihat sebagai ancaman kepada industri radio khususnya di Malaysia. Radio sebagai salah satu medium komunikasi dikatakan agak ketinggalan dengan pesaing media digital khususnya Internet. Kajian juga menunjukkan perkembangan radio sebagai medium komunikasi mengambil masa 38 tahun untuk menembusi 50 juta pendengar, berbanding televisyen dan Internet, masing-masing 13 tahun dan empat tahun. mengambil masa 38 tahun untuk menembusi 50 juta pendengar, berbanding televisyen dan Internet, masing-masing 13 tahun dan empat tahun. Situasi ini menunjukkan kadar ketembusan radio adalah perlahan. Walau bagaimanapun, pendigitalan telah merubah *broadcast environment* radio sama ada dari aspek penerbitan, pengendalian bilik hubungan (studio radio) dan transmisi siaran. Perubahan yang dimaksudkan merujuk kepada perubahan yang dibawa oleh teknologi baru terhadap *broadcast environment* radio sehingga stesen radio menerima impak kritikal. Oleh itu, artikel ini bertujuan untuk menganalisis wacana *broadcast environment* radio stesen yang berorientasi keagamaan dan menganalisis cabaran yang dihadapi oleh pengurusan radio keagamaan yang bersiaran di Sabah.

**Kata kunci:** *Broadcast environment*, radio agama, cabaran, Malaysia, Sabah

### Pengenalan

Persekitaran penyiaran (*broadcast environment*) adalah sebuah istilah yang menjadi perdebatan hangat para sarjana penyiaran dan telekomunikasi kerana ia adalah sebuah terma yang mudah “terganggu dan diganggu” (*disrupt*) oleh evolusi teknologi yang berkembang pantas dan memberi implikasi terhadap pembangunan dan perkembangan industri radio sedunia. Kefahaman terhadap kepentingan teknologi adalah asas utama dalam memahami isu ini. Media massa, terutamanya radio, diteliti sebagai sebuah medium yang berhadapan dengan pelbagai cabaran, terutamanya selepas televisyen diperkenal dan menerima impak daripada pendigitalan terhadap *broadcast environment* radio.

Dalam konteks global, radio dilihat sebagai sebuah medium yang ketinggalan (Dennis & Pease, 1995; Starkey, 2008; Anderson, 2012) dan mengambil masa 38 tahun untuk menembusi 50 juta pendengar, berbanding televisyen dan Internet, masing-masing 13 tahun dan empat tahun (Citi Digital Strategy Team; 2015). Situasi ini menunjukkan kadar ketembusan radio adalah perlahan berbanding televisyen dan media sosial. Walau bagaimanapun, pendigitalan telah merubah *broadcast environment* radio sama ada dari aspek penerbitan, pengendalian bilik hubungan (studio radio) dan transmisi siaran. Perubahan yang dimaksudkan merujuk kepada perubahan yang dibawa oleh teknologi baru terhadap *broadcast environment* radio sehingga stesen radio menerima impak kritikal.

Dalam konteks Malaysia, *broadcast environment* industri radio negara mengalami perubahan apabila *convergence* berlaku dan membenarkan pertembungan industri penyiaran, perkomputeran dan telekomunikasi bertembung dan membentuk penyiaran radio digital terrestrial, radio digital satelit, radio atas talian dan *simulcasting*. *Simulcasting* merujuk kepada penerbitan radio mengguna teknologi digital, tetapi transmisi dalam bentuk analog kerana masyarakat masih

menggunakan standard transmisi analog. Kewujudan teknologi komunikasi baru ini telah merubah gerak kerja rantaian nilai (*value-chain*) industri radio. Rantaian nilai dalam konteks penyiaran radio merujuk kepada cara kerja di studio radio, penerbitan kandungan, cara transmisi di hantar kepada masyarakat dan format siaran radio. Dalam kata lain, industri radio memasuki satu persekitaran baru iaitu eko sistem digital (*digital broadcast environment*).

Eko sistem digital merujuk kepada penggunaan perkakasan digital. Namun begitu, eko sistem digital ini telah mengubah corak masyarakat mendengar radio sama ada radio format komersial, nasional, pendidikan dan keagamaan. Masyarakat selesa mengguna platform digital, iaitu medium radio boleh didengari menerusi set TV digital, komputer, telefon pintar, tablet, ipod dan IOT (*internet-of-thing*). Perubahan tersebut bukan sahaja melibatkan perubahan dari aspek teknikal *broadcast environment*, sebaliknya bagaimana pengurusan sesebuah stesen radio berhadapan dan beradaptasi dengan perubahan tersebut adalah penting dan signifikan untuk dikaji, terutamanya radio yang mengguna format siaran keagamaan atau lebih dikenali sebagai stesen radio agama.

Stesen radio agama dan siaran keagamaan di kebanyakan negara masih diterima dan relevan, namun, Johnstone (2009) mula mempertikai kepentingan stesen radio agama dan mempersoal; adakah stesen radio agama masih didengari? British Broadcasting Corporation (BBC) (2015), pernah mengeluarkan kenyataan mengenai populariti program radio agama yang disiarkan oleh saluran stesen-stesen radio milik badan tersebut yang kurang popular dan kurang diterima, namun badan penyiaran tersebut tetap menyiarkan kandungan keagamaan kerana telah termaktub dalam regulasi penyiaran negara itu. Sejak tahun 1920-an, radio menembusi Malaysia, kebanyakan stesen radio komersial dan bukan komersial mengguna format siaran maklumat, pendidikan dan hiburan.

Contoh stesen radio yang mengguna format siaran maklumat adalah BFM yang banyak menerbitkan program-program seperti perbincangan perniagaan, tips kewangan, dokumentari perniagaan yang bertujuan untuk menambah pengetahuan khusus dalam kalangan usahawan. Manakala Asyik FM merupakan contoh radio pendidikan yang ditubuhkan khusus untuk etnik Orang Asli. Stesen seperti radio Era, Hitz, dan Kool adalah stesen yang mengaplikasikan format hiburan. Ada di antara stesen radio yang menggabungkan dua format siaran, contohnya keagamaan dan pendidikan; atau maklumat dan hiburan; atau maklumat dan pendidikan. Penentuan format siaran ini bergantung sepenuhnya kepada pemilik stesen penyiaran radio serta sasaran pendengar sesebuah stesen radio.

Justeru itu, selama 81 tahun, Malaysia tidak mempunyai radio format keagamaan, namun, siaran agama boleh didengari menerusi program-program yang disiarkan oleh radio dan televisyen. Status quo itu berjaya diubah apabila stesen radio agama pertama ditubuhkan, iaitu IKIM FM dalam tahun 2001 yang dimiliki oleh Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM). Malah pada tahun 2009, Jakim dengan kerjasama Radio Televisyen Malaysia (RTM) turut menubuhkan stesen radio agama bagi tujuan dakwah, namun, frekuensi Salam FM terpaksa dikongsi dengan Asyik FM memandangkan negara berhadapan dengan masalah transmisi FM. Kemudian, pada tahun 2017, Radio Astro telah menubuhkan stesen radio agama pertama milik kumpulan tersebut. Stesen radio agama itu dijenama sebagai Zayan yang boleh didengari menerusi gelombang FM, atas talian dan satelit.



Radio di Sabah telah beroperasi secara tidak rasmi dari tahun 1939 dengan membawa komentari perlumbaan kuda dari Jesselton ke Sandakan menerusi talian telefon yang infrastruktur diselia oleh Jabatan Radio-Telegraf. Dalam tahun 1955, penyiaran radio di Sabah dirasmi dan bersiaran dalam empat Bahasa iaitu Inggeris, Kadazan, Melayu dan Cina. Keunikan radio di Sabah adalah penerbitan kandungan dan persembahan kandungan banyak dipengaruhi oleh unsur lokaliti (tempatan). Ianya berbeza dengan televisyen (ketika itu) kebanyakan program diterbitkan dan dipancar dari Kuala Lumpur. Walaupun begitu, kebanyakan kandungan adalah dalam format maklumat, hiburan dan pendidikan.

Dari set radio pertama hingga era milenium, IKIM FM kekal sebagai satu-satunya stesen radio agama (Islam) yang menembusi pasaran Sabah dan berdaftar di bawah Kementerian Komunikasi dan Multimedia Malaysia. Malah Ronnie Yun Yun Heu pernah menghantar permohonan rasmi penubuhan stesen radio agama Kristian di Sabah ke Kementerian terlibat, namun permohonan tersebut didakwa tidak dijawab oleh pihak Kementerian (Julia Chan, 2017). Meskipun gagal mendapatkan lesen (buat masa ini), stesen radio agama Kristian pertama di negeri ini telah beroperasi secara rasmi menerusi atas talian. Oleh itu, artikel ini bertujuan untuk menganalisis wacana persekitaran penyiaran radio stesen yang berorientasi keagamaan dan menganalisis cabaran yang dihadapi oleh pengurusan radio keagamaan yang bersiaran di Sabah.

#### Pengertian *Broadcast Environment* dan Industri Radio

Secara umumnya, *broadcast environment* merujuk kepada persekitaran kerja dalam bidang penyiaran. Dalam konteks penyiaran radio, ia merujuk kepada bidang tugas dan gerak kerja pengurus stesen radio, penerbit rancangan, eksekutif musik, juruhebah radio, *personality on-air*, jurutera, serta kakitangan yang berkerja di stesen radio.

Sebagai contoh, *broadcast environment* bagi seorang juruhebah bukan sekadar menyampai maklumat, mesej dan memutar lagu. Sebaliknya, juruhebah perlu membuat penyelidikan ke atas program yang di host, menyediakan *talk-set* dan *tit-bit*, berkerja dan berbincang bersama penerbit rancangan, mahir mengguna peralatan dalam bilik perhubungan siaran (konti), berkebolehan memberi komentari secara langsung untuk siaran langsung seperti ulasan bola sepak, mempunyai kemahiran berkomunikasi dan bijak mengawal keadaan ketika ke udara – sama ada melibatkan temu bual atau interaksi bersama pendengar. Maka, itu adalah sebahagian daripada *broadcast environment* bagi seorang juruhebah radio.

Manakala tugas penerbit radio adalah untuk menyediakan segmen atau program kendaliannya sepanjang tahun serta menilai kelebihan atau kekurangan rancangan tersebut, menyediakan jadual siaran dan rakaman, membimbing juruhebah dalam merangka *talk-set* dan *tit-bit*, menilai prestasi juruhebah yang berada di bawah seliaan penerbit rancangan serta melaksana tugas yang diberi atau diarah oleh pengurus stesen.

Ianya berbeza dengan tugas seorang pengurus stesen radio. Pengurus stesen bertanggungjawab ke atas semua urusan yang melibatkan operasi penyiaran, urusan pentadbiran, kewangan atau perancangan strategik stesen tersebut. Malah, pengurus stesen bertanggungjawab dalam memilih dan mengambil juruhebah atau *personality on-air* yang sesuai dengan halatuju dan imej stesen radio, penerbit, jurutera dan semua kakitangan yang diperlukan oleh stesen radio.

Walau bagaimanapun, harus diingat, *broadcast environment* bagi setiap stesen penyiaran radio adalah berbeza mengikut struktur organisasi sesebuah stesen radio. Struktur organisasi badan penyiaran nasional berbeza dengan struktur penyiaran swasta. Contoh, di badan penyiaran nasional, pengurusan strategik dan operasi di kawal dan diselia oleh timbalan pengarah penyiaran operasi dan timbalan pengarah penyiaran strategik. Manakala di swasta sesetengah stesen radio yang berada di bawah tanggungjawab pengurus stesen ada yang perlu dilapor kepada presiden atau ketua pegawai eksekutif stesen.

Dari aspek teknikal *broadcast environment*, berlaku perubahan ke atas cara penerbitan dan pengendalian bilik hubungan selepas pendigitalan penyiaran radio berlaku dalam industri radio bagi penyiaran digital terrestrial, penyiaran digital satelit dan atas talian seperti berikut;

**Jadual 1.1: Teknikal Broadcast Environment Untuk Radio**

	Penyiaran Digital Terrestrial	Penyiaran Digital Satelit	Atas Talian	FM Selepas Pendigitalan	FM Sebelum Pendigitalan
Rakaman	Teknik 1: guna alat perakam audio digital dan kemudian dipindah ke dalam komputer; atau Teknik 2: rakaman terus dari komputer				Pita rakaman audio (reel, kaset dan vinyl). Rakaman disimpan dalam bentuk reel, kaset dan vinyl.
Format rakaman	MP3/ WAV/WMA/AAC/ Bagi FM, penukaran format dari analog kepada digital atau ADC penting agar <i>sample rate</i> boleh dibaca oleh komputer				
<u>Penerbitan</u> Suntingan	Mengguna perisian penyuntingan seperti Adobe Audition, Logic, Protools, Audacity dan lain-lain				
Pengendalian Bilik Hubungan	Mengguna <i>console board</i> digital				Mengguna <i>console board</i> analog
Transmisi atau cara pengedaran isyarat	DAB DAB+ DRM	DBS	Internet	<i>Simulcasting</i> (penerbitan digital dan transmisi guna gelombang elektromagnetik FM)	Gelombang elektromagnetik FM

Dari aspek pengasasan teknologi bagi *Broadcast environment*, teknologi analog dan digital adalah berbeza dari aspek terminologi. Teknologi analog menggunakan gelombang elektromagnetik dalam proses menghantar isyarat radio kepada pendengar dan menggunakan standard *Frequency Modulation* (FM), *Amplitude Modulation* (AM) dan *Short Wave* (SW). Manakala teknologi digital merujuk kepada penggunaan digit binari antara unit 1 dan 0 serta transmisi penyiaran boleh dalam bentuk terrestrial dan satelit seperti *Digital Audio Broadcasting* (DAB), *Digital Radio Mondiale* (DRM); *High-Definition* (HD) dan *Direct Broadcasting Satellite System* (DBS).

Malah, cara mengendali *console board* analog dan digital turut berbeza. Broadcast environment bagi penggunaan *console board* analog memerlukan juruhebah radio untuk

mengendalikan *fader*. *Fader* diguna untuk mengawal suara atau bunyi yang mana ketika juruhebah bercakap, *fader* perlu dinaikkan dan diturunkan dalam situasi tidak bercakap. Bagi *console board* digital, juruhebah hanya perlu menekan *button on/off* untuk mengawal *fader*. Dari aspek setting atau ketetapan *console board* analog perlu dibuat secara manual terutamanya dalam mengawal *equalization* (EQ) dan *auxes* (AUX), sebaliknya, *console board* digital EQ dan AUX boleh ditetapkan dengan mengguna penetapan komputer.

Dalam konteks makalah ini, *broadcast environment* industri radio mempunyai perkaitan dengan pendigitalan dan radio antara media yang mengalami transformasi dan menerima impak daripada pendigitalan. Hal ini kerana pendigitalan mengubah cara kerja juruhebah radio dalam mengendali peralatan di studio, ia turut mengubah cara transmisi dipancar kepada masyarakat, bagaimana penerbitan kandungan radio menjadi lebih mudah berbanding penerbitan mengguna peralatan analog, cara penerbit radio menguruskan segmen dan persembahan penyampai serta penggunaan *personality on-air*. Malah, pendigitalan industri radio menyebabkan kemunculan radio atas talian dan *podcasting*. Kehadiran teknologi komunikasi baru ini telah mengubah *broadcast environment* industri radio sepenuhnya.

### **Peranan Radio Dalam Pembangunan Negara**

Berdasarkan sejarah penyiaran radio dunia, radio terbukti berperanan dalam membentuk imej pemimpin negara seperti Hitler, Ghandi dan Roosevelt. Gambaran kepada imej tersebut dibuat menerusi suara seorang juruhebah yang kemudiannya diimajinasi oleh masyarakat seperti yang disebut oleh McLeish (2005); “*Radio is a blind medium but one which can stimulate the imagination as soon as the voice came out from the loudspeaker the listener attempts to visualize what he or she heard*”. Pendefinisian radio yang dibuat oleh McLeish menunjukkan bahawa radio mampu mempengaruhi masyarakat hanya menerusi suara.

Sarjana radio dari awal radio dicipta dan di seluruh dunia seperti Adhikarya (1977), Asiah Sarji (1996), Ala-Fossi (2007) Anderson (2010) Starkey (2010), Berger (2010) Halbert (2015) dan ramai lagi bersetuju bahawa maklumat, pendidikan dan hiburan adalah peranan terbesar radio terhadap sfera awam, sama ada, sebelum dan selepas televisyen dicipta. Sebagai contoh di Afrika, medium radio diguna oleh warga pendidik sebagai salah satu saluran pendidikan, malah pemimpin pendapat awam atau *public opinion leader* di negara tersebut turut mengguna radio bagi mendapat maklumat dan pendidikan mengenai pertanian.

Di Malaysia, peranan radio adalah berbeza mengikut era kemunculan dan era perkembangan radio. Radio telah bertapak sejak tahun 1920-an di negara ini serta dikenali sebagai Era Awal Radio yang berpunca daripada minat dan menyumbang kepada pembentukan radio amatur di Negeri-Negeri Selat (NNS) ketika penjajahan British. Pada awal penubuhan stesen radio amatur, ia berasaskan teknologi analog dan di transmit mengguna standard *Short Wave* (SW) dan menjadi alat penyampaian maklumat oleh tentera British bagi tujuan komunikasi antara Tanah Melayu dan England. Walaupun begitu, penyiaran radio secara rasmi di negara ini bermula pada tahun 1930-an menerusi pembentukan radio ZGE atau Radio Amatur Kuala Lumpur.

Kemudian radio memasuki era perang yang mana negara melalui beberapa siri penjajahan oleh pihak British, Jepun dan Komunis. Dalam era ini, Asiah (1996) dan Darussalam (2005) ada menyebut mengenai peranan radio sebagai alat propaganda dan kepentingan radio mula disedari

oleh pihak British apabila kejayaan Jepun menakluk Tanah Melayu dan mengguna radio sebagai alat untuk menyuntik doktrin Jepun serta kegagalan Komunis berpunca daripada sikap tidak ambil peduli kepentingan radio dalam penyebaran ideologi Komunis. Bukan itu sahaja, keadaan darurat yang melanda negara merupakan cabaran bagi industri radio dan menguatkan lagi posisi radio sebagai sebuah medium yang berpengaruh dalam mempengaruhi masyarakat dalam era tersebut untuk berjuang demi kemerdekaan.

Sementelahan itu, semangat nasionalisme dan patriotisme telah membawa Tanah Melayu kepada kemerdekaan. Radio berperanan dalam menyebarkan suara kerajaan (mesej dan maklumat) dan sebagai alat propaganda pihak kerajaan untuk memaklum kepada masyarakat mengenai kepentingan membebaskan diri daripada penjajahan serta bagaimana proses tersebut berlaku telah disiarkan menerusi radio. Selepas itu, industri radio negara memasuki era pembentukan Malaysia dan radio memainkan peranan dalam mengekalkan perpaduan dan keharmonian masyarakat di Semenanjung Malaysia, Sabah dan Sarawak. Bagi tujuan tersebut, penyiaran radio negara telah menerbitkan program hiburan seperti drama radio dengan memasukkan elemen perpaduan, cintakan negara, toleransi antara kaum dan hormat-menghormati antara kaum. Selepas itu, industri radio negara berkembang pesat apabila RTM menubuhkan stesen radio di setiap negeri dan daerah di Malaysia secara berperingkat.

Penubuhan stesen radio di setiap negeri dan daerah penting bagi memastikan ketembusan dan ketersediaan maklumat meliputi semua masyarakat di negara ini. Akhirnya, industri radio negara dimonopoli oleh badan penyiaran nasional yang menggalas tanggungjawab sosial dengan membangun infrastruktur penyiaran di seluruh Malaysia. Monopoli tersebut tergugat apabila kerajaan yang memerintah memperkenalkan Dasar Penswastaan. Menerusi dasar tersebut, banyak stesen radio swasta ditubuh dan diperkenal termasuk rangkaian Astro, Kumpulan The Star dan Media Prima yang memainkan peranan sebagai penyalur hiburan dan maklumat.

### **Perspektif Global Terhadap Stesen Radio Keagamaan**

Format penyiaran penting dalam menentukan hala tuju sesebuah stesen penyiaran kerana ia melibatkan penentuan pendengar sasaran dan kandungan siaran. Oleh sebab itu, industri radio global mempunyai pelbagai jenis format stesen radio yang terdiri daripada kluster musik, informasi, dan keagamaan. Secara umumnya, perkataan agama berasal daripada Bahasa Sanskrit yang menunjukkan kepercayaan dan keyakinan individu. Perbezaan latar belakang individu atau sesebuah kaum menunjukkan kepelbagaian kepercayaan yang diamal oleh manusia diseluruh dunia. Antaranya adalah agama Islam, Yahudi, Kristian, Budha, Hindu, Sikhisme dan banyak lagi.

Namun, hasil pencarian dan pembacaan penyelidik terhadap bahan-bahan radio keagamaan adalah terhad dan jurang tahun daripada satu kajian kepada kajian yang lain adalah besar. Contoh, Neuendorf, Kalis, & Abelman menjalankan kajian terhadap sejarah penyiaran keagamaan di Amerika Syarikat pada tahun 1987; kemudian Barna Research Group menjalankan kajian terhadap stesen radio agama pada tahun 2002 dan diikuti oleh Johnstone pada tahun 2009; serta Pew Research Center pada tahun 2015. Hal ini jelas menunjukkan bahawa penyelidikan mengenai stesen radio agama adalah terbatas dan menjadi keperluan untuk dibudaya dan didokumentasi semula agar epistemologi itu tidak mati.

Jika ditelusuri sejarah penyiaran radio di Amerika Syarikat, radio keagamaan berkembang dengan pesat dalam tahun 1980-an (Neuendorf, Kalis, & Abelman, 1987) serta telah menjadi penghasil utama pengajaran dan hiburan keagamaan untuk sejumlah besar penduduk dunia. Radio keagamaan memainkan peranan yang penting terhadap penganut agama Kristian di Amerika Syarikat apabila sejumlah lebih daripada 141 juta penganut agama Kristian menggunakan platform tersebut untuk mendengar *khotbah* berbanding menghadiri servis yang disediakan oleh pihak gereja atau *denomination* lain seperti yang dilapor oleh Barna Research Group (2002).

Keadaan tersebut menunjukkan bahawa status quo radio keagamaan sebagai platform kerohanian adalah relevan dan penting bagi pembangunan modal insan. Namun begitu, Johnstone (2009) mempersoalkan kerelevanan stesen radio agama memandangkan berlakunya pengurangan pendengar radio agama di Amerika Syarikat. Kemudian satu tinjauan telah dilakukan oleh Pew Research Center pada tahun 2015 dan mendapati bahawa berlaku perubahan landskap keagamaan (penukaran agama daripada Kristian kepada agama lain) di negara itu memandangkan berlakunya kejatuhan pendengar radio Kristian. Namun begitu, Zylstra (2016) menyangkal hujah-hujah tersebut apabila berjaya membuktikan bahawa stesen radio agama kekal relevan yang mana statistik menunjukkan terdapat 2,400 buah stesen radio agama Kristian di Amerika Syarikat. Dalam erti kata lain, kewujudan stesen radio agama adalah signifikan dan masih diterima oleh masyarakat di Amerika Syarikat.

Keadaan di Amerika Syarikat tidak sama dengan situasi di United Kingdom. Di Amerika Syarikat, siaran berbentuk keagamaan mempunyai stesen sendiri, sebaliknya, di United Kingdom siaran keagamaan adalah dalam bentuk segmen atau program sahaja. Hal ini kerana dari negara itu menubuhkan stesen radio sehingga penghujung abad ke-20, kebanyakan stesen radio dan media hanya menyiarkan kandungan agama serta dimonopoli oleh British Broadcasting Corporation (BBC) (Cooper & Macaulay, 2015).

Namun, setelah negara tersebut bersetuju dan dalam proses transformasi daripada penggunaan radio analog kepada digital, pemain-pemain baru digalakkan untuk menubuhkan stesen radio agama. Perubahan tersebut berlaku disebabkan oleh kelonggaran peraturan penyiaran secara perlahan-lahan sejak tahun 1980-an dan pengenalan Digital Audio Broadcasting (DAB) telah memberi peluang kepada pemain-pemain baru untuk menubuhkan stesen radio Kristian. Sejak tahun 2009 United Kingdom telah menubuhkan dua stesen radio agama kebangsaan yang disiarkan dari studio utama BBC untuk kali pertama. Dalam kata lain, pengenduran kawalan undang-undang dan kedatangan teknologi baru telah menyumbang kepada penubuhan stesen radio agama.

Di Tanzania, ideologi politik boleh mempengaruhi penerimaan dan pelaksanaan stesen radio agama di negara tersebut menerusi pembentukan polisi. Polisi yang dimaksudkan adalah Polisi Ujamaa yang menjadi perbincangan hangat dalam kalangan ahli ekonomi dan politik. Hal ini kerana ia dibentuk berteraskan kepada prinsip sosialis dengan pemahaman yang jelas mengenai “komunitarian” masyarakat Afrika dan komitmen yang kuat terhadap masyarakat egaliter pada tahun 1967 (Jennings, 2017). Antara idea utama Ujamaa adalah menasionalnkan sektor swasta dan awam (Jennings, 2017). Dalam kata lain, polisi itu menolak idea penswastan institusi sehingga (Ng’atigwa, 2013) menyatakan bahawa stesen radio agama di Tanzania hampir sukar direalisasikan rentetan daripada teras utama Polisi Ujamaa.

Penolakan idea penswastaaan itu mempunyai kaitan dengan pemikiran politik bekas presiden Tanzania iaitu Julius Nyrere (1961-1984). Iaitu perkara-perkara seperti agama, etnik dan penswastaaan media adalah merosakkan dan mampu memecahbelah keharmonian sesebuah negara. Meskipun begitu, Nyrere memperkenalkan tiga konsep bagi mengelakkan perpecahan antara masyarakat Tanzania yang akhirnya memberi implikasi terhadap kandungan siaran radio, iaitu, penerapan unsur nasionalisme, persaudaraan dan perpaduan institusi media di sana. Selepas tujuh tahun pemerintahan Nyerere, berlaku perubahan ideologi ke atas polisi Ujamaa iaitu dari ideologi yang mementingkan pembangunan nasional kepada sebuah produk ekonomi liberal dalam tahun 1991. Perubahan ideologi itu telah membantu dalam pembangunan stesen radio agama sama ada Islam dan Kristian sehingga berkembang pesat dan diterima oleh masyarakat (Ng'atigwa, 2013).

Di Malaysia, penyiaran radio dan televisyen dipengaruhi oleh BBC tidak boleh dinafikan kerana negara ini pernah dijajah oleh pihak British serta set radio yang dibawa masuk ke Tanah Melayu turut mengguna model yang sama dengan pihak British iaitu dari jenama Pete Scott. Sejak tahun 1920-an, industri penyiaran radio Malaysia tidak mempunyai stesen penyiaran agama sehingga radio IKIM FM diperkenal dalam tahun 2001. Keadaan ketiadaan stesen penyiaran agama sama seperti yang berlaku di United Kingdom, hanya faktor yang menyumbang kepada penubuhan stesen penyiaran agama adalah berbeza. Di Malaysia, penambahan stesen radio di negara ini banyak dipengaruhi oleh Dasar Penswastaaan dan penggunaan teknologi komunikasi baru seperti penyiaran digital dan penyiaran yang mengguna kemudahan Internet.

Sebelum penubuhan IKIM FM kandungan siaran radio berbentuk keagamaan disiarkan menerusi rangkaian Nasional Radio Malaysia (Nasional FM) dengan kerjasama Kementerian Penerangan Malaysia dan Kementerian Penerangan Arab Saudi. Usahasama itu bertujuan untuk mengeratkan hubungan antara dua buah negara dan meninggikan syiar Islam. Maka program yang diberi nama Nida Ul Islam bersiaran dari Tanah Mekah selama satu jam pada jam 09:00 malam. Antara kandungan rancangan tersebut adalah isu agama, berita dan peristiwa yang berlaku di negara-negara Islam, temuramah dengan rakyat Malaysia yang berada di Tanah Suci dan penyiaran lagu-lagu nasyid (Penyiaran 4 Dekad Bersama Anda, Suara Dari Tanah Suci, 1987:30).

Program tersebut bukan sahaja mendapat sambutan hangat daripada para pendengar di Malaysia, malah di Indonesia, Thailand, Brunei dan Singapore. Menurut laporan Penyiaran 4 Dekad Bersama Anda, Suara Dari Tanah Suci (1987) ada menyebut tentang kepuasan hati pendengar dan hampir 2,000 pucuk surat diterima setiap bulan.

Rentetan daripada sambutan hangat dari para pendengar, maka Kementerian Penerangan Malaysia pada tahun 1994 telah melaksanakan satu kajian mengenai agama dan dakwah menerusi radio untuk meneliti penerimaan dan persepsi masyarakat terhadap stesen radio keagamaan. Sebanyak 1,206 borang soal-selidik diagihkan kepada ahli panel (tidak dinyatakan siapa) yang terlibat dan 880 borang dihantar ke Pejabat Perkhidmatan Penerangan Daerah. Hasil kajian mendapati kadar pendengar rancangan agama dalam masa 3 bulan adalah 75 peratus. Pendengar rancangan agama di Radio 1 (93%), Radio 4 (7%), Radio 5 (2%), Radio 6 (5%) dan Radio 3 (32%).

Kebanyakan pendengar mendengar rancangan agama adalah secara kebetulan. Rancangan agama merupakan rancangan yang ditunggu-tunggu oleh pendengar dan menunjukkan kadar

tertinggi iaitu 57 peratus bagi Radio 1, diikuti oleh Radio 4 melalui rancangan *Thought for the morning* sebanyak 13 peratus, Radio 5 dalam segmen 'Sinar Islam', 8 peratus, dan Radio 6, 'Menuju Kejayaan' (14%). Kebiasaan waktu mendengar rancangan agama di Radio 1, Radio 4, Radio 5 dan Radio 6 adalah diwaktu petang (75%), pagi (63%), malam (42%) dan tengah hari (14%). Kekerapan mendengar yang tertinggi adalah tiap-tiap hari dan 2 hingga 3 hari seminggu.

Dalam erti kata lain, stesen radio yang menyiarkan segmen agama mempunyai pendengar walaupun kadar pendengar adalah rendah pada tahun 1990-an. Segmen agama tidak pernah diketepikan oleh masyarakat. Hal ini kerana masyarakat berpendapat bahawa rancangan sedemikian mampu memberikan pengetahuan dan merupakan sumber maklumat yang berguna bagi tujuan kerohanian.

### **Metodologi**

Pendekatan yang diguna dalam kajian ini adalah pendekatan kualitatif yang mengguna kaedah temu bual bagi mendapatkan data. Walau bagaimanapun, kajian ini adalah kajian awal mengenai stesen penyiaran radio agama Kristian yang pertama di Sabah. Limitasi kajian ini adalah tidak melibatkan siaran keagamaan atau stesen agama yang lain.

### **Latar Belakang Radio Cahaya Kinabalu**

Dapatan menunjukkan bahawa permintaan yang tinggi daripada penganut agama Kristian Katolik, telah membawa kepada penubuhan stesen radio agama Kristian Katolik iaitu Cahaya Kinabalu. Radio Cahaya Kinabalu merupakan sebuah stesen radio keagamaan (Kristian Katolik) pertama di Sabah yang disiar menerusi atas talian. Stesen radio agama ini ditubuh pada 7 Januari 2019. Namun, sebelum ia menjadi sebuah stesen radio atas talian, ia lebih dikenali sebagai Cahaya Kinabalu Audio yang mana mesej audio dihantar menerusi aplikasi *Whatsapp*.

Stesen radio atas talian tersebut dibangun dan diusahakan oleh seorang Paderi Paroki St Peter Claver iaitu Rev Father Nicholas Stephen (Paderi Nick) bersama temannya saudara Milter bagi tujuan menyebarkan dakwah, renungan dan pembacaan penganut Kristian Katolik. Lokasi siaran radio adalah dari Catholic Church of St. Peter Claver Ranau. Manakala, sasaran pendengar stesen radio ini melibatkan penganut agama Kristian Katolik tanpa mengira usia selaras dengan matlamat utama stesen tersebut dalam usaha menghubungkan pendengar Cahaya Kinabalu dengan Tuhan melalui medium radio. Dalam erti kata lain, radio diguna sebagai alat penghubung antara penganut agama Kristian Katolik dengan Tuhan.

Malah Paderi Nick menekankan kepentingan radio sebagai sebuah medium untuk membebaskan dan menghilangkan perasaan ragu penganut agama Kristian Katolik mengenai Tuhan. Ini jelas menunjukkan bahawa radio penting sebagai alat untuk mencipta imej, mempengaruhi dan mendidik pendengar sasaran radio tersebut.



Rajah 1: Logo Radio Atas Talian: Cahaya Kinabalu

### **Cabaran Stesen Radio Cahaya Kinabalu & *Broadcast Environment***

Hasil temu bual bersama dengan Paderi Nick, penyelidik telah mengenalpasti empat cabaran yang dilalui oleh Cahaya Kinabalu. Iaitu (1) cabaran lokasi siaran; (2) cabaran kandungan siaran dan penerimaan pendengar; (3) cabaran kekurangan tenaga kerja seperti juruhebah radio; dan (4) cabaran promosi penjadualan segmen dan audiens.

Bagi cabaran pertama iaitu di awal penubuhan Cahaya Kinabalu, penyelidik mendapati bahawa Paderi Nick dan Milter berhadapan dengan kesukaran dalam mendapatkan lokasi studio untuk menempatkan peralatan radio. Buat masa ini, Paderi Nick dan Milter bersiaran dari pejabat Paderi Nick di Catholic Church of St. Peter Claver Ranau sebagai lokasi radio sementara. Lokasi studio radio menjadi isu memandangkan sebelum ini, Paderi Nick (23 April 2019) hanya mengguna saluran komunikasi Whatsapp dalam menyampai mesej-mesej ketuhanan. Untuk itu, studio radio Cahaya Kinabalu masih dalam proses pembinaan. Maka, untuk sebuah stesen radio sangat penting untuk mempunyai studio. Ini kerana studio radio adalah sebahagian daripada *broadcast environment*.

Menurut McLeish (2005), studio adalah elemen penting sebagai *broadcast environment* memandangkan studio radio boleh diumpama sebagai jantung kepada operasi seharian radio. Hal ini kerana ia mempunyai perkaitan dengan kualiti siaran. Salah satu sifat studio radio adalah kedap bunyi. Sekiranya studio radio tidak mampu menyerap bunyi, ia boleh menjejaskan kualiti siaran seperti kemungkinan berlakunya *noise* yang disebabkan oleh *echo* atau *river*; *noise* yang terhasil daripada fenomena alam seperti hujan lebat, petir, dan kilat; serta daripada kenderaan dan manusia yang mungkin tertangkap oleh mikrofon di studio. Maka agronomik dinding, pintu, cermin dan siling adalah penting bagi mengurangkan dan menghapuskan *noise*.

Selain itu, peralatan studio memerlukan tempat yang kondusif bagi memelihara peralatan tersebut dan memudahkan pergerakan juruhebah yang bertugas. Oleh sebab itu, perabot dalam studio radio terutamanya meja untuk menempatkan *console*, komputer, pembesar suara, mikrofon dan kerusi mempunyai reka bentuk yang agronomik memandangkan juruhebah biasanya akan bersiaran selama 3 jam sehari. Rajah di bawah adalah *broadcast environment* bagi studio sementara Cahaya Kinabalu yang bersiaran dari pejabat Paderi Nick;





Rajah 2: Studio sementara Cahaya Kinabalu

Seterusnya adalah cabaran dari aspek kandungan siaran dan penerimaan pendengar. Trend masa ini, industri penyiaran biasanya akan mereka dan menerbit kandungan siaran berdasarkan kepada citarasa pendengar. Namun, prinsip yang berbeza diamal oleh Cahaya Kinabalu apabila Paderi Nick ada menyebut tentang; “pemilihan segmen adalah mengikut tempoh atau musim” (23 April 2019). Paderi Nick menjelaskan bahawa ketika musim perayaan Krismas, Cahaya Kinabalu akan menyiarkan kandungan seperti persiapan krismas, perkongsian perasaan kepada yang tidak dapat beraya bersama keluarga dan program-program yang boleh memberi kelegaan, kedamaian dan keceriaan kepada pendengar (23 April 2019).

Manakala, untuk hari-hari bukan perayaan, Cahaya Kinabalu memberi fokus kepada kandungan keagamaan, diskusi keadaan belia, serta penerangan mengenai impak kepada umat yang tidak mengerjakan sembahyang atau tidak menghadiri servis di gereja, nasihat kepada yang kurang percaya kepada agama dan banyak lagi (Paderi Nick, 23 April 2019). Selain itu, Paderi Nick (23 April 2019) menegaskan bahawa setiap kandungan siaran yang dirancang dan disiarkan kepada pendengar tidak boleh mempunyai unsur memperburuk-burukkan agama lain. Oleh sebab itu, kebanyakan kandungan yang disiarkan adalah berkaitan tentang keluarga, iman, kata-kata motivasi dan kebanyakan pengisian kandungan seperti sesi temu ramah, berita-berita yang memberikan kita motivasi dan inspirasi kepada penganut agama Kristian Katolik.

Maka, Paderi Nick (23 April 2019) mengakui bahawa untuk memastikan siaran kandungan Cahaya Kinabalu mempunyai pendengar, tajuk siaran akan ditular menerusi khidmat aplikasi Whatsapp sebagai kaedah mempromosi kandungan siaran radio tersebut. menurut Paderi Nick (23 April 2019);” ... purata pendengar Cahaya Kinabalu Radio ini Mengikut kandungan kadang-kala 154 orang, ada kala di bawah 50 orang dan ada waktu mencecah 1000 orang. Buat sementara ini studio sedang di buat maka pendengar kurang sedikit kerana kandungan dihentikan buat sementara waktu”. Oleh itu, studio radio memainkan peranan penting dalam memastikan *broadcast environment* bagi kandungan siaran tidak terjejas dan mampu dikeudara dan diterima oleh penganut agama Kristian Katolik.

Manakala cabaran yang ketiga adalah cabaran kekurangan tenaga kerja dan kepakaran dalam bidang radio adalah antara isu yang terpaksa dihadapi oleh Cahaya Kinabalu. Buat masa ini,

Paderi Nick (23 April 2019) bertindak sebagai Pengurus Stesen Cahaya Kinabalu dan beliau dibantu oleh saudara Milter. Menurut beliau;

“Sebenarnya buat sementara ini juruhebah adalah saudara Milter dan saya sendiri. Tetapi mengikut keadaan juga masa, kerana kekangan kami adalah terlalu sempit, kadang-kadang sering ke *outstation*, mesyuarat, sebab itu kadang-kadang ia (Cahaya Kinabalu) tertinggal atau tidak tersiar, namun lagu-lagu rohani dalam pelbagai bahasa 24 jam berkumandang di udara. Pernah sekali pendengarnya 1000 orang apabila diberitahu segmen-segmen yang akan dimainkan. Apabila studio akan dibuka kami akan memanggil beberapa orang yang akan membantu dalam Cahaya Kinabalu, terutama pada *kategis* (pemimpin ibadat) dan mereka yang akan saya jemput untuk mengkongsikan pengalaman iman mereka dan ini terbuka orang-orang kristian sahaja’.

(Paderi Nick, 23 April 2019)

Implikasi daripada kekurangan tenaga kerja telah menyebabkan Cahaya Kinabalu tidak dapat bersiaran secara tetap. Oleh itu, perancangan untuk menubuhkan stesen radio harus dilakukan secara rapi. Ini bagi mengelakkan kegagalan bersiaran. Namun, sebagai seorang pengurus stesen, Paderi Nick akan memutarakan lagu-lagu kerohanian dalam pelbagai bahasa bagi menggantikan peranan juruhebah radio sepanjang ketiadaan beliau dan Milter.

Cabaran terakhir adalah promosi penjadualan segmen dan pendengar. Menurut Paderi Nick (23 April 2019) penjadualan segmen Cahaya Kinabalu adalah bersiaran selama 24 jam sehari dan cara Cahaya Kinabalu berhadapan dengan masalah untuk bersiaran setiap hari memandangkan ketidakupayaan dari bilangan juruhebah. Implikasi daripada siaran yang tidak konsisten telah menjejaskan *ratings* pendengar. Untuk menarik minat pendengar, Cahaya Kinabalu mengguna aplikasi *Whatsapp* untuk memaklumkan kepada penganut agama Kristian Katolik jadual siaran untuk hari yang bakal stesen tersebut bersiaran. Maka, setiap hujung minggu sabtu dan ahad, Paderi Nick akan menghantar mesej menerusi aplikasi tersebut. Menariknya, cara promosi begini bukan sahaja menraik minat pendengar yang berada di Sabah, malah dari negara-negara jiran seperti Singapura dan Indonesia.

Selain itu, Paderi Nick (23 April 2019) menjelaskan bahawa untuk menarik minat pendengar bukan mudah memandangkan stesen radio agama perlu bersaing dengan lagu-lagu bukan berunsur keagamaan dari seluruh dunia. Hal ini kerana, menurut Paderi Nick, pendengar lebih cenderung mendengar lagu-lagu bukan keagamaan berbanding lagu-lagu kerohanian. Oleh sebab itu, stesen radio Cahaya Kinabalu mengambil langkah terbuka dengan menerima komen-komen daripada pendengar bagi tujuan penambahbaikan stesen radio tersebut.

Apabila ditanya mengenai kelainan yang dilakukan oleh Cahaya Kinabalu berbanding stesen keagamaan yang lain, Paderi Nick menjawab bahawa;

... pelbagai bahasa seperti Kadazandusun, Melayu, Cina, English dan ada juga Latin atau dalam Bahasa asing seperti Italian atau Spanish.

Dalam kata lain, menyadari konsep radio atas talian yang boleh didengari oleh pendengar dari seluruh dunia, Cahaya Kinabalu mempelbagaikan bahasa untuk siaran.

### Kesimpulan

Perancangan dalam membangun sesebuah stesen penyiaran radio perlu dilakukan secara rapi. Hal ini kerana industri radio sangat mementingkan agronomik *broadcast environment* baik dari aspek infrastruktur, kandungan dan pengurusan. Selain itu, cabaran yang dilalui oleh Cahaya Kinabalu mungkin berbeza dengan stesen radio keagamaan yang lain. Ini kerana, buat masa ini stesen tersebut tidak mempunyai sistem penjadualan, kekurangan kakitangan untuk menguruskan studio tersebut serta bukan sebuah radio komersial yang mementingkan keuntungan daripada iklan sebaliknya memfokus kepada kandungan siaran yang mengguna format pendidikan dan hiburan.

### Rujukan

- Adhikarya, R. (1977). *Broadcasting in Peninsular Malaysia*. London: Routledge & Keagan Paul.
- Anderson, N. J. (2012). Radio broadcasting's digital dilemma. *Convergence: The International Journal of Research Into New Media Technologies*, 19(2), 177-199.  
doi:10.1177/1354856512451015
- Asiah, S. (1996). *Pengaruh persekitaran politik & sosiobudaya dalam perkembangan penyiaran radio di Malaysia dari tahun 1920-1959*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Citi Digital Team. (2015). *To reach 50 million users Telephone took 75 years, Internet took 4 years however Angry Birds took only 35 days!!* Tech Worm.
- Cooper, M., & Macaulay, K. (2015). Contemporary Christian radio in. *The Radio Journal – International Studies in Broadcast & Audio Media*, 75–87.
- Darussalam, A. (2005). *Penyiaran Malaysia: dalam era perang*. Kuala Lumpur: Univision Press Sdn Bhd.
- Dennis, E., & Pease, E. (1995). *Radio-the forgotten medium*. New Brunswick: Transaction Publisher.
- Gartner. (29 May, 2018). *Gartner IT Glossary*. Diakses dari Gartner: <https://www.gartner.com/it-glossary/?s=digitization> pada 15 Mac 2019
- Gray, J., & Rumpe, B. (2015). Models for digitalization. *Journal of Software & System Modelling*, 14(1), 1319-1320.
- Jennings, M. (2017). Ujamaa. *Oxford Research Encyclopedias: African History*.
- Muro, M., Liu, S., & Kulkarni, S. (2017). *Digitalization and the American workforce*. Metropolitan Policy Program at Brookings. Washington: Metropolitan Policy Program at Brookings.
- Neuendorf, K. A., Kalis, P., & Abelman, R. I. (1987). The history and social impact of religious broadcasting. *Annual Meeting of the Association for Education in Journalism and Mass Communication* (pp. 3-35). San Antonio: Elsevier.
- Ng'atigwa, F. X. (2013). *The Media in Society: Religious Radio Stations, Socio-Religious Discourse and National Cohesion in Tanzania*. Bayreuth: Bayreuth University.
- Pew Research Center. (2015). *America's changing religious landscape*. New York: Pew Research Center.
- Starkey, G. (2008). The quiet revolution: DAB and the switchover to digital radio in the United Kingdom. *Zer*, 13(25), 163-178.
- Zylstra, S. E. (19 September, 2016). Christian Radio Is Booming (If You Live 3.5 Miles Away). *Christianity Today*.

## ***Pemmali* dalam Masyarakat Bugis di Pantai Timur Sabah**

Mansur bin Tanra, Asmiaty Amat & Lokman Abdul Samad  
Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Kota Kinabalu, Sabah  
Fakulti Kemanusiaan Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah, Kota Kinabalu, Sabah  
mansurtanra@gmail.com, asmiaty@ums.edu.my, lokns@yahoo.com

### **Abstrak**

Masyarakat Bugis terkenal sebagai bangsa yang bukan sahaja memelihara warisan budaya dan adat mereka tetapi masih tegar dalam pengamalan dalam pantang larang dan pelaksanaan adat. Perkara ini mempengaruhi pola tingkah laku masyarakat Bugis dalam kehidupan seharian mereka. Pantang-larang atau disebut sebagai *pemmali* dalam masyarakat Bugis digunakan untuk mengekang seseorang individu dalam masyarakat daripada mengatakan atau melakukan sesuatu perkara yang tidak sesuai dan dianggap tabu. *Pemmali* bertindak sebagai pendidikan tidak formal untuk membentuk budi pekerti dan melahirkan susunan sosial yang harmoni serta aman. *Pemmali* memperlihatkan kearifan nenek moyang masa lalu yang dapat menafsirkan kehidupan dengan bijak. Oleh itu, kajian ini bertujuan mendeskripsikan *pemmali* sebagai satu kaedah pembentuk budi pekerti dan menjelaskan kepentingannya dalam kalangan masyarakat Bugis. Oleh kerana asal usul orang Bugis yang berasal dari Sulawesi, kajian ini juga cuba melihat sama ada *pemmali* masih diamalkan atau sebaliknya setelah mereka berada di perantauan. Kajian berbentuk deskriptif kualitatif, secara pemerhatian dan temu bual di lapangan memilih 18 orang responden di daerah Tawau, Kunak, Semporna, Lahad Datu, dan Sandakan. Data dianalisis menggunakan Teori Etnopedagogi bagi mencungkil nilai-nilai budaya, sosial, moral dan etika yang terdapat dalam *pemmali*. Dapatan kajian menunjukkan bahawa masyarakat Bugis yang terdapat di Pantai Timur Sabah masih lagi kental mengamalkan adat *pemmali*. Disamping itu, terdapat 5 unsur etnopedagogi didapati dalam *pemmali* iaitu membentuk budi pekerti, nilai tatatertib, kesopanan, memberi motivasi, dan nilai budaya yang telah menjadi panduan kepada masyarakat Bugis di Pantai Timur Sabah di semua peringkat tidak kira muda atau tua. Mereka memahami bahawa bertingkah laku sopan dan bertutur secara baik ialah asas dalam budaya *pemmali* yang menjadi landasan untuk mematuhi peraturan dan mengawal hubungan antara satu sama lain dalam masyarakat Bugis.

**Kata kunci:** Bugis, Pantai Timur Sabah, Budaya, *Pemmali*, budi pekerti, Etnopedagogi.

### **Pengenalan**

Budaya ialah sesuatu yang unik dan abstrak tetapi diterima pakai oleh semua orang. Setiap bangsa pasti mempunyai budayanya yang tersendiri. Sebagai bangsa yang terkenal sebagai bangsa perantau, masyarakat Bugis telah menyebar ke serata dunia terutama di Nusantara, termasuklah Malaysia dan Kepulauan Borneo. Masyarakat Bugis yang meninggalkan tanah leluhur bukan sahaja membawa diri tetapi turut membawa adat dan kebudayaan mereka. Kedatangan masyarakat Bugis di Sabah telah mewarnai kepelbagaian etnik yang terdapat di Sabah, terutama di bahagian Pantai Timur Sabah, iaitu daerah Tawau, Semporna, Kunak, Lahad Datu, dan Sandakan. Masyarakat Bugis berbangga dan menyanjung tinggi kebudayaan mereka (Asmiaty, 2013). Bagi mengelak budaya ini terhakis, mereka menerapkannya kepada generasi muda. Antara kearifan lokal yang telah dibudayakan ialah *pemmali* yang terkandung dalam *pangngadereng* (adat istiadat). Menurut Mattulada (1985), *pangngadereng* ialah suatu bentuk budaya yang meliputi sistem norma dan peraturan-peraturan adat yang meliputi semua kegiatan kehidupan manusia yang

berperilaku dan mengurus infrastruktur kehidupan dalam bentuk peralatan material dan bukan material.

*Pemmali* merupakan salah satu kearifan lokal yang diwarisi dalam masyarakat Bugis yang dijadikan sebagai pedoman dalam menjalani kehidupan sehari-hari mereka. Warisan ini tidak diwariskan kepada satu generasi sahaja sebaliknya diwariskan kepada semua generasi secara turun-temurun. *Pemmali* telah menjadi sebahagian daripada adat dan merupakan salah satu instrumen yang berkesan untuk melahirkan generasi yang mempunyai budi pekerti luhur. Imran (2017), menyatakan bahawa *pemmali* adalah sebahagian adat-istiadat yang selalu dalam ingatan masyarakat dan dijadikan sebagai pengawal diri dalam melakukan sesuatu.

### **Sorotan Literatur**

Masyarakat Bugis yang ada di Sabah pada hari ini adalah keturunan penghijrah dari Sulawesi Selatan, Indonesia. Sejarah kedatangan masyarakat Bugis ke Sabah dapat di kesan sejak abad ke 16 yang disebabkan oleh pergolakan politik di Sulawesi (Asmiaty, 2013). Kebanyakan dari mereka tinggal menetap di daerah Tawau, Semporna, Kunak, Lahad Datu dan Sandakan. Menariknya, masyarakat Bugis yang berhijrah ke Pantai Timur Sabah turut membawa kearifan lokal dan budaya mereka bersama. Antara kearifan lokal yang dibawa bersama ialah *pemmali* yang menjadi subjek utama dalam kajian ini.

Kajian dan penjelasan mengenai *pemmali* banyak dilakukan di Indonesia tetapi belum ada satu kajian mengenai *pemmali* dalam masyarakat Bugis yang diketengahkan di Sabah khasnya di Pantai Timur Sabah. Oleh itu, pengkaji merasakan perlunya ada kajian yang dilakukan untuk memberi gambaran kepada masyarakat lain yang terdapat di Sabah mengenai kearifan lokal masyarakat Bugis. Meskipun kajian ini merupakan pertama kali dilakukan di Sabah terutama di Pantai Timur, tetapi tidak bermakna ia lari dari lingkungan dan pengertian *pemmali* itu sendiri sebaliknya masih lagi berpaksi kepada kajian-kajian sebelum ini. Apa yang berbeza ialah kajian ini melihat *pemmali* dari sudut pandang etnopedagogi.

*Pemmali*, selain larangan berkata-kata yang dianggap negatif, ia juga merupakan larangan dalam melakukan perbuatan yang dianggap tabu dalam masyarakat dan apabila diingkari akan mendatangkan implikasi yang buruk kepada si pelaku mahupun dalam masyarakat itu sendiri. Menurut Kridalaksana (2001) tabu adalah sesuatu yang dilarang sama ada kerana kuasa-kuasa yang membahayakan atau kerana kuasa-kuasa yang mencemarkan atau merosakkan gaya hidup seseorang dan bagi mengelakkan ungkapan tabu seseorang hendaklah menggunakan ungkapan yang lebih eufemisme (lembut, manis).

Danadibrata (2009), menyatakan bahawa *pemmali* adalah suatu larangan yang jika dilanggar akan mendatangkan celaka. Manakala Ika (2014) menyatakan *pemmali* sebagai pedoman dalam melakukan sesuatu agar tidak tersasar melakukan atau mengatakan sesuatu yang melanggar norma-norma dalam masyarakat Bugis. Perlanggaran norma atau adat akan mengakibatkan hukuman atau kutukan kepada si pelaku.

Imran (2017) telah membahagikan *pemmali* kepada dua bentuk, iaitu *pemmali* dalam bentuk perkataan dan *pemmali* dalam bentuk perbuatan. *Pemmali* dalam bentuk perkataan, tuturan atau ujaran biasanya berupa kata-kata yang dilarang atau pantang untuk diucapkan. Perkataan yang

pantang untuk diucapkan disebut tabu, manakala *pemmali* dalam bentuk perbuatan merupakan perilaku yang dilarang untuk dilakukan untuk menghindari bahaya atau kutukan.

Zaenal, Sabri, dan Moh (2019) dalam kajian mereka, menyatakan *pemmali* dalam masyarakat Bugis adalah larangan atau pantangan untuk melakukan sesuatu yang tidak sesuai dengan adat dan tradisi yang diwarisi dari nenek moyang mereka. Melanggar *pemmali* diyakini akan mendatangkan musibah kepada sipelaku. Keyakinan ini masih lagi dipegang teguh oleh masyarakat Bugis Sabah. Kenyataan ini adalah bertepatan dengan Departemen Pendidikan Nasional, (2008) yang menyebutkan *pemmali* sebagai pantangan atau larangan berdasarkan adat dan kebiasaan.

Secara tidak langsung, *pemmali* telah dijadikan sebagai budaya dalam masyarakat Bugis. Menurut Syed Ismail (2010), budaya ialah gaya hidup sesebuah masyarakat yang meliputi segala aktiviti harian mereka. Oleh itu, budaya ialah satu cara hidup yang diamalkan oleh kumpulan yang meliputi sistem sosial, susunan organisasi, ekonomi, politik, agama, adat resam, sikap, dan nilai. Dengan demikian, *pemmali* yang terkandung dalam budaya telah menjadi asas yang sangat penting dalam masyarakat Bugis dan ditanamkan kepada generasi muda sebagai penerus warisan melalui asimilasi pengumpulan idea, perasaan, nilai-nilai abstrak serta bahan artifak yang diwariskan oleh nenek moyang mereka.

*Pemmali* bukan sahaja pantangan atau larangan semata-mata tetapi apabila dilihat dari sudut pembentuk budi pekerti, *pemmali* berfungsi sebagai satu entiti yang mengatur kehidupan bermasyarakat manusia Bugis yang meliputi sistem sosial, susunan organisasi, ekonomi, politik, agama, adat resam, sikap, dan nilai. Nilai-nilai yang terkandung dalam *pemmali* bertujuan untuk mencegah dan memulihara tingkah laku yang terhasil daripada pengumpulan idea, perasaan, nilai-nilai abstrak serta bahan artifak yang diwariskan oleh nenek moyang mereka. Pandangan yang sama turut dinyatakan oleh Syathir (2013) iaitu *pemmali* memegang peranan sebagai media pendidikan budi pekerti (Syathir, 2013). Selain itu, Muh. Rusli dan Rukhmawati (2013) turut membahas tentang *pemmali* dalam pembentukan akhlak masyarakat Bugis.

Selain itu, *pemmali* juga dipandang sebagai kearifan lokal yang banyak mengandungi nilai-nilai moral dan merupakan media untuk menyampaikan pesan-pesan leluhur supaya sentiasa bersopan santun, berdisiplin sesuai dengan aturan adat. Menurut Ayatrohaedi, (1986), kearifan lokal merupakan identiti sesebuah bangsa untuk menyerap dan mengolah kebudayaan asing mengikut kesesuaian dan kebolehan mereka sendiri. Manakala Mattulada (1974), menganggap *pemmali* sebagai cerita rakyat dengan mengatakan tiap-tiap *pemmali* mempunyai latar belakang cerita rakyat untuk memudahkan orang mengingat *pemmali*. Pada umumnya *pemmali* mempunyai sifat sakral (keramat) dan berfungsi melindungi. Cerita rakyat yang dimaksudkan adalah seperti larangan menurunkan padi dari lambung (*rakkeang*) pada malam hari, larangan memukul kucing (*meong*) atau melakukannya secara kasar, larangan mengucapkan kata-kata tertentu pada tempat dan waktu tertentu seperti larangan mengucapkan kata api semasa dalam pelayaran.

Jika ditelaah lebih dalam, *pemmali* merupakan satu sistem hukum dalam kehidupan masyarakat Bugis. Ia dipercayai sebagai pesanan dari nenek moyang dalam mengatur gaya hidup, moral dan rohani yang menyimpan harapan dan keinginan orang tua agar anak mereka bertindak dan berperilaku sesuai dengan budaya masyarakat Bugis. Daripada pernyataan ini, dapat

disimpulkan bahawa *pemmali* ialah larangan atau pantangan terhadap individu dan masyarakat untuk melakukan atau mengatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan keyakinan dan nilai adat dan tradisi yang diwarisi dari nenek moyang. Masyarakat Bugis meyakini bahawa pelanggaran terhadap *pemmali* akan mengakibatkan ganjaran atau kutukan, dan keyakinan tersebut masih dipegang teguh dalam masyarakat Bugis sehingga ke hari ini. Namun begitu, *pemmali* turut berperanan untuk membimbing dan membentuk budi pekerti masyarakat Bugis.

### **Metodologi**

Kajian ini bertujuan untuk menggali nilai-nilai yang terkandung dalam *pemmali* masyarakat Bugis yang bermastautin di Sabah sebagai satu usaha menghidupkan warisan leluhur mereka dalam menghadapi gelombang globalisasi terutama dari sisi moral dan etika hidup manusia Bugis. Kaedah kajian ini ialah pemerhatian dan temu bual dalam kerja lapangan. Beberapa orang informan telah ditemu bual di beberapa buah daerah, iaitu Tawau, Lahad Datu', Semporna, Kunak, dan Sandakan. Metode ini bertujuan untuk mengenal pasti dan menemu bual responden yang masih mengamalkan budaya *pemmali* dalam keluarga mereka. Seramai 18 orang informan telah ditemu bual dengan mengajukan pertanyaan dan pernyataan mereka telah dianalisis menggunakan teori etnopedagogi dan analisis kualitatif mengikut kriteria yang telah ditetapkan, iaitu memperincikan maksud budaya *pemmali* dan menjelaskan kepentingannya dalam masyarakat. Hal ini, selaras dengan penjelasan yang dinyatakan oleh Moleong (2000), iaitu pendekatan kualitatif adalah sesuai untuk penyelidikan yang ingin melihat fenomena dan tingkah laku. Pernyataan Moleong disokong oleh pernyataan Patton (2002), yang menyatakan kajian kualitatif menggunakan pendekatan semula jadi untuk memahami sesuatu fenomena dalam konteks yang khusus. Hal Ini bermakna kajian kualitatif bertujuan untuk memahami keadaan sebenar fenomena dan konteks kajian tanpa memanipulasi keadaan sebenar.

### **Kerangka Teori**

Pendekatan etnopedagogi dipelopori oleh Alwasilah et.al (2009) dan Karadinata (2010) khusus untuk dijadikan landasan ilmiah dalam pendidikan kerana kurangnya kajian mengenai asas budaya pendidikan di Indonesia. Alwasilah et al (2009) dan Kartadinata (2010), melihat etnopedagogi sebagai satu kaedah amalan pendidikan berdasarkan pengetahuan lokal dalam pelbagai dominan dan menekankan kearifan lokal sebagai sumber inovasi dan kemahiran dalam membangun kesejahteraan masyarakat iaitu bagaimana kearifan lokal menghasilkan pengetahuan, disimpan, diterapkan dan diwariskan kepada generasi penerus. Alwasilah (2009), mengatakan etnopedagogi merupakan amalan pendidikan yang menjurus kepada kearifan lokal setempat. Teori etnopedagogi selaras dengan penemuan Alexander (2000), (dalam Suratno, (2010) yang memperlihatkan terdapat hubungan antara pedagogi dalam kehidupan sosial budaya masyarakat.

Teori ini memberi tumpuan kepada pengkajian kearifan lokal sebagai subjek utama dengan tujuan untuk mendedahkan nilai budaya, nilai sosial, nilai moral dan nilai etika yang terkandung dalam *pemmali*. Dalam aspek ini, teori etnopedagogi dapat membantu ibu bapa dalam memberi pendidikan moral, menanam etika dan berinteraksi dalam masyarakat kepada anak-anak mereka sejak dari kecil. Ini kerana pendekatan etnopedagogi mengandungi penjelasan, memujuk, memberi contoh, memberi perintah, kepercayaan dan nasihat. Pendekatan etnopedagogi menggabungkan kearifan lokal sesebuah masyarakat seperti pepatah, teka-teki, dan cerita dengan tujuan untuk mendidik. Unsur kebudayaan dan etnopedagogi saling berkaitan antara satu sama lain. Oleh itu, penggunaan teori etnopedagogi dalam kajian ini dianggap bertepatan kerana melaluinya nilai

sosial, nilai moral dan nilai etika yang telah diwarisi dari leluhur yang ada dalam *pemmali* dapat diwariskan kepada generasi berikutnya bagi tujuan mendidik dan mengajar generasi mendatang tentang nilai-nilai yang terdapat dalam masyarakat setempat. Tugas mendidik tidak terletak dibahu pendidik semata-mata tetapi ibu bapa dan mereka yang berkenaan juga memainkan peranan penting dalam mendidik generasi muda.

### **Dapatan Kajian**

Masyarakat Bugis memiliki banyak kearifan lokal yang mengandung unsur-unsur nasihat dan pendidikan untuk dijadikan landasan pembentukan perilaku. Salah satu kearifan lokal bersifat mendidik dalam masyarakat Bugis ialah *pemmali*. *Pemmali* mempunyai pengaruh yang kuat dalam kehidupan seharian masyarakat Bugis. *Pemmali* menjadi panduan kepada masyarakat Bugis, khususnya di Pantai Timur Sabah. Mereka sedar bahawa bertingkah laku sopan dan bertutur kata dengan baik ialah asas budaya *pemmali* yang menjadi landasan untuk mematuhi peraturan dan norma dalam kalangan masyarakat Bugis. Selain itu, *pemmali* juga mengandungi nilai di dalamnya, seperti nilai budaya, moral, dan nilai sosial. Dalam penyelidikan ini, gabungan unsur kearifan lokal dan kebudayaan menggunakan teori etnopedagogi digambarkan dalam bentuk *pamali*. Hasil yang diperolehi menunjukkan terdapat 5 unsur etnopedagogi terdapat dalam *pemmali* iaitu membentuk budi pekerti, nilai tatatertib, kesopanan, memberi motivasi, dan nilai budaya yang telah menjadi panduan kepada masyarakat Bugis Pantai Timur.

Menerusi kajian yang telah dijalankan didapati bahawa ibu bapa menggunakan *pemmali* sebagai media pendidikan tidak formal dalam mendidik anak mereka. Inilah yang diterapkan dalam teori etnopedagogi yang menitikberatkan kearifan lokal sebagai sumber pengetahuan yang memberi kesejahteraan kepada masyarakat. *Pemmali* diterima sebagai satu bentuk teguran dan amaran. Menurut Syed Ismail Syed Mustapa & Ahmad Subki Maskon (2010), apabila sesuatu sudah diterima pakai dalam masyarakat dan dapat dijadikan amalan bersama, ia diterima sebagai budaya dalam kehidupan.

Dalam mendidik anak, *pemmali* digunakan untuk menyampaikan makna yang tersirat, seperti larangan duduk di atas bantal kerana dikhuatiri pelaku akan mendapat bisul. Kalau dilihat dari sudut logik, duduk di atas bantal tidak ada kaitannya dengan bisul, tetapi masyarakat Bugis menggunakan bisul sebagai satu bentuk amaran kepada anak-anak mereka supaya tidak duduk di atas bantal. Inilah keistimewaan *pemmali* dalam masyarakat Bugis. Perkaitan etnopedagogi dengan *Pemmali* dalam membentuk budi pekerti dan kesopanan yang tinggi, dapat dilihat dari pernyataan dua orang informan berikut:

‘Duduk di atas bantal bukan perbuatan yang baik dalam masyarakat Bugis. Bantal ialah alas kepala. Kepala sangat dihormati dalam masyarakat Bugis. Oleh itu, duduk di atas bantal akan menyebabkan bantal tersebut cepat rosak atau berbau busuk. Hal ini menyebabkan orang yang menggunakan bantal tersebut akan berasa terganggu. Oleh sebab itulah, dalam masyarakat Bugis anak-anak dilarang duduk di atas bantal dengan menggunakan *pemmali* duduk atas bantal, nanti bisul sebagai teguran dan menakut-nakutkan mereka’

(Mazdan Amat, 37 tahun)



‘Jangan duduk di atas bantal, nanti bisul (Pemmali tudang ri angkulungnge nasaba’ alettangi) dalam pengertian lain, pemmali digunakan untuk mendidik anak-anak supaya bersopan santun. Saya sebagai bapa akan menegur anak kalau mereka bermain di atas ranjang dan duduk di atas bantal. Saya takutkan mereka dengan bisul’.

(Nasaruddin Mohd Basran, 38 tahun).

Selain itu, *pemmali* juga sarat dengan pengajaran dan nilai tatatertib sama halnya dengan etnopedagogi yang mengadung pengajaran dan nilai tetatertib. Hal ini dapat dilihat daripada larangan menyapu pada waktu malam. Larangan ini bertujuan untuk mengelak benda-benda berharga, seperti cincin emas yang mungkin terjatuh turut tersapu kerana tidak dapat dilihat pada waktu malam. Menyapu sampah pada malam hari tidak sama menyapu sampah pada siang hari kerana pada waktu malam tahap penglihatan manusia agak terhad berbanding dengan pada waktu siang. Ungkapan jangan menyapu pada waktu malam kerana dikhuatiri rezeki hilang dilihat sebagai satu simbolik supaya masyarakat tidak membiasakan diri menyapu pada waktu malam. Seperti yang dinyatakan oleh informan berikut:

‘Maksud yang terkandung dalam pemmali menyapu waktu malam, nanti rezeki hilang itu sebenarnya ada makna yang tersirat dan tidak dinyatakan dengan terus terang. Menyapu pada waktu malam adalah satu perbuatan yang tidak efektif, manakala ungkapan hilang rezeki boleh ditafsirkan sebagai kemungkinan ada benda-benda berharga yang akan hilang, seperti rantai emas, cincin, dan sebagainya kerana disapu. Kehilangan benda-benda beginilah yang dikatakan akan hilang rezeki’.

(Sudarmi Sudirman, 55 tahun)

Melalui pendekatan etnopedagogi, masyarakat Bugis menggunakan *pemmali* untuk menanamkan nilai moral di mana orang tua mengajar anak-anak mereka bertutur dan berinteraksi serta menghormati orang lain dalam pergaulan harian mereka. Hal ini dibuktikan dengan ungkapan *pemmali* bercakap sesuka hati (*pemmali mabbicara kapau-pau*) dan *pemmali* menyampaikan sesuatu yang tidak benar (*mappalettu salah*). Dalam masyarakat Bugis, adab dan kesopanan sangat dititikberatkan. Anak-anak diajar sejak kecil supaya tidak bercakap merepek atau sembarangan dan menyampaikan sesuatu yang tidak benar sehingga boleh menyebabkan pertelingkahan atau pergaduhan. Ungkapan *pemmali mabbicara kapau-pau* dan *mappalettu salah* bertujuan mendidik anak-anak supaya sentiasa berhati-hati mengeluarkan kata-kata dan menyampaikan sesuatu maklumat supaya tidak mengundang kebencian dan permusuhan. Masyarakat Bugis sangat menyanjung orang yang suka bercakap benar dan berhati-hati dalam bertutur. Pernyataan ini disokong dengan kenyataan seorang informan lain, iaitu:

‘Dalam masyarakat Bugis, perkataan yang telah keluar dari mulut bermaksud bukan milik peribadi lagi. Oleh itu, dalam pergaulan, kita haruslah berhati-hati apabila mengeluarkan kata-kata supaya tidak menyinggung perasaan orang lain. Masyarakat Bugis menyanjung tinggi mereka yang mempunyai tutur kata yang baik. *Pemmali mabbicara kapau-pau* dan *mappalettu salah* ialah peringatan kepada masyarakat Bugis supaya sentiasa berhati-hati mengeluarkan kata-kata

dalam pergaulan. Moralnya ialah saling hormat- menghormati antara satu sama lain’.

(Rosman Sakka, 50 tahun).

Sementara itu, unsur etnopedagogi seperti nilai sosial dan meningkatkan motivasi juga dapat dikesan dalam *pemmali* sekali gus menuntut mereka untuk berbuat kebaikan. Hal ini disokong oleh pendapat Alfian (2013) yang menyatakan bahawa nilai-nilai sosial ialah segala sesuatu yang dianggap baik dan benar, iaitu yang diinginkan oleh masyarakat. Oleh itu, sesuatu yang dianggap tidak menyenangkan pada pandangan masyarakat harus dielakkan supaya tidak mendatangkan kesan negatif terhadap masyarakat. Hal ini, berkait rapat dengan *pemmali* yang menekankan nilai-nilai luhur dan nilai-nilai sosial dalam masyarakat. Contoh *pemmali* yang mengandungi nilai sosial ialah ungkapan *pemmali* *massappa utu ri addenengnge nasaba’ mabelai dallee* (Jangan mencari kutu di tangga kerana nanti rezeki jauh) seperti yang dinyatakan oleh informan berikut:

‘Lain orang lain pengertian yang diberikan terhadap nilai sosial ini. Bagi saya nilai sosial yang terkandung dalam *pemmali* ialah dilarang mencari kutu di tangga, nanti lari rezeki. Mencari kutu sering dilakukan oleh kaum wanita di tangga sambil bercerita. Mencari kutu di tangga mencatitkan pemandangan apabila dilihat oleh orang ramai. Selain itu, mereka yang melihat akan beranggapan bahawa mereka yang mencari kutu itu mempunyai kutu yang banyak. Dari segi adat, mencari kutu di tangga dianggap tidak beradab kerana menghalang laluan naik turun dari rumah. Ungkapan *mabelai dallee* (rezeki jauh) bertujuan untuk menakutkan remaja perempuan supaya tidak mencari kutu di tangga. *Pemmali* ini merujuk kepada jodoh anak-anak dara masyarakat Bugis’.

(Kasmia Otin, 38 tahun)

Menerusi kajian tentang *pemmali* juga nilai budaya dikenal pasti, iaitu mengenai tingkah laku yang melibatkan penilaian baik dan buruk terhadap kehidupan manusia dalam kalangan masyarakat. Antara nilai sosial yang terdapat dalam *pemmali* ialah larangan bertopang dagu kerana perbuatan itu dianggap mendatangkan sial (*Pemmali mattula sadang tauwe nasabaq macilakai*). Bertopang dagu dianggap sebagai orang yang malas dan dipandang rendah oleh masyarakat Bugis. Hal ini berpandukan kepada kenyataan seorang daripada informan iaitu:

‘Dalam hal ini, saya boleh katakan ungkapan dilarang bertopang dagu sebagai nilai budaya kerana, bertopang dagu mencerminkan sikap malas. Masyarakat Bugis percaya orang yang suka berbuat demikian hidupnya tidak tenang dan sengsara kerana malas dan tidak disukai oleh semua orang yang melihatnya kerana itu menunjukkan sifat seorang yang pemalas’.

(Dahlia Abd Hamid, 53 tahun)

Makna yang terdapat dalam ekspresi *pemmali* yang dinyatakan di atas merupakan salah satu unsur yang terdapat dalam pendekatan etnopedagogi iaitu penilaian baik dan buruk dalam organisasi sosial dalam masyarakat Bugis.

## Perbahasan

*Pemmali* ialah tabu atau larangan untuk melakukan dan mengatakan sesuatu seperti ‘tidak ada’, ‘batu’ dan sebagainya semasa dalam pelayaran. *Pemmali* bukan setakat larangan semata-mata tetapi digunakan sebagai pedoman, falsafah dan nilai-nilai yang mencerminkan watak dan peradaban masyarakat Bugis lampau yang mengandungi ajaran moral, nasihat, dan arahan mengenai peraturan atau undang-undang adat yang masih relevan dalam masyarakat Bugis di Pantai Timur Sabah.

*Pemmali* mempunyai nilai etika dan pendidikan di mana orang tua mengajar anak-anak mereka bertutur dan berinteraksi serta menghormati orang lain dalam pergaulan harian mereka. Secara tidak langsung *pemmali* merupakan medium pendidikan budi pekerti. *Pemmali* sebagai budaya yang berkembang dalam masyarakat Bugis menjadi sistem budaya yang berfungsi sebagai rujukan norma dalam melakukan sesuatu. Dengan budaya *pemmali* mereka dapat memindahkan nilai untuk membentuk budi pekerti. *Pemmali* mewujudkan disiplin dan ketaatan agar tidak melakukan sesuatu yang melanggar norma-norma dan prinsip moral dan etika dalam masyarakat Bugis. Moral dan etika yang diajar dalam *pemmali* menjadi panduan dalam kehidupan harian dan memberikan pemahaman kepada anak-anak tentang makna hidup, lebih bertanggungjawab dan beretika, mempunyai sensitiviti yang matang, sosial dan kesedaran diri yang tinggi.

Nilai etika yang wujud dalam *pemmali* selari dengan pandangan Solomon, (1984) yang membahagikan konsep etika kepada dua perkara asas iaitu pertama, perangai individu, termasuk apa yang dimaksudkan sebagai seorang yang baik dan yang kedua, peraturan sosial yang mengawal serta menghadkan tingkah laku manusia terutama sekali tentang peraturan muktamad yang menjelaskan perkara yang baik (good) dan buruk (evil) yang bergelar moral. Pandangan Mohd. Nasir Omar (1992) menyebut bahawa etika adalah falsafah tentang tingkah laku manusia yang dilihat dari aspek-aspek lahiriah dan batiniahnya.

*Pemmali* telah sebatu sebagai budaya yang dijadikan media mendidik tidak formal dalam masyarakat Bugis. Melanggar *pemmali* akan mendatangkan musibah dan perkara negatif kepada si pelaku. *Pemmali* telah diterima sebagai satu bentuk teguran, amaran, dan didikan kepada anak-anak masyarakat Bugis. *Pemmali* adalah pengalaman masa lalu yang bersifat negatif dan ditegah daripada berulang kembali. Dalam erti kata lain, *pemmali* menjadi pedoman terhadap perilaku yang berhubung dengan kesopanan dan disiplin untuk membentuk budi pekerti yang baik (Rohidi 2000). Budi pekerti merupakan perilaku yang tertanam dalam jiwa seseorang. Perilaku ini dikatakan mampu melahirkan tindakan yang memerlukan fikiran untuk mengawal diri agar tidak terbabas daripada landasan. Pada dasarnya khulk (budi pekerti) atau moral ialah suatu keadaan atau sifat yang telah meresap dalam jiwa dan menjadi keperibadian sehingga timbul pelbagai jenis tindakan secara spontan dan mudah tanpa dibuat-buat dan tanpa perlu difikirkan. Sekiranya yang timbul adalah tingkah laku yang baik dan terpuji menurut pandangan syariah dan fikiran, maka ianya dipanggil budi pekerti mulia, sebaliknya jika tingkah laku buruk dilahirkan, maka ianya dipanggil budi pekerti yang tercela (Asmaran As, 1994).

## Kesimpulan

*Pemmali* atau pantang larang adalah antara kearifan lokal masyarakat Bugis yang menggambarkan peradaban masyarakat Bugis masa lalu disampaikan secara lisan daripada generasi ke generasi dan masih dipertahankan sehingga ke hari ini. *Pemmali* sebahagian daripada budaya yang terdapat

dalam kalangan masyarakat Bugis. *Pemmali* mampu membentuk keperibadian dan budi pekerti masyarakat Bugis kerana *pemmali* sarat dengan nilai sosial, nilai budaya, dan etika yang dapat dijadikan sebagai medium pendidikan awal anak-anak dalam kehidupan seharian mereka.

Sebagai sistem tradisi lisan yang mengandungi nilai pendidikan yang tidak bertulis, *pemmali* dianggap sakral dan dihormati oleh masyarakat Bugis. Dalam hal ini, ibu bapa memainkan peranan penting untuk menyampaikan *pemmali* kepada anak-anak mereka. Untuk mewariskan *pemmali* memerlukan tiga proses iaitu, proses pemberitahuan kepada anak-anak, proses mendengar dari anak, dan proses mematuhi larangan. Setiap individu akan berusaha untuk mematuhi larangan kerana tidak mahu mendapat nasib buruk dan dianggap tidak menghormati adat. Hal ini menunjukkan bahawa *pemmali* adalah satu cara yang berkesan untuk membentuk budi pekerti dalam masyarakat Bugis terutama mereka yang berada di Pantai Timur Sabah.

Kajian ini juga menunjukkan bahawa budaya *pemmali* masih lagi diamalkan dan dipertahankan oleh masyarakat Bugis yang terdapat di Pantai Timur Sabah. Mereka merunkan warisan yang tidak ternilai ini kepada anak-anak mereka sebagai penerus warisan nenek moyang dengan menyelaraskannya dengan syariat Islam.

## Rujukan

- Abdullah, Hamid, 1985. *Manusia Bugis Makassar – Suatu Tinjauan Historis terhadap Pola Tingkah Laku dan Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar*. Jakarta: Inti Idayu Press.
- Alfa, Muhammad. 2013. *Pengantar Filsafat Nilai*. Bandung: Pustaka Setia.
- Alwasilah, A.C, Spk., 2009. *Etnopedagogi: Landasan Praktek Pendidikan dan Pendidikan Guru*. Bandung: Kiblat Buku Utama.
- Asmaran As. 1994. *Pengantar Studi Akhlak*. cet. II. Jakarta: PT. Raja Gafindo Persada.
- Asmiaty Amat (ed). 2013. *Bugis Sabah*. Siri Etnik Sabah. ITBM: Kuala Lumpur.
- Ayatrohaedi. 1986. *Kepribadian Budaya Bangsa: (local genius)*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
- Bakti, Andi Faisal. 2010. *Diaspora Bugis: Di Alam Melayu Nusantara*. Makassar: Innawa.
- Berg, Bruce L. 2007. *Qualitative Researcrh Methods for Social Sciences*. New York: Pearson Intenational Edition.
- Danadibrata. 2009. *Kamus Basa Sunda*. Bandung: Kiblat.
- Departemen Pendidikan Nasional. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia. Edisi Kelima*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Umum.
- George, Ribert A dan Michael Owens Jones. 1995. *Folkloristics: An Introduction*. India: Indiana University Press.
- Imran. 2017. *Penerapan Nilai-nilai Pendidikan Karakter dalam Tradisi Lisan Pemali Masyarakat Bugis Desa Polewali Kecamatan Lainya Kabupaten Konawe Selatan*. Skripsi Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan Institut Agama Islam Negeri Kendari.
- Ika Anugerah Dewi Istiana. 2014. Skripsi: *Pemmali Sebagai Kearifan Lokal Dalam Mendidik Anak Pada Keluarga Bugis di Kelurahan Kalukuang Kecamatan Tallo, Kota Makassar*. Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik. Universitas Hasunuddin: Makassar.
- Kridalaksana, Harimurti. 2001. *Kamus Linguistik: Edisi Ketiga*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Mahmud, Murni. 2009. *Bahasa dan Genre dalam Masyarakat Bugis*. Makassar: Pustaka Refleksi.

- Mattulada. 1985. *Latoa: Suatu Lukisan Analisis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Mattulada. 1974. *Bugis-Makassar: Manusia dan Kebudayaanannya*. Fakultas Sastra, Universitas Indonesia: Jurusan Antropologi.
- Mohd. Nasir Omar. 1992. *Falsafah Etika: Perbandingan Pendekatan Islam dan Barat*. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam.
- Moleong, Lexy. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Patton, M. Q. 2002. *Qualitative Evaluation and Research Methods. Ed ke-3* Thousand Oaks, CA: Sage Publication Inc.
- Pelras, Christian. 2006. *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar.
- Rohana Yusof. 2010. *Asas sains sosial dari perspektif sosiologi*. Kuala Lumpur Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Rohidi Tjetjep, 2000 *Kesenian Dalam Pendekatan Kebudayaan*. Bandung: STISI press Bandung.
- Rusli, Muh dan Rakhmawaty. 2013. *Kontribusi Pemmali Tanah Bugis Bagi Pembentukan Akhlak*. el Harakah Jurnal Budaya Islam.
- Solomon, R.C. 1984. *Morality and The Good Life*. New York: Mc Graw Hill.
- Suratno, Tatang. 2010. *Memaknai Etnopedagogi sebagai Landasan Pendidikan Guru di Universitas Pendidikan Indonesia*. Bandung: Proceedings of The 4th International Conference on Teacher Education; Join Conference UPI & UPSI Bandung, Indonesia, 8-10 November 2010.
- Syam, M.N. 1988. *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Syed Ismail Syed Mustapa & Ahmad Subki Maskon, 2010. *Budaya dan Pembelajaran*. Puchong.Selangor: Penerbitan Mutlimedia.
- Zaenal Abidin, Sabri Samin, dan Moh. Sabri Ar. 2019. *Pemmali: Metode Dakwah Leluhur Bugis Makassar*. Jurnal Tabligh Volume 20 No 1: Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar.

## Pengaruh Budaya dalam Antuka Masyarakat Iranun di daerah Kota Belud

Asmiaty Amat, Lokman Abdul Samad & Dayang Uziyah Harapan  
Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, Kota Kinabalu, Sabah  
Fakulti Kemanusiaan Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah, Kota Kinabalu, Sabah  
adajiwa@gmail.com, lokns@yahoo.com, yuszhiah@yahoo.com

### Abstrak

Masyarakat Iranun yang menempati daerah Kota Belud, Sabah memiliki folklor, termasuklah *antuka* atau teka-teki. *Antuka* masyarakat Iranun sangat unik dan masih diluncurkan oleh penduduk di beberapa buah kampung di daerah Kota Belud. Kajian lapangan berupa pemerhatian dan temu bual dilakukan di beberapa buah kampung di Kota Belud, iaitu Kampung Rampayan Laut, Kampung Rampayan Ulu, Kampung Pantai Emas, Kampung Payas-payas dan Kampung Tamau. Kajian ini menganalisis *antuka* dengan memberi pengkelasan tema dan menganalisisnya menggunakan kaedah fenomenologi Schutz. Kajian mendapati bahawa *antuka* mempunyai perkaitan yang sangat rapat dengan budaya dan tingkah laku masyarakat Iranun. Perkaitan antara puisi rakyat dan budaya yang dilaksanakan masyarakat Iranun terpancar menerusi *antuka* yang dihasilkan masyarakat tersebut. Budaya yang terpancar dalam *antuka* memaparkan identiti kehidupan masyarakat Iranun serta melambangkan sistem pemikiran dan norma dalam kehidupan masyarakat ini sendiri.

**Kata kunci:** Sabah, Iranun, *antuka*, budaya, pemikiran

### Pengenalan

Masyarakat Iranun dikategorikan sebagai peribumi Sabah yang suatu ketika dahulu didaftarkan sebagai *Illanun* dalam mana-mana daftar rekod kerajaan. Sejak bulan Februari 1988, kerajaan Negeri telah bersetuju menggantikan istilah *Illanun* kepada istilah yang lebih tepat iaitu Iranun (Jabatan Muzium Sabah, 1988: 2) Sejak petukaran identifikasi Illanun kepada Iranun, berlaku perubahan citra yang lebih positif dalam merujuk masyarakat terbabit sesuai dengan peranan dan sumbangan mereka dalam pembinaan tamadun awal masyarakat peribumi Sabah (Lokman Samad & Asmiaty Amat, 2012).

Masyarakat Iranun mempunyai kesenian tradisi tinggalan leluhur mereka yang sebahagian besarnya masih lagi diwarisi sehingga hari ini. Kini tidak banyak generasi muda Iranun yang mewarisi tinggalan leluhur mereka disebabkan tiada langkah konkrit untuk mewujudkan sebuah institusi khusus bagi merakam, mendokumentasi, mengkaji serta mempopularkan kesenian Iranun. Oleh itu, bagi mengelakkan salah satu warisan budaya masyarakat ini hilang dan pupus bersama generasi tua, langkah pendokumentasian antuka perlu dilakukan. Selain itu, penelitian terhadap antuka yang telah dikumpul mendapati bahawa teka-teki masyarakat ini memiliki perkaitan dengan cara berfikir dan amalan hidup sehari-hari masyarakat tersebut.

### Sorotan Literatur

Menurut Sukatman (2009:3), seluruh material pada tradisi lisan adalah berbentuk lisan, dan biasanya mempunyai tradisi penuturan lisan yang diwarisi dari generasi ke satu generasi. Tradisi penuturan tersebut ada yang masih aktif dan ada yang pasif. Di Sabah dan Sarawak, masyarakat Iban, Kadazandusun, Bajau dan Iranun adalah antara etnik yang kaya dengan sastera lisan yang berharga. Lokman Abdul Samad dan Asmiaty Amat yang mengkaji *tekodon* Bajau (2013) dan *antuka* Iranun (2014) menjelaskan bahawa *tekodon* dan *antuka* adalah milik masyarakat Bajau dan

Iranun yang menempati daerah dan kawasan petempatan yang berhampiran. Oleh itu, kebanyakan tema teka-teki kedua-dua kaum tersebut hampir mirip. Malah, tema yang mendukung teka-teki mereka adalah menjurus kepada unsur-unsur alam dan sosioekonomi masyarakat tersebut. Teeka-teki kedua-dua etnik tersebut membawakan tema berkenaan anatomi tubuh badan, kegiatan domestik masyarakat dan alam semula jadi.

Kedua-dua etnik menggunakan teka-teki untuk berhibur terutama dalam ekosistem masyarakat yang terlibat dalam industri pertanian dan bekerja sebagai nelayan secara kecil-kecilan. Pengkaji dalam kedua-dua tulisan turut menyimpulkan bahawa tidak ramai yang mahu mewarisi pengetahuan dalam berteka-teki malah generasi muda pada hari ini sudah tidak berminat untuk mengetahui teka-teki apatah lagi yang dituturkan dalam bahasa entik masing-masing. Kajian tersebut turut menjelaskan bahawa penciptaan bentuk samada *tekodon* atau *antuka* dalam masyarakat Bajau dan Iranun tidak mementingkan ketepatan pemilihan kata. Hal ini bertujuan bagi mengekalkan unsur estetika bahasa seperti puisi-puisi tradisi lain. Selain itu, gaya bahasa yang digunakan ialah gaya bahasa lisan, ringkas dan spontan. Melalui penelitian awal tersebut mendapati bahawa masyarakat Iranun banyak menggunakan *antuka* yang mengandungi unsur lucu dari segi struktur pembentukan teka-teki itu sendiri. Walau bagaimanapun, kajian terdahulu berkenaan *antuka* tidak menghubungkan subjek jawapan *antuka* terhadap budaya masyarakat Iranun sebagaimana yang akan dilakukan dalam kajian ini.

Beauchat (1965) dalam kajian beliau mencatatkan bahawa fungsi utama teka-teki adalah bertujuan sebagai hiburan. Harun Mat Piah (1989) turut menyatakan bahawa umumnya, teka teki lebih jelas sebagai hiburan untuk mengisi masa lapang bersama keluarga dan sahabat handai dalam suasana dan nada jenaka. Unsur humor yang terkandung di dalam *antuka* menyebabkan suasana lebih meriah. Banyak *antuka* yang mengandungi unsur humor yang mampu menyebabkan peneka berfikir untuk mendapatkan jawapan. Ada peneka yang akan menjawab lebih daripada satu jawapan dan ber*antuka* menjadi lebih gamat dengan gurau senda dalam kalangan individu yang terlibat secara langsung dan tidak langsung.

Teka-teki bukan sahaja berfungsi sebagai hiburan tetapi juga merupakan kegiatan melatih kemahiran intelektual, kepantasan berfikir dan menguji ingatan seseorang selain menyampaikan pengajaran dalam kalangan anggota masyarakat. Kaivola-Brengenhøj (2001) juga menyebut bahawa satu fungsi teka-teki adalah merangsangkan data intelektual yang ringan (*mild intellectual stimulation*).

Masyarakat Iranun pada masa dahulu tidak mendapat pendidikan formal dan memandangkan tiada pusat-pusat pendidikan yang melahirkan mereka sebagai golongan cerdik pandai, maka *antuka* berperanan sebagai bahan penguji minda. Lazimnya, kegunaan *antuka* dapat menajamkan minda masyarakat Iranun dalam menilai ketangkasan mereka menjawab soalan-soalan yang diberikan terutamanya untuk golongan kanak. *Antuka* berfungsi sebagai pelentur buluh dalam menjadikan kanak-kanak berfikiran terbuka, cerdik dan matang (Lokman Abdul Samad, 2014).

## Metodologi

Kajian ini menggunakan kaedah kajian kerja lapangan (fieldwork methodology) yang merangkumi tiga tahap utama, iaitu (1) kerja lapangan mengumpulkan data daripada sumber yang merupakan

pendukung aktif, iaitu individu yang masih dapat menyampaikan teka-teki, (2) mentranskripsikan dan mendokumentasikan *antuka* yang diperoleh daripada kerja lapangan dan (3) menganalisis data berdasarkan perkara yang akan dikaji. Kaedah sedemikian didapati bersesuaian dengan penyelidikan ini kerana teka-teki merupakan puisi rakyat yang diwarisi secara turun-temurun. *Antuka* dianalisis berdasarkan tematik dan juga fenomenologi budaya bagi mengenalpasti perkaitan antara antuka dan kehidupan masyarakat.

### **Fenomenologi Schutz**

Pada abad ke-20, Schutz mengaitkan pemikiran Edmund Husserl ke dalam dunia sains sosial yang dipelopornya. Beliau mengkaji tentang tingkah laku sosial yang wujud pada zaman dahulu dalam perspektif yang begitu subjektif dan mengungkapkan sains sosial yang berlaku kepada masyarakat Austria pada masa itu. Selain itu, beliau turut mengajar cara untuk mengenal pasti, mengklasifikasi dan membanding mod tindakan sosial dan interaksi.

Menurut Basrowi (2002: 3), "*analisis fenomenologi memiliki banyak cara pandang melihat suatu fenomena*". Perkara tersebut bermaksud, fenomenologi menganalisis berdasarkan kepada fenomena sosial yang berlaku daripada kajian lapangan dan dapat membantu penyelidik untuk menganalisis fenomena dan tindakan-tindakan manusia pada masa lampau dan mengaitkannya dengan pengalaman masa kini.

"Fenomenologi Schutz merupakan dimensi pandangan yang baharu dalam proses penelitian dan penggalian makna yang lahir daripada realiti kehidupan manusia sehari-hari. Ia mencetuskan penelitian secara khusus untuk melihat perkembangan ilmu pengetahuan berkaitan sistem sosial masyarakat."

(Stefanus, 2005: 78).

Berdasarkan kepada petikan tersebut, penyelidik berpendapat bahawa Teori Fenomenologi yang diperlopори oleh Schutz menekankan pengalaman praktikal rakyat dalam dunia sosial. Pengalaman praktikal meliputi perkara yang mereka amalkan dalam kehidupan. Dalam kajian yang dilakukan, pengalaman praktikal dikaitkan dengan penciptaan *antuka* yang memaparkan budaya masyarakat Iranun di Kota Belud. Hal ini diperkuatkan lagi dengan kenyataan Schutz (1982: 70) bahawa;

"this problem parallels the problem of reaching the life-form of the present unfolding of experience (duration) since one can only speak of it by arresting its flow, distinguishing its moments, and thus remembering what has lapsed- but then one is in the new life-form of memory. Although this gap between present duration and memory prompted his turn to Husserlian phenomenology."

Penekanan fenomenologi yang dipelopori oleh Schutz menganggap dunia sosial dibentuk oleh kesedaran terdahulu dan pengganti-penggantinya kerana ia bersifat sementara. Ia bertepatan dalam kajian terhadap *antuka* yang menjelaskan hubungan struktur yang lahir daripada tindakan sosial sesuatu masyarakat tersebut.



Petikan tersebut turut mengaitkan bahawa segala perkara yang berlaku dalam kehidupan seharian mempunyai petunjuk yang akan diketahui apabila kita melihat dan menelitinya dari sudut fenomena tingkah laku sosial manusia berdasarkan kepada subjek yang dikaji. Ia merupakan langkah yang tepat bagi sosiobudaya dalam kelompok etnik yang dikaji. Ini kerana berdasarkan kepada kenyataan tersebut, makna dapat dilihat melalui pengalaman yang dilalui oleh sesuatu kelompok etnik. Oleh itu, jika hendak mengetahui maklumat berkenaan sesuatu kelompok etnik, perlu diterokai juga tinggalan tradisi lisan yang mereka amalkan pada masa kini. Ini terbukti dalam *antuka* Iranun Kota Belud yang mana segala maklumat, sejarah dan pengalaman orang Iranun terkandung dalam *antuka*. Ini menunjukkan bahawa bahasa yang digunakan dalam *antuka* memberikan cara dan kaedah dan penelitian fenomena untuk mengkaji etnik Iranun itu sendiri.

Kenyataan yang sama diulas oleh Mulyana (2008) berkenaan Teori Fenomenologi Schutz. Menurut Mulyana (2008: 62), “...*Ia merupakan pengetahuan asas yang bersifat pengalaman peribadi kepada individu*. Perkara ini turut dikaitkan dengan pengkategorian yang dibentuk dan diamalkan oleh suatu budaya yang terdiri daripada mitos, pengetahuan budaya dan logik.” Oleh yang demikian, kajian sosial merupakan satu usaha untuk mengembangkan model-model dalam sistem konsep dan kerelevanannya dengan subjek yang dikaji. Secara keseluruhannya, Fenomenologi Schutz melakukan penelitian ke atas subjek budaya tinggalan masyarakat lampau yang masih kekal pada masa ini untuk melihat kembali apa yang berlaku pada zaman dahulu untuk dilihat pada masa kini.

Kenyataan tersebut memberi penerangan bahawa suatu unsur budaya yang ditinggalkan dalam sesebuah kelompok etnik itu mempunyai perkaitan yang sangat rapat dengan kelompok etnik yang mewarisinya. Ini membawa makna *antuka* mengetengahkan ideologi pemikiran dan nilai budaya yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Iranun itu sendiri. Sehubungan itu, Teori Fenomenologi Schutz mampu digunakan untuk menganalisis tingkah laku manusia berdasarkan perilaku dan pengalaman masa lampau sesuatu kelompok manusia.

## **Perbincangan dan Analisis**

*Antuka* atau teka-teki merupakan salah satu sastera rakyat yang masih wujud sehingga kini dalam kalangan masyarakat Iranun. Sastera rakyat ini berperanan penting dalam sistem jalinan komunikasi antara masyarakat pada zaman dahulu. Selain itu, *antuka* digunakan sebagai medium komunikasi untuk memperoleh sebarang ilmu mahupun mengetahui tentang sesuatu hal yang disampaikan oleh si pemberi *antuka*.

Walaupun keberadaannya hanya sebagai hiburan, *antuka* dipandang sebagai sesuatu yang tinggi kerana mempunyai peranan yang tersendiri di dalam masyarakat. *Antuka* yang dikuasai oleh sesetengah orang memberikan gambaran dan berkait rapat dengan kehidupan atau kebudayaan masyarakat tersebut. Hal ini dapat dikesan melalui pencitraan budaya yang tergambar dalam subjek jawapan *antuka* yang memperlihatkan bahawa pengaruh budaya yang diamalkan digunakan untuk menerapkan pengajaran kepada masyarakat.

### **i. *Antuka* sebagai alat Interaksi masyarakat Iranun**

Bentuk dan sifat *antuka* yang mengandungi soalan dan jawapan memerlukan dua belah pihak untuk bersoal jawab. Bagi golongan dewasa, keadaan ini biasa berlaku ketika sesi berantuka dengan kawan-kawan atau ahli keluarga. Bagi kanak-kanak pula, keadaan bersoal jawab *antuka* ini berlaku ketika bermain bersama rakan-rakan mereka. Dengan itu, timbullah suasana interaksi yang baik dalam kalangan mereka melalui pelbagai permainan termasuk *antuka*. Dalam proses interaksi dalam kalangan kanak-kanak akan memperlihatkan pengetahuan mereka terhadap *antuka*. Kanak-kanak yang sering berinteraksi di antara satu sama lain akan menyumbang kepada perkembangan mental dan sosial yang lebih baik.

*Antuka* turut menjalinkan interaksi sesama masyarakat Iranun semasa aktiviti bersawah. Semasa aktiviti bersawah, untuk menghilangkan rasa penat seseorang akan memulakan mengajukan *antuka* dan akan disambut baik oleh orang lain. Jika si peneka pertama tidak mampu menjawab *antuka* tersebut, si peneka kedua akan memikirkan jawapan dan begitulah seterusnya. Hal ini secara tidak langsung mewujudkan interaksi antara si pemberi *antuka* dan si peneka dalam masa yang sama mengisi masa lapang dan mengeratkan hubungan kekeluargaan.

**ii. *Antuka* sebagai citra Jati Diri Iranun**

*Antuka* bukan semata-mata bertindak sebagai hiburan tetapi menjadi menjadi media pembelajaran dalam kalangan masyarakat Iranun. Terdapat *antuka* yang diluncurkan menyebut berkenaan jenis pekerjaan yang melibatkan seni kraftangan Iranun.

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Edtedul dumelep sekayan, Edtedul dumelep man sekayan</i>  <i>Jawapan nyan: ragum</i>	Sekejap timbul, Sekejap tenggelam  Jawapan: jarum
<i>Sekayan aya sa lasaig, Sumineb gumimau man sekayan, Sumineb man sekayan Dtayak sa tinaie</i>  <i>Jawapan nyan: pamanaie'</i>	Ia tinggal di dalam sungai, Sekejap timbul sekejap tenggelam Kemudian sepaikan isi perut  Jawapan: menjahit

*Antuka* pertama berkenaan kerja-kerja sulaman dengan mengemukakan jawapan *jarum* dan *menjahit*. *jarum* dan *menjahit* adalah simbolik kepada citra jati diri masyarakat Iranun. Iranun terkenal dengan budaya tradisionalnya tersendiri, iaitu sulaman *dempas liaupan* dan baju tradisi, iaitu baju *sinipak*. Simbol atau ikon budaya ini hasil daripada kemahiran dan seni jahitan halus daripada kaum perempuan Iranun. *Dempas liaupan* turut dikenali sebagai *dempas inulasan* dan *dempas pindakatan*. Atas faktor nama yang berbeza, seorang yang pakar dalam pembuatan *dempas* berpendapat sesetengah pengguna ataupun masyarakat luar agak keliru dan hal ini menyebabkan ada individu dalam kalangan masyarakat Iranun sendiri memanggil *dempas inulasan* dengan nama *dempas piamarabuatan* yang membawa maksud tikar yang telah diubah bentuk hiasannya.

Perkataan *dempas* dalam bahasa Melayu membawa maksud tikar dan *liaupan* bermaksud corak. Secara umumnya, *dempas liaupan* boleh ditafsirkan sebagai tikar yang bercorak. *Dempas*

*liaupan* ini diwarisi daripada turun temurun dan berkemungkinan besar ia juga berasal daripada warisan keluarga isteri kepada Datu Paduka Mat Salleh, iaitu Dayang Senandong. Motif, corak, rupa serta teknik yang digunakan memperlihatkan perubahan mengikut peredaran masa dan kebanyakan penghasilan *dempas liaupan* ini dihasilkan dengan menggunakan mesin jahit pada masa kini. Walaupun dihasilkan secara moden, terdapat beberapa bahagian pada *dempas liaupan* yang masih menggunakan jahitan tangan.



Foto 1: Dempas liupan atau tikar bercorak

Baju tradisional Iranun dikenali sebagai *sinipak*. *Sinipak* sangat sinonim dengan keunikan warna, corak serta hiasan yang digunakan setiap kali menggunakan pakaian tersebut. *Sinipak* diperbuat daripada blaus satin yang berwarna cerah. Warna kuning adalah warna yang sinonim dengan penghasilan baju *sinipak*. Hal ini kerana, warna memainkan peranan penting di dalam pembuatan baju *sinipak* berdasarkan fungsinya. Namun begitu, turut terdapat baju *sinipak* yang diperbuat daripada kain satin yang berwarna hijau, biru, merah dan warna-warna yang lain.

### **Tema *Antuka***

Asmiaty dan Lokman (2013) mengklafikasikan *antuka* mengikut tema seperti anatomi manusia, flora dan fauna serta *antuka* berbau lucah. Tema *antuka* banyak menjurus pada aktiviti kehidupan harian masyarakat Iranun. Terdapat *antuka* yang diutarakan hampir sama seperti *sundait* suku kaum Dusun dan teka-teki lain yang terdapat di Sabah.

### **Tema Anatomi Manusia**

Anatomi tubuh biasanya dijadikan jawapan kepada *antuka*. Anggota-anggota badan yang sering kali menjadi jawapan yang cuba disembunyikan ialah seperti mata, gigi, mulut, dubur, kuku dan sebagainya. Misalnya contoh yang diberikan adalah antara *antuka* yang menggunakan anatomi manusia sebagai jawapan yang disembunyikan.

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Su Nya ilai ka da ku mailai</i> <i>Jawapan nyan: Mata</i>	Kau boleh lihat, saya tidak nampak Jawapan: Mata
<i>Seka e miaka siwa, saken e miakailai</i> <i>Jawapan nyan: Ngipen</i>	Kau yang tersembunyi, aku yang dapat melihat Jawapan: Gigi

Penggunaan anatomi manusia dalam antuka merujuk kepada satu bentuk nilai kebersamaan dalam masyarakat. Tubuh badan adalah perkara yang paling mudah untuk dijadikan jawapan dalam antuka kerana ia bukan sahaja mudah dimengerti malah ia adalah perkara yang bukan sahaja dilihat menerusi orang lain tetapi juga dimiliki oleh seorang individu.

### Tema Peralatan

Peralatan harian seperti batu asah, dayung, nipah, mancis kayu juga dijadikan tema antuka. Pengalaman merupakan salah satu elemen yang sangat penting dalam membantu penutur *antuka* mengolah kandungan pernyataan *antuka*. Kandungan pernyataan *antuka* akan menggambarkan peralatan harian yang disembunyikan dalam sesuatu *antuka*. Semakin kreatif penutur mengolah bahasa dalam kandungan pernyataan *antuka* maka makin sukar bagi individu yang mencari jawapan kepada *antuka* tersebut. Contoh *antuka* yang bertemakan peralatan harian adalah seperti berikut.

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Pusu a saging sa Sulug, mbekar sa</i> <i>Magindanao</i> <i>Jawapan nyan: Payung</i>	Pucuk pisang di Sulug, mekar di Magindanao  Jawapan: Payung
<i>Antua ebpaigu sa puru ah watu, turug sa</i> <i>dalem a kayu</i> <i>Jawapan nyan: bulu'</i>	Apakah benda yang mandi di atas batu, tidur di dalam kayu Jawapan: Parang
<i>Puang sa raya, puang sa lilud</i> <i>Jawapan nyan: malung</i>	Berlubang di hulu, berlubang di hilir Jawapan: Kain

Teka-teki di atas menggambarkan objek payung dijadikan sebagai subjek yang digunakan untuk menghasilkan soalan. Ia bukan sahaja dianggap sebagai objek, malah payung dalam *antuka* menonjolkan nilai budaya adat tradisi masyarakat Iranun. Payung sangat penting dalam masyarakat Iranun. Jika dalam masyarakat lain payung hanya bertujuan sebagai perlindungan daripada cuaca panas dan hujan, payung digunakan dalam pelaksanaan adat tradisi Iranun terutama dalam perkahwinan dan kematian masyarakat Iranun. Dalam perkahwinan, payung yang juga dikenali sebagai *obor-obor* dihias cantik dan digunakan untuk memayungi pengantin yang berada di atas *usunan*. Payung juga digunakan dalam kematian untuk memayungi keranda dari rumah si mati hingga ke tanah perkuburan. Sebagaimana strata keturunan dalam masyarakat Iranun, payung juga menggunakan warna kuning dan hijau.



Foto 2 dan 3 melambangkan *Obor-obor* status Datu. Sumber: Kajian lapangan



Foto 4 dan 5 *Obor-obor* di kuburan. Sumber: Kerja lapangan.

Warna kain pada *payung* melambangkan simbol hierarki keturunan si mati. Kebiasaannya, golongan Datu menggunakan warna hijau dan golongan Syarif pula berwarna kuning, manakala orang biasa pula menggunakan warna putih. Pembuatan *payung* si mati juga mempunyai syarat dan pantang larangnya tersendiri. Seorang pembuat *payung* terlebih dahulu mengetahui keturunan si mati untuk menentukan warna dan jumlah gelung pada *payung*. Pembuat *payung* biasanya terdiri daripada kalangan orang-orang tua yang arif tentang adat istiadat serta mengenal pasti keturunan si mati.

Demikian halnya dengan penggunaan objek parang dan kain yang turut berperanan dalam penerapan peralatan budaya masyarakat tersebut. Selain bertindak sebagai peralatan sehari-hari, parang dan kain merupakan peralatan yang penting dalam kehidupan seharian masyarakat agraria.

Parang pula bukan sahaja digunakan sebagai pelindung diri dan digunakan untuk membantu tugas seharian tetapi ia turut melambangkan identiti kepahlawanan masyarakat ini suatu ketika dulu. Bagi kain, selain digunakan sebagai kain sehari-hari, sebagai buaian bayi, ia juga digunakan sebagai perhiasan dalam majlis keramaian terutama majlis perkahwinan.

### Tema Flora (Tumbuhan)

*Antuka* yang memiliki jawapan berkaitan dengan flora termasuklah spesies bunga-bunga, buah-buahan, pokok-pokok hutan dan sebagainya. Jawapan *antuka* yang terdiri daripada flora atau tumbuh-tumbuhan kebiasaannya menggambarkan kehidupan masyarakat Iranun yang hidup bergantung kepada sumber-sumber flora ini. Masyarakat Iranun juga terkenal dengan sumber ekonomi pertanian yang mana pada masa dahulu mereka bergantung hidup dengan hasil pertanian yang dijalankan.

Oleh kerana kehidupan mereka sangat bergantung dengan flora ini maka secara tidak langsung puisi-puisi tradisional seperti ini turut menggambarkan perkaitan yang sangat rapat. *Antuka* berikut adalah antara contoh *antuka* yang menggunakan sumber flora sebagai tema dalam jawapan.

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Su wata mamalung, su ina lumelekas</i> Jawapan nyan: <i>bentung</i>	Si emak berkain, si anak bertelanjang Jawapan : buluh
<i>Susumandang su baie sa puun a junjungan,</i> <i>sasaban/ sayab-sayaban a karakyatan ah datu</i> Jawapan nyan: <i>kamais</i>	Menyandar sang puteri di pohon yang disanjung, rakyat sedang melambai-lambai Jawapan: Jagung
<i>Kiagagabi yan, penebped sa puun a kayu, tapi</i> <i>daa uni yan</i> Jawapan nyan: <i>ilau</i>	Sepanjang hari menebang pokok tapi tiada bunyi Jawapan: Pokok Padi

Jawapan *buluh* juga dikaitkan dengan adat tradisi kelahiran serta kematian dalam masyarakat Iranun. Buluh digunakan semasa proses bersalin. Buluh jenis *bakayawa* digunakan untuk memukul tiang seri sebelum kelahiran bayi. Buluh tersebut akan dipukul hingga pecah terbelah. Bilah bilahnya akan dipilih oleh bidan untuk ditajamkan menjadi sembilu lalu dijadikan pengerat (pemotong) tali pusat bayi. Di dalam kematian, buluh digunakan untuk membentuk rangka *payung* sebelum ia dililit kain sehingga menyerupai bentuk *payung*. Pada batang buluh akan dibuat sekatan-sekatan kecil untuk tujuan membina tingkat pada batang buluh. Jumlah sekatan yang dibuat berdasarkan kepada jumlah tingkat yang ingin dibuat pada batang buluh. Pada setiap sekatan akan dililitkan dengan kain berwarna putih, kuning ataupun hijau mengikut status si mati. Kain yang dililitkan tidak akan dipotong dan akan disambung agar lilitan kain bersambung pada setiap tingkat sekatan yang dibuat pada buluh. Lazimnya, panjang kain yang digunakan untuk dililitkan pada sekatan mengikut jumlah sekatan yang dibuat. Misalnya, untuk membuat tujuh tingkat *payung*, jumlah ukuran kain adalah tujuh ela.

*Jagung* dan *Padi* turut memaparkan nilai ekonomi masyarakat Iranun. Sebagaimana masyarakat nusantara, padi yang menjadi beras merupakan makanan asas orang Iranun. Kedua-

dua jawapan ini menunjukkan bahawa masyarakat Iranun tinggal di kawasan tanah pama untuk menjalankan kegiatan pertanian.

### Tema Fauna (Haiwan)

Selain daripada jawapan *antuka* yang tergolong dalam tema yang telah dinyatakan, jawapan haiwan turut menjadi subjek untuk dijadikan teka-teki. Haiwan domestik yang sering menjadi pilihan adalah haiwan jinak dan menjadi makanan kepada masyarakat Iranun contohnya belangkas, udang dan pari. Pemilihan ini berkaitan dengan sistem ekonomi masyarakat Iranun yang hidup di pesisir pantai dan menyara hidup sebagai nelayan pada masa itu. Contoh *antuka* yang menggunakan haiwan sebagai subjek ialah;

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Sumuba a rumaya makaid sa badas</i> <i>Jawapan nyan: pagi</i>	Ke hulu ke hilir membawa rotan Jawapan: ikan pari
<i>Sumuba a rumaya makaid sa bu'uk</i> <i>Jawapan nyan: udang</i>	Ke hulu ke hilir membawa rambut Jawapan: udang
<i>Anda aba maka anda makaid aid sa otos</i> <i>Jawapan nyan: barangkas</i>	Walau di mana-mana membawa tanda Jawapan: belangkas

Unsur Haiwan ternakan juga dijadikan antuka seperti contoh berikut.

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Magabi panik,</i> <i>mapita panug</i>  <i>Jawapan nyan: manuk</i>	Waktu malam dia naik, waktu siang dia turun  Jawapan: ayam
<i>Paat paat pendada,</i> <i>dua peraber-raber,</i> <i>isa mbugau sa langau</i>  <i>Jawapan nyan: sapi/ karabau/ kuda</i>	Keempat empat berpijak, dua berkipas, satu menghalau lalat  Jawapan: lembu/ kerbau/ kuda
<i>Mi bebetad su mayat, sa dalem gaiban,</i> <i>nyaden su nyawa nya barubah su paras</i>  <i>Jawapan nyan: manuk ah pagurak</i>	Mayat terletak di dalam keranda, datang nyawa berubah wajah  Jawapan: ayam yang sedang bertelur

Subjek seperti ikan pari, udang dan belangkas melambangkan identiti sebenar masyarakat Iranun yang hidup dan tinggal di tepi laut. Selain bertani, orang Iranun menjalankan kegiatan dan

menyara hidup sebagai nelayan. Hal ini jelas apabila kebanyakan kampung serta tempat tinggal masyarakat ini berhampiran pantai dan menjalankan kegiatan menangkap ikan hingga kini.

Selain pertanian dan nelayan, masyarakat ini turut memelihara haiwan-haiwan domestik seperti ayam dan lembu yang menonjolkan bahawa masyarakat ini menjalani aktiviti penternakan dengan giat. Sehingga kini, orang Iranun masih lagi menjalani aktiviti penternakan haiwan sebagai sumber ekonomi, sama ada dijual atau dijadikan makanan seperti kerbau, lembu, kambing dan kuda. Kuda adalah gambaran identiti kepahlawanan dalam masyarakat ini. Pada zaman dahulu, kuda digunakan sebagai alat tunggangan pahlawan semasa bertempur dan digunakan sebagai pengangkutan untuk berjalan dari satu kampung ke kampung yang lain. Kuda juga digunakan sebagai alat mengangkat barang jualan pada ketika dahulu sebelum wujudnya kenderaan seperti sekarang.

### Tema Alam Sekitar

Jawapan-jawapan *antuka* yang tergolong dalam tema alam sekitar diolah berdasarkan pemerhatian si penutur. *Antuka* yang memiliki jawapan seperti air, angin, pelangi dan sebagainya secara langsung tergolong dalam tema ini. Misalnya contoh *antuka* berikut memiliki jawapan dengan pelangi:

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Andaka siagadan su siagadan ku, tatak kitira, biru, gadung binaning</i>	Di mana tempat ku lalui kau turut lalui, berwarna warni, biru, hijau dan kuning
<i>Jawapan nyan: buludtu</i>	Jawapan : pelangi

*Antuka* yang dinyatakan berikutnya pula menjadikan pasir sebagai jawapan dan secara langsung menggolongkannya dalam tema alam sekitar. Jawapan pasir kepada *antuka* ini secara tidak langsung menunjukkan bahawa masyarakat Iranun menjalankan aktiviti sebagai nelayan sebagai mata pencarian dan laut merupakan tempat mereka bergantung hidup.

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Sakilid ah bagel dudumedcha</i>	Selalu berada di tepi pantai
<i>Jawapan nyan: pedtad</i>	Jawapan: pasir

### Tema Perlakuan Semula Jadi dan Aktiviti Harian Manusia

Kajian ini turut menemukan tema lain sebagai tambahan yang telah ditulis dalam tulisan Lokman dan Asmiaty (2013) sebelum ini, iaitu tema perlakuan semula jadi dan segala aktiviti seharian manusia. Dalam penggolongan ini, *antuka* memiliki jawapan seperti aktiviti seharian yang dilakukan di rumah, pengurusan kematian dan sebagainya. Perkara tersebut menunjukkan bahawa segala aktiviti masyarakat Iranun dijadikan bahan untuk mencipta *antuka*. Misalnya dalam *antuka* berikut memiliki jawapan bertemakan perlakuan dan aktiviti harian manusia:

<i>Antuka</i>	Terjemahan
---------------	------------



<i>Betai sa lima uba kababaya</i> <i>Jawapan nyan: betai sarengit</i>	Bertepuk tangan tidak gembira Jawapan: pukul nyamuk
<i>Nia ngimel si Damumul nia ka tebped sa watang</i> <i>Jawapan nyan: pagudu</i>	Teranan si Damumul memotong dahan Jawapan : buang air besar

Selain itu, pengkaji mendapati di dalam tema ini terdapat jawapan antuka yang berulang-ulang iaitu mayat tetapi mempunyai pernyataan *antuka* yang berbeza-beza.

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Pisisikan kena seda, payungen kena sultan, nilebeng kena bigi</i> <i>Jawapan nyan: ta'au ah nyatai</i>	Dibersihkan bukan ikan, dipayung bukan sultan, ditanam bukan benih Jawapan: Mayat/ orang mati
<i>Pagutu en uba raja, payungan uba sulutan</i> <i>Jawapan nyan: ta'au ah nyatai</i>	Di angkat bukan raja, dipayung bulan sultan Jawapan: Mayat/ orang mati

### **Tema Makanan dan Minuman**

Tema ini merangkumi *antuka* memiliki jawapan yang berkaitan dengan makanan dan minuman. Jawapan yang berkaitan dengan makanan dan minuman termasuklah makanan tradisional masyarakat Iranun. Berikut merupakan contoh *antuka* yang memiliki jawapan berkaitan dengan makanan dan minuman adalah seperti berikut.

<i>Antuka</i>	Terjemahan
<i>Lebak e amah e pantia nyapenuh a lagawa</i> <i>Jawapan nyan: amik</i>	Kolam bapa si Pantia dipenuhi sarang labah-laba Jawapan: kuih penjaram
<i>Ma sikin ma sekat , mabekar mabiala</i> <i>Jawapan nyan: gula ah batiukan</i>	Minuman raja di atas kayu Jawapan: madu lebah



Foto 5: kuih *amik* atau penjaram. Sumber: Kerja lapangan.

*Amik* atau kuih penjaram adalah identiti masyarakat Iranun sejak nenek moyang lagi. Kuih penjaram dibuat semasa menyambut hari perayaan serta sewaktu adanya kematian. Kuih ini dibuat semasa hari perayaan kerana dijadikan barang ganti untuk tetamu bukan muslim yang digelar kaum *Idaan* yang datang berkunjung ke rumah-rumah. Kuih ini juga dibuat semasa adanya kematian untuk dijadikan makanan di dalam *dulang taau nyatai*.

## Kesimpulan

Pengumpulan *antuka* dalam masyarakat Iranun wajar dilakukan kerana sudah tidak ramai pengamal yang mengingati *antuka*, malah kebanyakan mereka telah berusia. Walaupun *antuka* dalam masyarakat Iranun ini sama dengan teka-teki yang biasa ditemui dalam masyarakat Melayu yang lain, namun objektif kajian untuk mendokumentasi sebanyak mana *antuka* tercapai. Penelitian terhadap *antuka* tersebut memberikan satu dimensi bahawa *antuka* bukan sahaja menjadi identiti masyarakat Iranun, malah ia turut memperlihatkan pengaruh budaya dalam pembentukan subjek jawapan dalam *antuka*. Dokumentasi dan terjemahan terhadap beberapa buah *antuka* tersebut mampu memberikan kefahaman pada masyarakat lain untuk memahami salah satu puisi lisan atau *antuka* masyarakat Iranun yang memiliki nilai tambah dalam tradisi lisan masyarakat peribumi di Sabah. Selain itu, penjelasan *antuka* ini memberikan gambaran berkenaan citra dan jati diri masyarakat tersebut. Sesungguhnya nilai budaya yang terpapar dalam *antuka* juga memaparkan keunikan budaya yang terlahir dalam proses pengalaman harian dan pemerhatian mereka yang begitu mendalam terhadap alam sekeliling.

## Rujukan

- Asmiaty Amat & Lokman Abdul Samad. 2014. A Riddles' Structure of Iranun in Sabah *Proceedings of INTCESS14- International Conference on Education and Social Sciences* 3-5 February 2014- Istanbul, Turkey.
- Asmiaty Amat & Lokman Abdul Samad. 2013. Bajau's Tekodon: A Preliminary Study. *Journal of Educational and Social Research* ISSN 2239-978X (Print) ISSN 2240-0524(Online) doi: 10.5901/jesr.2013.v3n7p445
- Beauchat, P. D. 1965. Riddles in Bantu. Dlm. Alan Dundes, Alan (ed). *The Study of Flokllore*. New Jersey: Prentice Hall Inc
- Suwardi Endraswara (ed). 2013. *Floklor dan Floklife dalam Kehidupan Dunia Modern, Kesatuan dan Keberagaman*. Yogyakarta. Penerbit Ombak.
- Dayang Suria Hj Mulia. 2010. Adat dan Ritual Kematian Suku Kaum Iranun Kota Belud. Dlm. Saidatul Nornis Hj Mahali (ed). *Adat dan Ritual Kematian di Sabah*. Kota Kinabalu. Universiti Malaysia Sabah.
- Datu Bandira Datu Alang. 1992. *Iranun: Sejarah dan Adat Tradisi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Fatimah Md Yassin. 1991. Cerita rakyat sebagai alat pendidikan: Suatu analisis isi yang bercorak etika. Dlm. Mohd Taib Osman (ed.). *Pengkajian Sastera Bercorak Cerita*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Harun Mat Piah. 1989. *Puisi Melayu Tradisional: Satu Perbicaraan Genre dan Fumgsi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Lokman Abdul Samad & Asmiaty Amat. 2012. Iranun. Dlm. Kntayya Mariappan & Paul Porodong (ed). *Murut dan Pelbagai Etnik Kecil Lain di Sabah*, 303-317. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia.
- Pugh Kitingan, Jacqueline. 2004. *Selected Papers on Music in Sabah*. Kota Kinabalu. Kadazandusun Chair, UMS
- Humin Jusilin. 2013. Sistem nilai sebagai identiti dalam amalan adat resam dan pantang larang kelahiran suku kaum Iranun. Dlm. Saidatul Nornis Hj Mahali (ed.). *Nilai dan Norma Masyarakat di Sabah*. Kota Kinabalu. UMS

SENARAI INFORMAN

Bil	Nama	Umur (tahun)	Pekerjaan	Tempat Tinggal
1	Amas Tampawan binti Datu Hj Ariffin	58	Peniaga	Kampung Rampayan Laut
2	Amas Gunawan binti Datu Hj Ariffin	65	Peniaga	Kampung Rampayan Laut
3	Abd Naddin Shaiddin	49	Wartawan	Kampung Tamau
4	Al Ganafi Sabanah	30	Pembantu Tadbir	Kampung Rampayan Laut
5	Datu Asal bin Datu Ariffin	53	Pembantu Tadbir	Kampung Rampayan Laut
6	Datu Tumai bin Datu Lipi	78	Imam	Kampung Pantai Emas
7	Haji Tiardek bin Hj Yusof	70	Pesara Guru	Kampung Rampayan Ulu
8	Haji Hasan@Kapok bin Hassan	70	Nelayan	Kampung Rampayan Ulu
9	Hjh Udah binti Datu Dawat	92	Suri rumah	Kampung Rampayan Laut
10	Ismail Sidik	58	Pesara Guru	Kampung Payas-payas
11	Kaseh binti Andalan	67	Suri Rumah	Kampung Rampayan Ulu
12	Landungan Hj Sulaiman	67	Suri Rumah	Kampung Rampayan Laut
13	Masmun binti Datu Hj Ariffin	58	Peniaga	Kampung Rampayan Laut
14	OKK Hj Masrin bin Hj Asin	64	Ketua Anak Negeri	Kampung Rampayan Laut
15	Pandian Hj Sulaiman	68	Adiguru Kraftangan	Kampung Rampayan Laut
16	Taraju Hj Karim	55	Suri rumah	Kampung Rampayan Ulu

## **Komunikasi bukan Lisan: Analisis Makna *Pulut Semangat* dalam Adat Perkahwinan Masyarakat Melayu Selangor**

Norhuda Salleh & Kim Keum Hyun  
Program Komunikasi, Universiti Malaysia Sabah  
Jabatan Sosia-Budaya, Universiti Malaya  
norhudasalleh@ums.edu.my

### **Abstrak**

Manusia berkomunikasi bagi menyampaikan pesan sesama mereka. Komunikasi lisan dan bukan lisan bermatlamat menyampaikan pesan namun dalam konteks yang berbeza. Penggunaan *pulut semangat* yang merupakan elemen makanan dalam adat perkahwinan secara spesifiknya dalam tingkat adat persandingan masyarakat Melayu di Sekinchan Selangor mempunyai makna kepada pelaku dan juga masyarakat pengamalnya. *Pulut Semangat* disediakan semasa adat persandingan bukan tujuan hidangan tetapi mengiringi keberadaan bunga telur dipelaminan. *Pulut semangat* berwarna kuning dan penyediaannya adalah sama seperti pulut kuning. Perbezaannya ialah pulut kuning dihidangkan dalam suatu majlis atau adat tertentu seperti adat menyambut kelahiran. Pulut kuning jika dihidangkan dalam adat persandingan dan dijadikan sebagai salah satu juadah, dinamakan pulut kuning. Cara dan masa sajian pulut kuning membawa makna yang berbeza. Sehubungan itu kajian ini menganalisis makna pulut semangat dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu dari sudut komunikasi bukan lisan. Pendekatan etnografi digunakan bagi mengumpul data kualitatif. Informan yang terlibat dalam pengumpulan data ialah tukang masak dan juga pengamal adat di kawasan kajian. Hasil analisis data kualitatif melalui temu bual mendalam dan pemerhatian turut serta menjelaskan makna pulut semangat dilihat secara menyeluruh daripada awal penyediaan sehingga ia diletakkan sebagai salah satu artifak dalam adat persandingan. Pemaknaan dari sudut komunikasi bukan lisan memberikan makna pulut semangat dari sudut cara penyediaan, sifat, bentuk dan warna. Makna yang diberikan oleh masyarakat Melayu terhadap pulut semangat dalam adat bersanding ialah kekuatan, kebesaran, keharmonian dan kekayaan.

**Kata kunci:** pulut semangat, adat perkahwinan, makanan, komunikasi bukan lisan, Melayu

### **Pengenalan**

Komunikasi berlaku apabila makna atau mesej disampaikan melalui pelbagai cara dan bentuk daripada pembawa pesan kepada penerima pesan. Komunikasi bukan sahaja melibatkan simbol yang jelas tetapi juga aspek dalaman, seperti tingkah laku, tanda-tanda atau simbol-simbol yang membawa makna dan makna ini perlu teliti dan ditafsirkan. Sehubungan itu, komunikasi dikategorikan kepada dua iaitu komunikasi lisan dan komunikasi bukan lisan. Komunikasi menurut (Barker & Gaut, 2002, hlm:18-19), berdasarkan biologi dan budaya, kompleks, berterusan dan proses yang interaktif antara individu, menggunakan simbol lisan dan bukan lisan untuk membentuk, menekankan atau mengubah perilaku satu sama lain, sama ada secara serta merta atau dalam jangka masa panjang untuk kepuasan apa yang mereka perlukan dalam lingkungan kehidupan bagi memastikan kelangsungan hidup individu.

Barker (1984) telah mengembangkan definisi awal komunikasi dengan menjelaskan komunikasi lisan merujuk kepada simbol di mana mempunyai makna kepada manusia yang terlibat dalam proses komunikasi dan diterjemahkan dalam bentuk pengucapan atau penulisan yang dikenali sebagai bahasa. Komunikasi bukan lisan pula mempunyai maksud yang sangat mendalam. Jika komunikasi secara umumnya merujuk kepada perkataan yang digunakan ketika proses

komunikasi berlaku, komunikasi bukan lisan menurut Knapp & Hall (2006) merujuk kepada komunikasi yang dilakukan melalui selain daripada perkataan yang membawa makna (seperti contoh pandangan mata, gerak/bahasa tubuh atau aturan vokal).

Namun kemudiannya (Seiler, Beall, & Mazer, 2016) mendefinisikan komunikasi bukan lisan sebagai semua kelakuan, perbuatan, sifat atau objek (kecuali perkataan) yang menyampaikan pesanan yang mempunyai makna sosial. Ini bermakna komunikasi bukan lisan melibatkan semua bentuk perlakuan, objek, sifat, pesanan atau simbol, sebahagian daripada perkataan atau penggunaan bahasa, sama ada dalam bentuk percakapan atau tulisan. Komunikasi bukan lisan boleh dibahagikan kepada beberapa kategori iaitu: komunikasi melibatkan ekspresi muka, tanda, pergerakan tubuh, lirikan mata, sifat fizikal, sentuhan (*haptics*), bau (*olfactics*), jarak kedekatan dan kawasan (*proxemics and territoriality*) dan juga artifak.

Komunikasi tanpa lisan secara dasarnya ialah satu bidang yang merangkumi pelbagai disiplin dalam Sains Tulen dan Sains Sosial. Kajian awal komunikasi bukan lisan bermula dalam dua aliran. Aliran pertama bermula pada pertengahan tahun 1950-an dengan gabungan antara para ahli linguistik, psikiatri dan antropologi yang telah mendapat ilham melalui perkembangan baharu dengan pemikiran tentang proses maklumat menerusi pemikiran siberetik (West & Turner, 2007). Pendekatan ini merujuk kepada pendekatan sistem, pendekatan budaya dan pendekatan kritikal. Pembentukan teori bagi bidang komunikasi adalah amat mencabar kerana ia berdasarkan campuran berbagai-bagai-bagai disiplin dan ilmu (Littlejohn, Foss, & Oetzel, 2016). Kajian awal menjurus dalam konteks budaya yang mendapat ilham melalui bidang linguistik antropologi dalam tradisi Sapir-Whorf. Antara pelopor ialah Birdwhistell (1970) mengkaji komunikasi bukan lisan dari sudut pergerakan tubuh (*kinesics*) dalam bukunya bertajuk *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication*, Ekman & Keltner (1997) artikel bertajuk *Universal Facial Expressions of Emotion: An Old Controversy and New Findings*. Selanjutnya satu lagi pendekatan cenderung mengkaji sifat-sifat semula jadi dalam komunikasi tanpa lisan dipelopori oleh Charles Darwin (1872) menerusi buku bertajuk *The Expression of the Emotion in Man and Animals*. Darwin (1872) menyimpulkan bahawa semua mamalia menunjukkan emosi mereka menerusi ekspresi wajah. Sehubungan itu dapat disimpulkan bahawa kajian mengenai komunikasi bukan lisan telah merentasi pelbagai bidang termasuk linguistik, antropologi, semiotik dan psikologi sosial sebagaimana dijelaskan oleh Littlejohn et al. (2016).

Kajian ini menjurus kepada pulut kuning yang dijadikan sebagai salah satu artifak dalam adat bersanding masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah, Sekinchan Selangor. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Tenas Effendy (p. 2, 1992), upacara “BERSANDING” atau disebut juga “LANGSUNG” merupakan upacara kemuncak dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu Riau di Indonesia. Perkataan bersanding digunakan untuk menggambarkan perbuatan mempersandingkan pengantin lelaki dan pengantin perempuan, dilakukan secara besar-besaran, mengikut status sosial dan kemampuan kedua-dua belah pihak, terutamanya pihak wanita. Manakala perkataan langsung pula bermaksud pada waktu inilah kedua-dua pengantin dipertemukan secara langsung duduk di pelaminan sebagai pasangan suami isteri. Dalam bahasa sehari-hari, sebutan untuk upacara ini dikatakan “HARI LANGSUNG”.

Masyarakat Riau menggunakan pelbagai jenis peralatan termasuk pakaian yang dijadikan sebagai simbol diterjemahkan dalam komunikasi bukan lisan melalui adat ini. Setiap simbol yang

digunakan membawa maksud kepada mereka seperti pakaian pengantin perempuan dilengkapi hiasan leher terdiri daripada dokoh dan rantai papan, hiasan pinggang (*pending*), hiasan tangan iaitu gelang tangan, hiasan jari yang terdiri daripada cincin, hiasan kepala yang dikenali sebagai *ramin* atau ketam dahi atau *tatah gendai*, hiasan telinga yang dikenali sebagai *sunting*, kasut yang bertutup serta pemakaian selendang. Padanan pakaian pengantin ini merujuk kepada status sosial mereka dalam masyarakat.

Kajian pakaian sebagai simbol kedudukan seseorang dalam masyarakat melalui situasi dalam adat persandingan turut juga dilakukan oleh Pelras (1996, p. 159). Jika Tenas Effendy menjumpai simbol tersebut melalui kajiannya dalam lingkungan masyarakat Melayu Riau, Pelras pula telah menemuinya dalam masyarakat Bugis di daerah Tawau, Sabah. Selain pakaian Pelras turut mencatatkan jumlah tetamu yang hadir, jenis pakaian pengantin yang diperagakan dan jumlah *dui' menre'* atau wang hantaran yang dibelanjakan sebagai simbol status sosial masyarakat.

Penekanan kajian simbol daripada segi penggunaan alatan dan perkakas tertentu dalam adat persandingan di rungkai oleh Amran Kasimin (2002, p.73) dengan menjelaskan penggunaan sirih lat-lat (sejambak bunga yang tangan yang dihiasi dengan sirih di sekelilingnya) diberikan oleh wakil pengantin perempuan kepada pihak lelaki bagi memaklumkan pengantin perempuan telah bersedia untuk bersanding. Penggunaan sirih lat-lat sebagai pemberian sebelum bermula adat bersanding daripada pihak perempuan kepada pengantin lelaki turut dicatat dalam penulisan Sheppard (1972). Bezanya Sheppard tidak menjelaskan makna di sebalik pemberian sirih lat-lat.

Penulisan ini cuba menghubungkan jalinkan penggunaan simbol yang diciptakan oleh masyarakat Melayu di kawasan kajian dan makna yang ingin disampaikan. Jika Tenas Effendy dan Pelras menggunakan pendekatan pakaian untuk menterjemahkan makna komunikasi bukan lisan yang didapati melalui adat bersanding, Amran Kasimin memacu sirih lat-lat sebagai simbol pemakluman, kajian ini menganalisis artifak berbentuk makanan dalam aktiviti komunikasi bukan lisan.

Kajian berhubung makanan seperti pola pengambilan makanan hingga makanan diangkat sebagai simbol dalam kajian antropologi awalnya dirintis oleh (C. Levi-Strauss, 1975) Levi-Strauss (1963). Kajian tersebut kemudiannya dikembangkan oleh Sutton (2001) & Counihan & Esterik (2013). Secara tuntas kajian yang telah dijalankan oleh pengkaji terdahulu melihat makanan bukan hanya sebagai keperluan manusia untuk kelangsungan hidup tetapi menjangkau makna yang dibawa oleh makanan ketika dihidangkan dalam majlis adat tertentu. Bagaimana masyarakat pengamal menterjemahkan makanan dalam suatu bentuk komunikasi bukan lisan yang di dalamnya terkandung daya intelek sebagai panduan kepada masyarakat pendukung. Terdapat pelbagai variasi komunikasi bukan lisan sebagaimana yang dijelaskan oleh pengkaji terdahulu dan dalam antara definisi komunikasi bukan lisan sebagaimana hujahan Knapp & Hall (2006) merujuk kepada hampir kesemua bentuk komunikasi yang berlaku dalam kehidupan manusia kecuali pertuturan atau ayat yang ditulis. Walau bagaimanapun kajian ini menjurus kepada komunikasi bukan lisan yang membuat analisis berdasarkan definisi yang diberikan oleh Matsumoto, G. Frank, & Hwang (2011) "*physical appearance clues also include what are called artifactual clues, such as jewelry, clothes, glasses and so forth*".

Kebiasaannya, masyarakat dahulu banyak mengungkapkan tunjuk ajar melalui simbol-simbol yang wujud sama ada melalui gerak badan, ekspresi muka mahupun objek (simbol) yang digunakan untuk menyampaikan maksud. Oleh hal yang demikian, kewujudan simbol ini amnya diangkat sebagai pengukur yang membawa makna yang mana diadun mengikut budaya masyarakat pelaksana. Norhuda Salleh (2017) menjelaskan simbol amnya berguna dalam mentafsirkan idea dan pemikiran yang wujud di sebalik proses adat dan objek fizikal sesebuah kebudayaan. Sebagai contohnya, dalam masyarakat Melayu simbol makanan merupakan pelengkap bagi sesuatu perayaan seperti Hari Raya, sesuatu majlis seperti perkahwinan, kenduri arwah, majlis cukur jambul (bagi bayi yang baru lahir) dan aktiviti ritual tradisi yang lain. Pernyataan ini adalah seiring dengan masyarakat Melayu yang turut menggunakan makanan sebagai simbol dalam komunikasi bukan lisan yang mempunyai makna bagi sesebuah upacara atau adat. Sebagai contohnya nasi minyak dijadikan hidangan yang sinonim dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu yang membawa makna pemakluman kepada masyarakat.

Adat bersanding yang merupakan kemuncak adat perkahwinan memperlihatkan *pulut semangat* sebagai salah satu artifak yang diletakkan di kiri dan kanan pelamin. Pulut ini berwarna kuning, dibentuk seperti gunung dan di atasnya diletakkan bunga telur. Wijaya (2011) dalam dapatan kajiannya menjelaskan pulut kuning atau beras pulut kuning yang dikukus adalah penting dalam pengamalan budaya, ritual, tradisi dan adat dalam masyarakat Melayu. Pulut kuning ialah hidangan istimewa yang kebiasaannya untuk sesebuah majlis yang mempunyai makna rasa hormat dan bersyukur serta kekuatan atau kekraban sesebuah hubungan kekeluargaan. Penemuan ini diperoleh melalui kajian Wijaya di Hamparan Perak Deli Serdang Indonesia. Penulisan ini melihat adakah perkaitan makna yang di terjemah oleh masyarakat Melayu yang dikaji oleh Wijaya (2011) bersamaan dalam konteks masyarakat Melayu di Sekinchan Selangor.

### **Sorotan Literatur**

Kajian berhubung makanan dan makna yang dibawa dalam masyarakat pengamal berkait rapat dengan pandang dunia mereka. Kajian lalu menjelaskan pembentukan identiti sesebuah masyarakat juga mempunyai pertalian dengan jenis makanan, cara penyediaan dan masa dihidangkan. Pernyataan ini selari dengan Whitt (2011) yang menjelaskan bahawa makanan adalah penting bagi mengenal pasti identiti budaya bagi sesebuah etnik. Hal ini kerana makanan tidak hanya melambangkan identiti peribadi seseorang dalam kehidupan tetapi juga merupakan cermin bagi sesebuah identiti masyarakat, perbezaan antara budaya dan mencipta sempadan. Jauh dari itu, simbol makanan ini turut wujud dalam sesuatu adat bagi membawa makna tertentu sebagaimana yang dinyatakan oleh Foster & Anderson (1978, hlm:317) makanan sebagai simbol menyatakan hubungan antara individu-individu dan kelompok-kelompok, juga di dalam kelompok.

Pengkajian tentang makanan dan pembentukan etnik turut juga dilakukan oleh Shuhirdy Mat Noor, Nurul Aisyah Zakaria, Nik Mohd Shahril, Hamizad Abd Hadi, & Mohd Salehuddin Mohd Zahari (2013, 29) yang mana makanan adalah kaya dengan simbolisme kerana ia adalah berkepentingan dalam kehidupan manusia di samping berperanan dalam adat dan tradisi serta budaya bagi sesebuah masyarakat. Selain itu terdapat juga kajian berhubung makanan dengan menyifatkan makanan sebagai jambatan ke dunia ekspresi, budaya dan penghasilan dalam masyarakat (Welch & Scarry (1995), Gutierrez & Ancelet, (1992), Freeman (2002), Cusack (2003), Gold (2007), Williams-Forson (2007) dan Quah (2009)).



Kajian makanan dan perkaitannya dengan gender juga turut mencuri tumpuan para pengkaji. Contohnya Aishah@Eshah Haji Mohamed (1999) mendapati masyarakat Melayu di Sungai Peria menyerlahkan identiti gender melalui aktiviti sosial. Identiti lelaki menyerlah dalam lingkungan aktiviti sosial umum yang memperlihatkan mereka akan menjadi tukang masak dalam majlis kenduri, melibatkan penglibatan individu yang ramai. Manakala identiti wanita pula dikatakan menyerlah dalam lingkungan domestik. Selain aktiviti memasak, aktiviti sosial lainnya seperti bertemu rakan untuk berbual atau bertukar pendapat boleh dilakukan oleh lelaki dan ia merupakan sesuatu yang biasa. Walau bagaimanapun hal ini tidak boleh dilakukan oleh wanita kerana ia melanggar budaya masyarakat Melayu di Sungai Peria. Wanita yang amat dijaga penampilannya dan maruah tidak boleh dilihat di kawasan umum tanpa tujuan yang jelas.

Makanan dan fungsi dalam agama juga turut dijadikan sebagai salah satu kajian bagaimana makanan itu diangkat sebagai simbol dalam menyampaikan maklumat. Sorre (1962) melihat bagaimana makanan berfungsi sebagai satu simbol penciptaan yang mempunyai makna dalam agama Kristian. Kajian beliau juga turut membincangkan makanan dan hubungannya dengan ketidakseimbangan sosial yang berlaku. Menurutnya, diet adalah perlu namun bukan hanya membuat analisis terhadap sumber makanan tetapi bagaimana makanan tersebut disediakan turut perlu dikaji. Pandangan Sorre ini disokong oleh Grainers (1976, hlm:8) yang menyentuh dari sudut geografi yang mana makanan bukan dilihat hanya sebagai makanan semata-mata tetapi perlu dilihat hubungannya dengan alam sekeliling. Ini amat bertepatan sebagaimana yang diketengahkan oleh Rozin (1982).

Rao (1986) pula menjelaskan tabiat dalam penyediaan makanan juga turut dipengaruhi oleh keadaan ekonomi dan alam sekitar. Sebagai contohnya berlaku adaptasi terhadap penyediaan makanan yang ingin dihidangkan. Kacang soya merupakan makanan yang digemari oleh masyarakat Cina. Atas faktor untuk menjimatkan tenaga bahan api, mereka telah menerima pengambilan tauge sebagai salah satu sumber makanan yang masih dapat membekalkan khasiat makanan dari kacang soya. Untuk menghasilkan tauge ini ia memerlukan masa yang singkat sahaja berbanding dengan memakan kacang soya yang memerlukan proses memasak yang lama. Beliau menyatakan bahawa budaya itu sifatnya bukan statik. Hal ini demikian kerana di samping mengekalkan tradisi ia turut mampu untuk membangunkan mekanisme untuk berubah. Oleh itu, hal ini secara tidak langsung menjadi faktor perubahan kepada tabiat makan mengikut masa kerana berlakunya perubahan ekologi dan ekonomi. Antara faktor lain yang turut menjadi pemangkin kepada perubahan ini termasuklah sudut ketersediaan bahan, inovasi makanan dan difusi kesan daripada percampuran dengan berbagai-bagai bangsa lain.

Komunikasi bukan lisan dalam kajian ini yang berfokus kepada analisis artifak sebagai simbol yang memberikan makna terhadap tanda iaitu pulut semangat. Sehubungan itu bagi menganalisis simbol yang telah ditentukan dalam adat persandingan masyarakat Melayu teori yang dilihat bersesuaian dalam konteks kajian ialah semiotik. Teori komunikasi yang di dalamnya terkandung kajian semiotik atau sistem tanda merupakan sebahagian daripada semiotik yang dianalisis dalam linguistik dan budaya. Ini kerana kedua-duanya mengkaji tentang tanda dan simbol (termasuk cara manusia bercakap, menulis, menyanyi, bau, gerak tubuh, imej, muzik, seni dan sebagainya) di mana manusia menyatakan perasaan, fikiran, buah fikiran dan ideologi menerusinya. Analisis pulut semangat ini mencakupi bagaimana makna yang diterjemahkan melalui tanda dan sistem simbol yang wujud mampu untuk difahami semasa masyarakat

memberikan makna berdasarkan kearifan tempatan yang diwarisi. Perkara ini amat berkait rapat dengan pandang dunia mereka. Analisis semiotik memfokuskan kepada budaya dan bentuk psikologi yang menjadi asas kepada bahasa, seni dan lain-lain ekspresi budaya yang digunakan sebagai alat untuk membantu mempersembahkan serta sekali gus memberi makna bagi sesuatu kejadian yang berlaku. Antara individu yang terkenal dalam bidang ini ialah Ferdinand de Saussure, 1857-1913 (bapa linguistik moden), Charles Sanders Peirce, 1839-1913 (pengasas doktrin pragmatisme) dan Roland Barthes, 1915-1980.

Analisis pulut semangat bagi kajian ini berfokus kepada teori semiotik triadik Peirce (1839-1913) sebagai landasan penelitian yang menyebut tanda ini sebagai representasi(perwakilan) manakala objek pula dirujuk sebagai suatu konsep, benda atau gagasan. Manakala makna merupakan persepsi, pemikiran dan perasaan serta interpretasi yang diperoleh daripada sebuah tanda yang diberikan (Danesi, 2004). Semiotik ialah proses pemaknaan tanda ini mengikut hubungan di antara tiga titik iaitu perwakilan (R), objek (O), dan interpretasi (I). Hal ini demikian kerana (R) merupakan bahagian tanda yang dapat dipersepsi secara fizikal yang amnya merujuk kepada sesuatu yang diwakili olehnya (O), kemudian (I) pula ialah sebahagian daripada proses yang mentafsirkan hubungan (R) dan (O).

### **Metodologi**

Pengumpulan data menggunakan pendekatan etnografi dengan pengkaji turut serta dalam adat bersanding. Temu bual secara mendalam bersama informan utama yang terdiri daripada tukang masak dan pengamal adat dilakukan bagi memperoleh maklumat. Bagi membantu untuk mengumpulkan data, bantuan alat perakam digunakan dan proses mencatat maklumat turut dilaksanakan dari semasa ke semasa. Kajian dilakukan pada Disember 2011. Selain daripada sumber sekunder, sumber primer turut digunakan dalam membentuk penulisan.

### **Dapatan & Perbincangan**

Bahagian ini membincangkan hubungan antara tanda dan makna pulut semangat yang terdapat dalam adat persandingan. Dalam hubungan *triadic Pierce*. Pengkaji menganalisis bentuk, sifat dan warna pulut semangat yang dianggap mempunyai potensi semiotik. Pemaknaan ini juga turut mengambil pandangan pengkaji terdahulu dalam memberikan makna yang menjurus kepada makna warna dalam masyarakat Melayu yang dipelopori oleh Azah Aziz (2006) dan Syed Ahmad Jamal (2010).

#### **i. Penyediaan Pulut Semangat**

Pulut semangat disediakan dengan ramuan yang terdiri daripada beras pulut, kunyit hidup atau serbuk kunyit, daun pandan, air dan kelapa parut yang diambil putih sahaja, garam serta asam gelugur (asam keping).

Beras pulut yang digunakan untuk menghasilkan pulut semangat akan dibersihkan terlebih dahulu dengan mengasingkan segala kekotoran (sekiranya ada). Beras pulut diletakkan dalam bekas yang bertutup dengan diisi air putih, serbuk kunyit dan juga asam gelugur. Beras ini direndam semalaman bertujuan bagi memendekkan tempoh mengukus. Asam gelugur direndam bersama pulut bagi menjadikan beras pulut mendapat warna kuning yang dikehendaki.

Keesokan harinya beras pulut yang telah bertukar warna menjadi kuning akan diletakkan dalam pengukus bagi proses memasak. Bahagian bawah pengukus akan diletakkan daun pandan yang dicirikan. Daun pandan berfungsi bagi memberikan aroma kepada pulut semangat yang akan disediakan. Jangka masa yang diperlukan untuk memasak selama 30 hingga 40 minit.

Pulut kuning yang telah masak dialihkan dalam bekas bagi proses mencampurkan pulut bersama pati santan daripada perahan kelapa parut putih bersama air putih yang telah dimasak dan garam. Proses ini memerlukan ketelitian dan kecekapan kerana pulut perlu digaul bersama santan yang dituang ke atasnya secara serentak. Menurut informan perkara ini perlu dilakukan bagi memastikan kualiti pulut semangat kekal segar dan tidak mudah basi. Pulut semangat yang menjalani proses ini boleh bertahan selama dua hari dan rasanya kekal. Setelah pulut semangat siap, ia terlebih dahulu direhatkan dan dibiarkan sejuk sebelum dijadikan tapak untuk meletakkan bunga telur.

Makna pulut semangat diambil daripada keseluruhan proses pembuatan dan bahan yang digunakan mengikut ciri-ciri semula jadi setiap bahan yang digunakan. Pemaknaan pulut semangat diperjelaskan berlandaskan Charles S.Pierce. Analisa ke atas ciri pulut semangat yang dianggap mengandungi potensi semiotik

Pulut semangat diletakkan di dalam paha yang turut diisikan dengan bunga telur. Pulut semangat dalam keadaan biasa dipanggil sebagai pulut kuning kerana ia diperbuat daripada beras pulut, direndam dengan kunyit (*curcuma domestica*) untuk menjadikannya berwarna kuning. Kunyit dijadikan sebagai bahan pewarna dan perasa untuk menambah keenakan rasa pulut tersebut. Selain itu, kunyit juga dikatakan sebagai bahan untuk melewati proses makanan menjadi basi. Kunyit yang memiliki warna kuning keemasan dan rasa kepedasan, disimbolkan sebagai membawa unsur panas. Sementara itu, warna kuning pula dikaitkan dengan warna kebesaran dan warna raja-raja. Warna kekuningan dan rasa kepedasan ini digabungkan dengan semangat yang ada pada beras, menjadikan pulut semangat memiliki kekuatan dan kebesaran yang tertentu. Oleh kerana itu dalam setiap upacara persandingan, pulut kuning cenderung dirujuk sebagai 'pulut semangat'.



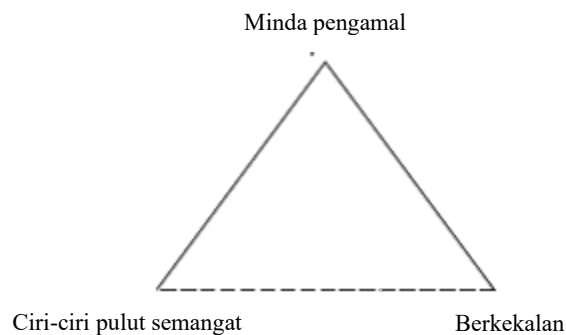
Foto 1: Bunga Telur yang Diletakkan di Atas Pulut Semangat (Sumber: Kajian Lapangan, Jun 2016)

## ii. Ciri-ciri pulut semangat

Sifat pulut semangat yang melekat-lekat antara satu sama lain (melekit) juga turut memberikan makna tertentu. Ia dirujuk sebagai simbol terhadap kekuatan ikatan perkahwinan yang wujud antara pengantin perempuan dengan pengantin lelaki, ikatan antara anak dengan ibu bapa; serta menantu dengan mertua. Ikatan perkahwinan antara pasangan pengantin, ikatan ibu bapa dengan anak menantu dan ikatan menantu dengan mertua ini akan diharap berkekalan sehingga akhir hayat, sebagaimana yang diperlihatkan oleh pulut semangat yang melekat antara satu sama lain – yang menjadikannya sukar untuk dipisahkan. Di samping itu, pulut yang mempunyai gabungan rasa lemak manis dan masin turut disamakan dengan rasa dalam kehidupan yang bakal ditempuhi oleh pasangan pengantin tersebut dalam mendirikan rumah tangga. Secara tuntas ciri-ciri pulut semangat adalah pengharapan agar ikatan perkahwinan itu berkekalan hingga akhir hayat.

Menurut informan, pulut itu diwarnakan dengan kuning kerana warna kuning adalah warna diraja. Proses penyediaan pulut semangat dilakukan oleh orang tua yang berpengalaman dan mahir. Hal ini kerana jika tersilap cara penyediaannya, ia akan cepat basi dan tidak boleh dimakan. Dengan erti kata lain, pulut semangat disediakan dengan cara yang rumit. Pulut semangat yang telah siap dimasak akhirnya akan dijadikan sebagai ‘tapak’ untuk dipacakkan bunga telur di atasnya. Bunga telur itu akan diletakkan di sudut kiri dan kanan pelamin (Puan Arpah, 65 tahun).

Analisis terhadap ciri-ciri pulut semangat dipertimbangkan mengandungi potensi semiotik.



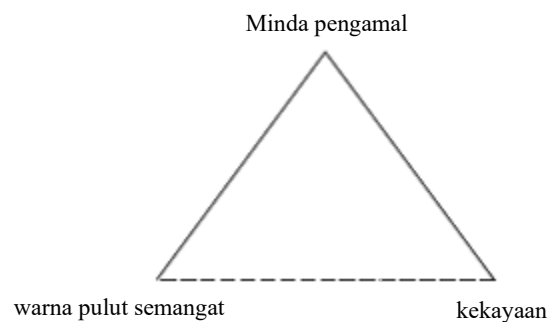
Rajah 1: Triadik ciri-ciri pulut semangat

## iii. Warna Pulut Semangat

Pulut semangat dalam keadaan biasa dipanggil sebagai pulut kuning kerana ia diperbuat daripada beras pulut, direndam dengan kunyit (*curcuma domestica*) untuk menjadikannya berwarna kuning. Kunyit dijadikan sebagai bahan pewarna dan perasa untuk menambah keenakan rasa pulut tersebut. Selain itu, kunyit juga dikatakan sebagai bahan untuk melewati proses makanan menjadi basi. Kunyit yang memiliki warna kuning keemasan dan rasa kepedasan, disimbolkan sebagai membawa unsur panas. Sementara itu, warna kuning pula dikaitkan dengan warna kebesaran dan warna raja-raja. Warna kekuningan dan rasa kepedasan ini digabungkan dengan semangat yang ada pada beras, menjadikan pulut semangat memiliki kekuatan dan kebesaran yang tertentu. Oleh kerana itu dalam setiap upacara persandingan, pulut kuning cenderung dirujuk sebagai ‘pulut semangat’.

Warna kuning dalam adat persandingan masyarakat Melayu membawa simbol kekayaan kepada pasangan pengantin. Kekayaan di sini bukan hanya dilihat dari sudut kebendaan tetapi juga daripada zuriat yang bakal lahir dalam keluarga yang baharu dibina. Masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah melihat emas merupakan lambang kekayaan. Justeru mereka menggunakan warna kuning yang diletakkan pada beras untuk menjadikan beras tersebut berwarna seperti emas. Sebab itulah beras yang ditabur kepada pengantin sewaktu bersanding dinamakan sebagai beras kunyit kerana ia mewakili warna kuning (emas). Ia selaras dengan penulisan Azah Aziz (2006) yang menjelaskan bahawa masyarakat Melayu membuat persamaan warna kuning sebagai interpretasi terhadap warna emas yang membawa makna kekayaan.

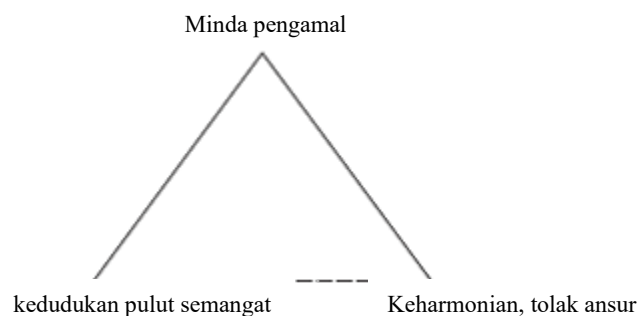
Analisis terhadap warna pulut semangat dipertimbangkan mengandungi potensi semiotik.



Rajah 2: Triadik warna pulut semangat

#### iv. Kedudukan pulut semangat

Pulut semangat diletakkan di dalam paha yang turut diisi dengan bunga telur. Pulut semangat dalam adat persandingan ditempatkan di bahagian kiri dan kanan pelamin. Makna yang dibawa oleh kedudukan pulut semangat ialah keharmonian dan tolak ansur.



Rajah 3: Triadik kedudukan pulut semangat

Analisis terhadap kedudukan pulut semangat dipertimbangkan mengandungi potensi semiotik.

## Kesimpulan

Pulut semangat yang diletakkan di kiri kanan pelamin adalah sebagai simbol keharmonian dan tolak ansur yang diharapkan dalam menempuh alam rumah tangga. Pulut semangat yang melalui proses penyediaan yang rumit mencerminkan perjalanan alam rumah tangga yang penuh dengan cabaran dan dugaan. Pulut semangat yang terdiri daripada beras pulut, serbuk kunyit, pati santan, garam, aroma daun pandan serta asam gelugur membawa makna dan fungsi tersendiri dalam membentuk pulut semangat.

Adat bersanding yang merupakan kemuncak dalam tingkat adat perkahwinan masyarakat Melayu menggambarkan suasana 'raja sehari' turut diterjemahkan dalam pulut semangat. Warna kuning merupakan warna diraja yang pada suatu masa dahulu tidak dibenarkan diguna oleh rakyat jelata. Sehubungan itu warna kuning diterjemahkan dalam pulut semangat yang mendukung warna kekuatan yang bermaksud mempunyai kuasa (isteri tanggungjawab suami), kebesaran dan juga kekayaan. Analisis makna yang terkandung dalam pulut semangat mencerminkan kearifan tempatan masyarakat Melayu diterjemahkan dengan menggunakan simbol sebagai salah satu unsur komunikasi bukan lisan.

## Rujukan

- Aishah@Eshah Haji Mohamed. (1999). Gender, Makanan dan Identiti Orang Melayu. *Akademika*, 55(1), 149–165. Diakses dari <http://ejournal.ukm.my/akademika/article/view/3019/1926> pada 1 Oktober 2019.
- Amran Kasimin. (2002). *Perkahwinan Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Azah Aziz. (2006). *Rupa dan Gaya Busana Melayu*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Barker, Larry L., & Gaut, D. R. (2002). *Communication*. Boston: Pearson Education Company.
- Barker, Larry Lee. (1984). *Communication*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Birdwhistell, R. L. (1970). *Kinesics and Context Essays on Body Motion Communication*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Counihan, C., & Esterik, P. Van (Eds.). (2013). *Food and Culture: A Reader* (Edisi 3). New York: Routledge.
- Cusack, I. (2003). Pots, pens and 'eating out the body': cuisine and the gendering of African nations. *Journal of Association for the Study of Ethnicity and Nationalism*, 9(2), 277–296. <https://doi.org/10.1111/1469-8219.t01-1-00086>
- Danesi, M. (2004). *Message, Sign, and Meaning: A Basic Text Book In Semiotics and Communication Theory* (3rd, ed.). Toronto: Canadian Scholar's Press.
- Darwin, C. (1872). *The Expression of Emotions in Man and Animals* (English; J. Murray, ed.). Diakses dari [https://pure.mpg.de/rest/items/item\\_2309885/component/file\\_2309884/content](https://pure.mpg.de/rest/items/item_2309885/component/file_2309884/content) pada 5 Februari 2019
- Ekman, P., & Keltner, D. (1997). Universal Facial Expressions of Emotion: An Old Controversy and New Findings. In U. Segerstraie & P. Molnar (Eds.), *Nonverbal Communication: Where nature meets culture*. Mahwah, N.J: Lawrence Erlbaum Associates.
- Foster, G. M., & Anderson, B. G. (1978). *Medical Anthropology*. New York: John Wiley & Sons.
- Freeman, E. (2002). *The Wedding Complex: Forms of Belonging in Modern American Culture*. Durham: Duke University Press.
- Gold, A. L. (2007). *Changing Foodways: Generational Communication in a New American/refugee Population*. North Dakota State University.

- Grainers, J. B. (1976). *Methods and Perspectives in Geography* (Translated; J. Bray, Ed.). New York: Longman.
- Gutierrez, C. P., & Ancelet, B. J. (1992). *Cajun Foodways*. Diakses dari [muse.jhu.edu/book/19634](http://muse.jhu.edu/book/19634) pada 10 Januari 2019.
- Knapp, M. L., & Hall, J. A. (2006). *Nonverbal Communication in Human Interaction* (Edisi 6). Toronto: Thomson Wadsworth.
- Levi-Strauss, C. (1975). *The Raw and The Cooked Introduction to a science of mythology alih bahasa dari bahasa Perancis oleh John & Doreen Weightman*. New York: Harper Colophon Books.
- Levi-Strauss, Claude. (1963). *Structural Anthropology*. New York: Penguin Book.
- Littlejohn, S. W., Foss, K. A., & Oetzel, J. G. (2016). *Theories of Human Communication*. Wadsworth: Waveland Press, Inc.
- Matsumoto, D., G. Frank, M., & Hwang, H. S. (2011). Reading People: Introduction to the World of Nonverbal Behaviour. In D. Matsumoto, M. G. Frank, & Hyi Sun Hwang (Eds.), *Non Verbal Communication : Science and Application* (pp. 3–14). Los Angeles: Sage Publication.
- Norhuda Salleh. (2017). *Ritual dan simbol dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu Sekinchan, Selangor*. Universiti Malaya.
- Pelras, C. (1996). *The Bugis*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Quah, S. R. (2009). *Families in Asia: Home and Kin* (2nd ed.). Abingdon: Routledge.
- Rao, M. S. A. (1986). Conservatism and change in food habits among the migrants in India: A study in gastrodynamics. In R. S. Khare & M. S. A. Rao (Eds.), *Food, Society, and Culture: Aspects in South Asian Food Systems* (pp. 121–140). Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.
- Rozin, P. (1982). Human food selection: The interaction of biology, culture and individual experience. In L. M. Barker (Ed.), *The psychobiology of human food selection* (pp. 225–254). Bridgeport, Connecticut: AVI.
- Seiler, W. J., Beall, M. L., & Mazer, J. P. (2016). *Communication: Making Connections* (9th ed.). Boston: Pearson.
- Sheppard, M. (1972). Taman Indera : Malay Decorative and Pastimes. In *Taman Indera: Malay Decorative Arts and Pastimes* (illustrate). Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Shuhirdy Mat Noor, Nurul Aisyah Zakaria, Nik Mohd Shahril, Hamizad Abd Hadi & Mohd Salehuddin Mohd Zahari. (2013). Pulut Kuning in Malay society: The beliefs and practices then and now. *Asian Social Science*, 9(7), 29–40. <https://doi.org/10.5539/ass.v9n7p29>
- Sorre, M. (1962). The Geography of Diet. In P. L. Wagner & M. W. Mikesell (Eds.), *Readings in Cultural Geography* (pp. 445–456). Chicago: University of Chicago Press.
- Sutton, D. E. (2001). *Remembrance of Repasts An Anthropology of Food and Memory (Materializing Culture)*. Texas: Berg Publishers.
- Syed Ahmad Jamal. (2010). *Rupa & Jiwa* (Edisi Kedu). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Tenas Effendy. (1992). *Upacara “Bersanding” Sebagai Puncak Upacara Perkahwinan Adat Melayu Riau* (No. 42886). Pekan Baru.
- Welch, P. D., & Scarry, C. M. (1995). Status-Related Variation in Foodways in the Moundville Chiefdom. *American Antiquity*, 60(3), 397–419. <https://doi.org/10.2307/282257>
- West, R., & Turner, L. H. (2007). *Introducing Communication Theory, Analysis and Application*. Boston: McGraw Hill.

- Whitt, J. B. (2011). *An Appetite for Metaphor: Food Imagery and Cultural Identity in Indian Fiction*. Charleston SC, United States: Proquest, Umi Dissertation Publishing.
- Wijaya, A. H. W. (2011). *The meanings of pulut kuning for Melayu Society in Hamparan Perak* (Universiti Sumatera Utara). Diakses dari <http://repository.usu.ac.id/handle/123456789/29112> pada 5 Januari 2019
- Williams-Forson, P. (2007). Chicken and chains: using African American foodways to understand Black identities. Dalam A. Bower (Ed.), *African American Foodways: Explorations of History and Culture*. Urbana: University of Illinois Press.