Bilangan 28, 2022

رامڤق سرنتاو

Rampak Serantau

ILMIAH
ISBN 978-99917-88-65-4
9 789991 788654
www.dbp.gov.bn

ديوان بهاس دان ڤوستاك بروني
DEWAN BAHASA DAN PUSTAKA BRUNEI
KEMENTERIAN KEBUDAYAAN, BELIA DAN SUKAN

رامڤق سرنتاو
Rampak Serantau
MABBIM

MABBIM
رامڤق سرنتاو
Rampak Serantau

رامڤق سرنتاو

Rampak Serantau

ديوان بهاس دان ڤوستاك بروني
DEWAN BAHASA DAN PUSTAKA BRUNEI
KEMENTERIAN KEBUDAYAAN, BELIA DAN SUKAN

Cetakan Pertama 2023

Diterbitkan oleh
Dewan Bahasa dan Pustaka
Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Jalan Pembangunan
Lapangan Terbang Lama, Berakas BB3510, Negara Brunei Darussalam

Tel.: +673 2382511 Faksimile: +673 2381817
E-mel: pengarah@dbp.gov.bn

© Dewan Bahasa dan Pustaka 2023

Penyemak	:	Ramlah Md. Nor Hajah Zarina Haji Aliakbar
Tim Penerbitan	:	Norsinah Awang Haji Sawas Dayangku Azimah Pengiran Azahari Hajah Rohani Haji Abd. Hamid
Reka Bentuk Hiasan Kulit	:	Zuraini Haji Rajab

Hak cipta terpelihara. Tidak dibenarkan mengeluar ulang mana-mana bahagian artikel, ilustrasi dan isi kandungan buku ini dalam apa jua bentuk dan dengan cara apa jua, sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman atau cara lain sebelum mendapat izin bertulis daripada Pengarah Dewan Bahasa dan Pustaka, Negara Brunei Darussalam.

Perpustakaan Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei
Pengkatalogan Data-dalam-Penerbitan (CIP)

JURNAL rampak serantau. -- Bandar Seri Begawan : Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei, 2023.
479 pages
ISBN 978-99917-88-65-4 (paperback)
1. Malay language - Southeast Asia 2. Malay language -- Social aspects
I. Majlis Bahasa Brunei Darussalam - Indonesia - Malaysia.

499.28 JUR (DDC 23)

Rupa Taip Teks: Times New Roman 11/13 poin

Dicetak oleh

RAMPAK SERANTAU

Penasihat:
Awang Suip bin Haji Abdul Wahab

Ketua Editor:
Dayang Hajah Sariani binti Haji Ishak

Editor Bersama:
Dayang Masni binti Moktal (Brunei Darussalam)
Dayang Nur Haffizah binti Haji Md. Adam (Brunei Darussalam)
Pengiran Sainah binti Pengiran Haji Mohammed
(Brunei Darussalam)
Dayang Umy Hardiwaty binti Bukhari (Brunei Darussalam)
Ganjar Harimansyah (Indonesia)
Meryna Afrila (Indonesia)
Mohd Fadzli bin Tajuid (Malaysia)
Mohd Amran bin Daud (Malaysia)

Penyelaras Bersama:
Dr. Hajah Dayang Fatimah binti Haji Awang Chuchu
(Brunei Darussalam)
Denda Rinjaya (Indonesia)
Zeti Aktar binti Jaffar (Malaysia)

KANDUNGAN

ANALISIS SEMANTIK INKUISITIF UNSUR "HATI" DALAM PERIBAHASA MELAYU
Exzayrani Awang Sulaiman
Nur Adinah Mohammad Nasran
(Brunei Darussalam) **1**

CIRI WACANA POLITIK DALAM TEKS PEMASYHURAN KEMERDEKAAN NEGARA BRUNEI DARUSSALAM 1984
Badriyah Yusof
(Brunei Darussalam) **31**

PERBEZAAN JENAYAH ZINA DAN JENAYAH ROGOL DARI SEGI UNDANG-UNDANG SYARIAH DAN UNDANG-UNDANG SIVIL
Mohd Yusof Halim
(Brunei Darussalam) **59**

PENTADBIRAN ISLAM BRUNEI: SATU KAJIAN KEBANGKITAN
Prof. Dr Haji Awg Asbol Haji Mail
(Brunei Darussalam) **87**

KESANTUNAN BAHASA DALAM MEDIA SOSIAL: SATU KAJIAN AWAL TERHADAP PENGGUNAAN KOMUNIKASI GOLONGAN REMAJA
Pengiran Haji Ashrol Rahimy Pengiran Damit
Dr. Farah Shazwani Shahbuddin
(Brunei Darussalam) **121**

ETNOBOTANI DAN NILAI PERUBATAN BEBERAPA TUMBUH-TUMBUHAN DI DALAM AL-QURAN
Dr. Hjh Norhayati Haji Ahmad
(Brunei Darussalam) **139**

VARIASI KEDUDUKAN HURUF HAMZAH PADA NAMA PERNIAGAAN
Raieham Mohd. Salleh
(Brunei Darussalam) **153**

REVITALISASI BAHASA KONJO BERBASIS KOMUNITAS DI KABUPATEN BULUKUMBA, PROVINSI SULAWESI SELATAN
Satwiko Budiono
(Indonesia) **167**

PERSPEKTIF MASYARAKAT SUNDA LAMA MENGENAI PEREMPUAN DALAM *CARITA PANTUN LUTUNG LEUTIK*
Devyanti Asmalasari
(Indonesia) **191**

PANDANGAN DUNIA PRAMOEDYA ANANTA TOER DALAM NOVEL *GADIS PANTAI*: ANALISIS STRUKTURALISME GENETIK
Tita Nurajeng Miyasari
(Indonesia) **211**

ASPEK KOSAKATA HASIL UJI MENULIS PESERTA UJI KEMAHIRAN BERBAHASA INDONESIA (UKBI)
Atikah Solihah
(Indonesia) **243**

KAJIAN TRANSITIVITAS: BENTUK PROSES DALAM GURINDAM 12 KARYA RAJA ALI HAJI
Medri Osno dan Ismelda Yance
(Indonesia) **261**

MENGIMPLEMENTASIKAN METODE PENGAJARAN BAHASA BERBASIS TUGAS (PBBT) DALAM PENGAJARAN BAHASA ASING
Muhammad Ardiansyah
(Indonesia) **289**

PENINGKATAN PENGUASAAN KOSA KATA BAHASA INGGRIS SANTRI MELALUI PEMELAJARAN KOOPERATIF STAD
Fauzan Atsari
(Indonesia) **313**

ANCAK DI SARAWAK: SATU INTERPRETASI MAKNA
Rosnah Mustafa
(Malaysia) **329**

KESAN MONOSODIUM GLUTAMAT (MSG) TERHADAP PERTUMBUHAN DAN HASIL BAYAM HIJAU (AMARANTHUS GANGETICUS)
Dr. Elisa Azura Azman
Safikah Lakulassa
Roslan Ismail
Nor Elliza Tajidin
(Malaysia) **349**

KESANGGUPAN MEMBAYAR INSURANS KESIHATAN KEBANGSAAN DAN FAKTOR-FAKTOR MEMPENGARUHINYA DALAM KALANGAN PENJAWAT AWAM SEKTOR KESIHATAN
Dr. Faiz Daud
Dr. Hairusnizan Hamzah
Syahidatun Najwa Abu Zahid
Azimatun Noor Aizuddin
(Malaysia) **367**

PENCITRAAN ANAK DARA DALAM PERIBAHASA MELAYU DAN KARYA SASTERA SEJARAH
Dr. Zabedah Mohammed
(Malaysia) **383**

BATU BELAH BATU BERTANGKUP: SATU KAJIAN MULTIMOD
Dr. Thusha Rani Rajendra
Dr. Thusha Devi Rajendra
(Malaysia) **405**

PENCITRAAN KARYA AGUNG DALAM NILAI BUDAYA DAN KESANTUNAN BAHASA
Dr. Celinea Lasan
(Malaysia) **429**

PENGURUSAN PUSAT RAWATAN ALTERNATIF ISLAM DI MALAYSIA: SATU CADANGAN PENGUKUHAN
Dr. Mohd Farhan Md Ariffin
Dr. Muhammad Ikhlas Rosele
Dr. Khadher Ahmad
Muhammad Adam Abd. Azid
(Malaysia) **443**

APRESIASI MAKANAN DAN PEMAKANAN DALAM MASYARAKAT MELAYU
Mohd Farhan Md Ariffin
Nurul Syahadah Mohamad Riza
Muhammad Safwan Harun
(Malaysia) **461**

ANALISIS SEMANTIK INKUISITIF UNSUR "HATI" DALAM PERIBAHASA MELAYU

Exzayrani Awang Sulaiman
Nur Adinah Mohammad Nasran
(*Brunei Darussalam*)

ABSTRAK

Ketinggian akal budi masyarakat Melayu terpancar melalui peribahasa yang dicipta yang merangkumi aspek kehidupan, perilaku, tutur bicara dan pemikiran masyarakat Melayu. Unsur alam, flora dan fauna, cuaca serta organ dan anggota tubuh badan merupakan unsur yang dimanfaatkan dalam membentuk peribahasa. Unsur-unsur ini mengandungi makna atau perlambangan tersendiri yang digunakan sesuai dengan konteks peribahasa yang dibentuk. 'Hati' sebagai salah satu organ dalaman manusia dan haiwan merupakan unsur yang turut digunakan dalam membentuk peribahasa bahasa Melayu. Kata 'hati' dalam peribahasa memiliki makna yang tersendiri dan berbeza dengan makna leksikalnya namun sesuai dengan konteks peribahasanya. Pemilihan kata 'hati' sebagai satu perlambangan yang memberikan makna tersirat dalam peribahasa menimbulkan persoalan kerana unsur ini dipilih, walhal terdapat lagi anggota atau organ badan yang lain. Setentunya ada perwajaran disebaliknya yang berkaitan dengan akal budi masyarakat Melayu terdahulu. Oleh itu, kajian ini dilaksanakan untuk meneliti makna kata 'hati' dalam peribahasa Melayu dengan memanfaatkan teori semantik inkuisitif. Pendekatan ini merangkumi tiga peringkat penganalisisan, i) mentafsirkan makna harafiah dalam ungkapan peribahasa, ii) menghuraikan aspek pemikiran masyarakat Melayu dalam membentuk peribahasa, dan iii) mengemukakan ketelitian akal budi

juga falsafah masyarakat Melayu dalam menggunakan kata 'hati'. Data kajian dikumpulkan dari dua buah buku peribahasa Melayu iaitu "Peribahasa dalam Penggunaan" yang ditulis oleh Mohd. Tajuddin bin Haji Abdul Rahman (1984) dan "Koleksi Terindah Peribahasa Melayu (Edisi Kemas Kini)" oleh Ainon Mohd. dan Abdullah Hassan (2006). Tiga peribahasa dipilih sebagai data kajian yang memiliki domain perasaan, sifat dan kehendak. Dapatan kajian memperlihatkan kata 'hati' dalam peribahasa yang dilatari oleh konteks tertentu dan memiliki peristiwa yang menjelaskan ungkapan. Ini dijelaskan dari sudut ilmu sejarah, sosial, sains dan perubatan, agama dan kebudayaan orang Melayu. Kajian ini membuktikan bahawa peribahasa mencerminkan keperibadian serta akal budi yang tinggi bagi masyarakat dahulu yang memiliki sifat ketelitian dalam mencipta sesuatu ungkapan yang merangkumi maksud yang tersirat.

Kata Kunci: *Unsur 'Hati', Peribahasa, Akal Budi Melayu, Falsafah Masyarakat Melayu, Semantik Inkuisitif.*

ABSTRACT

The intellectuality and wisdom of the Malay community are reflected in the proverbs. Proverbs covers the aspects of life, behavior, language and analytical thinking of the Malay community. Elements of nature, flora, fauna, weather and organs and limbs are elements used in proverbs creation. 'Heart' as one of the internal organ of humans and animals is an element also used in Malay proverbs. 'Heart' has a meaning in the proverb that is different from its lexical meaning but fits the context of the proverb. This study explored the reasons for the symbolic use of heart in Malay proverb and to study the intellectuality of the Malay community. Therefore, this study will investigate the meaning of 'heart' in Malay proverbs using inquisitorial semantic theory. This approach involves three analytical steps; i) interpreting the explicit meaning in the proverbial expression; ii) eliciting aspects of the society's thinking based on experience, and iii) illustrating the thoroughness of intellectuality as well as the philosophy of the Malay community in the use of 'heart'. The data are obtained from two Malay proverb books: 'Peribahasa dalam

Penggunaan' by Mohd. Tajuddin bin Haji Abdul Rahman (1984) and 'Koleksi Terindah Peribahasa Melayu (Edisi Kemas Kini)' by Ainon Mohd. and Abdullah Hassan (2006). Three proverbs were selected for the study covering the areas of feelings, attitude and will. The study shows that 'heart' in the proverbs is overshadowed by a particular context and has an occasion that explains the expression. This is explained in terms of the historical, social, scientific, and medical sciences, religion and culture of the Malays. This study proves that proverbs reflect the lifestyle and intellectuality of the earlier society that had the quality of thoroughness in creating an expression that contains an implicit meaning.

Keywords: *'heart', proverbs, intellectuality, philosophy of Malay, inquisitive semantics.*

1. PENGENALAN

Peribahasa Melayu sebagai salah satu karya dalam bidang sastera (Abdullah, 1997) dalam Hasmidar Hassan dan Jafizah Jaafar (2016), merupakan kearifan yang dimiliki oleh masyarakat Melayu yang mencerminkan ketinggian ilmu dan pemikiran mereka kerana penciptaan peribahasa mencerminkan kreativiti masyarakat Melayu yang bertaraf tinggi, halus dan kompleks (Hassan, 2003) dalam Asad Mohamed dan Nor Hashimah Jalaluddin (2018). Menurut Za'ba (2002), dalam Asad Mohamed dan Nor Hashimah Jalaluddin (2018) pula, peribahasa merupakan karya yang terhasil daripada seseorang yang mempunyai pemikiran yang tajam dan bijak, dan akal budi Melayu yang peka dengan alam persekitarannya (Junaini Kasdan, Nor Hashimah Jalaluddin dan Wan Nurasikin Wan Ismail, 2016). Berdasarkan kenyataan-kenyataan tersebut, ternyata peribahasa memperlihatkan ketinggian akal budi serta daya fikiran yang tajam dan ketinggian ilmu masyarakat terdahulu kerana mampu mencipta peribahasa berdasarkan alam sekelilingnya. Hal ini selaras dengan kenyataan Sapir (1921), dalam Zaitul Azma dan Ahmad Fuad (2011), bahasa menentukan pemikiran penuturnya.

Peribahasa terbentuk hasil daripada pengamatan, serta pengalaman hidup masyarakat terdahulu (Muhammad Regi

Rizqi F., Isah Cahyani, Engkos Kosasih, 2021). Oleh itu, setiap perkataan yang digunakan memiliki makna yang tersendiri merangkumi nilai moral, kepercayaan, adat, budaya dan falsafah hidup masyarakat dahulu yang disampaikan dengan menggunakan kata dan gaya bahasa tertentu dalam bentuk perlambangan yang mengandungi aspek pengajaran, larangan, teguran, pandangan, nasihat dan tauladan untuk dijadikan sandaran dan panduan dalam kehidupan sepanjang zaman. Ini menunjukkan kepentingan peribahasa yang bukan hanya mengandungi makna tersurat dan tersirat namun memiliki akal budi Melayu yang boleh menjadi panduan dari satu generasi ke satu generasi (Junaini Kasdan, Nor Hashimah Jalaluddin dan Wan Nurasikin Wan Ismail, 2016) yang memiliki konteks budaya yang sama. Kebijaksanaan masyarakat Melayu ini terserlah dalam mentafsirkan makna yang abstrak kepada yang konkrit secara harafiah (Asad Mohamed dan Nor Hashimah Jalaluddin, 2018). Hal ini kerana masyarakat dahulu melambangkan sesuatu tanpa mengucapkannya secara terang-terangan sesuai dengan budaya Melayu yang bersifat pemalu dan menjaga air muka (Noriati A. Rashid, 2005). Ini selaras dengan kenyataan Indirawati (1994), peribahasa sebagai wadah untuk menyampaikan maksud tertentu secara halus atau berlapik. Ini sesuai dengan kehidupan masyarakat pada zaman dahulu yang lebih menekankan aspek kesantunan dan berbudi bahasa dalam menyampaikan sesuatu tanpa menyinggung hati seseorang (Hasmidar Hassan dan Jafizah Jaafar, 2016).

2. LATAR BELAKANG

Pelbagai penelitian telah dilakukan oleh para sarjana dalam membincangkan konsep peribahasa bahasa Melayu (Za'ba, 1965; Raminah dan Rahim, 1985; Suradi Parjo 1989; Amir Muslim, 2009; Zaitul Azma, 2017; Zaid dan Wan Suhaila, 2017). Suradi Parjo (1989), menyatakan peribahasa Melayu merupakan sebahagian daripada budaya Melayu lama yang merangkumi aspek-aspek kesusasteraan Melayu. Penciptaan peribahasa berkaitan dengan pengalaman, latar agama dan budaya masyarakat bahasanya. Peribahasa merupakan ayat atau susunan kata yang mempunyai maksud tertentu yang merujuk kepada maksud berkias, berlapik dan tersirat (Zaid dan Wan

Suhaila, 2017). Manakala berdasarkan *Kamus Dewan Edisi Ke-4* (2007), peribahasa merupakan ayat atau kelompok kata yang mempunyai susunan tetap dan mengandungi pengertian tertentu. Penggunaan ungkapan dalam peribahasa merangkumi pelbagai leksikal yang dihasilkan berdasarkan kesamaan sifat atau ciri dari kewujudannya dalam masyarakat (Raminah dan Rahim, 1985). Amir Muslim (2009), pula menyatakan peribahasa merupakan ungkapan halus sesuatu perkataan yang bertujuan untuk menyampaikan teguran, nasihat, pengajaran, pandangan, makluman, petua dan panduan. Peribahasa juga turut berfungsi untuk memenuhi kehendak masyarakat yang ingin menyampaikan sesuatu secara analogi atau perbandingan (Raminah dan Rahim, 1985) seperti dengan menggunakan unsur metafora, iaitu makna satu ungkapan digambarkan secara persamaan atau perbandingan dengan makna leksikal suatu kata. Hal ini kerana makna sesebuah kata dalam peribahasa kebanyakannya berunsur konotatif berbanding denotatif. Oleh itu, peribahasa Melayu merangkumi pelbagai bentuk kata kerana menggunakan unsur metafora yang melambangkan leksikal dengan makna yang berbeza. Za'ba (1965) dalam Nor Hashimah dan Junaini (2010), mengkategorikan peribahasa mengikut bentuk-bentuknya, iaitu perumpamaan, bidalan, pepatah dan simpulan bahasa. Oleh itu, peribahasa sebagai sebahagian daripada budaya masyarakat Melayu yang dibentuk daripada kata-kata yang dilambangkan dengan unsur-unsur tertentu bagi membentuk suatu ungkapan yang halus dan mengandungi makna tersurat serta tersirat untuk menyampaikan larangan, teguran, pengajaran, pandangan dan nasihat.

Pelbagai kajian telah dilakukan untuk meneliti peribahasa bahasa Melayu dengan menggunakan pelbagai pendekatan seperti kajian peribahasa dengan pengaplikasian semantik kognitif, iaitu kajian yang berpusat pada pemikiran dan penelitian pemikiran masyarakat Melayu dalam penciptaan peribahasa (Imran Ho-Abdullah, 2011; Amirah Ahmad dan Rozaimah Rashidin, 2011; Anida Sarudin, 2012; Eva Chairani, 2017; Gunawan Wiradharma dan Afdol Tharik WS, 2016; Nor Hashimah Jalaluddin dan Rozaimah Rashidin, 2008; Nor Hafuza Mohammad Arif dan Hasmidar Hassan, 2018). Namun Nor Hashimah (2014), berpendapat bahawa kajian yang menghuraikan aspek kognitif

pemikiran dan penelitian masyarakat Melayu perlu diperluaskan kepada penelitian akal budi dan falsafah orang Melayu dengan menggunakan pendekatan semantik inkuisitif kerana pelbagai persoalan timbul melangkaui aspek kognitif dalam menilai karya-karya yang diciptakan oleh masyarakat Melayu dahulu. Maka, terdapat beberapa penelitian telah dilakukan dalam mengkaji peribahasa menggunakan pendekatan semantik inkuisitif bagi meneliti, mendalami dan membincangkan akal budi masyarakat Melayu zaman dahulu (Jalaluddin, 2014, 2015; Kasdan, 2015; Mansor dan Jalaluddin, 2016; Junaini et. al, 2016; Muhammad Zaid Daud, 2018; Nopiah, Jalaluddin, dan Kasdan, 2017, 2018; Julaina et. al, 2017; Tangaprabu dan Mary Fatimah, 2018; Balveen Kaur dan Mary Fatimah, 2019; Muhamad Fadzllah dan Nor Hashimah, 2019; Subet, M. F., dan Md Nasir, M. R., 2019).

Penelitian peribahasa dengan menggunakan pendekatan semantik inkuisitif ini mencakupi unsur haiwan seperti ikan, ayam, itik, angsa, burung, musang dan harimau (Kasdan, Jalaluddin, dan Ismail, 2016; Junaini et. al, 2016; Daud, 2018a, 2018b; Muhammad Zaid Daud, 2018; Nopiah, Jalaluddin dan Kasdan, 2018) dan juga unsur tumbuhan seperti timun, durian, 'rumput', 'kunyit', 'halia' dan 'padi', tebu, asam kandis, asam gelugor, lalang dan pisang (Jalaluddin, 2014, 2015; Kasdan, 2015; Mansor dan Jalaluddin, 2016; Julaina et. al, 2017; Nopiah, Jalaluddin, dan Kasdan, 2017, 2018; Tangaprabu dan Mary Fatimah, 2018).

Penelitian Junaini et. al. (2016), menghuraikan akal budi dan falsafah orang Melayu yang terkandung dalam peribahasa yang menggunakan unsur 'ikan' memperlihatkan adanya hubungan antara 'ikan' dengan kehidupan masyarakat Melayu, iaitu 'ikan' sebagai rezeki makanan, sumber kewangan dan sumber zat khasiat. Di samping itu, 'ikan' turut dikaitkan dengan 'nelayan' iaitu salah satu sumber pencarian utama masyarakat dahulu berikutan kebanyakan 'ikan' yang sering disebut dalam peribahasa Melayu merupakan ikan jenis air tawar, sungai, paya dan tasik. Kajian ini memperlihatkan penggunaan 'ikan' dalam peribahasa Melayu melambangkan keadaan mahupun perilaku masyarakat dahulu yang secara tidak langsung menunjukkan ketelitian akal budi masyarakat.

Muhammad Zaid Daud (2018), mengkaji aspek Aves yang berdomainkan rezeki dalam peribahasa Melayu. Pemerolehan kajian ini menunjukkan Aves iaitu ayam yang bertelur, burung yang terbang ke kawasan padi atau buah, itik yang boleh berenang dan angsa sejenis haiwan lasak melambangkan domain rezeki dalam kehidupan manusia. Setiap ciri-ciri Aves seperti ayam yang bertelur dikaitkan dengan kejadian alam sekeliling, iaitu padi bagi menghuraikan penggunaannya dalam peribahasa. Keadaan ayam bertelur dilambangkan sebagai rezeki kerana ia merupakan sumber khasiat, di samping menjadi sumber pendapatan masyarakat Melayu dahulu. Manakala, kata padi yang melatari ungkapan peribahasa itu juga mencerminkan domain rezeki kerana merupakan makanan ruji masyarakat Melayu. Oleh itu, kajian ini secara tidak langsung menunjukkan kebijaksanaan akal masyarakat Melayu dalam melambangkan sesebuah kata.

Julaina et. al (2017), meneliti dan menjelaskan elemen dualisme yang terdapat dalam beberapa data peribahasa Melayu, khususnya yang menggunakan unsur gabungan 'timun' serta 'durian' sebagai objek. Konsep dualisme wujud berdasarkan penilaian orang Melayu pada masa lalu terhadap sifat dan tingkah laku orang di sekelilingnya, objek dan imej yang mereka lihat, rasa dan dengar, yang lazimnya bersumberkan alam. Dapatan kajian memperlihatkan adanya pertentangan antara objek 'durian-timun' iaitu perbezaan unsur panas bagi durian, manakala sejuk bagi timun yang menjadi salah satu fitur yang mendorong masyarakat Melayu membentuk proses umum kedua-dua objek ini menjadi perlambangan bagi elemen pertentangan.

Tangaprabu Murthy et. al (2018), meneliti akal budi iaitu keintelektualan pemikiran masyarakat India melalui penciptaan peribahasa berdasarkan imej tumbuhan. Data yang diperoleh melalui teknik temu bual bersama informan masyarakat India merangkumi kata 'rumput', 'kunyit', 'halia' dan 'padi'. Penggunaan unsur ini dalam peribahasa India melambangkan kehidupan masyarakat tersebut yang menjadikan pertanian sebagai sumber kehidupan. Penelitian ini membuktikan keupayaan berfikir yang tinggi masyarakat tersebut yang tidak hanya berfokuskan kepada satu tanaman sebagai sumber pertanian, malahan tanaman dipelbagaikan untuk memastikan

kelangsungan hidup. Pemilihan tanaman-tanaman juga kerana fungsinya tersendiri baik dari segi penggunaan sebagai rempah ratus, perubatan tradisional dan menjadi sumber pemakanan. Maka, fungsi tumbuhan ini diilhamkan dalam membentuk peribahasa bagi memperlihatkan makna yang tersirat yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat ini di samping memperlihatkan keintelektualan akal budi masyarakat ini sehingga dapat diasosiasikan dalam keperibadian manusia demi melahirkan kehidupan yang harmoni.

Tangaprabu dan Mary Fatimah (2018), mengenal pasti makna tersirat khususnya imej rumput serta pengaruh budaya dan makna harfiah peribahasa Tamil yang menggunakan imej tumbuhan. Kajian ini menganalisis makna implisit di sebalik penggunaan 25 peribahasa Tamil, di samping menggunakan teknik temu bual terhadap empat orang informan untuk memperoleh pandangan dan ulasan tentang penggunaan imej 'rumput' dalam peribahasa. Kajian ini membuktikan peribahasa dicipta sebagai panduan kehidupan masyarakat India dan penciptaannya dipengaruhi oleh budaya, akal budi dan pemikiran masyarakat tersebut. 'Rumput' memberikan gambaran masyarakat tersebut mementingkan pendidikan di samping rumput dilambangkan sebagai kejahatan.

Balveen Kaur dan Mary Fatimah (2019), telah meneliti unsur haiwan dalam bahasa kiasan Punjabi dan mereka membuktikan penggunaan unsur haiwan dalam kiasan lebih menggambarkan sifat negatif seseorang kerana sikap manusia dikaitkan melalui tingkah laku haiwan seperti 'ekor anjing' yang tidak pernah lurus melambangkan kedegilan manusia. Manakala penggunaan kata 'najis lembu' memberikan makna negatif dan positif kerana 'najis lembu' boleh menjadi sumber cahaya, namun ia juga boleh membawa kepada keburukan jika tidak digunakan dengan betul. Unsur ini melambangkan sikap manusia yang membalas perbuatan jahat seseorang yang memang bermasalah akan membawa malang kepada diri sendiri. Oleh itu, kajian ini menjadi bukti bahawa pemikiran dan akal budi masyarakat Punjabi menganggap sifat manusia memiliki persamaan dengan haiwan secara negatif. Penelitian ini turut memperlihatkan kepercayaan, sejarah, adat atau budaya Punjabi, serta cara hidup masyarakat Punjabi pada zaman dahulu.

Muhamad Fadzllah dan Nor Hashimah (2019), meneliti aspek tangga dalam peribahasa Melayu dengan menggunakan data peribahasa yang diperoleh daripada laman sesawang Pusat Rujukan Persuratan Melayu (PRPM), Dewan Bahasa dan Pustaka. Sebanyak 63 peribahasa yang berkaitan dengan pelbagai objek alam dan benda seni bina telah diperoleh, namun penelitian ini hanya berfokuskan kepada kata 'tangga' dengan menggunakan pendekatan Metafora Rantaian Utama Makhluk (RUM) dan Metonimi spesifik yang melambangkan generik bagi menghuraikan pemetaan kognitif daripada domain sumber yang konkrit kepada domain sasaran yang abstrak. Kajian ini membuktikan bahawa kata 'tangga' menyokong konsep kekurangan dan kesusahan akibat masalah yang timbul dalam kehidupan individu mahupun masyarakat. Ia berkaitan dengan asas ikatan dan pembinaan yang sama pentingnya dengan aturan kehidupan berkeluarga masyarakat Melayu, dan memenuhi tuntutan Islam agar orang Melayu menjadi manusia yang pandai membawa diri dan teratur hidupnya. Penggunaan unsur 'tangga' menggambarkan darjat dan usaha manusia untuk terus maju.

Berdasarkan perbincangan-perbincangan terdahulu, ternyata banyak kajian terhadap peribahasa dengan menggunakan analisis semantik inkuisitif telah dilaksanakan. Penelitian yang melihat kepada unsur tumbuhan seperti rumput, kunyit, halia dan padi, serta unsur binatang seperti "burung/Aves" dan juga unsur objek seperti tangga telah dilakukan. Namun penerapan teori ini terhadap peribahasa yang mengandungi leksikal 'hati' belum pernah dilakukan oleh pengkaji-pengkaji terdahulu. 'Hati' sebagai salah satu unsur yang dijadikan dalam pembentukan peribahasa merupakan suatu objek yang bersifat konkrit, iaitu boleh dikesan oleh pancaindera mahupun bersifat abstrak. Berdasarkan *Kamus Dewan Edisi Keempat* (2007), perkataan 'hati' membawa maksud organ dalam badan berwarna perang kemerah-merahan di dalam perut yang terletak pada bahagian sebelah kanan dan berfungsi untuk mengeluarkan hempedu, mengawal kandungan gula dalam darah, menyembuhkan kesan keracunan nitrogen, menghasilkan urea dan menyimpan glikogen. 'Hati' juga membawa maksud jantung (*Kamus Dewan*, 2010). *Macmillan English Dictionary* (2002), turut mendefinisikan 'hati' sebagai jantung iaitu organ yang berada di dalam badan yang mengepam darah terletak di

kawasan dada. Ini selaras dengan perbincangan Muhammad Hilmi Jalil, Zakaria Stapa dan Raudhah Abu Samah (2016), iaitu 'hati' di dalam bahasa Arab ialah qal-bun yang bermaksud jantung. Walaupun sebahagian kamus dan sarjana menyatakan 'hati' sebagai jantung, namun kajian ini akan melihat hati sebagai organ yang berbeza daripada 'jantung' kerana pada dasarnya 'hati' dan 'jantung' merupakan dua organ yang secara saintifiknya berlainan serta berbeza fungsi dan peranan.

Jika ada kajian terhadap kata 'hati' dilakukan daripada aspek kajian bahasa, kajian tersebut hanya meneliti kata 'hati' daripada aspek kajian peluasan makna dan semantik kognitif (Nor Hafuza Mohammad Arif dan Hasmidar Hassan, 2018). Namun kajian ini hanya berfokus pada peringkat semantik dan kognitif sahaja, walhal peribahasa bukan terbatas pada penelitian makna, persamaan atau perbezaan, dan kognitif masyarakat penuturnya semata-mata (Junaini Kasdan, Nor Hashimah Jalaluddin dan Wan Nurasikin Wan Ismail, 2016). Oleh itu, bagi mengisi kelompongan kajian lalu, adanya keperluan untuk meneliti rahsia pemilihan unsur 'hati' dalam penciptaan peribahasa. Maka, kajian ini dilaksanakan atas persoalan, a) apakah makna tersurat dan tersirat bagi kata ini dalam peribahasa dan b) kenapa 'hati' digunakan dalam pembentukan peribahasa. Maka kajian ini dilaksanakan untuk mengenal pasti makna yang mewakili kata 'hati' dalam peribahasa, dan seterusnya untuk meneliti akal budi masyarakat Melayu kerana memilih 'hati' dalam membentuk peribahasa dengan menggunakan pendekatan semantik inkuisitif.

3. METODOLOGI

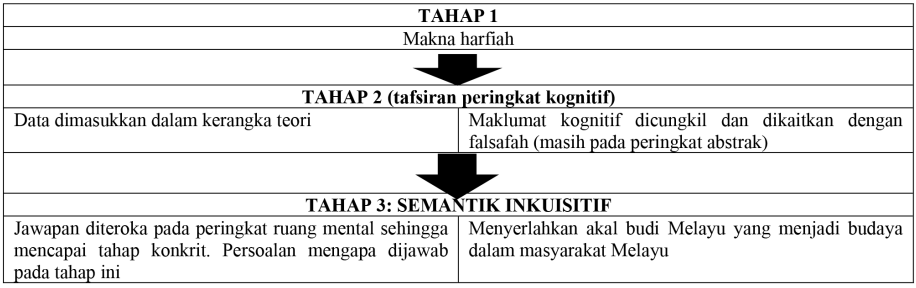
Bagi memastikan permasalahan dan persoalan kajian terjawab, serta tujuan kajian tercapai, kajian ini akan menggunakan kaedah analisis teks iaitu dengan menggunakan kajian analisis relational (semantik), yang dilakukan dengan melibatkan data sekunder, iaitu berfokuskan kepada peribahasa Melayu yang mengandungi kata "hati". Data diambil daripada dua buah buku peribahasa Melayu iaitu "Peribahasa dalam Penggunaan" yang dicipta oleh Mohd. Tajuddin bin Haji Abdul Rahman (1984) dan "Koleksi Terindah Peribahasa Melayu (Edisi Kemaskini)" oleh Ainon Mohd., dan Abdullah Hassan (2006). Sebanyak 125 peribahasa yang mengandungi kata 'hati' telah ditemui, namun

hanya tiga peribahasa yang dipilih sebagai data. Unsur-unsur ini kemudiannya dikumpulkan mengikut domain tertentu, seperti domain sifat, domain perasaan dan domain kehendak.

Data tersebut kemudiannya dianalisis dengan menggunakan pendekatan semantik inkuisitif (Nor Hashimah Jalaluddin, 2014) dari Balveen Kaur dan Mary Fatimah Subet (2019). Pendekatan semantik inkuisitif dihasilkan atas adanya keperluan untuk meneliti akal budi masyarakat Melayu (Muhamad Fadzllah dan Nor Hashimah, 2019), di samping untuk menghuraikan makna sebenar peribahasa dengan melibatkan makna, konteks, kognitif penutur, budaya dan dikaitkan dengan akal budi penutur (Tangaprabu Murthy, Mary Fatimah dan Muhammad Zaid Daud, 2019). Muhammad Zaid Daud (2018) menyatakan semantik inkuisitif merupakan perubahan ke tahap yang tertinggi dalam menerangkan makna peribahasa. Hal ini kerana pendekatan ini merangkumi aspek yang luas kerana melibatkan bidang kajian yang lain seperti geografi, sejarah, etimologi, budaya, agama, sains, sosiologi mahupun bidang yang berkaitan seperti yang dinyatakan oleh Muhammad Zaid Daud (2018). Pendekatan ini merupakan salah satu usaha dan kaedah yang dihasilkan untuk meneliti, menghuraikan dan menjelaskan makna harafiah yang terkandung dalam ungkapan peribahasa Melayu dengan melihat kepada ketelitian akal budi masyarakat. Asad Mohamed dan Nor Hashimah (2018), juga menyatakan pendekatan ini secara tidak langsung mampu memaparkan dan membuktikan ketinggian akal budi masyarakat Melayu dahulu selaras dengan penciptaan ungkapan peribahasa yang memiliki nilai ilmu yang tinggi.

Terdapat tiga tahap penganalisisan dalam pendekatan semantik inkuisitif, iaitu tahap pertama merupakan pengintepretasian makna secara harafiah iaitu mengikut pengetahuan umum yang berpadanan dengan objek yang digunakan dalam peribahasa. Tahap kedua melibatkan proses penghuraian aspek kognitif penutur dengan penggunaan domain sumber dan domain sasaran. Ini meliputi aspek abstrak dilambangkan kepada sesuatu yang konkrit sesuai dengan konteks peribahasa itu. Pada tahap terakhir, kaedah analisis data dilakukan dengan penelitian yang mendalam terhadap akal budi berdasarkan data, teori, kognitif, falsafah dan budaya di sebalik penciptaan peribahasa. Tahap ini berfokuskan pada persoalan pemilihan objek yang digunakan dalam ungkapan

peribahasa. Penganalisisan dilakukan dengan membandingkan objek yang hampir sama sebagai contoh untuk melihat kewujudan akal budi Melayu yang mencipta peribahasa dengan teliti, tepat dan padat (Asad Mohamed dan Nor Hashimah, 2018). Berikut merupakan rajah proses analisis semantik inkuisitif:



Rajah 1: Kerangka Semantik Inkuisitif

Sumber: Asad Mohamed dan Nor Hashimah Jalaluddin (2018). Abstraksi Objek Konkrit dalam Peribahasa Melayu: Analisis Semantik Inkuisitif. Jurnal Bahasa 18(2), 197–218.

Oleh itu, bagi meneliti makna tersurat dan tersirat kata 'hati' dan untuk memahami akal budi serta pemikiran dan falsafah kehidupan masyarakat terdahulu dalam memilih kata 'hati', maka kaedah semantik inkuisitif akan dimanfaatkan.

4. ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Penelitian kata 'hati' disertakan dengan contoh yang diperoleh daripada Pangkalan Data Korpus Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP) dan *Kamus Peribahasa Melayu* (2013) untuk melengkapi peribahasa itu dengan maklumat tambahan yang berperanan sebagai rujukan sesuai dengan konteks ayat. Seterusnya, analisis data dilakukan dengan menggunakan kerangka semantik inkuisitif. Kata 'hati' diteliti bersamaan dengan kata yang hadir dalam ungkapan peribahasa dengan mengambil kira maksud peribahasa tersebut. Kajian ini hanya membincangkan peribahasa yang mewakili domain perasaan, sifat dan kehendak seperti yang berikut:

Peribahasa	Makna	Domain
Anak sungai lagikan berubah, inikan pula hati orang	Tidak tetap pendirian	Perasaan
Hati gatal mata digaruk	Seseorang yang ingin membuat sesuatu tetapi tidak berdaya	Hasrat/ Kehendak
Putih hati	Hati yang jujur dan ikhlas	Sifat

Jadual 1: Peribahasa yang dikategori mengikut domain

Berdasarkan Jadual 1, domain peribahasa dikategorikan mengikut makna dalam konteks peribahasa. Sebagai contoh, peribahasa *anak sungai lagikan berubah, inikan pula hati orang,* bermaksud 'orang yang tidak tetap pendirian'. Peribahasa ini menceritakan tentang 'perasaan' seseorang. Oleh sebab itu, peribahasa ini diberikan domain 'perasaan'. Manakala peribahasa *hati gatal mata digaruk* membawa maksud seseorang yang ingin membuat sesuatu tetapi tidak berdaya diberikan domain 'hasrat'. Seterusnya peribahasa *putih hati* bermaksud hati yang jujur dan ikhlas menggambarkan perilaku seseorang, maka ia diberikan domain 'sifat'.

4.1 Analisis Peribahasa *Anak Sungai Lagikan Berubah, Inikan Pula Hati Orang*

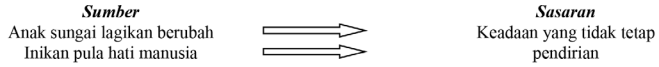
Tahap Pertama: Makna Harafiah

Peribahasa *anak sungai lagikan berubah, inikan pula hati orang* membawa maksud orang yang tidak tetap pendirian. Peribahasa ini selain menggunakan perlambangan melalui objek 'hati', penceritaan latar belakang juga digunakan, iaitu dengan menggunakan kata majmuk 'anak sungai' dan kata kerja 'berubah'. Peribahasa ini telah membentuk makna yang harafiah, iaitu penggunaan 'anak sungai' yang merujuk kepada sungai kecil yang memiliki cabang kepada sungai yang besar (*Kamus Dewan Edisi Keempat*, 2017). Manakala, 'berubah' bermaksud keadaan yang berbeza daripada asalnya (*Kamus Dewan Edisi Keempat*, 2017). Kata "hati" pula bermaksud organ dalam badan yang berwarna perang kemerah-merahan di dalam perut di bahagian sebelah kanan yang berfungsi mengeluarkan hempedu, mengawal kandungan gula dalam darah, menyembuhkan

kesan keracunan nitrogen, menghasilkan urea dan menyimpan glikogen (*Kamus Dewan Edisi Keempat*, 2007). Dalam konteks peribahasa ini, 'hati' merujuk kepada organ dalaman manusia kerana pengunaan unsur 'orang'. Oleh itu, peribahasa tersebut bermaksud orang yang tidak tetap pendiriannya.

Tahap Kedua: Makna Kognitif

Pada peringkat kedua, analisis dilakukan berdasarkan kognitif masyarakat Melayu, iaitu perlambangan unsur 'hati' dalam peribahasa kepada sesuatu yang konkrit. Peringkat ini menumpukan kepada pemetaan domain sumber kepada domain sasaran untuk memperlihatkan perlambangan kata 'hati'. Pentafsiran dilakukan mengikut konteks budaya bagi memberikan gambaran situasi ini.



Peribahasa di atas memperlihatkan gabungan kata yang membentuk makna baru yang tidak berhubungan dengan pembentuk dasarnya. Proses kognitif yang berlaku dalam menginterpretasi peribahasa 'anak sungai lagikan berubah' merujuk kepada sumber alam, iaitu sungai yang boleh mengalami perubahan dapat dipetakan pada 'keadaan yang tidak statik atau tetap' dan 'inikan pula hati manusia' merujuk kepada organ dalam yang penting yang dimiliki oleh manusia yang berperanan dalam tindak tanduk manusia sebagai 'pendirian'. Maka, peribahasa *anak sungai lagikan berubah, inikan pula hati orang* dapat diterjemahkan sebagai 'tidak tetap pendirian'.

Tahap Ketiga: Semantik Inkuisitif

Berdasarkan huraian makna peribahasa tersebut, konsep hati yang merujuk 'perasaan' seseorang telah dihuraikan secara kognitif dengan berpandukan konteks dalam *Kamus Peribahasa Melayu* (2013). Namun begitu, satu persoalan yang berkaitan dengan peribahasa timbul, iaitu mengapa kata hati digunakan dalam ungkapan-ungkapan peribahasa dan apakah akal budi Melayu serta falsafahnya dalam penciptaan peribahasa *anak*

sungai lagikan berubah, inikan pula hati orang. Jika dilihat dari satu sudut, hati merupakan 'pendirian' kerana hati berperanan penting dalam kehidupan manusia selaras dengan kenyataan Muhammad Hilmi Jalil, Zakaria Stapa dan Raudhah Abu Samah (2016) yang menyatakan 'hati' berperanan dalam membantu, memahami dan menganalisis sesuatu maklumat, kejadian atau perkara yang berlaku.

Selain merupakan organ dalaman manusia, hati juga didefinisikan sebagai perasaan, kesedaran, keyakinan, dorongan (*drive*) dan juga tempat menerima hidayat Ilahi iaitu 'hati nurani' (Hashim Hj. Musa, 2008, dalam Hashim, Normahdiah, Rozita dan Siti Sarah (2012). 'Hati' adalah batin yang mengungkapkan perasaan atau pendirian (*Kamus Dewan*, 2007). Perasaan atau pendirian mempunyai nilai bagi mewujudkan keputusan dalam melakukan sesuatu perubahan, pendapat atau pegangan. Seandainya dibandingkan dengan contoh lain seperti anatomi kepala, kata ini boleh dipertikaikan disebabkan bentuknya yang zahir daripada aspek penglihatan dan terletak di bahagian atas tubuh manusia. Dalam penciptaan peribahasa, ungkapan yang diselitkan kebiasaannya bersifat implisit, iaitu sesuatu yang diujarkan secara halus. Namun, jika anatomi 'kepala' digunakan bagi menggantikan kata 'hati' dalam peribahasa, maka ia akan melanggar konsep penyiratan makna. Ini disebabkan 'kepala' adalah sesuatu yang bersifat faktual, manakala 'hati' adalah unsur yang tersembunyi yang melambangkan makna implisit. Jika dilihat dari aspek hati dalam perasaan, ia merupakan sesuatu yang bersifat tidak statik mengikut kesenangan individu. Apabila wujud konteks yang dihasratkan, maka hati boleh berubah meskipun hal itu tidak memberikan kelebihan terhadap dirinya.

Manakala jika diperhatikan melalui sudut ilmu sejarah, berlaku beberapa perubahan yang dialami oleh masyarakat Melayu. Perubahan ini boleh dikaitkan dengan perasaan hati manusia melalui pegangan hidup masyarakat Melayu pada masa terdahulu. Pada awalnya, masyarakat Melayu menganut agama Hindu, namun kemudiannya beralih kepada agama Islam pada kurun ke-13, iaitu setelah kedatangan Islam dan ini telah mempengaruhi adat resam, bahasa, pertuturan, gaya hidup serta status sosial masyarakat Melayu di Nusantara, sekaligus mengubah sistem kepercayaan serta cara hidup dan berfikir

masyarakat Melayu. Oleh itu peribahasa ini mempunyai falsafah yang melambangkan ketinggian akal budi Melayu dalam penciptaan peradaban dari sudut pertukaran agama.

Dari sudut agama Islam, hati sebagai perasaan memainkan peranan penting kepada seseorang. Unsur hati membezakan seseorang manusia dengan manusia yang lain. Ini kerana manusia sememangnya akan kerap berubah hati, dari permulaan kehidupannya sehinggalah ke masa kini. Berikut merupakan firman Allah SWT yang menyatakan mengenai hati manusia akan sentiasa berubah. Firman Allah SWT: "Dan Kami bolak-balikkan hati mereka dan penglihatan mereka."(QS Al-An'am: 110). Masyarakat Melayu juga sangat teliti memerhati perbezaan tingkah laku manusia yang berbeza setiap hari mengikut keadaan hati dan perasaan bagi melambangkan ungkapan peribahasa yang diciptakan. Tambahan lagi, perubahan dalam perasaan manusia boleh berlaku apabila adanya faktor yang mencetusnya. Ini ada dinyatakan dalam sabda Rasulullah SAW mengenai hati seseorang itu tidak teguh kerana sifat hati mudah terpengaruh apabila timbul sesuatu perkara yang mendorong kepada perubahan. Berikut merupakan sabda Rasulullah SAW: "Hati dinamakan 'qalb' kerana sifatnya yang cepat berubah. Hati itu bagaikan bulu (ayam) yang tergantung di atas sebuah pokok, yang dibolak-balikkan oleh angin sehingga bahagian atas terbalik ke bawah dan bahagian bawah terbalik ke atas." (HR Ahmad). Selain itu terdapat juga hadis yang menyatakan bahawa perubahan hati berlaku dengan pantas mengatasi air yang sedang mendidih seperti sabda Rasulullah SAW.: "Sesungguhnya hati anak cucu Adam lebih cepat perubahannya daripada periuk yang berisi air mendidih." (HR Ahmad). Perlambangan 'air' dan 'hati' ternyata sudah digunakan sejak zaman Rasulullah sebagai satu analogi sesuai dengan peribahasa Melayu *anak sungai lagikan berubah, inikan pula hati orang.*

Oleh itu, ternyata 'hati' boleh berubah selaras dengan penggunaan leksikal 'anak sungai' yang juga turut mengalami perubahan akibat hakisan daripada aliran air, hujan dan sebagainya. Penggunaan kata sungai merefleksikan kehidupan masyarakat Melayu dahulu. Menurut Muhammad Haji Salleh (2012) dalam Junaini Kasdan, Nor Hashimah Jalaluddin dan Wan Nurasikin Wan Ismail (2016), bangsa Melayu asalnya bangsa

yang hidup di tepi sungai dan laut, tamadunnya dibesarkan di kuala dan di tepi pantai. Masyarakat Melayu kebanyakannya mendiami kawasan berhampiran dengan perairan atas pelbagai faktor sistem pengangkutan dan perhubungan, sungai menjadi sumber air, makanan, rezeki dan mengembangkan pertanian orang Melayu. Kegiatan seharian orang Melayu juga bertumpukan kepada sungai, iaitu untuk membasuh pakaian, mandi, sumber pengangkutan, memasak dan sebagainya. Peranan sungai yang dihuraikan sememangnya menjelaskan sungai sangat penting dalam kehidupan seharian masyarakat Melayu pada zaman dahulu. Oleh itu, peranan sungai sama penting dengan unsur hati manusia. Ini secara tidak langsung menunjukkan leksikal sungai dengan unsur hati itu jelas perkaitannya, iaitu memiliki fungsi dan peranan serta kepentingannya tersendiri dalam kehidupan manusia. Ilmiah sungai akan ada perubahan kepada strukturnya disebabkan oleh fenomena alam atau kejadian alam. Ini membuktikan masyarakat Melayu memiliki ketajaman akal fikiran (Tangaprabu Murthy et. al, 2018) dalam mencipta peribahasa kerana mampu mencipta peribahasa berdasarkan dua unsur yang berbeza dan menjalinkan maknanya dalam melambangkan sikap dan perasaan manusia. Ternyata penggunaan 'hati' dalam pembentukan peribahasa ini berpandukan kepada penilaian orang Melayu pada masa lalu terhadap sifat dan tingkah laku orang di sekelilingnya, serta objek dan imej yang dilihat (Julaina et. Al, 2017).

4.2 Analisis Peribahasa *Putih Hati*

Tahap Pertama: Makna Harafiah

Peribahasa *putih hati* membawa maksud orang yang memiliki hati yang jujur dan ikhlas. Penggunaan leksikal 'hati' dalam ungkapan peribahasa ini menggambarkan makna harafiah. Perkataan 'putih' merujuk kepada warna yang paling cerah dan bersih, murni atau suci (*Kamus Dewan Edisi Keempat*, 2017). Manakala 'hati' ialah organ dalam badan yang berwarna perang kemerah-merahan di dalam perut di bahagian sebelah kanan yang berfungsi mengeluarkan hempedu, mengawal kandungan gula dalam darah, menyembuhkan kesan keracunan nitrogen, menghasilkan urea dan menyimpan glikogen (*Kamus Dewan*

Edisi Keempat, 2007). Oleh itu, peribahasa tersebut bermaksud hati seseorang yang baik dan murni.

Tahap Kedua: Makna Kognitif

Dalam menilai sesebuah peribahasa melalui kognitif, perlunya konteks dan latar situasi untuk menentukan dan menjelaskan penggunaan 'hati' dalam peribahasa tersebut. Domain sumber 'putih' membawa maksud baik sebagai domain sasaran, manakala domain sumber 'hati' ialah sifat sebagai domain sasaran. Pentafsiran dilakukan mengikut konteks budaya bagi memberikan gambaran situasi ini.

Peribahasa di atas memperlihatkan gabungan kata yang membentuk makna baru yang tidak berhubungan secara langsung bentuk dasarnya. Proses mental yang berlaku dalam menginterpretasi peribahasa 'putih' merujuk pada warna yang cerah dan sering dilambangkan dengan kesucian atau kebersihan. Maka 'putih' dipetakan pada 'ikhlas atau jujur'. Manakala 'hati' sebagai sebuah organ kepada organ dalam yang penting yang dimiliki oleh manusia yang berperanan dalam segala tindak tanduk manusia dipetakan sebagai 'sifat'. Maka, 'putih hati' dapat ditafsirkan sebagai hati yang jujur atau ikhlas.

Tahap Ketiga: Semantik Inkuisitif

Berdasarkan makna peribahasa tersebut, konsep 'hati' merujuk kepada perwatakan seseorang sesuai dengan penghuraian melalui kognitif masyarakat Melayu. *Putih hati* pada peringkat ini melambangkan sifat positif seseorang yang membentuk akal budi. 'Hati' ialah batin dalam diri manusia yang sememangnya merangkumi pelbagai aspek nurani dan perasaan, sama ada memiliki sifat kebaikan mahupun kejahatan yang mendorong kepada kepelbagaian bentuk personaliti dalam diri individu. Kerohanian dalam hati manusia akan menentukan baik buruk seseorang. Ini dinyatakan Firman Allah dalam Al-Quran surah al-Hajj ayat 46, "Maka sesungguhnya bukan mata kepala mereka

yang buta, tetapi mata hati mereka yang buta. Apabila dalam dirinya terdapat hati yang bersih, maka akan lahir di sana akhlak yang terpuji. Sebaliknya, bila dalam diri seseorang tersimpan hati yang kotor, maka akan lahir di sana akhlak yang buruk". Ini menunjukkan adanya kepentingan untuk menerapkan hati atau batin serta akhlak yang baik. Hal ini juga selaras dengan kebudayaan dan adat orang Melayu yang sentiasa berbuat baik dalam kalangan masyarakat sekeliling. Nilai-nilai murni yang positif ini merupakan salah satu pegangan bagi masyarakat Melayu dalam menjalani kehidupan seharian dan secara tidak langsung menjadikan bangsa Melayu memiliki jati diri yang teguh dan kuat (Mohd Firdaus dan Normaliza, 2016). Ini dapat diperhatikan dalam puisi Melayu yang mengungkapkan mengenai sifat yang positif, iaitu:

> Apa tanda Melayu jati,
> Dendam kesumat ia jauhi;
> Tulus ikhlas bermurah hati,
> Kesalahan orang ia ampuni.

(Hashim Hj. Musa, 2008, hlm. 7 dan Tenas Effendi, 2004 dalam Hashim, Normahdiah, Rozita dan Siti Sarah, 2012). Ungkapan ini menunjukkan nilai hati yang bersifat positif iaitu ikhlas memaafkan sesama masyarakat selaras dengan ajaran agama dan budaya Melayu. Tambahan pula dalam Islam, hati iaitu batin seseorang itu menentukan akhlak dalam diri mereka. Menurut al-Ghazali (1998) dalam Muhammad Hilmi, Zakaria Stapa, Raudhah (2016), menyatakan hati yang bersih iaitu hati yang dibentuk dengan keimanan, ketaqwaan yang kukuh dan penuh dengan akhlak yang terpuji.

Warna 'putih' dalam masyarakat Melayu adalah antara empat warna yang signifikan dan merupakan warna asas yang diberikan keutamaan dan kemuliaan atas dasar warna itu mencorakkan rona diraja serta kebersihan dan kesucian. Warna 'putih' lazim digunakan oleh pasangan yang bernikah, malah kain berwarna putih juga digunakan sebagai kain kapan. Ini memperlihatkan warna putih sangat signifikan dalam kehidupan masyarakat Melayu terutama dalam acara yang melibatkan perubahan kehidupan dan ia melambangkan kesucian. Warna putih juga digambarkan dalam Al-Quran seperti yang dinyatakan dalam

hadis riwayat Abu Daud, "Pakailah pakaian putih kerana pakaian seperti itu adalah sebaik-baik pakaian kalian dan kafanilah mayat dengan kain putih pula". Ini membuktikan bahawa putih adalah warna yang suci dan lazim dikaitkan dengan agama Islam. Pembentukan peribahasa ini, iaitu dengan menggabungkan kata *'putih'* dan *'hati'* yang ternyata dua objek yang berbeza fizikal dan makna, lalu melambangkannya kepada satu ungkapan yang bermakna, ternyata merefleksi kebijaksanaan serta ketajaman fikiran masyarakat Melayu dalam mencipta peribahasa '*putih hati'*. Ternyata pengalaman kehidupan dan pengamatan terhadap alam sekeliling, objek serta agama dan budaya secara tidak langsung membantu dalam membentuk peribahasa ini (Muhammad Regi Rizqi F., Isah Cahyani, Engkos Kosasih, 2021).

4.3 Analisis Peribahasa *Hati Gatal Mata Digaruk*

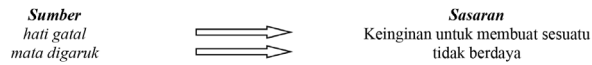
Tahap Pertama: Makna Harafiah

Peribahasa *hati gatal mata digaruk* membawa maksud seseorang yang ingin membuat sesuatu tetapi tidak berdaya. Peribahasa ini menggunakan perlambangan 'hati', di samping penggunaan latar penceritaan iaitu kata 'gatal', 'mata' dan 'garuk'. Dalam peribahasa ini jelas memperlihatkan maksudnya yang tersirat dengan ungkapan yang dibentuk dalam peribahasa itu. Ungkapan dan peribahasa itu mentafsirkan sesuatu yang serupa iaitu ingin melakukan sesuatu perkara yang diluar jangkauan dan kemampuan diri sendiri.

Tahap Kedua: Makna Kognitif

Peribahasa *hati gatal, mata digaruk* memperlihatkan gabungan kata yang membentuk makna baru yang tidak berhubungan secara langsung dengan bentuk dasarnya. Hassan (2003) dan Ibanez-Moreno (2005) dalam Muhamad Fadzllah Zaini dan Nor Hashimah Jalaluddin (2019), menjelaskan pemetaan digambarkan melalui perlambangan terkandung dalam peribahasa Melayu. Pemetaan ini memproses konteks dan konsep terhadap domain sasaran. Berdasarkan pemetaan, tingkah laku manusia ditonjolkan menerusi 'hati gatal' dan 'mata digaruk'.

Proses kognitif yang berlaku dalam menginterpretasi peribahasa '*hati gatal*' lebih mudah diteliti secara terpisah, iaitu dengan meneliti kata 'hati' terlebih dahulu. 'Hati' seperti yang telah dibincangkan bermakna 'organ hati yang berada di paras tengah badan manusia, terletak berhampiran tulang rusuk, iaitu sesuatu yang berada di dalam badan'. Namun 'hati' dari satu sudut lain secara ringkasnya bermakna 'pusat perasaan atau keinginan'. 'Gatal' pula bererti 'suatu keadaan geli pada tubuh yang merangsang pada kulit tubuh kerana kutu, gigitan nyamuk dan sebagainya'. Namun melihat kepada keseluruhan makna kata tersebut, dapat ditafsirkan bahawa kata 'gatal' merujuk kepada 'suatu keinginan untuk membuat sesuatu akibat suatu rangsangan/ dorongan'. Maka kata '*hati gatal'* dapat ditafsirkan atau dipetakan sebagai 'keinginan untuk membuat sesuatu' iaitu keinginan yang dirangsang oleh hati sebagai sasaran. Manakala '*mata digaruk'* jika diteliti secara terpisah pula, 'mata' sebagai alat pancaindera yang berfungsi untuk melihat berada di tempat teratas tubuh, iaitu pada bahagian kepala dan bersifat konkrit. Dalam konteks peribahasa ini, makna 'mata' dilihat dari aspek peranannya iaitu 'untuk melihat'. 'digaruk' pula memiliki makna dasar 'suatu perbuatan mengukur atau mencakar sesuatu lazimnya kerana gatal'. Maka, makna 'mata digaruk' secara harafiah bermaksud 'perbuatan menggaruk-garuk mata sama ada untuk kepastian setelah melihat sesuatu atau kerana jangkitan mata, atau mata dimasuki habuk'. Namun perbuatan menggaruk mata adalah dilarang dari segi kesihatan kerana boleh membahayakan mata. Maka, rumusan perwujudan peribahasa ini dari aspek kognitif adalah mustahil untuk menggaruk hati yang gatal kerana kedudukannya di dalam badan dan tidak akan dapat dicapai secara langsung, maka disebabkan rasa gatal yang wujud itu (keinginan), maka mata yang digaruk kerana matalah yang mula-mula mengesan atau melihat sesuatu lalu dari mata turun ke hati. Maka mata digosok atau digaruk untuk mendapatkan kepastian setelah melihat sesuatu atau untuk melegakan atau menghilangkan rasa gatal pada mata walaupun perbuatan ini tidak digalakkan dari aspek kesihatan mata. Berdasarkan keseluruhan perbincangan tersebut, 'hati gatal' dipetakan sebagai keinginan untuk membuat sesuatu. Manakala, 'mata digaruk' dipetakan sebagai tidak berdaya.



Ternyata, perlambangan 'mata' dan 'hati' serta 'gatal' dan 'digaruk' mempunyai padanan bukan sahaja dari aspek bahasa, malahan dari aspek kognitif yang mampu membentuk satu peribahasa yang dalam maknanya.

Tahap Ketiga: Semantik Inkuisitif

Perbincangan seterusnya adalah pada tahap semantik inkuisitif, iaitu untuk menghuraikan perkaitan antara objek, kognitif dengan akal budi Melayu melalui peribahasa *hati gatal mata digaruk*. Persoalannya, mengapakah unsur 'hati' digunakan dalam peribahasa ini? Apakah hubungan kognitif sehingga menzahirkan hati sebagai kemahuan seseorang? Dalam hal ini, kenyataan ini boleh dipertikaikan dengan membandingkan 'hati' dengan sesuatu yang sebanding dengannya, iaitu anatomi 'mata'.

'Hati' merupakan tempat timbulnya sesuatu keinginan sama ada yang mampu dicapai mahupun tidak. Keinginan tersebut boleh berupa cita-cita, harapan, kesihatan dan lain-lain. Apabila hati mewujudkan hasrat keinginan, pelbagai kaedah dan usaha dilakukan untuk melaksanakannya. Namun belum tentu usaha atau kaedah itu akan berhasil seperti yang diharapkan. Kajian ini mengaitkan kata hati dengan kata mata kerana mata menzahirkan harapan yang ditimbulkan oleh batin seseorang, iaitu 'hati'. Jika sesuatu yang diinginkan tidak mampu dicapai, ia akan terserlah di mata seseorang tentang apa yang dirasakannya. Sebagai contoh dalam peribahasa *hati gatal mata digaruk* menjelaskan mengenai mata digaruk sebagai suatu perbuatan melegakan sesuatu atau perbuatan yang hanya mampu dilakukan dalam situasi tersebut. Kata 'garuk' bermaksud perbuatan mencakar atau mengaruk badan kerana gatal. Jadi kajian ini mendapati bahawa orang Melayu melegakan keinginan yang timbul dengan sesuatu yang dapat mereka lakukan.

Di samping itu, mata merupakan sebahagian daripada anggota badan manusia serupa dengan anatomi hati. Mata memiliki fungsi yang berbeza dengan hati iaitu melihat sesuatu yang zahir. Apabila mata mengalami simptom gatal, maka seseorang itu mampu menjangkaunya dengan menggaru

bahagian yang gatal, iaitu di kawasan kelopak mata. Manakala faktor yang menyebabkan mata gatal kebanyakannya kerana terkena habuk, terkena jangkitan mata dan sebagainya. Namun, unsur hati terletak di dalam badan manusia dan tidak dapat dilihat dengan mata melainkan apabila badan seseorang dibedah atau dalam bidang perubatan. Ungkapan 'hati gatal' memiliki maksud yang tersirat untuk menginginkan sesuatu dan bukanlah sesuatu yang nyata kerana hati tidak terdedah kepada sesuatu yang konkrit seperti habuk. Dalam memahami penyataan ini, perlunya fenomena dari segi sosial dan budaya penutur.

Perkara yang dapat dijelaskan dalam peribahasa ini ialah akal budi orang Melayu yang dipancarkan melalui pemilihan objek berdasarkan ketajaman pemikiran dan pengalaman mereka. Jika diteliti, ungkapan dalam peribahasa ini menunjukkan keinginan untuk memiliki sesuatu didorong oleh 'hati'. Dari aspek sosial, cita-cita yang diimpikan oleh seseorang lazimnya didorong oleh hati atau adanya faktor luaran yang lain seperti setelah melihat kejayaan orang lain. Namun, impian ini akan terkubur jika adanya faktor-faktor yang menghalang. Sebagai contoh, dari aspek perkahwinan masyarakat zaman dahulu menggalakkan untuk berkahwin dengan orang yang sekufu atau sama taraf yang dapat ditanggapi daripada peribahasa *enggang sama enggang, pipit sama pipit, baru boleh terbang sama.* Perkahwinan sekufu ini adalah bagi menjaga air muka dan bagi mengelakkan perbalahan. Maka, orang biasa yang berkeinginan untuk mengahwini anak orang kaya walaupun ada rasa cinta, namun harus memendamkan keinginan untuk berkahwin kerana lazimnya ia tidak akan direstui.Dalam konteks Islam juga, perkahwinan bersama orang yang sama kufu ada dibincangkan seperti sabda Rasulullah SAW:

تَخَيَّرُوْا لِنُطَفِكُمْ وَأَنْكِحُوْا الأَكْفَاءَ وَأَنْكِحُوْا إِلَيْهِمْ

bersabda:

Maksudnya: "*Pilihlah tempat yang baik untuk meneruskan keturunanmu dan kahwinkanlah mereka yang sekufu dan kahwinkanlah mereka.*"

Riwayat al-Hakim (2/163)

Maka, ternyata Islam juga menekankan tentang pentingnya untuk berkahwin dengan pasangan yang sama kufu dan ini setentunya bagi menjaga kemaslahatan bersama dan mengelakkan konflik pada masa akan datang. Dari aspek perkahwinan, ternyata keinginan untuk berkahwin dengan seseorang itu harus dilupakan jika tidak sama taraf/kufu selaras dengan peribahasa *hati gatal, mata digaruk*.

Berdasarkan perbincangan tersebut, ternyata, peribahasa *'hati gatal, mata digaruk'* dicipta oleh masyarakat Melayu dahulu berdasarkan penelitian mereka terhadap kehidupan mereka sehari-hari, di samping pengamatan mereka terhadap pengalaman hidup bermasyarakat serta ajaran Islam. Ternyata masyarakat dahulu mempunyai ketajaman fikiran kerana berupaya untuk menggunakan unsur 'hati' dan 'mata' serta perbuatan 'gatal' dan 'digaruk' dalam membentuk peribahasa ini. Seperti yang kita sedia maklum, kata 'garuk' bersinonim dengan 'gatal' dan lazimnya 'gatal' hanya berlaku pada 'kulit badan' dan 'mata' berhubungan dengan 'hati'. Dengan ketajaman fikiran dan akal budi masyarakat Melayu dahulu, kata-kata ini digabungkan hingga menjadi satu ungkapan yang harmoni serta mempunyai makna tersirat. Ini selaras dengan kenyataan Junaini et. al. (2016), yang menyatakan peribahasa memperlihatkan ketelitian akal masyarakat Melayu.

5.0 PENUTUP DAN CADANGAN

Penelitian terhadap unsur hati dalam peribahasa memperlihatkan bahawa unsur hati dalam peribahasa adalah berkaitan dengan batin manusia. Makna harafiah batin dalam peribahasa adalah ungkapan kepada perasaan seperti kekecewaan, pendirian, kehendak dan sifat. Unsur hati dalam kajian ini merangkumi makna bervariasi kerana dilatari oleh konteks dan situasi yang berlainan dalam ungkapan peribahasa. Ini kerana hati sudah memiliki makna yang jelas mewakili batin, perasaan dan sebagainya. Oleh itu, kehadiran konteks yang melatarinya membantu dalam mentafsirkan falsafah dan ketelitian masyarakat Melayu yang menerapkan kata hati untuk menghuraikan aspek di luar bidang linguistik. Ini juga membuktikan bahawa masyarakat Melayu dahulu memiliki ketelitian, kreativiti, falsafah diri walaupun tanpa berpendidikan tinggi. Unsur hati dalam peribahasa diciptakan dengan

melambangkan, membandingkan dan menyampaikan pengajaran kepada masyarakat Melayu. Ini juga menunjukkan penggunaan unsur 'hati' bukanlah sesuatu yang lewah melainkan merangkumi budaya dan pemikiran tinggi bangsa Melayu. Penggunaan pendekatan semantik inkuisitif juga membuktikan kata 'hati' boleh dibandingkan dengan konteks yang memiliki keserupaan peranan atau sifat dengannya. Penelitian ini turut membuktikan masyarakat Melayu dahulu mempunyai pengamatan yang tinggi terhadap alam sekeliling, objek, tingkah laku, norma hidup, adat dan budaya kehidupan mereka dalam penggunaan leksikal pada ungkapan peribahasa. Ternyata semantik inkuisitif mampu mencungkil falsafah serta akal budi masyarakat Melayu. Namun, penelitian kajian ini setentunya tidak merangkumi skop kajian yang luas kerana terbatas kepada penggunaan kata 'hati' yang hanya tertumpu kepada 3 peribahasa. Maka, diharapkan kajian ini dapat diperluaskan dengan memperbanyakkan data kajian serta meneliti kata 'hati' dengan pendekatan yang berbeza.

RUJUKAN

Ainon Mohd. dan Abdullah Hassan, 2006. *Koleksi Terindah Peribahasa Melayu.* Selangor: PTS MILLENIA SDN. BHD.

Amir Muslim, 2009. *Peribahasa dan Ungkapan Inggeris-Melayu.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Amirah Ahmad dan Rozaiman Rashidin. "Terjemahan 'Air' dalam Peribahasa Melayu-Inggeris: Analisis Semantik Kognitif " dlm. Jurnal *Linguistik.* Jilid 13, hlm. 1–12, 2011.

Anida Sarudin, 2012. *Aspek Kognitif dalam Pembentukan Simpulan Bahasa Kata Makan.*

Asad Mohamed dan Nor Hashimah Jalaluddin. "Abstraksi Objek Konkrit dalam Peribahasa Melayu: Analisis Semantik Inkuisitif" dlm. Jurnal *Bahasa,* Vol. 18 (2), hlm. 197–218, 2018.

Balveen Kaur dan Mary Fatimah Subet, 2019. *Ironi dalam Bahasa Kiasan Punjabi: Analisis Semantik Inkuisitif.* Kota Samarahan: Universiti Malaysia Sarawak.

Eva Chairani, 2017. *Kajian Kognitif Semantik Penggunaan Anggota Tubuh dalam Peribahasa Indonesia.* Medan: Seminar Nasional Multidisiplin Ilmu.

Gunawan Wiradharma dan Afdol Tharik WS, 2016. Metafora dalam Lirik Lagu Dangdut: *Kajian Semantik Kognitif*. Arkhais, Vol. 07 No. 1 , 5–14.

Hashim Hj. Musa, Normahdiah Sheik Said, Rozita Che Rodi dan Siti Sarah Ab Karim. "Hati Budi Melayu: Kajian Keperibadian Sosial Melayu ke Arah Penjanaan Melayu Gemilang" dlm. *Journal of Language Studies,* Vol. 12 (1), hlm. 163–182, 2012.

Hasmidar Hassan dan Jafizah Jaafar. "Pengintepretasian Peribahasa dan Hubungannya dengan Kemahiran Berfikir: Analisis Berdasarkan Teori Relevans" dlm. Jurnal *Bahasa,* Jilid 16 Bil. 1, hlm. 94–119, 2016.

Indirawati @ Indrawati Haji Zahid. 1994/1995, *Semantik Leksikal dalam Peribahasa Melayu.* Kuala Lumpur: University Malaya.

Julaina Nopiah, Nor Hashimah Jalaluddin dan Junaini Kasdan. Refleksi Dualisme: "Durian-Timun" dalam Peribahasa Melayu: Pendekatan Semantik Inkuisitif dlm. Jurnal *Linguistik,* Vol. 21(2), hlm. 1–14, 2017.

Julaina Nopiah, Nor Hashimah Jalaluddin dan Junaini Kasdan. Refleksi Dualisme "Durian-Timun" dalam Peribahasa Melayu: "Pendekatan Semantik Inkuisitif" dlm. Jurnal *Linguistik,* Vol. 21(2), hlm. 1–14, 2017.

Junaini Kasdan, Nor Hashimah Jalaluddin dan Wan Nurasikin Wan Ismail. "Ikan (Pisces)" dalam Peribahasa Melayu: "Analisis Semantik Inkuisitif" dlm. *International Journal of the Malay World and Civilisation,* Vol. 4 (1), hlm. 3–42, 2016.

Junaini Kasdan, Nor Hashimah Jalaluddin dan Wan Nurasikin Wan Ismail. Ikan (Pisces) dalam Peribahasa Melayu: "Analisis Semantik Inkuisitif" dlm. *International Journal of the Malay World and Civilisation (Iman) 4(1)*, hlm. 3–42, 2016.

Kamus Dewan (ed. Ke-4) 2007. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Dewan (ed. Ke-4) 2010. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Dewan (ed. Ke-4) (2017). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Firdaus Che Yaacob dan Normaliza Abd Rahim. "Nilai baik hati Menerusi Cerita Rakyat Melayu Terhadap Masyarakat Melayu Suatu Aplikasi Teori Pengkaedahan Melayu" dlm. *Journal of Business and Social Development* Vol. 4 No. 2, hlm. 48–57, 2016.

Mohd Norzi Nasir dan Ahmad Yani Ismail, 2015. *Qalbu, Hati dan Pendidikan Menurut Pandangan Alam Barat dan Pandangan Alam Islam:* International Research Management & Innovation Conference.

Mohd Tajuddin Haji Abdul Rahman, 1985. *Peribahasa dalam Penggunaan.* Selangor: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Muhamad Fadzllah Zaini dan Nor Hashimah Jalaluddin. "Struktur Seni Bina Melayu Tangga: dalam Peribahasa Melayu: Analisis Semantik Inkuisitif" dlm. Jurnal *Antarabangsa Dunia Melayu,* 12 (1), 1–26, 2019.

Muhammad Hilmi Jalil, Zakaria Stapa dan Raudhah Abu Samah. "Konsep Hati Menurut Al-Ghazali" dlm. Jurnal *Reflektika* Vol. 11 No 11, hlm. 59–71, 2016.

Muhammad Regi Rizqi Fauzi, Isah Cahyani, dan Engkos Kosasih, 2021. "Penggunaan Nama Anggota Tubuh: dalam Peribahasa Sunda dan Padanannya dalam Peribahasa Indonesia". Seminar Internasional Riksa Bahasa, 193–200. Diakses melalui http://proceedings.upi.edu/index.php/riksabahasa/article/view/1345.

Muhammad Zaid Daud, 2018. *Domain Rezeki dalam Peribahasa Melayu Berorientasikan Aves Melalui Perspektif Semantik Inkuisitif.* Mirjo: Vol. 3 Isu.1, 19–28.

Nor Hafuza Muhammad Arif dan Hasmidar Hassan, 2018. *Analisis Semantik Kognitif Metafora 'Hati' berdasarkan Korpus dalam Dua Dekad.*

Nor Hashimah Jalaluddin dan Junaini Kasdan. "Remaja Malaysia dan Peribahasa Melayu" dlm. Jurnal *Linguistik* Jilid 10 (edisi khas), hlm. 158–172, 2010.

Nor Hashimah Jalaluddin dan Rozaimah Rashidin. "Rasuah dalam Karya Sastera Melayu Klasik: Satu Analisis Semantik Kognitif" dlm. Jurnal *e-Bangi* Volume 3, Number 1, hlm. 1–32, 2008.

Nor Hashimah Jalaluddin, 2015. "Peribahasa `Parasit` dan Akal Budi Melayu: analisis semantik Inkuisitif". Prosiding Seminar Bahasa dan Sastera. Universiti Kebangsaan Malaysia. 281–293.

Noriati A. Rashid. "Nilai Kesantunan dalam Konteks Sosiobudaya Masyarakat" dlm. Jurnal *Pengajian Melayu*, Jilid 15, hlm. 232–253, 2005.

Nurizzati Ismail, 2014. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin.* Universiti Sains Malaysia.

PMWP. *Al-Kafi #1153: Maksud Sekufu Dalam Perkahwinan*. Diakses melalui https://muftiwp.gov.my/artikel/al-kafi-li-al-fatawi/3201-al-kafi-1153-maksud-sekufu-dalam-perkahwinan

Raminah Haji Sabran dan Rahim Syam, 1985. *Kajian Bahasa untuk Pelatih Maktab Perguruan.* Petaling Jaya, Selangor: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Rundell, M, 2002. *Macmillan English Dictionary.* Macmillan Education.

Sapinah Haji Said, 2013. *Kamus Peribahasa Melayu.* Johor Bahru: Penerbitan Pelangi.

Subet, M. F., dan Md Nasir, M. R., "Analisis Semantik inkuisitif Peribahasa Bahasa Melayu" dlm. *Malaysian Journal of Learning and Instruction,* 16(2), hlm. 227–253, 2019.

Suradi Parjo, 1990. *Peribahasa Warisan.* Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Tangaprabu Murthy dan Mary Fatimah Subet, "Imej Rumput dalam Peribahasa Tamil: Suatu Kajian Semantik Inkuisitif" dlm. Language Studies: Vol. 7 No. 1, hlm. 37–56. 2018.

Tangaprabu Murthy, Mary Fatimah Subet dan Muhammad Zaid Daud, "Kajian Semantik Inkuisitif dalam Peribahasa Tamil: Imej Tumbuhan". dlm. *Sains Humanika* Vol. 11 (1), hlm. 73–80, 2019.

Zaid Mohd Zin dan Wan Suhaila Wan Idris. "Kajian Persamaan Makna Peribahasa Melayu dan Peribahasa Jepun" dlm. Jurnal *Bahasa dan Budaya Jepun*, 7, hlm.19–33, 2017.

Zaitul Azma Zainon Hamzah dan Ahamd Fuad Mat Hassan. "Bahasa dan Pemikiran dalam Peribahasa Melayu". *GEMA Online*™ dlm. *Journal of Language Studies 31,* Volume 11(3), hlm. 31–51, September 2011.

Zaitul Azma Zainon Hamzah. "Nilai Pendidikan dan Kebijaksanaan Masyarakat Melayu dalam Pantun dan Peribahasa Melayu" dlm. *International Journal of the Malay World and Civilisation (Iman)* Vol. 5 (2), hlm. 73–86, 2017.

Zaitul Azma Zainon Hamzah. "Nilai Pendidikan dan Kebijaksanaan Masyarakat Melayu dalam Pantun dan Peribahasa Melayu" dlm. *International Journal of the Malay World and Civilisation* Vol. 5 (2), hlm. 73–86, 2017.

CIRI WACANA POLITIK DALAM TEKS PEMASYHURAN KEMERDEKAAN NEGARA BRUNEI DARUSSALAM 1984

Badriyah Yusof
(*Brunei Darussalam*)

ABSTRAK

Dari segi latar belakang, teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 merupakan dokumen yang mengubah status Brunei daripada sebuah negara perlindungan ke sebuah negara merdeka. Dokumen ini telah dijamin secara rasmi lima tahun sebelumnya dengan termeterainya Perjanjian Persahabatan dan Kerjasama Brunei-Britain pada tahun 1979. Meskipun tidak bersifat *binding* atau mengikat para pemain kuasa, namun dokumen jenis ini mencerminkan aspirasi bernegara dan berfungsi sebagai rujukan utama dalam merangka sebarang dasar atau terma perundangan pada masa akan datang. Dalam hal ini, dokumen deklarasi yang bersifat mengikat boleh digunakan untuk menjelaskan sebarang perjanjian yang terhasil daripada tafsiran dokumen ini secara interpretatif (United Nations, n.d.). Dari perspektif wacana kritis, definisi ringkas deklarasi ini menunjukkan bahawa ia bukan saja boleh bersifat konstruktif dan reflektif, tetapi juga boleh diinterpretasi secara ekslusif mahupun secara interteks bersama dokumen lain contohnya perjanjian, memorandum persefahaman dan sebagainya. Bagi memahami kepentingan dan versatil teks ini sebagai teks politik, makalah ini bertujuan untuk mencirikan Teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 sebagai wacana politik berdasarkan pencirian wacana politik Kenzhekanova (2015). Dalam kerangka yang lebih luas, makalah ini terletak dalam lingkungan

pengajian wacana kritis, yang melihat bahasa bukan saja sebagai manifestasi praktik sosial dan praktik diskursif, tetapi juga mempunyai hubungan dialektik dengan kedua-duanya. Dari segi implikasi teoretikal dan praktikal, pencirian ini boleh dimanfaatkan sebagai landasan untuk sebarang penyelidikan kebahasaan, sejarah dan sosiopolitik terutama dalam memahami agregat yang membentuk teks ini sebagai wacana yang kohesif, relevan, mempunyai pelbagai dimensi dan berimpak tinggi, di samping sebagai cerminan kepada sejarah dan pembentukan identiti politik dan masyarakat Negara Brunei Darussalam.

Kata Kunci: Wacana Politik, Pengajian Wacana Kritis, Teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984, Sejarah Brunei, Hubungan Brunei-Britain.

Abstract

Contextually, the Proclamation/Declaration of Independence of Brunei Darussalam 1984 is a document that changed the status of Brunei from a country of protection to sovereignty. This document was formally guaranteed five years earlier under the Brunei-Britain Friendship and Cooperation Agreement in 1979. Although not binding in nature, this type of document reflects national aspirations and serves as the primary reference in policymaking or legal framework. In short, this document guides the interpretation and implementation of regulations and policies of the country (United Nations, n.d.). From the critical discourse perspective, a proclamation/ declaration is a document that is not just constructive but also reflective. It can also be interpreted exclusively or intertextually with other documents such as agreements or memoranda of understanding. In understanding the importance and versatility of this text as a political text, this paper aims to characterize the Declaration of Independence of Brunei Darussalam 1984 as a political discourse. Using Kenzhekanova's (2015) characterization of the political discourse framework, this paper situates Brunei's Declaration within critical discourse studies, which sees language as a manifestation of social and discursive practice and has a dialectical relationship with both. Understanding the components that make up this

discourse as a political one will pave the way for linguistic, historical, and sociopolitical research concerning not only the aggregates that make up this text as a cohesive, relevant, multidimensional, and high-impact discourse but also as a reflection on the history and formation of the political and social identity of Brunei Darussalam.

Keywords: *Political Discourse, Critical Discourse Studies, Proclamation/Declaration of Independence of Brunei Darussalam 1984, Brunei History, Brunei-Britain Political Relations.*

Pengenalan

Sesuai dengan konteks, perspektif, perubahan ruang dan masa, bahasa secara umumnya diartikulasikan berdasarkan fitrah dan fungsinya sebagai elemen komunikatif. Selaku sistem tanda yang bersifat arbitrari (De Saussure, 2011), bahasa merangkumi aspek bunyi, simbol, dan artikulatori (Derbyshire, 1977; Wardhaugh, 1972; Trager dan Bloch, 1941). Secara intrinsik, bahasa terdiri daripada elemen ataupun satuan elemen yang memberikan makna sama ada dalam bentuk bunyi, kata, ayat, mahupun simbol seperti ortografi, lukisan dan objek multimodaliti lainnya. Dalam salah satu perbincangan terawal berkenaan bahasa, Aristotle mengungkapkan bahasa sebagai apa saja bentuk pengalaman yang dizahirkan ke dalam dunia nyata berupa gagasan, perasaan, keinginan dan hasrat (Modrak, 2001). Pemikiran ini seterusnya diadaptasi antaranya (Sapir, 1921) dan (Chomsky, 2011) yang turut menyertakan aspek fungsional bahasa, iaitu komunikasi dan teknologi. Sebagai pemudahcara bagi penyampaian makna dalam bentuk perkongsian maklumat, bahasa terdiri daripada bentuk verbal dan nonverbal, satu hala dan dua hala, serta denotatif dan konotatif. Dalam kerangka ketatanegaraan Islam, bahasa bertindak selaku pemudahcara bagi pemertahanan dan pemartabatan akal agar manusia dapat beribadah secara kondusif; melengkapi proses pemertahanan dan pemartabatan lainnya seperti kepercayaan, nyawa, keturunan, dan harta; serta sebagai cerminan kepada jati diri sama ada pada tahap individu, masyarakat mahupun negara. Pada tahap individu, digunakan sebagai sebahagian daripada identiti yang membentuk idiosinkrasi seseorang penutur, misalnya dalam berbahasa sama ada dalam

bentuk bunyi (tona, aksen dan sengau), penggunaan kata atau frasa, mahupun gerak tubuh yang mendampingi pertuturannya. Manakala pada tahap sosial, bahasa digunakan sebagai identiti berkelompok sama ada selaku keturunan, puak mahupun bangsa. Pada tahap negara pula, bahasa digunakan sebagai penanda kolektif yang bukan saja mempunyai ciri intrinsik khas tetapi juga mempunyai hak dalam perlembagaan, dari segi status, penggunaan secara meluas, dan pemertahanan budaya bangsa.

Bagi memahami bagaimana bahasa digunakan dalam satu-satu konteks situasi sama ada secara verbal mahupun bertulis, penting untuk menterjemahkan fitrah atau fungsinya ini ke dalam konteks wacana. Dalam hal ini, wacana secara umumnya merujuk kepada kesatuan yang memberikan makna. Kesatuan ini terbentuk daripada unsur bahasa dan bukan bahasa, didasari skema (pengetahuan dan pengalaman), serta beroperasi dalam rangka konteks budaya dan nilai. Wacana menggabungkan pelbagai bentuk manifestasi makna yang terdiri daripada makna linguistik, sosiologi, falsafah dan selainnya (Titscher, 1998). Pakar wacana Van Dijk (1977), pula berpendapat bahawa wacana merujuk kepada teks dalam konteks yang boleh digunakan sebagai data bagi tujuan analisis empirikal, serta dikaji dari sudut hubungannya dengan perbuatan dan proses. Ringkasnya, wacana merujuk kepada keseluruhan proses interaksi sosial yang (boleh) mengandungi teks (Fairclough, 1989/2013). Dalam makalah ini, data yang digunakan, iaitu teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984, akan didekonstruksi bagi melihat ciri-ciri kebahasaan yang membentuknya sebagai sebuah wacana politik. Pencirian ini akan menggunakan kerangka pencirian sema-pragmatik Kenzhekanova (2015) bagi mendapatkan hasil perincian yang komprehensif serta boleh direduplikasi untuk dokumen-dokumen yang berkaitan pada masa akan datang. Pada masa yang sama, pencirian ini juga mempunyai potensi untuk dikembangkan dari segi penerapannya terhadap aspek linguistik dengan lebih khusus contohnya pengajian korpus, analisis berkomputer dan selainnya.

Analisis Wacana Politik

Dalam makalah ini, aspek kebahasaan dalam wacana politik khususnya teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 dibincangkan dalam kerangka Analisis Wacana Kritis (AWK), iaitu bidang yang menanggapi sesebuah teks sebagai wacana yang berbentuk reflektif dan/ataupun konstruktif. Menggunakan pemikiran kritis sebagai dasar epistemologi dan sering menggunakan teori-teori besar *(grand theories)* seperti hegemoni, psikoanalisis, kapitalisme, kuasa dan sebagainya. AWK menanggapi bahasa sebagai praktik sosial, iaitu sebarang bentuk amalan yang dipengaruhi dan mempengaruhi konteks. Amalan yang didefinisikan sebagai peraturan dan struktur ini bertindak selaku parameter yang mengekang satu-satu interaksi atau hubungan sosial dalam sesebuah konteks (Fairclough, 2003: 2003). Dalam hal ini, AWK menggunakan informasi daripada konteks sosial ini dan melihat bukan saja hubungannya dengan struktur tekstual, tetapi juga fungsi yang terhasil daripada interaksi kedua-dua elemen ini. Hubungan antara praktik sosial dan struktur tekstual ini bersifat kompleks dan tidak langsung. Ini bersesuaian dengan fitrah bahasa itu sendiri yang bersifat rumit dan terdedah kepada banyak interpretasi. Pada masa yang sama, penggunaan bahasa ini juga didasari pengaruh agensi manusia selaku makhluk sosial yang hanya akan dapat menjalankan fungsi komunikatif dengan sempurna dalam kerangka konteks budaya, sosial dan psikologi manusia yang optimum. Dalam situasi sosial yang melibatkan penghujahan dan pemujukan, interpretasi agensi manusia selaku pembaca, lawan tutur atau khalayak merupakan unsur ampuh yang dimanfaatkan penutur atau penulis untuk mencapai objektif komunikatif masing-masing termasuk bagi tujuan membarigakan mahupun mempengaruhi, informasi.

Dalam kerangka yang lebih spesifik, teks ini termasuk dalam ranah teks politik. Dari segi etimologi, Πολιτικά (politiká) atau πολιτεία (politeia) yang bermaksud hal ehwal kota merupakan derivasi daripada kata *polis* yang bermaksud kota. Sebagai lanjutan daripada etimologi ini, politik merujuk kepada set aktiviti yang melibatkan tadbir urus sesebuah institusi bernegara. Definisi ini merangkumi hak kelompok sosial yang ditadbir, pengagihan sumber yang menjadi inti kepada tampuk kuasa, mahupun struktur organisasi yang berkait

rapat dengan sosiobudaya masyarakat yang ditadbir. Dari segi perkembangannya sebagai salah satu cabang ilmu kemanusiaan, konsep politik diperluas sebagai bidang pengkajian saintifik atau disebut sebagai politologi pada tahun 50-an. Manakala dalam kajian kebahasaan, bahasa bertindak selaku elemen yang menzahirkan fitrah dan fungsi bahasa sebagai salah satu aspek terpenting dalam wacana politik. Malah, kearbitarian makna dalam bahasa serta fungsinya yang versatil menjadikannya alat yang ampuh dalam melaksanakan kuasa. Dalam hal ini, kuasa boleh dimanifestasikan pada setiap aras sistem bahasa iaitu dari segi pemilihan leksikal (kata), struktur sintagmatik (frasa, klausa, ayat), penggunaan bahasa figuratif (retorik, metafora, humor) dan kesatuan wacana (intertekstualiti). Penggunaan bahasa dan kuasa dalam ranah politik, secara umumnya tidak semestinya mempunyai konotasi negatif; tetapi mendukung ciri-ciri teknikal teks institusional yang bersifat tegar dan jumud. Dalam penghasilan sesebuah wacana atau kesatuan bahasa yang bermakna, ciri-ciri teknikal ini membentuk genre teks yang dibincangkan. Pembentukan ini seterusnya membantu bukan saja proses identifikasi dan pengkategorian jenis teks berdasarkan topologi, tetapi juga memberi bayangan tentang fungsi asas teks berkenaan iaitu sama ada ia berbentuk informatif, ekspresif, operatif, mahupun audiomedial (Reiss, 1977/1989).

Dalam hal ini, analisis wacana politik umumnya dicirikan sebagai ranah (politik) yang bertindak selaku konteks kepada aktiviti, amalan, strategi mahupun kedudukan (*positioning*) agensi manusia yang terlibat dalam penghasilan satu-satu wacana. Menurut Kenzhekanova (2015), wacana politik merupakan koleksi apa saja bentuk lakuan/tindak tutur, undang-undang, tradisi dan pengalaman. Koleksi ini ditentukan dan diterjemahkan ke dalam bentuk struktur verbal, konten, subjek dan lawan tutur atau khalayak yang terkandung dalam ranah politik. Manakala van Dijk (1997), meletakkan wacana ini dalam paksi struktur dan proses politik seperti ranah, sistem, institusi, nilai dan ideologi, organisasi, pemain politik, hubungan politik, proses politik, aktiviti politik dan kognisi politik yang menunjukkan bahawa wacana politik tidak hanya sekadar terdiri daripada unsur-unsur diskursif semata-mata tetapi memerlukan definisi kontekstual yang bersistematik antaranya dari segi sistem, organisasi, pelaku,

persekitaran dan kognisi yang bersesuaian. Perlu ditekankan di sini bahawa unsur-unsur diskursif merangkumi superstruktur atau skemata tekstual, leksikon, sintaksis, dan retorik. Selain itu, Karasik (2000) mengetengahkan agensi manusia sebagai angkubah utama dalam membincangkan peranannya dalam merepresentasikan institusi sosial. Dalam hal ini, agensi manusia selaku pelaku bertanggungjawab dalam memudah cara dan menyampaikan segala bentuk informasi sesuai dengan peranan komunikatif yang didukungnya dalam sesebuah institusi sosial sama ada bagi tujuan politik, diplomatik, perubatan, mistik, pengiklanan saintifik, perniagaan dan sebagainya. Pada masa yang sama, wacana politik juga boleh dibincangkan dari sudut hubungan antara pelaku sosial yang terlibat contohnya antara ketua negara, institusi mahupun perseorangan; konteks, persekitaran dan ideologi yang membentuk penghasilan wacana; ciri stilistik mesej yang ingin disampaikan dan selainnya (Karasik, 2000).

Teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984

Pada dasarnya, teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 merupakan dokumen berbentuk proklamasi (*proclamation*) atau deklarasi (*declaration*). Meskipun tidak bersifat *binding* atau mengikat para pemain kuasa, namun dokumen jenis ini mencerminkan aspirasi bernegara dan berfungsi sebagai rujukan utama dalam merangka sebarang dasar atau terma perundangan pada masa akan datang. Dalam hal ini, dokumen deklarasi yang bersifat mengikat boleh digunakan untuk menjelaskan sebarang perjanjian yang terhasil daripada tafsiran dokumen ini secara interpretatif (United Nations, n.d.). Dari perspektif wacana kritis, definisi ringkas deklarasi ini menunjukkan bahawa ia bukan saja boleh bersifat konstruktif dan reflektif, tetapi juga boleh diinterpretasi secara eksklusif mahupun secara interteks bersama dokumen lain, contohnya perjanjian, memorandum persefahaman dan sebagainya. Dalam menjelaskan kepentingannya sebagai data dalam penyelidikan, teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 merupakan dokumen yang diperakukan secara sah (*valid*) dan boleh dipercayai (*reliable*) – dua kriteria utama yang

menentukan kestabilan dan kebenaran data yang digunakan terutama dalam penyelidikan berbentuk kualitatif (Singh, 2014; Mohajan, 2017). Selaku dokumen yang sah di sisi undang-undang, teks ini didraf secara konvensional dalam bahasa Melayu dan Inggeris, dan diberigakan sebagai rujukan umum. Dokumen ini juga digunakan secara dominan dalam mana-mana perbincangan yang melibatkan hubungan kuasa BR-UK terutama dalam bidang sejarah, sosiopolitik Asia Tenggara, wacana kolonial, hubungan antarabangsa dan undang-undang (Rajah 1).

Rajah 1: Watikah Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984
Sumber: http://www.information.gov.bn

Dari segi latar belakang, teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 merupakan dokumen yang mengubah status Brunei daripada sebuah negara perlindungan ke sebuah negara merdeka. Dokumen ini telah dijamin secara rasmi lima tahun sebelumnya dengan termeterainya Perjanjian Persahabatan dan Kerjasama Brunei-Britain pada tahun 1979.

Penting untuk memahami proses penghasilan dokumen ini yang memperlihatkan bagaimana Brunei mencapai status kemerdekaan secara *autochtonous* atau *home-grown* (Pengiran Haji Bahrin, 2012). Ini bermaksud proses legitimasi Brunei tidak diberikan kuasa atau badan institusi luar seperti Akta Parlimen British. Selain itu, pembentukan proklamasi ini didukung Perlembagaan Brunei 1959 dan falsafah negara Melayu Islam Beraja sebagai cerminan sosiopolitik yang sudah lama mencorak identiti negara. Sebagai sebuah teks yang bersifat reflektif dan sensitif terhadap perubahan konteks, dokumen ini menandakan berakhir dan bermulanya sesuatu fasa dalam kerangka pentadbiran negara dan politik Brunei. Dirangka oleh Yang Amat Mulia Pengiran Laila Kanun Diraja Pengiran Haji Bahrin bin Pengiran Haji Abbas, Peguam Negara, teks ini dihasilkan dalam bahasa Melayu dan Inggeris berdasarkan Deklarasi Singapura. Manakala versi bahasa Melayu dihasilkan dalam dua aksara, iaitu Jawi dan Rumi. Terdiri daripada 219 jenis perkataan dan 458 token perkataan secara keseluruhan, dokumen deklarasi ini mempunyai enam (6) bahagian iaitu Puji-pujian/Doa yang mencerminkan kepentingan Islam sebagai dasar pembentukan negara dan agama rasmi negara; Pengenalan, yang memberikan sebab musabab bagi penghasilan teks pemasyhuran; Mukadimah, yang menjelaskan latar belakang bagi proses kemerdekaan yang melibatkan fitrah hubungan Brunei-Britain seperti yang dirakamkan pada dokumen 1888, 1959 dan 1979, penjelasan mengenai status Brunei sebagai sebuah negara yang dilindungi; dan pengembalian semula kuasa serta tanggungjawab dalam urusan dengan hubungan negara luar; Kandungan, yang merujuk kepada deklarasi atau proklamasi atau pemasyhuran kemerdekaan NBD serta falsafah yang mendukung jati diri dan identiti bernegara berdasarkan ajaran agama Islam dan prinsip kebebasan, kepercayaan dan keadilan; dan Puji-pujian/Doa Penutup (Jadual 1).

Teks Pemasyhuran Kemerdekaan NBD 1984	**Fungsi Diskursif**
Bismillahir Rahmanir Rahim Alhamdulillah Rabbil 'Alamin, Wassalatu Wassalamu 'Ala Saiyidina Muhammad Wa'ala Alihi Wasahbihi Ajma'in	Puji-pujian

Teks Pemasyhuran Kemerdekaan NBD 1984	Fungsi Diskursif
Bismillahir Rahmanir Rahim Alhamdulillah Rabbil 'Alamin, Wassalatu Wassalamu 'Ala Saiyidina Muhammad Wa'ala Alihi Wasahbihi Ajma'in	Puji-pujian
BAHAWASA-NYA sekarang telah tiba masa-nya bagi Negara Brunei Darussalam mengambil aleh semula tanggong-jawab antarabangsa dengan sa-chara penoh sebagai sa-buah Negara yang berdaulat lagi merdeka di-kalangan masharakat negara antarabangsa.	Pengenalan
DAN BAHAWASA-NYA Negara Brunei Darussalam ada-lah tidak pernah menjadi tanah jajahan tetapi mempunyai perhubongan2 perjanjian yang istimewa dengan United Kingdom sejak tahun 1847 dengan mana kemudian pada tahun 1888 telah di-persetujui bahawa perhubongan2 luar negeri menjadi tanggong-jawab Kerajaan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Queen bagi United Kingdom of Great Britain dan Northern Ireland; DAN BAHAWASA-NYA satu Perlembagaan yang di-gelar Perlembagaan Negara Brunei, 1959 telah di-mashhorkan oleh Sultan sa-belum Beta ia-itu Maulana Sultan Sir Muda 'Omar Ali Sai'fuddien Sa'adul Khairi Waddien ibni Al-Marhum Sultan Muhammad Jamalul Alam, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam yang ka-dua puloh lapan dan menurut-nya-lah Kerajaan Negara ini di-susun dan ia ada-lah menjadi Undang2 yang tertinggi bagi Kerajaan Negara ini, DAN BAHAWASA-NYA dengan Perjanjian Persahabatan dan Kerjasama, 1979 yang telah di-buat di-antara Beta dengan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Queen bagi United Kingdom of Great Britain dan Northern Ireland dan dengan Pertukaran Nota di-antara Beta dengan Kerajaan dengan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Queen maka telah di-persetujui bahawa apa jua kuasa, kewajipan atau tanggong-jawab yang mungkin di-pegang oleh Kerajaan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Queen terhadap Negara Brunei Darussalam di-bawah semua triti perjanjian dan susunan yang terdahulu di-antara Negara Brunei Darussalam dengan United Kingdom yang bertentangan dengan tanggong-jawab antarabangsa yang sa-penoh-nya sa-bagai sa-buah negara yang berdaulat lagi merdeka hendak-lah tamat pada 31 Disember 1983 dan dengan penamatan itu hak dan kuasa	Mukadimah

kedaulatan Beta termasok tanggong-jawab terhadap urusan2 luar negeri akan kembali kepada Beta sebagai Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam pada Satu haribulan Januari, Seribu Sembilan Ratus Lapan Puloh Empat;	
MAKA OLEH YANG DEMIKIAN dengan nama Allah Yang Maha Pemurah dan Yang Maha Mengasihani, Beta, Sultan Hassanal Bolkiah Mu'izzaddien Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam serta sekalian Jajahan Ta'alok Rantau dan Pesisir-nya, DENGAN INI MEMASHHOR DAN MENGISHTIHARKAN dengan nama Beta dan bagi pehak diri Beta dan bagi pehak pengganti2 Beta dan bagi pehak ra'ayat Negara Brunei Darussalam bahawa mulai dari Satu haribulan Januari, Seribu Sembilan Ratus Lapan Puloh Empat Tahun Masehi, bersama'an dengan Dua Puloh Tujuh haribulan Rabiulawal, Hijrah Nabi Muhammad Sallalahu 'Alaihi Wasallam Seribu Empat Ratus Empat ia-itu Tahun Yang ka-Tujoh Belas Beta di-atas Takhta Kerajaan, Negara Brunei Darussalam ada-lah dan dengan izin serta limpah kornia Allah Subhanahu Wata'ala, akan untok sa-lama2-nya kekal menjadi sa-buah Negara Melayu Islam Beraja yang Merdeka, Berdaulat dan Demokratik bersendikan kepada ajaran2 Ugama Islam menurut Ahlis Sunnah Waljamaah dan dengan berasaskan keadilan dan amanah dan kebebasan, dan dengan petunjok serta keredzaan Allah Subhanahu Wata'ala jua akan sentiasa berusaha pada memperolehi ketenteraman dan keselamatan, kebajikan serta kebahagiaan bagi ra'ayat Beta dan demikian juga pemeliharaan perhubongan persahabatan di-kalangan antarabangsa atas dasar saling menghormati terhadap kemerdekaan, kedaulatan, persamaan dan keutohan (kukoh) wilayah bagi semua negara yang bebas dari champur tangan dari luar negeri.	Isi Kandungan
Barang di-rahmati Allah Subhanahu Wata'ala dan di-berkati Nabi Muhammad Sallallahu 'Alaihi Wasallam akan Negara Brunei Darussalam kekal sa-lama2-nya. Amin Ya Rabbal 'Alamin.	Penutup/Puji-pujian

Jadual 1: Pembahagian teks Pemasyhuran berdasarkan fungsi diskursif

Pencirian Teks Berdasarkan Kerangka Analisis Kenzhekanova (2015)

Dalam mencirikan teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984, pencirian wacana politik Kenzhekanova (2015) digunakan. Dirangka berdasarkan fungsi sema-pragmatik, pencirian secara deskriptif-kualitatif ini akan memanfaatkan kaedah dekonstruksi dan rekonstruksi bagi melihat kekuatan teks ini selaku wacana politik antaranya dari segi isi kandungan, strategi penyampaian mahupun kredibiliti penutur. Berbanding dengan pencirian van Dijk (1997) atau Karasik (2000), yang memanfaatkan beberapa dimensi utama seperti pelaku atau penulis, penerima atau audiens, praktik atau amalan yang lazimnya mempunyai implikasi dan konteks dalam mendefinisikan wacana politik, pencirian Kenzhekanova (2015) dianggap sebagai bersesuaian kerana lebih mudah difahami, tuntas namun komprehensif. Pencirian ini merangkumi imej penutur, aspek penerima, isi kandungan, niat, pengukuran, konvensionaliti, kadar emotif, modaliti, intertekstualiti, konteks sosial, bentuk dan cara komunikasi, watak ideologis penutur, kebolehan agonistik dan kelangsangan penutur serta elemen teatrikaliti. Berikut dihuraikan secara ringkas kesemua ciri-ciri wacana politik ini dalam kerangka teks Pemasyhuran Negara Brunei Darussalam 1984;

Imej Penutur

Imej penutur umumnya merujuk kepada ciri-ciri abstrak seperti keadaan psikologis dan kelakuan yang tidak mempunyai fungsi komunikatif politik, ciri-ciri personifikasi (bukan abstrak) yang boleh menyumbang kepada fungsi ini, gaya berhujah dan komponen multimodal seperti foto atau latar belakang. Imej penutur yang baik, berkarisma dan mempunyai sokongan serta legitimasi umum boleh membantu memperkuat impak teks yang ingin disampaikan. Dalam proses pemasyhuran teks ini, Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam selaku pelaku sosial utama telah menjalankan fungsi bertitah memasyhurkan kemerdekaan bagi Negara Brunei Darussalam tepat pada tengah malam 1 Januari 1984. Kapasiti Kebawah Duli Yang Maha Mulia Baginda Sultan selaku ketua negara dan pemegang

kuasa tertinggi di Negara Brunei Darussalam merupakan imej autoritatif yang paling ampuh dalam menjadikan dokumen ini sebuah wacana politik yang berkesan dari segi fungsinya selaku dokumen rujukan utama di masa akan datang. Pada masa yang sama, kapasiti Kebawah Duli Yang Maha Mulia Baginda Sultan selaku Perdana Menteri di Jabatan Perdana Menteri, Menteri Pertahanan, Menteri Kewangan dan Ekonomi, Menteri Hal Ehwal Luar Negeri (Prime Ministers' Office, 2018) juga turut memperkuatkan lagi imej autoritatif ini bukan saja sebagai figura politik, tetapi juga pemegang kuasa eksekutif dalam pelbagai ranah tadbir urus. Selain itu, gaya berhujah dan elemen para tekstual pula boleh dirujuk menerusi klip rakaman video yang merakamkan detik bersejarah pada malam Pemasyhuran Kemerdekaan 1984 yang berlangsung di Taman Sir Muda Omar 'Ali Saifuddien, Bandar Seri Begawan. Upacara ini diselenggarakan bukan saja dengan penuh adat istiadat tetapi juga disertai segenap lapisan rakyat dan pelbagai agensi kerajaan dan bukan kerajaan, dalam dan luar negara. Peristiwa bersejarah ini juga menyaksikan keberangkatan Kebawah Duli Yang Teramat Mulia Paduka Seri Begawan Sultan Haji Omar 'Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien yang memimpin laungan ALLAHU AKBAR sebanyak tiga kali sebagai penzahiran rasa syukur atas kemerdekaan penuh Negara Brunei Darussalam.

Aspek Penerima

Sebarang proses komunikasi sama ada secara verbal mahupun bertulis memerlukan sekurang-kurangnya dua penutur bagi mengisi tujuan pemberian dan penerimaan makna. Dalam konteks wacana, peserta tutur yang terdiri daripada penutur, lawan tutur atau/dan audiens diperlukan bagi berkongsi dunia mental yang diujarkan. Dunia mental ini seterusnya digunakan sebagai realiti bagi mencapai objektif politik penutur. Bagi menjadikan perkongsian berobjektif ini komprehensif dan memiliki daya persuasif, penutur memerlukan kuasa dari segi kredibiliti status berupa intelek, status sosial mahupun kepimpinan. Seperti yang telah dihuraikan dalam pencirian sebelumnya, kredibiliti penutur sebagai ketua negara merupakan faktor yang tidak dapat disangkalkan dalam menjadikan teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 sebuah dokumen

yang komprehensif dan memiliki daya persuasif. Manakala lawan tutur atau audiens dalam konteks ini pula merangkumi rakyat dan audiens antarabangsa seperti yang tertera pada perenggan (1) Penzahiran kedua-dua bentuk audiens yang terjalin menerusi hubungan sosial raja-rakyat, dan hubungan antarabangsa dalam teks ini secara tidak langsung menggambarkan potensi jangkauan penerima dalam pemberigaan teks ini serta implikasinya terhadap masyarakat setempat dan antarabangsa.

1. … dan dengan petunjok serta keredzaan Allah Subhanahu Wata'ala jua akan sentiasa berusaha pada memperolehi ketenteraman dan keselamatan, kebajikan serta kebahagiaan bagi **ra'ayat Beta** dan demikian juga pemeliharaan perhubongan **persahabatan dikalangan antarabangsa** atas dasar saling menghormati terhadap kemerdekaan, kedaulatan, persamaan dan keutohan (kukoh) wilayah bagi semua negara yang bebas dari champur tangan dari luar negeri.

Isi Kandungan

Selain daripada aspek penutur dan penerima, isi kandungan teks juga memainkan peranan penting dalam memenuhi fitrah dan fungsi wacana ini agar bertepatan dengan isu semasa (relevan), konteks masyarakat peserta tutur, mempunyai kepentingan nasional dan menarik. Pencirian isi kandungan di sini lebih merujuk kepada keseluruhan teks merangkumi kesemua bahagian teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 iaitu puji-pujian, pengenalan, mukadimah, isi kandungan, dan penutup berbanding dengan pembahagian berdasarkan fungsi diskursif (Jadual 1). Isi kandungan utama yang terdapat pada bahagian pengenalan dan mukadimah teks ini dilakar sesuai dengan perkembangan politik, mempunyai kepentingan nasional, serta relevan dengan konteks masyarakat di negara ini. Menerusi bahagian pengenalan dan mukadimah, dinyatakan bahawa Negara Brunei Darussalam kini mengambil alih semula tanggungjawab antarabangsa sepenuhnya (2), status negara ini dalam rangka hubungannya dengan Great Britain (3), kepentingan Perlembagaan Negara Brunei 1959 selaku undang-undang tertinggi bagi kerajaan (4), pemansuhan kesemua perjanjian Brunei-Britain yang berkaitan dan pengembalian kuasa memerintah mutlak kepada KDYMM Baginda Sultan

(5), dan seterusnya pemasyhuran kemerdekaan Negara Brunei Darussalam sebagai sebuah negara yang merdeka.

2. … Negara Brunei Darussalam **mengambil aleh semula tanggong-jawab antarabangsa dengan sa-chara penoh sebagai sa-buah Negara yang berdaulat lagi merdeka di-kalangan masharakat negara antarabangsa**.
3. … **tidak pernah menjadi tanah jajahan tetapi mempunyai perhubongan2 perjanjian yang istimewa dengan United Kingdom sejak tahun 1847** dengan mana kemudian pada tahun 1888 telah di-persetujui bahawa perhubongan2 luar negeri menjadi tanggong-jawab Kerajaan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Queen bagi United Kingdom of Great Britain dan Northern Ireland.
4. … **Perlembagaan yang di-gelar Perlembagaan Negara Brunei, 1959** telah di-mashhorkan oleh Sultan sa-belum Beta ia-itu Maulana Sultan Sir Muda 'Omar Ali Sai'fuddien Sa'adul Khairi Waddien ibni Al-Marhum Sultan Muhammad Jamalul Alam, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam yang ka-dua puloh lapan dan **menurut-nya-lah Kerajaan Negara ini di-susun dan ia ada-lah menjadi Undang2 yang tertinggi bagi Kerajaan Negara ini.**
5. Negara Brunei Darussalam di-bawah **semua triti perjanjian dan susunan yang terdahulu di-antara Negara Brunei Darussalam dengan United Kingdom yang bertentangan dengan tanggong-jawab antarabangsa yang sa-penoh-nya sa-bagai sa-buah negara yang berdaulat lagi merdeka hendak-lah tamat pada 31 Disember 1983** dan dengan **penamatan itu hak dan kuasa kedaulatan Beta termasok tanggong-jawab terhadap urusan2 luar negeri akan kembali kepada Beta sebagai Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam** pada Satu haribulan Januari, Seribu Sembilan Ratus Lapan Puloh Empat.
6. DENGAN INI MEMASHHOR DAN MENGISHTIHARKAN dengan nama Beta dan bagi pehak diri Beta dan bagi pehak pengganti2 Beta dan bagi pehak ra'ayat Negara Brunei Darussalam bahawa mulai dari Satu haribulan Januari, Seribu Sembilan Ratus Lapan Puloh Empat Tahun Masehi, bersama'an dengan Dua Puloh Tujuh haribulan Rabiulawal, Hijrah Nabi Muhammad Sallalahu 'Alaihi Wasallam Seribu Empat Ratus Empat ia-itu Tahun Yang ka-Tujoh Belas Beta di-atas Takhta Kerajaan, **Negara Brunei Darussalam ada-lah dan dengan izin serta limpah kornia Allah Subhanahu Wata'ala, akan untok sa-lama2-nya kekal menjadi sa-buah Negara Melayu Islam Beraja yang Merdeka,**

Berdaulat dan Demokratik bersendikan kepada ajaran2 Ugama Islam menurut Ahlis Sunnah Waljamaah dan dengan berasaskan keadilan dan amanah dan kebebasan, dan dengan petunjok serta keredzaan Allah Subhanahu Wata'ala.

Niat

Berkesinambungan daripada ciri isi kandungan ini ialah niat penutur dalam menyampaikan teks pemasyhuran ini sebagai teks politik. Secara umum ciri ini merujuk kepada mengapa sesetengah isu dibangkitkan, apa tujuan asal penutur dalam mengemukakan platform politik, serta apa kepentingan yang disampaikan kepada peserta tutur. Dalam hal ini, tujuan serta kepentingan teks ini selaku teks politik bersifat informatif, ekspresif dan ujaran rasmi (Reiss, 1977/1989) telah diperjelaskan menerusi ketiga-tiga pencirian sebelumnya.

Pengukuran

Menerusi pencirian pengukuran (*estimation*), wacana politik yang dihasilkan perlu dirangka secara strategik terutama menerusi butiran perkongsian, organisasi meta yang boleh diikuti lawan tutur/audiens secara efektif, pewajaran yang bersesuaian dan boleh mempengaruhi keputusan lawan tutur/audiens, serta penggunaan stilistik yang berimpak tinggi serta menarik. Dalam teks yang dibincangkan, isi kandungan diolah secara berkohesif sesuai mengikut konteks secara diakronis, seimbang dan berimpak tinggi, menggunakan elemen-elemen retorik termasuk emotif, serta bertepatan dengan konteks dan nilai masyarakat. Secara diskursif, teks ini didahului dengan premis bahawa Negara Brunei Darussalam akan menerajui semula tadbir urus luar negaranya, sekaligus menandakan bahawa ia sudah bersedia untuk menyambung semula pentadbiran secara penuh. Premis ini diikuti dengan latar belakang berupa sejarah hubungan politiknya dengan United Kingdom/Great Britain dan penekanan bahawa negara ini tidak pernah menjadi negara jajahan British tetapi sebuah negara perlindungan, kepentingan Perlembagaan Negeri Brunei 1959 sebagai fasa belokan politik (*political turn*) dalam usaha Brunei untuk mendapatkan pentadbiran penuh, serta pemansuhan kesemua dokumen yang menghambat proses pencapaian kemerdekaan penuh ini. Kesimpulan bagi premis

ini selanjutnya diutarakan selaku kemuncak kepada teks ini iaitu deklarasi pemasyhuran Negara Brunei Darussalam sebagai "sebuah negara yang Merdeka, Berdaulat dan Demokratik bersendikan kepada ajaran2 Ugama Islam menurut ahli sunnah waljamaah dan dengan berasaskan keadilan dan amanah dan kebebasan, dan dengan petunjok serta keredzaan Allah Subhanahu Wata'ala …" (Prime Ministers' Office, 2018). Dengan mengambil kira kesemua faktor yang menyumbang kepada keberkesanan penyampaian dokumen ini, dapat disimpulkan bahawa proses pengukuran dijalankan melibatkan pemilihan strategi komunikatif, kesesuaian audiens serta konteks situasi.

Konvensionaliti

Pencirian ini merujuk kepada kebolehtafsiran (Karasik, 2000) atau keupayaan persepsi (Komarov, 2003), penutur untuk menyampaikan wacana dalam bentuk yang mudah difahami lawan tutur atau audiens. Penyampaian ini boleh dimanifestasikan dalam tiga bentuk iaitu, i) klise yakni penggunaan informasi yang tepat, logik dan mudah difahami, ii) penggunaan terminologi yang bersesuaian termasuk kata-kata yang mempunyai ketepatan makna, padat, keseimbangan neologisme dan leksikal konvensional; iii) dan ritualiti atau kelakuan stereotaip. Dalam hal ini, teks Pemasyhuran yang dibincangkan menggunakan ketiga-tiga bentuk manifestasi konvensionaliti ini bagi menyampaikan isi kandungan teks ini secara efektif, dan mempengaruhi persepsi serta nilai rasa lawan tutur/audiens. Selain menggunakan informasi, leksikon, neologisme dan teknik retorik yang bersesuaian, teks ini juga memanfaatkan aspek ritualiti yang melibatkan ideologi masyarakat Brunei seperti penekanan terhadap nilai-nilai Melayu Islam Beraja, fitrah atau sifat semula jadi manusia yang inginkan keselamatan, kebajikan serta kebahagiaan. Dengan mengambil kira tahap persepsi masyarakat dalam penghasilan sesebuah wacana, setiap wacana politik akan dapat mencapai tujuan informatif dan persuasifnya secara optimum dan berhikmah.

Kadar Emotif

Dalam memanfaatkan potensi sesebuah wacana secara optimum, elemen emotif diperlukan untuk mengimbangi unsur-unsur

jumud dalam wacana berkenaan. Integrasi elemen ini sangat penting terutama dalam wacana yang mempunyai banyak kekangan diskursif seperti wacana institusional. Dalam hal ini, penutur perlu bijak memanfaatkan penggunaan emosi, nilai dan keperluan lawan tutur/audiens tanpa perlu menggunakan kata-kata yang bersifat peribadi atau mempunyai sentimen tertentu. Elemen emotif hanya perlu digunakan sebagai sokongan hujah dan bukan secara keterlaluan dengan niat memancing simpati atau kekhuatiran/ketakutan audiens. Pada masa yang sama, penutur boleh menggunakan elemen ini bagi menarik minat golongan tertentu dengan memanfaatkan pemilihan serta pengolahan topik, bukti mahupun hujah. Dalam teks yang dibincangkan, terdapat beberapa leksikon yang mendukung makna emotif contohnya kata-kata seperti 'ketenteraman', 'keselamatan', 'kebajikan', dan 'kebahagiaan' seperti di dalam perenggan berikut (7);

7. … dan dengan petunjok serta keredzaan Allah Subhanahu Wata'ala jua akan sentiasa berusaha pada memperolehi **ketenteraman** dan **keselamatan**, **kebajikan** serta **kebahagiaan** bagi ra'ayat Beta …

Modaliti

Secara umumnya, modaliti (BI modalitas) seperti kata 'akan', 'sedang', 'telah'/ 'sudah', 'wajib' dan selainnya merujuk kepada kelakuan atau penilaian penutur terhadap isu yang dikemukakan dalam bentuk kemungkinan, tahap komitmen (keperluan), pernyataan, kepastian/keyakinan terhadap sesuatu dan sebagainya. Dari segi makna, modaliti merupakan kata fungsi yang tidak mempunyai makna sendiri namun bertugas untuk menunjukkan cara (modus) yang digunakan untuk menyatakan makna fikiran atau mengubah arti suatu ungkapan (de Hollander, 1984). Menurut (Marino, 1973), modaliti mempunyai tiga unsur, iaitu;

i. Keperluan (*necessity*): mempermasalahkan keperluan eksternal terhadap tindakan;
ii. Kemungkinan (*possibility):* berhubungan dengan kemungkinan intrinsik terhadap prediksi; dan
iii. Perlaksanaan *(execution)*: berkaitan dengan subjek sebagai pelaku dalam aktualisasi peristiwa.

Dalam teks Pemasyhuran yang dibincangkan, terdapat tiga jenis modaliti yang digunakan secara meluas iaitu ‘adalah’, ‘akan’ dan ‘hendak’. Selaku penanda futurum, ‘akan’ sering digunakan sebagai adverbial bagi menambah tekanan atau menegaskan pertentangan (van Wijk, 1909; Winstedt, 1927; Mees, 1969). Walau bagaimanapun, penggunaan modaliti ini juga membawa konotasi bahawa ia perlu terjadi (8).

8. … dengan penamatan itu hak dan kuasa kedaulatan Beta termasok tanggong-jawab terhadap urusan2 luar negeri **akan** kembali kepada Beta sebagai Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam …

Pada masa yang sama, modaliti ‘adalah’ juga ditemukan dalam teks ini bagi menandakan kepastian dan memperkuat perbuatan yang diungkapkan kata kerja yang mengikutinya. Meskipun sering digunakan sebagai hiasan untuk melancarkan kalimat pada hal yang selebihnya tidak perlu, modaliti ini masih membawa makna memperkuat. Justeru, penggunaan ‘adalah’pada (9) memberi penekanan terhadap pernyataan bahawa Negara Brunei Darussalam tidak pernah menjadi tanah jajahan kepada United Kingdom;

9. DAN BAHAWASA-NYA Negara Brunei Darussalam **ada-lah** tidak pernah menjadi tanah jajahan tetapi mempunyai perhubongan2 perjanjian yang istimewa dengan United Kingdom sejak tahun 1847

Selain itu, modaliti ‘hendaklah’ juga digunakan dalam teks Pemasyhuran bagi membawa maksud imperatif atau perintah yang perlu dipatuhi. Ini ditambah lagi dengan kehadiran penegas ‘-lah’ bagi menandakan kepentingan perenggan ini dalam menegaskan mansuhnya sebarang perjanjian yang menghambat legitimasi Brunei sebagai sebuah negara yang merdeka (10);

10. … apa jua kuasa, kewajipan atau tanggong-jawab yang mungkin di-pegang oleh Kerajaan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Queen terhadap Negara Brunei Darussalam di-bawah semua triti perjanjian dan susunan yang terdahulu di-antara Negara Brunei Darussalam dengan United Kingdom yang bertentangan dengan tanggong-jawab antarabangsa yang sa-penoh-nya sa-bagai sa-buah negara yang berdaulat lagi merdeka **hendak-lah** tamat pada 31 Disember 1983 …

Intertekstualiti

Seperti wadah komunikasi lainnya, sesebuah wacana hadir dalam jaringan komunikasi merentas ranah. Keperluan transdisiplinari ini merupakan salah satu ciri yang menjadikan wacana sebuah kesatuan yang bukan saja bermakna tetapi juga komprehensif. Dalam wacana politik, keperluan ini dicapai menerusi elemen intertekstualiti yang boleh hadir dalam bentuk pewajaran, penggunaan contoh, reflektif, imageri dan sebagainya. Selain memenuhi fungsinya sebagai kesatuan yang bersifat menyeluruh, ciri intertekstualiti juga memperlihatkan kesinambungan makna dan interaksi diskursif dalam kelompok teks yang digunakan. Dalam hal ini, intertekstualiti boleh dicapai menerusi kesinambungan konteks, masa dan tempat, tema, pemain kuasa dan penggunaan unsur mikro yang mencerminkan kesamaan genre, contohnya kata fungsi, penggunaan tandatangan, kedudukan elemen wacana dan sebagainya. Dalam makalah ini, pernyataan berkenaan dokumen Perlembagaan Negara Brunei 1959 dalam teks Pemasyhuran seperti yang diperturunkan pada (11) menunjukkan kesinambungan konteks, pemain kuasa (wakil politik daripada Negara Brunei Darussalam dan United Kingdom/Great Britain), dan penggunaan elemen mikro seperti modaliti serta dwibahasa dan dwiaksara.

11. DAN BAHAWASA-NYA satu Perlembagaan yang di-gelar Perlembagaan Negara Brunei, 1959 telah di-mashhorkan oleh Sultan sa-belum Beta ia-itu Maulana Sultan Sir Muda 'Omar Ali Sai'fuddien Sa'adul Khairi Waddien ibni Al-Marhum Sultan Muhammad Jamalul Alam, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam yang ka-dua puloh lapan dan menurut-nya-lah Kerajaan Negara ini di-susun dan ia ada-lah menjadi undang2 yang tertinggi bagi Kerajaan Negara ini …

Konteks Sosial

Konteks umumnya merujuk kepada elemen yang berada di luar cakupan bidang kebahasaan (Pilipus, 2018). Cutting dan Fordyce (2020), misalnya mengkategorikan konteks kepada konteks situasi, konteks pengetahuan latar belakang dan konteks ko-tekstual atau intratekstual (Halliday & Hasan, 1989). Dalam menghasilkan wacana yang berkesan, penutur perlu mengambil kira konteks sosial semasa di samping memastikannya

bersesuaian dengan ideologi, tindak-tanduk, sensitiviti dan kehendak masyarakat. Dalam hal ini, konteks meliputi norma, sejarah dan budaya yang mendasari ideologi atau pemikiran para masyarakat. Justeru, perubahan pada konteks berpotensi untuk mempengaruhi dan dipengaruhi wacana yang dihasilkan seiring dengan perkembangan merentasi batas ruang dan masa. Dalam teks yang dibincangkan, sejarah politik Brunei dalam rangka hubungannya dengan United Kingdom/Great Britain digunakan sebagai latar belakang yang mencirikannya sebagai wacana politik. Latar belakang ini secara tidak langsung membentuk konteks yang dibatasi parameter geografi dan masa. Pada masa yang sama, teks ini juga memuatkan aspek nilai-nilai masyarakat Brunei bukan saja dari segi jati diri bernegara dan bermasyarakat, tetapi juga sebagai aspirasi dalam menjadikan nilai-nilai ini sebagai landasan kepada identiti politik serta tadbir urus dalam dan luar negara (12).

12. Negara Brunei Darussalam ada-lah dan dengan izin serta limpah kornia Allah Subhanahu Wata'ala, akan untok sa-lama2-nya kekal menjadi sa-buah **Negara Melayu Islam Beraja yang Merdeka, Berdaulat dan Demokratik bersendikan kepada ajaran2 Ugama Islam menurut Ahlis Sunnah Waljamaah** dan dengan berasaskan **keadilan dan amanah dan kebebasan**, dan **dengan petunjok serta keredzaan Allah Subhanahu Wata'ala** jua akan sentiasa berusaha pada memperolehi **ketenteraman dan keselamatan, kebajikan serta kebahagiaan** bagi ra'ayat Beta dan demikian juga **pemeliharaan perhubongan persahabatan di-kalangan antarabangsa atas dasar saling menghormati terhadap kemerdekaan, kedaulatan, persamaan dan keutohan (kukoh) wilayah bagi semua negara yang bebas dari champur tangan dari luar negeri**.

Bentuk dan Cara Komunikasi

Bentuk dan cara komunikasi ringkasnya merujuk kepada wadah yang digunakan sama ada verbal atau bertulis, bersemuka/bersiaran langsung atau rakaman, audio atau video dan sebagainya. Elemen ini juga merangkumi sama ada komunikasi politik yang dimaksudkan berbentuk dialog ataupun polilog seperti pilihan raya umum, sidang akhbar dan selainnya. Dalam makalah ini, teks Pemasyhuran yang dibincangkan hadir dalam bentuk dokumen yang disebut 'Watikah Pemasyhuran Kemerdekaan'. Pada malam

pemasyhuran kemerdekaan 1984, watikah ini dibawa masuk untuk disembahkan ke hadapan majlis Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam dengan diiringi 32 pembawa Alat-alat Kebesaran Diraja seperti 'tombak benderangan' dan 'pedang dan perisai' (Jabatan Penerangan, Jabatan Perdana Menteri, 2015). Watikah ini seterusnya disampaikan secara verbal dan disiarkan menerusi televisyen dan radio secara langsung (polilog). Watikah ini seterusnya didokumentasikan, dipelihara dan dibarigakan secara fizikal dan dalam talian bagi tujuan komemorasi umum. Keluasan jangkauan audiens menerusi bentuk dan cara teks ini dikomunikasikan menggambarkan kepentingannya sebagai dokumen yang menjadi rujukan kepada sebarang pembentukan dasar negara, pembinaan identiti politik dan bangsa, serta cerminan bagi sejarah dan perjuangan yang panjang.

Watak Ideologis Penutur

Dalam menghasilkan sesebuah wacana, agensi atau pelaku sosial merupakan elemen yang menghubungkan tindakan kewacanaan dengan praktik sosial. Pelaku sosial yang boleh hadir dalam bentuk pemain peranan, pasien (peserta yang menerima perbuatan), dan pemanfaat (peserta yang mengambil manfaat daripada sesuatu tindakan secara positif ataupun negatif) ini masing-masing mempunyai latar belakang yang berbeza-beza termasuk tahap pengetahuan, pengalaman dan ideologi. Meskipun latar belakang ini boleh mempengaruhi kredibiliti dan kapasiti penutur dalam proses penghasilan wacana sama ada berbentuk informatif, ekspresif mahupun persuasif, sudut pandang mereka pula sangat bergantung kepada kesesuaian situasi sosial dan kepentingan masing-masing. Mengikut kesesuaian konteks, penutur boleh memanfaatkan latar belakang ideologis mereka ke dalam lakuan ujaran mereka bagi menghasilkan wacana yang berimpak tinggi. Dalam hal ini, watak ideologis atau arkitek politik yang digunakan bertindak selaku representasi sosial, pengetahuan umum, kepercayaan serta pendapat yang didasari nilai-nilai, norma serta kepentingan masyarakat. Watak ini juga boleh direpresentasikan sebagai protagonis (pendukung kepada gagasan atau objektif institusi yang diwakilinya) ataupun antagonis (Fairclough, 2005) dalam satu-satu hubungan kuasa. Dalam teks yang dibincangkan,

penutur menterjemahkan kredibiliti dan kapasitinya selaku pelaku sosial sebagai *beta* iaitu gelaran honorifik bagi pronomina pertama. Penggunaan pronomina ini bukan saja mencerminkan budaya politik dan masyarakat Brunei, tetapi juga peranan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan sebagai pemegang kuasa tertinggi dalam pemerintahan negara. Perkara ini dapat dilihat menerusi bentuk asosiasi kuasa *beta* dan elemen diskursif lainnya seperti yang diringkaskan pada Jadual 2;

TEKS PEMASYHURAN KEMERDEKAAN NBD 1984	JENIS ASOSIASI KUASA
Dan bahawasanya satu perlembangaan yang digelar Perlembagaan Negeri Brunei 1959, telah dimasyurkan oleh **Sultan sebelum Beta** iaitu Maulana Sultan Sir Muda Omar Ali Saifuddien Saadul Khairi Waddien ibni Al Marhum Sultan Muhammad Jamalul Alam, …	Pertalian darah Diraja
Dan bahawasanya dengan perjanjian persahabatan dan kerjasama 1979 yang telah dibuat di antara **Beta dengan Kerajaan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Queen …**	Hubungan luar/ antarabangsa
Dan dengan penamatan itu **hak dan kuasa kedaulatan Beta termasuk tanggungjawab terhadap urusan-urusan luar negeri …**	Kedaulatan Raja Raja dan Kerajaan (Pemerintahan)
… kembali kepada **Beta sebagai Sultan dan yang diPertuan Negara Brunei Darussalam** pada 1hb Januari 1984.	Raja dan Kerajaan (Pemerintahan)
Beta Sultan Hassanal Bolkiah Muizzaddin Waddaulah, Sultan dan Yang Dipertuan Negara Brunei Darussalam …	Kedaulatan Raja
memashhor dan mengishtiharkan dengan **nama Beta …**	Kedaulatan Raja
bagi **pihak diri Beta …**	Kedaulatan Raja
pihak **pengganti Beta …**	Pertalian darah Diraja

mulai 1hb Januari 1984 tahun masehi bersamaan dengan 27hb Rabiulawal hijrah Nabi Muhammad s.a.w 1404, tahun yang ke 17 **Beta di atas takhta kerajaan …**	Kedaulatan Raja Raja dan Kerajaan (Pemerintahan)
dengan Petunjuk serta Keredhaan ALLAH SWT jua akan senantiasa berusaha memperolehi Ketenteraman dan Keselamatan, Kebajikan dan Kebahagiaan bagi **rakyat Beta …**	Raja dan Rakyat

Jadual 2: Representasi pelaku sosial dalam bentuk pronomina honorifik 'beta' dan jenis asosiasi kuasa yang menyertainya

Kebolehan Agonistik dan Kelangsangan Penutur

Dalam memberikan impak komunikatif yang tinggi dan berkesan, setiap wacana politik perlu memperlihatkan keyakinan dan karisma penutur antaranya menerusi sifat agonistik (kedayasaingan) yang tinggi dan kelangsangan (keagresifan). Menerusi kebolehan agonistik, penutur perlu mengemukakan hujah atau persoalan yang boleh memenangi hati dan pemikiran lawan tutur ataupun audiens. Proses memenangi hati ini pula merupakan manifestasi imbangan kuasa (kuasa untuk menakluki dan mempunyai kawalan terhadap sumber kuasa). Dalam teks ini penyampaian yang memuatkan sejarah serta evolusi politik Negara Brunei Darussalam dalam kerangka hubungannya dengan United Kingdom/Great Britain memberikan audiens bukan saja latar belakang yang unik, tetapi juga mengesankan dari segi rangsangan kognitif dan emotif. Rangsangan ini penting dalam memenuhi fungsi komemoratif teks ini selaku dokumen yang kekal relevan serta segar dalam ingatan lawan tutur dan audiens. Pada masa yang sama, komponen pensejarahan turut menjadikan teks ini berbeza daripada yang lain dan ditonjolkan sebagai elemen kebersaingan oleh penutur. Selain itu, ciri agresif yang sering difahami sebagai berkonotasi negatif terhadap perasaan, tingkah laku ataupun persepsi masyarakat turut menyertai ciri agonistik atau daya saing ini. Sebagai asas kepada proses dominasi dalam hierarki kuasa yang diwujudkan perebutan kuasa berupa status sosial atau kedudukan kawasan misalnya, ciri ini sangat berhubung kait dengan konsep hierarki dan dominasi yang mempunyai nuansa subordinasi (*subordination*), rantaian perintah (*chain of commands*), kesungguhan dan kepimpinan.

Dalam wacana politik, keagresifan ujaran dimanifestasikan oleh lakuan ujaran yang berbaur ugutan, merendah-rendahkan, perletakan syarat atau permohonan rayuan. Dalam teks yang dibincangkan, ciri agresif lebih merujuk kepada elemen kedayasaingan, keyakinan, kepimpinan dan karisma yang tinggi yang diperlukan seorang ketua negara selagi mana tidak melanggar sebarang batas yang disyariatkan agama dan nilai kemanusiaan secara umum; dan tidak dibatasi konotasi negatif dan generik semata-mata.

Elemen Teatrikaliti pada Penyampaian Penutur

Elemen teatrikaliti merujuk kepada elemen persembahan yang disertakan penutur bagi menarik minat dan mempengaruhi lawan tutur serta audiens. Elemen ini menggabungkan imej penutur, latar belakang konteks, kekuatan hujah yang memanfaatkan keseimbangan kesan logik dan emotif, serta informasi berkenaan lawan tutur atau audiens yang ingin dipengaruhi. Pengukuhan imej positif dan berkarisma ini juga didukung wacana daripada genre lain termasuk bentuk propaganda (poster, debat atau lawatan), asakan berkanun seperti surat rayuan, ucaptama ataupun manifestasi multimodaliti termasuk bangunan atau tugu peringatan, setem kenang-kenangan, cuti awam bagi memperingati tokoh dan selainnya. Dalam konteks penyampaian teks ini, elemen teatrikaliti dapat dilihat menerusi upacara pemasyhuran itu sendiri yang berlangsung dengan penuh adat istiadat termasuk penggunaan beberapa alat kebesaran diraja, melibatkan masyarakat tempatan dan antarabangsa, didokumentasikan secara meluas dan mengambil tempat di salah satu tumpuan utama di Negara Brunei Darussalam. Pada masa yang sama, pelbagai unsur retorik berupa pujian-pujian, elemen penghujahan berapa pensejarahan, serta penggunaan strategi komunikatif termasuk leksikon yang merangsang keterujaan lawan tutur/audiens, turut memperlihatkan elemen teatrikaliti Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam selaku penutur yang berwibawa, sekaligus mencirikan teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 sebagai wacana politik yang berimpak tinggi, berpengaruh dan berkesan.

Penutup

Sejauh ini, makalah ini telah mendekonstruksi bahagian-bahagian utama teks Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 kepada ciri-ciri yang menjadikannya sebagai rekonstruksi sebuah teks politik. Seperti yang telah dihuraikan, pencirian ini bukan saja merangkumi aspek latar belakang berupa evolusi politik Brunei dalam rangka hubungannya dengan United Kingdom/Great Britain; kapasiti dan kredibiliti Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam selaku penutur; nilai-nilai bernegara dan bermasyarakat seperti Melayu Islam Beraja, demokratik, keselamatan dan kebahagiaan; serta aspek teknikal kebahasaan termasuk penggunaan leksikal, stilistik dan elemen retorik. Amalgamasi ini menepati fitrah dan fungsi bahasa sebagai pemudah cara bukan saja dalam menyampaikan maklumat tetapi juga sebagai cerminan kepada situasi konteks yang berlaku pada satu-satu masa, dan identiti masyarakat tutur itu sendiri sama ada dalam hal ehwal bermasyarakat mahupun bernegara. Pada masa yang sama, pencirian ini juga boleh digunakan sebagai landasan untuk penyelidikan kebahasaan, sejarah dan sosiopolitik di masa akan datang terutama sekali dalam memahami agregat yang membentuk teks ini sebagai wacana yang kohesif, relevan, mempunyai pelbagai dimensi, dan berimpak tinggi kepada pembentuk identiti politik dan masyarakat Negara Brunei Darussalam.

Rujukan

Chomsky, N., 2011. *Current Issues in Linguistic Theory*. *Current Issues in Linguistic Theory*.

Cutting, J., & Fordyce, K., 2020. *Pragmatics: A Resource Book for Students* (4th ed.). Routledge.

de Hollander, J. J. 1984. *Pedoman Bahasa dan Sastra Melayu.* Jakarta: PN Balai Pustaka.

De Saussure, F. 2011. *Course in General Linguistics.* Columbia University Press.

Derbyshire, D. C., "Word Order Universals and The Existence of OVS Languages". *Linguistic Inquiry, 8*(3), 590–599, 1977.

Fairclough, N., 1989/2013. *Language and Power.* Routledge.

Fairclough, N., 2003. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research.* Psychology Press.

Fairclough, N., 2003. 'Political correctness': The Politics of Culture and language. *Discourse & Society, 14*(1), 17–28.

Halliday, M. A., & Hasan, R., 1989. *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a social-semiotic perspective.*

https://www.jpm.gov.bn/SitePages/minister-and-senior-officials/Perdana-Menteri.aspx.

Jabatan Penerangan, Jabatan Perdana Menteri, 2015. *Semarak Hari Kebangsaan Negara Brunei Darussalam 1984–2015.* Retrieved April 2022, from Semarak Hari Kebangsaan Negara Brunei Darussalam 1984–2015: http://www.information.gov.bn/Publication%20listsPDF/Kebangsaan/semarak-hari-kebangsaan-negara-brunei-darussalam-1984-2015pdf.pdf

Karasik, V. I., 2000. "On the Types of Discourse. *Language Personality: Institutional and Personal Discourse*, 5–20".

Kenzhekanova, K. K.. "Linguistic Features of Political Discourse". *Mediterranean Journal of Social Sciences, 6*(6 S2), 192–199, 2015.

Komarov, E. N., 2003. "Value orientations in headings of French and Russian mass media". *Value orientations in headings of French and Russian mass media*. Volgograd: Peremena.

Marino, M., 1973. *Modality: Studies in Form and Function.* Cambridge: CUP.

Mees, C. A., 1969. *Tatabahasa dan Tatakalimat.* Kuala Lumpur: Univerisity of Malaya Press.

Modrak, D. K., 2001. *Aristotle's Theory of language and meaning.* CUP.

Mohajan, H. K.. "*Two Criteria for Good Measurements in Research: Validity and Reliability"*. Annals of Spiru Haret University. Economic Series, 17(4), 59–82. *Annals of Spiru Haret University. Economic Series, 17*(4), 59–82, 2017.

Pilipus, W. L., 2018, Januari 24. Kajian Elemen dan Fungsi Konteks Sosial dalam Menentukan Maksud Berkomuniksi Antarmahasiswa dan Dosen Non-FKIP Universitas Sanata Dharma Yogyakarta Tahun Akademik 2017/2018. *Kajian Elemen Dan Fungsi Konteks Sosial Dalam Menentukan Maksud Berkomuniksi Antarmahasiswa dan Dosen Non-FKIP Universitas Sanata Dharma Yogyakarta Tahun Akademik 2017/2018*. Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma.

Prime Ministers' Office., 2018. *Jabatan Perdana Menteri Brunei Darussalam*. Retrieved April 2022, from Jabatan Perdana Menteri Brunei Darussalam:

Reiss, K., 1977/1989. Text Types, Translation Types and Translation Assessment. *Readings in translation theory*.

Sapir, E., 1921. *Language: An introduction to The Study of Speech.* Harcourt, Brace & Co.

Singh, A. S.. Conducting Case Study Research in Non-Profit Organisations. *Qualitative Market Research: An International Journal, 17*, 77–84, 2014.

Titscher, M., 1998. *Ideology and Discourse: An empirical investigation.* London: OUP.

Trager, G. L., & Bloch, B.. The Syllabic Phonemes of English. *Language*, 223–246, 1941.

United Nations. (n.d.). *United Nations Treaty Collection*. Retrieved April 2022, from United Nations Treaty Collection: https://treaties.un.org/Pages/overview.aspx?path=overview/definition/page1_en.xml#declarations

van Dijk, T.. "Semantic Macro-Structures and Knowledge Frames in Discourse Comprehension". *Cognitive processes in comprehension, 332*, 3–31, 1977.

van Dijk, T. A.. What is Political Discourse Analysis". *Belgian journal of linguistics, 11*(1), 11-52, 1997.

van Wijk, D. G., 1909. *Spraakleer der maleische taal.* G. Kolff.

Wardhaugh, R., 1972. *Introduction to Linguistics.*

Winstedt, R. O., 1927. *Malay Grammar.* Oxford: Clarendon Press.

PERBEZAAN JENAYAH ZINA DAN JENAYAH ROGOL DARI SEGI UNDANG-UNDANG SYARIAH DAN UNDANG-UNDANG SIVIL

Mohd Yusof Halim
(*Brunei Darussalam*)

ABSTRAK

Artikel ini mengkaji perbezaan undang-undang syariah dan undang-undang sivil yang dikuatkuasakan dalam menangani jenayah seksual seperti zina, zina bil-jabar atau rogol. Kajian analisis ini bertujuan untuk memberi pendekatan yang lebih mendalam dengan menerokai perbezaan undang-undang syariah dan sivil. Hasil kajian dihuraikan secara deskriptif melalui perbincangan ringkas dengan menganalisis berbagai jenis sumber. Perbandingan akan dibuat daripada perundangan yang diperuntukkan bagi kedua-dua undang-undang syariah dan sivil melalui pelbagai aspek. Hasil kajian mendapati terdapat banyak perbezaan dalam sesetengah aspek, tetapi pada masa yang sama juga mempunyai persamaan. Perbincangan mendapati kedua-dua perundangan mempunyai cabaran dan isu tersendiri. Secara keseluruhan, analisis kajian mendapati bahawa undang-undang sivil lebih memberi ruang kepada kebolehterimaan kaedah bukti moden. Namun begitu, bagi undang-undang syariah kaedah ini kekal menjadi perbincangan dan mempunyai pelbagai pendapat tetapi secara asasnya tidak mempunyai halangan tertakluk kepada syarat kaedah pembuktian dan mahkamah prosiding. Penggunaan kaedah pembuktian moden belum berleluasa bagi jenayah zina dan rogol.

Kata kunci: *zina, zina bil-jabar,* rogol*, hudud, hadd, ta'zir.*

Abstract

This article examines the differences between syariah law and civil law that has been enforced in Negara Brunei Darussalam in dealing with sexual offences such as adultery or fornication (zina) and rape (zina bil-jabar). Its research analysis aims to provide a more in-depth approach by exploring the differences between both syariah law and civil law respectively. The research outcome is presented in a descriptive manner through a brief discussion by analysing the various types of sources. Based on the legislation provided for both syariah and civil, comparison will be made from different aspects. Many differences in certain aspects, but many similarities can also be established at the same time. In summation, research analysis shows that the civil law makes more room for admissibility of modern evidence, whilst the admissibility of modern evidence remains a matter of discussion and one which has resulted in diverse opinions in the Syariah Courts. In essence, syariah law does not restrict the use of the such evidence but it is subject to the requirements of specific methods in proving such evidence in court of proceeding. That being said the use of modern evidence is still uncommon and not widespread for adultery or fornication (zina) as well as rape (zina bil-jabar).

***Keywords**: adultery, fornication, rape, crimes against god, crimes in Al-Quran, Islamic punishments limits, punishments in Al-Quran, corporal punishments, hudud, zina, zina bil-jabar, had, ta'zir.*

1. **PENGENALAN**

Undang-undang syariah memang tidak akan lari dari kontrovesi yang mencetus kritikan dan kemarahan dari badan-badan antarabangsa, terutama sekali mengenai hukuman bagi kesalahan *hudud* yang dianggap keji dan bertentangan dengan hak asasi manusia. Matlamat penulisan ini ingin merungkai undang-undang syariah secara lebih terperinci dan membuat perbezaan dengan undang-undang sivil bagi jenayah seksual seperti zina, zina bil-jabar atau rogol. Jenayah seksual seperti zina, zina bil-jabar atau rogol adalah termasuk dalam kesalahan jenayah

hudud[1] dan boleh dijatuhkan hukuman *hadd* seperti yang ditetapkan dalam Al-Quran dan as-sunnah.[2] Undang-undang syariah juga melaksanakan hukuman *ta'zir* yang sama seperti hukuman bagi undang-undang sivil. Hukuman *ta'zir* merupakan hukuman yang tertakluk kepada budi bicara pemerintah, badan perundangan sebuah negara kerana hukuman kesalahan itu tidak disebut di dalam Al-Quran atau as-sunnah.[3] Perungkaian mengenai perbezaan di antara kedua-dua perundangan akan dimulakan dengan gambaran asas tentang zina dan rogol dari perspektif syariah dan sivil secara ringkas. Selanjutnya, perbandingan akan tertumpu khususnya dari segi pengertian, pembuktian termasuk kaedah dan tahap pembuktian, pengecualian dan penghukuman. Perbincangan juga akan menyentuh mengenai persamaan diantara kedua-dua perundangan dan seterusnya meliputi isu kaedah pembuktian moden seperti ujian DNA dan CCTV dengan lebih terperinci. Selain itu, penulisan ini juga akan meneliti secara ringkas akan prosedur pendakwaan dari segi undang-undang syariah dan undang-undang sivil, berserta realiti implikasi perundangan bagi kesalahan bertindih sebagaimana yang diketahui Negara Brunei Darussalam mengamalkan dua sistem perundangan iaitu perundangan syariah dan sivil yang berdasarkan undang-undang sivil yang berasaskan *common law.*

2. METODOLOGI KAJIAN

Artikel ini berbentuk analisis diskriptif yang melibatkan pengambilan data melalui teks-teks perundangan seperti akta, buku, keputusan dan penghakiman kes-kes yang diputuskan oleh mahkamah dan artikel jurnal. Kesemua sumber-sumber ini diteliti secara terperinci bagi membuat analisis perbezaan yang telah dikemukakan dalam artikel ini. Sumber utama bagi undang-undang syariah ialah Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah, 201, Penggal 69 dan Perintah Keterangan Mahkamah Syariah, 2001, Penggal 63.

---

[1] Qanun Jenayah Syar'iah: Satu Pengenalan, muka surat 54.
[2] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 52(1).
[3] Qanun Jenayah Syar'iah: Satu Pengenalan muka surat 203.

Bagi undang-undang sivil pula ialah Kanun Hukuman Jenayah (*Brunei Penal Code) Penggal 22*, Perintah Hukuman Kanun Jenayah (Pindaan) *[Penal Code (Amendment) Order], Unlawful Carnal Knowledge,* dan *Children and Young Persons Act* Penggal 29 dan Akta Pembuktian (*Evidence Act)* Penggal 108.

3. **PENGERTIAN**

3.1 **Zina**

Menurut Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 69, seseorang lelaki dan perempuan itu dikatakan telah melakukan zina jika lelaki dan perempuan itu dengan sengaja telah melakukan persetubuhan tanpa pernikahan yang sah antara mereka dan persetubuhan itu bukan persetubuhan *syubhah.*[4] Sebagai huraian, memasukkan *hasyafah* (alat lelaki) atau *qadar*nya ke dalam faraj (alat kelamin perempuan) adalah mencukupi untuk membuktikan berlakunya persetubuhan yang perlu bagi kesalahan zina,[5] atau dalam erti kata lain, *penetration.*

Dari pengertian di atas, rukun zina dapat dibahagikan kepada lima perkara iaitu:

a. Pelaku zina terdiri daripada seorang lelaki dan seorang perempuan.
b. Persetubuhan dilakukan tanpa paksaan, dengan rela hati atau sengaja.
c. Persetubuhan dilakukan tanpa nikah yang sah.
d. Persetubuhan bukan dikategorikan sebagai persetubuhan *syubhah.*
e. Berlakunya kemasukan *hasyafah* lelaki atau *qadar*nya ke dalam faraj perempuan.
f. Terdapat niat melakukan jenayah zina.

Undang-undang sivil tidak memberi pengertian atau makna bagi zina kerana zina bukan dianggap sebagai suatu kesalahan jenayah, kecuali jika persetubuhan itu dilakukan bersama perempuan di bawah umur 16 tahun yang bukan isterinya, ini

---

[4] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 68(1).
[5] *ibid*.

dikatakan sebagai jenayah kesalahan *unlawful carnal knowledge.*[6] Perlu diingatkan di sini bahawa pasangan perempuan dan lelaki itu hanya akan dapat berkahwin dan mempunyai pernikahan yang sah jika perempuan tersebut berumur 14 tahun ke atas. Jika perempuan itu berumur 13 tahun ke bawah dan didapati telah melakukan persetubuhan bersama seorang lelaki yang bukan suaminya, ia bukan lagi menjadi kesalahan jenayah di bawah akta ini, tetapi akan menjadi kesalahan jenayah rogol.[7]

3.2 **Pengecualian**

Namun, adalah patut diberi perhatian kepada pengecualian bagi keadaan yang tidak dikategorikan sebagai jenayah zina dan *unlawful carnal knowledge*. Bagi undang-undang syariah, persetubuhan tidak akan dikategorikan sebagai zina jika berlakunya "persetubuhan *syubhah*" yang bermaksud persetubuhan yang dilakukan atas anggapan sah akad nikah tetapi hakikatnya akad nikah itu tidak sah (*fasid)* atau persetubuhan yang berlaku secara tersilap.[8] Akta Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah menghuraikan "*persetubuhan yang berlaku secara tersilap*" sebagai persetubuhan yang dilakukan oleh seorang lelaki dengan seorang perempuan atas sangkaan bahawa perempuan itu adalah isterinya dan lelaki itu adalah suaminya, sedangkan perempuan itu bukan isterinya dan lelaki itu bukan suaminya.[9] Persetubuhan di atas kekeliruan ini tidak akan dijatuhkan hukuman zina dan tidak dianggap sebagai berdosa di sisi agama islam. Manakala dari segi undang-undang sivil pula, persetubuhan itu bukan dianggap sebagai *unlawful carnal knowledge,* jika lelaki itu mempunyai sebab munasabah atau *reasonable cause to believe,* yang membuatkan lelaki itu beranggapan atau bersangka bahawa perempuan itu berumur 16 tahun ke atas.[10]

---

[6] Akta Unlawful *Carnal Knowledge* bab 1.
[7] Kanun Hukuman Jenayah (*Brunei Penal Code*) bab 375.
[8] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 68(2).
[9] *ibid*.
[10] Akta *Unlawful Carnal Knowledge* bab 3.

3.3 **Zina bil-jabar atau rogol**

Dari segi undang-undang syariah[11] zina bil-jabar (zina dengan paksaan) itu terjadi jika lelaki atau perempuan itu melakukan persetubuhan dengan seorang perempuan atau lelaki, mengikut mana yang berkenaan, yang kepadanya lelaki atau perempuan itu tidak bernikah secara sah, dalam keadaan seperti yang berikut seperti:

(a) bertentangan dengan kemahuan mangsa;
(b) tanpa kerelaan mangsa;
(c) dengan kerelaan mangsa, apabila kerelaan itu diperoleh dengan ugutan bahawa mangsa itu akan dibunuh atau dicederakan;
(d) dengan kerelaan mangsa, apabila pesalah mengetahui bahawa pesalah tidak bernikah secara sah dengan mangsa dan kerelaan itu diberikan kerana mangsa percaya yang pesalah itu adalah orang lain yang kepadanya mangsa telah bernikah secara sah atau mangsa tersebut percaya dia bernikah secara sah dengan pesalah itu.

Sebagai contoh, lelaki itu sudah mempunyai empat orang isteri dan kemudian bernikah lagi dengan mangsa yang tidak mengetahui bahawa lelaki itu sudah mempunyai empat orang isteri. Mangsa rela melakukan persetubuhan dengan lelaki itu kerana mangsa percaya pernikahan mereka adalah sah. Lelaki itu boleh disabit sebagai melakukan kesalahan jenayah rogol.[12]

Di dalam undang-undang sivil pernikahan tidak memainkan peranan bagi menentukan sama ada rogol telah dilakukan, berlainan dengan undang-undang syariah.

Di dalam undang-undang sivil, seseorang tidak akan dikira sebagai memberikan keizinan atau kerelaan terhadap persetubuhan jika persetubuhan berlaku disebabkan oleh penyalahgunaan kepercayaan atau kuasa terhadap mangsa, sebagai contoh kes *Public Prosecutor v M. T Bin A. G (Criminal Trial No. 7 of 2005),* iaitu berlaku apabila pesalah merupakan bapa kandung kepada mangsa. Pesalah telah merogol anak

[11] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 75(d).
[12] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 75(d).

perempuanya sendiri sebanyak dua kali, ketika anaknya berumur 13 dan 16 tahun. Penghakiman di sini menyatakan 'keizinan' anak untuk melakukan persetubuhan tidak relevan kerana jelas adanya penyalahgunaan kepercayaan dan kuasa daripada seorang bapa terhadap anaknya, terutama jika anak itu masih dalam usia muda yang setentunya seseorang anak itu sudah pasti menaruh kepercayaan dan harapan tinggi terhadap bapanya.

4. PERBEZAAN JENAYAH ZINA, ZINA BIL-JABAR ATAU ROGOL

4.1 Pengertian

Zina merupakan suatu kesalahan jenayah dan juga salah satu dosa besar dari segi Islam. Ia merupakan salah satu perbuatan yang dipandang keji oleh Allah Subhanahu wa taala.[13] Pengertian zina dan *unlawful carnal knowledge* dari segi perundangan syariah dan sivil tidak mempunyai banyak perbezaan di dalam perbuatannya (actus reus). Kedua-dua akta menumpukan syarat kemasukan *hasyafah* kepada faraj perempuan antara seorang lelaki dan seorang perempuan sebagai syarat yang cukup untuk membuktikan berlakunya persetubuhan.

Perbezaan yang dapat dihuraikan disini ialah jenayah zina dari segi undang-undang syariah adalah mana-mana persetubuhan suka sama suka antara perempuan dan lelaki yang tidak berkahwin yang tidak termasuk dalam keadaan persetubuhan *syubhah.* Manakala, perundangan sivil tidak mengganggap zina atau lebih dikenali sebagai *fornication/adultery* sebagai satu kesalahan jenayah. Zina hanya akan menjadi satu kesalahan jenayah dari segi undang-undang sivil jika persetubuhan itu disabit sebagai *unlawful carnal knowledge,* iaitu apabila pihak perempuan di bawah umur 16 tahun. Secara amnya mana-mana persetubuhan suka sama suka, yang bukan sumbang mahram, yang dilakukan antara lelaki dan perempuan berumur 16 tahun ke atas, bukanlah rogol di sisi undang-undang sivil. Persetubuhan tersebut tidak menjadi suatu kesalahan jenayah walaupun kedua-duanya belum berkahwin.

---

[13] Qanun Jenayah Syariah: Satu Pengenalan, muka surat 82.

4.2 **Pembuktian**

Tahap pembuktian dari segi undang-undang syariah bagi kesalahan jenayah *hudud* ialah *yaqin* yang bermaksud tanpa sebarang keraguan langsung.[14] Ini membawa makna bahawa tertuduh tidak boleh disabit kesalahan jenayah *hudud* dan dijatuhkan hukuman *hadd* kecuali ada bukti kukuh untuk mensabit pesalah tanpa sebarang keraguan langsung.[15] Tahap pembuktian bagi hukuman *hadd* adalah khusus melalui syarat ikrar atau syahadah empat orang syahid yang telah ditetapkan oleh hukum Syara'. Hukuman *hadd* tidak boleh dijatuhkan sama sekali jika ada timbulnya sedikit pun keraguan[16] oleh yang demikian, seorang hakim mestilah mempunyai keyakinan dan kepastian dalam membuat sabitan dan menjatuhkan hukuman.[17] Keterangan mengikut keadaan (*circumstantial evidence)* yang secara lazimnya diterima oleh undang-undang sivil tidak akan diterima sebagai bukti bagi menjatuhkan hukuman *hadd*. Tahap pembuktian di Mahkamah Syariah di dalam pembuktian zina jauh lebih berat dari tahap pembuktian rogol di dalam kes Mahkamah Sivil.[18] Apabila kaedah pembuktian tidak mematuhi syarat dan tidak mencukupi untuk menjatuhkan hukuman *hadd*, maka kes di Mahkamah Syariah itu boleh diturunkan kepada kes ta'zir iaitu tahap pembuktiannya sama seperti undang-undang sivil, iaitu melampaui keraguan munasabah (*beyond reasonable doubt*).

Tahap pembuktian rogol bagi undang-undang sivil tidak tertakluk kepada kaedah pembuktian seperti undang-undang syariah di dalam hudud zina. Walaupun ada keraguan mengenai sesuatu bukti (bukan keputusan kes), ia masih boleh diterima tetapi tergantung kepada hakim untuk membuat keputusan mengenai kebolehterimaan dan kekukuhan bukti tersebut. Lazimnya, mana-mana keraguan yang ada bagi sesuatu bukti boleh disokong dengan bukti lain. Misal kata untuk membuktikan

---

[14] Qarinah: Admissibility of Circumstantial Evidence in Hudud and Qisas Cases, Mediterranean Journal of Social Sciences, Vol. 6 No 2 March 2015 muka surat 145 perenggan 3.

[15] *ibid*. m.s. 145 perenggan 3.

[16] *ibid*. m.s. 142 perenggan 2..

[17] *ibid*. m.s. 146 perenggan 1.

[18] *ibid*. m.s. 143 perenggan 6.

bahawa gambar itu sahih dan bukan palsu, pendapat pakar akan diperoleh bagi melakukan peperiksaan analisis ke atas bukti gambar tersebut dan laporan analisis mengenai kesahihannya juga akan dibuat. Pakar juga akan dipanggil ke mahkamah untuk memberikan testimoni jika perlu. Hakim akan membuat sebarang kesimpulan berdasarkan bukti yang dikemukakan dengan teliti dan berhati-hati. Jika bukti boleh menimbulkan lebih daripada satu kesimpulan, dalam erti kata lain, satu kesimpulan menunjukkan tertuduh bersalah dan satu kesimpulan menunjukkan tertuduh tidak bersalah, maka kesimpulan yang menyebelahi tertuduh mestilah diambil.[19]

4.3 **Kaedah Bukti**

Dari perspektif syariah, jenayah hudud zina hanya dapat dibuktikan melalui dua kaedah, iaitu dengan kaedah bukti pengakuan ikrar tertuduh atau dengan *syahadah* empat orang *syahid* menurut Hukum *Syara'* dan mahkamah berpuas hati dengan mengambil kira kehendak *tazkiyah al syuhud* iaitu siasatan yang dilakukan oleh mahkamah ke atas saksi-saksi untuk menentukan sama ada saksi- saksi tersebut 'adil atau tidak.

Jika kaedah pembuktian bagi hukuman *hadd* tidak dapat dibuktikan, kaedah pembuktian untuk menjatuhkan hukuman *ta'zir* adalah sama seperti kaedah pembuktian dari segi undang-undang sivil, tidak ada kaedah bukti tegas yang diperuntukkan seperti kaedah bukti yang disebutkan sebelum ini. Pelbagai kaedah bukti diterima berdasarkan prosedur dan akta yang telah ditetapkan seperti bukti forensik, spesimen DNA, aduan mangsa, laporan kesihatan dan testimoni saksi.

4.2.1 **Keterangan Mangsa**

Secara asasnya kaedah pembuktian pembuatan atau *actus reus* jenayah zina dan zina bil-jabar bagi hukuman *hadd* adalah sama, tetapi bagi jenayah zina bil-jabar kaedah pembuktian memerlukan tambahan syarat, iaitu keterangan mangsa bagi membuktikan bahawa persetubuhan itu dilakukan tanpa keizinan

---

[19] *ibid*.m.s. 149 perenggan 2.

mangsa atau dengan menggunakan kekerasan.[20] Ini bermaksud bahawa untuk membuktikan jenayah zina bil-jabar, bukti yang diperlukan adalah sama dengan kaedah pembuktian zina, sama ada pengakuan ikrar tertuduh atau *syahadah* empat orang *syahid* dan disokong oleh bukti keterangan mangsa dari segi undang-undang syariah.[21] Bukti keterangan mangsa ialah suatu perkara lazim dari segi undang-undang sivil bagi jenayah rogol, tetapi pengsabitan kesalahan tidak boleh bergantung sepenuhnya kepada keterangan mangsa sebagai bukti[22] jika terdapatnya ketidakselarasan keterangan mangsa dengan bukti-bukti lain. Namun, mahkamah mempunyai kuasa untuk mensabitkan kesalahan rogol hanya dengan keterangan atau kenyataan mangsa yang tidak disahkan (*uncorroborated evidence)*.[23] Ini bermaksud, tertuduh boleh disabit kesalahan berdasarkan keterangan mangsa itu sendiri tanpa pengesahan bukti lain yang boleh membuktikan bahawa kejadian rogol itu berlaku seperti apa yang diceritakan oleh mangsa,[24] dengan syarat kebolehterimaan bukti seperti ini harus diteliti dengan terperinci dan berhati-hati terlebih dahulu. Contoh kes *Public Prosecutor v Hj Redzuan bin Kifli @ Hj Halien bin Kifli (High Court of Brunei Darussalam, Criminal Trial no. 19 of 2009),* iaitu apabila tidak ada bukti lain yang menyangkal dakwaan rogol yang dibuat oleh mangsa. Tertuduh disabitkan kesalahan berdasarkan testimoni mangsa yang diberikan kerana mangsa merupakan saksi yang boleh dipercayai dan penceritaan tentang kisah yang berlaku termasuk butiran-butiran penting telah dibuktikan benar dan tepat. Mangsa kekal konsisten sepanjang testimoni diambil dan ketika disoal jawab oleh peguam pihak defendan.

4.2.2 **Pengakuan (Ikrar)**

Di dalam undang-undang syariah terdapat beberapa kondisi yang mesti dipenuhi sebelum ikrar seseorang tertuduh boleh diterima.

---

[20] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 76(1).
[21] *ibid*.
[22] Akta Pembuktian Bab 157.
[23] Public Prosecutor v Hj Redzuan bin Kifli @ Hj Halien bin Kifli (High Court of Brunei Darussalam, Criminal Trial no. 19 of 2009).
[24] *ibid*.

Ikrar yang dibuat oleh yang dituduh itu mestilah muktamad dan terikat dengan orang yang membuat ikrar tersebut. Pengaku itu hendaklah sempurna akal, telah mencapai akil baligh serta boleh mendengar dan bercakap.[25] Pengakuan itu juga hendaklah dibuat secara mutlak dan sukarela tanpa kekerasan, ancaman, dorongan, ugutan atau janji.[26] Pensabitan zina dan zina bil-jabar yang dibuat melalui ikrar tertuduh boleh ditarik balik oleh tertuduh pada bila-bila masa, walaupun ketika sedang menjalani hukuman.[27] Jika ditarik balik sebelum hukuman *hadd* dilaksanakan ke atasnya, maka hukuman tersebut akan dijatuhkan dan jika ikrar itu ditarik balik ketika hukuman sedang dijalankan, maka hukuman itu hendaklah serta-merta diberhentikan.[28]

Manakala bagi undang-undang sivil, pengakuan itu hendaklah dibuat mengikut akta Kod Prosedur Jenayah, seperti ia boleh dilakukan secara lisan atau bertulis dan dibuat pada bila-bila masa.[29] Syarat yang sama juga, kecuali syarat akil baligh, digunakan seperti undang-undang syariah, apabila mahkamah berpuas hati pengakuan itu dibuat secara rela hati tanpa kekerasan, ancaman, ugutan, dorongan atau janji oleh orang yang berkuasa.[30] Pengakuan juga tidak akan diterima jika mahkamah berpendapat bahawa pengakuan pesalah tersebut dibuat untuk meraih apa-apa kelebihan atau mengelakkan berlakunya apa-apa keburukan yang berkaitan dengan prosiding pesalah ketika itu.[31] Jika seseorang yang membuat pengakuan itu menjadi saksi, sebarang pengakuan boleh digunakan semasa pemeriksaan balas *(cross examination)* sepanjang perbicaraan.[32]

4.2.3 **Saksi**

Satu cara membuktikan hudud zina adalah melalui *syahadah* empat orang *syahid*, ada beberapa syarat atau kondisi yang mesti

---

[25] Perintah Keterangan Mahkamah Syariah bab 23.
[26] *ibid*.
[27] Bab 86 (1) Perintah Kanun Hukuman Jenayah.
[28] Bab 86 (2) Perintah Kanun Hukuman Jenayah.
[29] Kod Prosedur Jenayah bab 117.
[30] *ibid*.
[31] Akta Pembuktian bab 24.
[32] Kod Prosedur Jenayah bab 117.

dipatuhi bagi saksi tersebut dan yang paling utama ialah kesemua saksi adalah lelaki Islam yang telah menyaksikan *hasyafah* masuk ke dalam faraj.[33] Setiap empat orang saksi hendaklah menyaksikan kemasukan tersebut dan jika salah satu daripada mereka tidak menyaksikannya atau kurang pasti sama ada terjadi kemasukan tersebut atau tidak, maka kaedah pembuktian melalui syahadah tidak sempurna kerana tidak memenuhi syarat. Saksi juga mestilah seorang yang sempurna akal, baligh dan adil yang bermaksud seorang yang tidak fasiq, termaklum menunaikan kewajipan agama, terpelihara daripada dosa-dosa besar dan tidak mengekalkan dosa-dosa kecil.[34] Selain itu, saksi juga hendaklah mempunyai ingatan yang baik, tidak menimbulkan tohmah, boleh berkata-kata, melihat serta mendengar. Bukti yang diberikan mestilah tidak tertangguh, secara langsung dan bukan berdasarkan kepentingan peribadi.[35] Saksi yang tidak sembahyang atau suka meninggalkan sembahyang tanpa uzur syar'i, yang tidak berpuasa dan sebagainya tidak akan diterima sebagai saksi kerana mereka dikategorikan sebagai *fasiq*.[36] Syarat yang tegas ini juga membuatkan mustahil untuk mendapatkan saksi yang benar-benar mematuhi syarat yang ditetapkan sepenuhnya dan secara teliti, apatah lagi saksi seramai empat orang. Oleh yang demikian, kebanyakan hudud zina dibuktikan dengan pengakuan ikrar pesalah, seperti kes *Pendakwa Syarie v Muhammad Fauzullah bin Ahmad Basheer [2013] 2 SHLR 27,* iaitu tertuduh telah membuat pengakuan secara sukarela walaupun sudah mengetahui sepenuhnya akibat dan kesan pengakuan tersebut selepas pasangannya didapati mengandung anak luar nikah. Berbeza dengan saksi mengikut undang-undang syariah, dari segi undang-undang sivil, sesiapa sahaja boleh menjadi saksi tidak kira perempuan atau lelaki asalkan saksi itu tahu membezakan antara yang salah dan yang benar, mempunyai kefahaman mengenai soalan-soalan yang ditujukan dan boleh memberikan jawapan rasional.[37] Undang-undang sivil juga tidak mengehadkan

---

[33] Qanun Jenayah Syariah: Satu Pengenalan, halaman 87, perenggan 3.
[34] *ibid*.
[35] Criminal Law of Islam mukasurat 164 – 165.
[36] Qanun Jenayah Syariah: Satu Pengenalan, halaman 86, perenggan 2.
[37] Akta Pembuktian Bab 118.

jumlah saksi dan saksi yang tidak dapat berkata-kata juga boleh memberikan keterangan dengan cara lain yang boleh difahami secara bertulis atau isyarat dengan syarat dilakukan di hadapan mahkamah terbuka.[38] Golongan yang tidak dibenarkan menjadi saksi ialah sesiapa yang mempunyai masalah penyakit mental iaitu keadaan kesihatan mental tersebut menghalang dirinya daripada mempunyai kefahaman mengenai soalan yang ditujukan dan memberikan jawapan yang rasional,[39] sama seperti syarat sempurna akal bagi undang-undang syariah. Selain itu, kanak-kanak boleh diterima sebagai saksi, walaupun kanak-kanak itu tidak memahami pengertian sumpah dengan syarat kanak-kanak tersebut mempunyai kecerdikan yang memadai, atau *sufficient intelligence* untuk memastikan kefahaman tentang bukti dan kewajipan bercakap benar.[40] Mahkamah boleh menerima bukti kanak kanak tanpa bersumpah jika bukti itu disokong oleh bukti-bukti yang lain.

4.2.4 **Sampel Intim**

Undang-undang sivil juga tidak memerlukan saksi untuk menyaksikan berlakunya kemasukan *hasyafah* kepada *faraj* perempuan seperti yang diperlukan oleh undang-undang syariah. Bagi membuktikan ada berlakunya persetubuhan atau tidak dalam kesalahan jenayah rogol dan zina bil-jabar bagi hukuman *ta'zir*, sampel intim akan diambil seperti air mani atau apa-apa cecair dan tisu lain, ini termasuk suatu swab yang diambil dari kemaluan badan seseorang atau dari rongga badan seseorang selain dari mulut.[41] Sebelum mengambil apa-apa sampel, persetujuan perlu diambil dan mestilah ada sebab munasabah atau *reasonable cause to believe* bahawa sampel badan itu boleh mengesahkan atau tidak seseorang itu terlibat dalam kesalahan rogol.[42] Testimoni pakar berserta laporan biasanya diperlukan bagi menerangkan proses sampel yang telah diambil dan ujian analisis yang telah dibuat ke atas mangsa, sebagai contoh, doktor

---

[38] Akta Pembuktian Bab 119.
[39] Akta Pembuktian Bab 118.
[40] Akta Pembuktian Bab 133A.
[41] Kod Prosedur Jenayah (Criminal Procedure Code) Bab 112A – 112C.
[42] *ibid.*

akan menjelaskan sama ada terdapat tanda-tanda berlakunya persetubuhan di antara mangsa dengan tertuduh lelaki seperti koyakan selaput dara *(hymen tear,* dan kesan air mani. Sampel air mani jua akan diambil daripada tertuduh lelaki dan seterusnya ujian analisis akan dibuat ke atas sampel yang telah diambil.[43]

4.3 **Umur Persetujuan**

Undang-undang syariah tidak mempunyai syarat umur terhadap pesalah bagi membuktikan zina dan zina bil-jabar. Tidak ada istilah had umur persetujuan *(consent age)* khusus bagi zina bil-jabar seperti undang-undang sivil. Ini kerana jikalau persetubuhan yang dilakukan itu gagal dibuktikan sebagai jenayah zina bil-jabar, maka persetubuhan antara lelaki dan perempuan itu tetap akan menjadi suatu kesalahan di bawah jenayah zina. Bagi undang-undang sivil, umur persetujuan bagi jenayah rogol ialah 16 tahun dan umur persetujuan tidak akan diambil kira jika perempuan itu berumur 14 tahun dan berkahwin.[44]

4.4 **Hukuman**

Daripada perspektif syariah, terdapat dua jenis hukuman yang boleh dijatuhkan kepada pesalah zina dan zina bil-jabir, iaitu hukuman *hadd* dan juga hukuman *takzir.* Hukuman *hadd* bermaksud sesuatu hukuman jenayah atau seksaan yang telah ditetapkan oleh Al-Quran atau Sunnah Rasulullah sallallahu alaihi wasallam bagi kesalahan *hudud* seperti zina.[45] Seperti yang dinyatakan firman Allah SWT dalam Al-Quran, surah an-Nur, Ayat 2, "*Perempuan yang berzina dan lelaki yang berzina, hendaklah kamu sebat tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali sebat; dan janganlah kamu dipengaruhi oleh perasaan belas kasihan terhadap keduanya dalam menjalankan hukum agama Allah, jika benar kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat; dan hendaklah disaksikan hukuman seksa yang dikenakan kepada mereka itu oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.*"

---

[43] Analysis on Admissibility of DNA Evidence in Malaysian Syariah Courts, Academic Journal of Interdisciplinary studies (Vol 8 No 4 December 2019) muka surat 167.

[44] Kanun Hukuman Jenayah (Brunei Penal Code) bab 375.

[45] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 52.

Hukuman *hadd* untuk membuktikan zina dan zina bil-jabar hanya akan dapat dijatuhkan sama ada melalui kaedah pembuktian pengakuan ikrar atau *syahadah* empat orang *syahid* mengikut keperluan dan syarat yang telah ditetapkan. Jika kaedah syarat ini gagal dipatuhi, maka hukuman *takzir* seperti sebat, penjara dan denda akan dijatuhkan. Secara keseluruhan, panduan bagi menjatuhkan hukuman takzir bagi jenayah zina dan zina bil-jabar tertakluk kepada faktor seperti cara jenayah itu dibuktikan, status perkahwinan, agama dan umur tertuduh tersebut. Undang-undang sivil tidak mengambil kira akan agama dan status perkahwinan seperti undang-undang syariah.

4.4.1 **Status Perkahwinan**

Jika pesalah itu *muhshan* (berkahwin), maka hukumannya ialah direjam sehingga mati dengan disaksikan oleh sekumpulan orang Islam dan jika pesalah itu *ghairu muhshan* (tidak berkahwin), hukumannya ialah disebat 100 sebatan dengan disaksikan oleh sekumpulan orang Islam dan dihukum penjara selama tempoh 1 tahun.[46] Jika kaedah bukti berdasarkan dua syarat yang telah disebutkan sebelum ini untuk menjatuhkan hukuman *hadd* tidak dapat dibuktikan, maka hukuman *takzir* akan dikenakan seperti berikut, bagi jenayah zina bagi *muhshan*, disebat tidak melebihi 30 sebatan dan dihukum penjara selama suatu tempoh tidak melebihi 7 tahun atau jika dia *ghairu muhshan*, penjara selama suatu tempoh tidak melebihi 3 tahun dan disebat tidak melebihi 15 sebatan.[47] Bagi jenayah zina bil-jabar, hukuman *takzir* yang dikenakan ialah jika dia *muhshan*, penjara selama suatu tempoh tidak melebihi 30 tahun dan disebat 40 sebatan.[48] Jika dia *ghairu muhshan*, penjara selama suatu tempoh tidak melebihi 15 tahun dan disebat 20 sebatan.[49]

4.4.2 **Umur**

Dalam menjatuhkan hukuman, umur pesalah juga akan diambil kira, sama ada pesalah ialah *mukalaff* atau belum mencapai umur

---

[46] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 69 (1)(a) – (b).
[47] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 69 (2)(a) – (b).
[48] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 76 (2)(a) – (b).
[49] *ibid*.

baligh. *Mukalaff* di sini bermaksud seseorang yang mencapai umur 15 tahun *qamariah* dan yang sempurna akalnya.[50] Bagi kesalahan jenayah zina, jika pesalah bukan *mukallaf* atau belum mencapai umur baligh, sekiranya zina dibuktikan melalui kaedah pengakuan ikrar atau *syahadah* empat orang *syahid,* sebanyak 30 sebatan akan dijatuhkan ke atas pesalah,[51] tetapi jika kaedah bukti tersebut tidak dapat dipatuhi, maka 15 sebatan akan dijatuhkan.[52] Pesalah juga akan ditahan pusat pemulihan yang bersesuaian oleh mahkamah selama suatu tempoh tidak melebihi 3 tahun.[53] Manakala, bagi kesalahan jenayah zina bil-jabar, kalau jenayah ini dibuktikan melalui kaedah bagi menjatuhkan hukuman *hadd*, maka 40 sebatan akan dijatuhkan ke atas pesalah,[54] tetapi jika zina bil-jabar tidak dapat dibuktikan dengan kaedah pembuktian bagi menjatuhkan hukuman hadd, pesalah akan dijatuhkan 20 sebatan.[55] Pesalah juga akan ditahan di pusat pemulihan yang bersesuaian oleh mahkamah selama suatu tempoh tidak melebihi 5 tahun.[56]

Dari segi undang-undang sivil, hukuman bagi pesalah yang melakukan hubungan persetubuhan suka sama suka bersama perempuan di bawah umur ialah denda, penjara bagi suatu tempoh tidak kurang 2 tahun dan tidak melebihi 7 tahun, serta sebat tidak melebihi 24 sebatan bagi dewasa.[57] Bagi pesalah muda (*juvenile)* ialah 12 sebatan.[58] Sementara itu, bagi kesalahan jenayah rogol, pesalah boleh dipenjarakan selama suatu tempoh tidak melebihi 30 tahun dan sebat.[59] Hukuman yang dijatuhkan tertakluk kepada beberapa faktor seperti pesalah yang menggunakan kekerasan terhadap mangsa ataupun orang lain atau mengugut atau mengancam dengan kematian atau keseksaan ke atas mangsa atas orang lain. Faktor lain seperti sama ada mangsa berumur 14

---

[50] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah.
[51] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 70 (a).
[52] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 70 (b).
[53] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 70 (a) – (b).
[54] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 77 (a).
[55] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 77 (b).
[56] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 77 (a) – (b).
[57] Unlawful Carnal Knowledge Act bab 2.
[58] *ibid*.
[59] Kanun Hukuman Jenayah (Brunei Penal Code) bab 376.

tahun ke bawah atau pesalah ialah seorang yang dapat dipercayai atau mempunyai kuasa atau hubungan iaitu mangsa bergantung padanya, penjara tidak kurang 10 tahun dan tidak melebihi 30 tahun, serta sebat tidak kurang 12 sebatan.[60] Terdapat semua faktor yang disebutkan, maka hukuman penjara tidak kurang daripada 15 tahun dan tidak melebihi 30 tahun berserta sebat tidak kurang 12 sebatan akan dikenakan.[61] Sebanding dengan undang-undang syariah, umur pesalah juga akan diambil kira sama ada dewasa atau muda. Pesalah akan dikategorikan sebagai kanak-kanak jika berusia 13 tahun ke bawah dan jika berumur 14 hingga 17 tahun, pesalah akan dikategorikan sebagai pesalah muda (*juvenile)*.[62]

Dapat dilihat di sini daripada kedua-dua prospek syariah dan sivil, bagi kesalahan jenayah zina dan zina bil-jabar (rogol) tidak ada akta khusus yang menetapkan hukuman bagi kanak-kanak yang disabit bersalah tetapi undang-undang sivil melalui akta kanak-kanak dan pesalah muda[63] ada menetapkan hukuman yang dilarang untuk kanak-kanak iaitu hukuman penjara dan pesalah muda boleh dipenjarakan hanya jika mahkamah berpuas hati bahawa pesalah muda sukar dikawal dan tidak dapat ditahan di pusat penahanan. Hukuman sebatan tidak dilarang tetapi hanya mahkamah tinggi yang boleh menjatuhkan hukuman tersebut. Secara keseluruhannya, hukuman *takzir* dan hukuman sivil bagi jenayah zina dan zina bil-jabar adalah dalam bentuk yang sama iaitu hukuman denda penalti, penjara atau sebat dan bagi pesalah kanak-kanak atau muda, penahanan di pusat-pusat pemulihan yang sesuai mengikut ketetapan mahkamah.

Justeru itu, dapat dikatakan dalam menjatuhkan hukuman, mahkamah akan mempertimbangkan beberapa faktor, tertakluk pada setiap kes seperti faktor yang memburukkan (*aggravating)* hukuman dan juga factor yang mengurangkan (*mitigating)* hukuman, kelambatan dalam memulakan pendakwaan, mempunyai rekod bersih atau tidak dan bila pengakuan salah dibuat.

---

[60] Kanun Hukuman Jenayah (Brunei Penal Code) bab 376 (2).
[61] Kanun Hukuman Jenayah (Brunei Penal Code) bab 376 (3).
[62] Children and Young Persons Act.
[63] Children and Young Persons Act Bab 44.

Akan tetapi jika dibuat perbandingan dari segi hukuman *hadd* dan hukuman sivil bagi jenayah zina dan zina bil-jabar (rogol), hukuman *hadd* tidak mengambil kira akan apa-apa faktor langsung dalam menjatuhkan hukuman, sebagaimana yang ditekankan, hukuman *hadd* adalah muktamad dan tiada belas kasihan akan diberikan.[64] Tiada proses rayuan akan dapat dibuat ketika menjatuhkan hukuman *hadd* seperti yang ada di mahkamah sivil, tetapi hukuman boleh dihentikan jika ada bukti yang bertentangan dengan bukti seperti penarikan balik pengakuan ikrar pesalah, pembatalan para saksi terhadap kenyataan yang dibuat sebelum hukuman dilaksanakan walaupun seorang saksi sahaja daripadanya menarik balik kenyataan.[65] Prinsip disebalik perlaksanaan hukuman *hadd* ini ialah hukuman itu tidak akan dijalankan secara melulu dan tanpa usul periksa, jika ada terdapat peluang untuk tidak menjatuhkan hukuman tersebut, maka jalan itu haruslah diambil. Untuk merungkai dengan lebih dalam lagi, dasar pengakuan ikrar itu boleh dilihat dari cara bagaimana Rasulullah sallallahu alaihi wasallam menangani kes *Ma'iz* iaitu pengakuan zina itu ditanya berkali-kali sebelum dijatuhkan hukuman.[66] Dalam mengadaptasikan prinsip ini di zaman sekarang, kes *Pendakwa Syarie v Muhammad Fauzullah bin Ahmad Basheer [2013] 2 SHLR 27,* mahkamah berpuas hati akan pengakuan yang telah dibuat oleh tertuduh mengikut rukun ikrar. Dalam penghakimannya, mahkamah memutuskan untuk menjatuhkan hukuman takzir kerana perkara utama yang diambil kira dalam menentukan sesuatu hukuman adalah agar hukuman mahkamah boleh menjadi iktibar, inzar, pengajaran, peringatan dan balasan bukan sahaja kepada tertuduh, malah kepada semua masyarakat Islam supaya tidak melakukan kesalahan yang sama seperti tertuduh.[67] Hukuman *takzir* penjara selama 4 bulan, 4 sebatan dan denda RM3,000 telah dijatuhkan dalam kes ini[68] dan

---

[64] Qanun Jenayah Syar'iah: Suatu Pengenalan, muka surat 85.

[65] Undang-Undang Jenayah Islam, Jenayah Hudud, m.s. 73–74.

[66] Qanun Jenayah Syar'iah: Suatu Pengenalan, muka surat 94.

[67] Pendakwa Syarie v Muhammad Fauzullah bin Ahmad Basheer [2013] 2 SHLR 27 Perenggan 32.

[68] Pendakwa Syarie v Muhammad Fauzullah bin Ahmad Basheer [2013] 2 SHLR 27 Perenggan 41.

bukan hukuman *hadd* walaupun ternyata ada pengakuan ikrar berzina telah dibuat oleh pesalah.

4.4.3 **Agama**

Agama pesalah itu akan diambil kira dari segi syariah, jika pesalah Islam melakukan zina bersama orang yang bukan beragama Islam, hukuman yang dijatuhkan ke atas orang yang bukan beragama islam tertakluk kepada keadaan. Bagi orang yang bukan beragama Islam yang melakukan zina dengan orang yang beragama Islam dan dibuktikan dengan cara pengakuan ikrar atau *syahadah* empat orang *syahid*, hukuman *hadd* yang sama pada orang beragama Islam akan dijatuhkan ke atas orang yang bukan beragama Islam.[69] Bagi orang yang bukan beragama Islam, kesalahan zina yang dibuktikan dengan kaedah pembuktian lain, hukuman *takzir* yang dijatuhkan pada orang beragama Islam akan dijatuhkan.[70] Jika kedua-dua orang yang melakukan persetubuhan itu bukan beragama Islam, maka tiada hukuman akan dijatuhkan ke atas mereka. Sehubungan dengan itu, perlaksanaan mana-mana hukuman dari segi undang-undang sivil tidak perlu disaksikan di hadapan khalayak umat Islam seperti perlaksanaan hukuman *hadd*. Perundangan sivil juga mengecualikan beberapa golongan daripada disebat. Golongan tersebut termasuk sebatan bagi seorang perempuan, lelaki yang dihukum sampai mati dan lelaki yang berumur lebih daripada 50 tahun.[71]

5. **PEMBUKTIAN DNA**

Bukti hasil ujian DNA bukanlah satu cara pembuktian yang baru dalam undang-undang sivil untuk mengetahui jika berlakunya persetubuhan atau tidak antara perempuan dan lelaki dalam kes rogol. Sebagai contoh, ujian DNA telah dilakukan ke atas anak yang telah dilahirkan oleh mangsa dalam kes *Public Prosecutor v Hibatul Wafi bin Mahari (High Court of Brunei Darussalam, Criminal Trial No. 35 of 2013).*

---

[69] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 69 (3).
[70] Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah bab 69 (4).
[71] Hukuman Jenayah (Brunei Penal Code) Bab 258.

Bagi undang-undang syariah, bukti ujian DNA ini masih menjadi tanda tanya dalam kalangan ulama-ulama Islam, namun tidak dinafikan bahawa bukti ini dianggap sebagai bukti *qarinah* yang kuat.[72] Ujian DNA ini kebanyakanya digunakan bagi kes-kes yang berkaitan dengan tuduhan berzina (*li'an*) ke atas isteri oleh suami bagi isu nasab seorang anak, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan tuntutan nafkah dan harta warisan.[73] Persoalan yang timbul di sini, pada zaman moden ini apakah ujian DNA yang dikatakan sebagai bukti yang paling dipercayai, ini boleh diterima sebagai bukti jenayah hudud zina dan zina bil-jabar ataupun tidak, iaitu kaedah syarat pembuktian telah pun ditetapkan secara khusus? Islam tidak menghalang penggunaan ujian DNA sebagai bukti, malah Islam menggalakkannya seperti yang dibincangkan dalam *Muhammad Azhar v The State [2005] 3 SHLR 134*. Ternyata bukti ujian DNA hanyalah diterima bagi kes yang tidak dapat dibuktikan dengan kaedah dua syarat yang telah ditetapkan bagi hukuman *hadd*.[74] Dalam erti kata lain, ujian DNA hanya dapat diterima bagi jenayah zina yang menjatuhkan hukuman *takzir* sahaja seperti kes *Pendakwa Syarie Negeri Sabah v Rosli Abdul Japar [2007] 1 CLJ (Sya) 496* iaitu apabila ujian DNA telah dilakukan ke atas anak yang dilahirkan luar nikah dengan pasangannya untuk membuktikan berlakunya zina. Hasil ujian DNA menunjukkan bahawa anak yang dilahirkan itu ialah anak kepada tertuduh. Kuasa prosiding hakim tetap memainkan peranan sama ada kebolehterimaan bukti DNA ini relevan atau tidak, dan ujian DNA mestilah dikemukakan bersama testimoni atau laporan pakar untuk menerangkan cara ujian DNA dijalankan dengan bukti-bukti lain seperti testimoni saksi dan aduan mangsa.

---

[72] Analysis on Admissibility of DNA Evidence in Malaysian Syariah Courts, Academic Journal of Interdisciplinary studies (Vol. 8 No 4 December 2019) mukasurat 165.

[73] Analysis on Admissibility of DNA Evidence in Malaysian Syariah Courts, Academic Journal of Interdisciplinary studies (Vol. 8 No 4 December 2019) mukasurat 165.

[74] Pendakwa Syarie Negeri Sabah v Rosli Abdul Japar [2007] 1 CLJ (Sya) 496 .

6. **PEMBUKTIAN CCTV**

Bukti dokumen CCTV bagi kes zina merupakan suatu kejarangan dari segi undang-undang syariah, tetapi tiada halangan jika bukti CCTV ini digunakan sebagai salah satu bukti bagi hukuman *takzir*. Namun, belum ada prinsip perundangan syariah yang jelas mengenai kebolehterimaan terhadap penggunaan bukti digital terutama bagi kes zina. Bukti CCTV di sini dikategorikan sebagai bukti berbentuk dokumen, sama seperti undang-undang sivil. Tetapi bukti CCTV merupakan bukti *qarinah* yang lemah atas sebab isu kesahihan, sama ada bukti CCTV ini adalah benar sahih dan bukan palsu.[75] Oleh sebab itu, bukti digital harus diiringi dengan testimoni pakar untuk meneliti kesahihannya. Ketiadaan penggunaan bukti CCTV ini dikemukakan sebagai satu isu di dalam pembuktian bagi kes zina, iaitu bila mana kesalahan zina dan zina bil-jabar ini pada umumnya berlaku secara tertutup. Walaupun tiada halangan bagi kebolehterimaan bukti CCTV bagi jenayah takzir zina dan zina bil-jabar atau rogol, ia tidak dianggap sebagai bukti yang kukuh seperti ujian DNA untuk membuktikan ada berlakunya hubungan seksual. Tidak dinafikan bahawa bukti CCTV ini, walaupun lemah, ia masih boleh memainkan peranan dalam menyokong fakta dan bukti-bukti lain yang boleh membantu mahkamah dalam membuat penghakiman.[76]

7. **ISU**

7.1. **Definisi Rogol**

Undang-undang syariah dan undang-undang sivil hanya merangkumi persetubuhan yang dilakukan antara lelaki dan perempuan, yang melibatkan kemasukan *hasyafah* ke dalam faraj perempuan sebagai rogol dan tidak meliputi rongga lain. Bagi tujuan perbandingan, dari segi undang-undang am (*common law*) kesalahan rogol meliputi hubungan kelamin di luar faraj, termasuk hubungan kelamin melalui rongga lain seperti mulut dan dubur.

---

[75] An Appraisal of Digital Documents as Evidence in Islamic Law, Academic Journal of Interdisciplinary Studies, Vol. 10 No 3 mukasurat 203 perenggan 5.

[76] An Appraisal of Digital Documents as Evidence in Islamic Law, Academic Journal of Interdisciplinary Studies, Vol. 10 No 3 m.s. 203 perenggan 7.

Rogol dalam Perkahwinan *(Marital Rape)*

Kedua-dua undang-undang syariah dan sivil mempertaruhkan persetubuhan antara suami isteri sebagai pembelaan atau pengecualian bagi kesalahan zina dan zina bil-jabar atau rogol. Ini bermakna mana-mana hubungan kelamin antara suami isteri tidak dikategorikan sebagai rogol dari segi syariah dan juga sivil kecuali jika isteri berumur 13 tahun ke bawah. Walaupun hubungan persetubuhan itu dilakukan tanpa izin isteri atau dengan kekerasan, ugutan atau paksaan yang sepadan mengikut definisi rogol dari segi perundangan sivil dan zina bil-jabar dari segi perundangan syariah, ia bukan menjadi suatu kesalahan jenayah dan hanya akan dikategorikan sebagai keganasan rumah tangga.[77] Meskipun hubungan kelamin itu dilakukan dalam keadaan terlarang seperti seorang suami bersetubuh dengan isterinya, ketika isterinya sedang haid, nifas, puasa, ihram, *zihar* atau *li'an*.[78] Isu ini susah untuk dibuktikan atas sebab kebanyakan mangsa (isteri) tidak melaporkan perkara ini, berkemungkinan disebabkan stigma, malu serta takut kebanyakan orang juga tidak menyedari bahawa rogol dalam perkahwinan ini bukanlah suatu kesalahan jenayah.[79] Tidak dapat dinafikan bahawa *marital rape* adalah suatu isu yang benar terjadi iaitu terdapatnya aduan yang dibuat oleh isteri atas paksaan persetubuhan oleh suami kepada pihak polis, namun, tidak ada tindakan yang diambil mengenainya atas sebab tiada undang-undang yang boleh melindungi perempuan daripada kegiatan rogol dalam perkahwinan.[80] Pengecualian dari tertuduh mengemukakan persetubuhan di dalam perkahwinan sebagai pembelaan adalah apabila terdapat satu Perintah Perpisahan (Separation Order) belum bercerai. Perkara ini tidak timbul di Mahkamah Syariah kerana Deed of Separation atau Separation Order tidak dibenarkan di undang-undang syariah.

---

[77] Married Woman Act & Islamic Family Law Order 2000.

[78] Undang-Undang Jenayah Islam, Jenayah Hudud, m.s. 10.

[79] Musawah Comprehensive Fact-Sheet on Muslim Family Laws: Brunei Darussalam, 59th Cedaw Session m.s. 3.

[80] Musawah Comprehensive Fact-Sheet on Muslim Family Laws: Brunei Darussalam, 59th Cedaw Session, m.s. 10.

7.2. **Hamil Anak Luar Nikah**

Seperti yang dijelaskan sebelum ini, dari segi undang-undang syariah, hamil atau melahirkan anak luar nikah merupakan satu kesalahan jenayah sekiranya perempuan itu tidak berkahwin dengan lelaki yang disetubuhinya semasa disetubuhi dan bukan juga seorang mangsa rogol. Hamil anak luar nikah boleh dijadikan sebagai salah satu bukti kesalahan zina bagi hukuman *takzir* sebagai contoh kes *Pendakwa Syarie v Muhammad Fauzullah bin Ahmad Basheer [2013] 2 SHLR 7*, iaitu tertuduh telahpun membuat pengakuan zina yang cukup syarat secara rela hati dan mahkamah mendapati tertuduh bersalah atas jenayah takzir zina selepas pasangannya didapati hamil dua bulan luar nikah. Hamil anak luar nikah tidak akan dikira sebagai suatu kesalahan jika anak yang dikandungkan itu ialah hasil daripada rogol. Namun, jika tidak ada bukti yang boleh menghubung kait pesalah lelaki itu dengan anak yang dilahirkan seperti ujian DNA, lelaki yang sama-sama berzina dengan perempuan itu tidak akan dapat sabitkan kesalahan zina. Undang-undang sivil tidak menghukum mana-mana perempuan yang hamil luar nikah.

8. **PROSEDUR PENDAKWAAN**

Pendakwaan bagi jenayah seksual dari segi syariah dan sivil tidak mempunyai banyak perbezaan. Sebarang pendakwaan di Mahkamah Syariah akan dibuat oleh pendakwa-pendakwa syarie yang mempunyai kuasa untuk menjalankan mana-mana prosiding bagi sesuatu kesalahan menurut budi bicaranya.[81] Pendakwaan akan dibantu oleh Timbalan Pendakwa Raya dari Pejabat Peguam Negara jika perlu.[82] Segala penyiasatan akan dilakukan oleh pegawai-pegawai penguatkuasa agama yang dibantu oleh pihak polis dan agensi-agensi penguatkuasa lain jika perlu.[83]

Bagi kedua-dua Mahkamah Syariah dan Mahkamah Sivil, semua prosiding akan dilakukan secara terbuka, tetapi jika mahkamah berpendapat bahawa prosiding sebaiknya dilakukan

---

[81] Ceramah Khas Penerangan mengenai dengan Penguatkuasaan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah pada 30 April 2014.

[82] *ibid*.

[83] *ibid*.

secara tertutup demi kepentingan keadilan seperti mangsa kes rogol memberi keterangan, maka prosiding akan dilakukan secara tertutup.[84] Setiap tertuduh mempunyai hak perwakilan untuk membela diri atau dibela oleh peguam berdaftar sebagai peguam bela dan peguam cara di bawah Akta Iktisas Peguam.[85]

Pendakwaan kes-kes seksual di Mahkamah Sivil dijalankan oleh Pendakwa Raya yang pada lazimnya diwakilkan kepada Timbalan Pendakwa Raya. Penyiasatan pula dijalankan oleh pihak polis.

Implikasi Perundangan Sedia Ada

Realiti di Negara Brunei Darussalam pada ketika ini ialah jenayah zina dan zina bil-jabar (rogol) di bawah Perintah Kanun Jenayah Syariah dan rogol/persetubuhan dengan perempuan di bawah umur di bawah Perintah Hukuman Jenayah Sivil dan *Unlawful Carnal Knowledge Act* mempunyai banyak persamaan. Ini sekaligus menyebabkan berlakunya pertindihan undang-undang antara kedua-dua mahkamah. Sebagai contoh bagi kesalahan rogol merupakan suatu jenayah di bawah kedua-dua undang-undang Syariah Bab 75 Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah dan Bab 376 Hukum Kanun Jenayah. Penyiasatan akan dilakukan terlebih dahulu oleh Unit Penguatkuasa Agama, Polis Diraja Brunei dan agensi-agensi penguatkuasaan lain jika ada. [86] Setelah penyiasatan selesai dibuat oleh agensi-agensi berkenaan, kes tersebut akan dibawa untuk penilaian kepada satu komiti yang antara lain terdiri dari Pendakwa Raya di Pejabat Peguam Negara dan Ketua Pendakwa Syarie.[87] Penilaian akan dibuat berdasarkan bukti yang ada dan jika terdapat bukti mengikut syarat pembuktian bagi menjatuhkan hukuman *hadd* iaitu ikrar atau *syahadah* empat orang *syahid* menurut syarat tertentu, maka pendakwaan akan dilakukan di Mahkamah Syariah.[88] Tetapi jika terdapat bukti lain yang bukan tergolong dalam kaedah bukti

---

[84] *ibid*.
[85] *ibid*.
[86] Ceramah Khas Penerangan mengenai dengan Penguatkuasaan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah pada 30 April 2014.
[87] *ibid*.
[88] *ibid*.

syarat yang telah disebutkan, seperti bukti DNA dan sebagainya, maka pendakwaan akan dilakukan melalui Mahkamah Sivil.[89]

9. **KESIMPULAN**

Pelaksanaan perundangan syariah Islam, khususnya undang-undang jenayah memang tidak dinafikan sebagai suatu kewajipan bagi setiap muslim. Melalui penghuraian mengenai perbezaan antara undang-undang syariah dan undang-undang sivil dari segi jenayah zina dan zina bil-jabar atau rogol menunjukkan cabaran dan halangan yang perlu dihadapi dalam usaha perlaksanaan tersebut. Hal ini temasuklah keutamaan dalam usaha mematuhi kaedah pembuktian yang mempunyai keperluan syarat yang tegas bagi jenayah zina dan zina bil-jabar. Untuk menjatuhkan hukuman yang telah ditetapkan dalam Al-Quran adalah hampir mustahil dan penuh cabaran. Oleh yang demikian, kaedah pembuktian lain bagi menjatuhkan hukuman takzir yang selaras dengan jenis hukuman sivil seperti denda, penjara dan sebat masih perlu diperuntukkan. Walaupun memang secara khususnya, hukuman *hadd* tidak boleh digantikan dengan hukuman sivil atau *takzir* sebagaimana pendapat ulama,[90] hukuman *takzir* dan undang-undang sivil masih diperlukan untuk memelihara maslahat bagi mengelakkan kerosakan berlaku[91] seandainya jenayah seperti zina dan rogol hanya dapat didakwa melalui kaedah pembuktian hukuman *hadd,* yang seolah-olah jenayah ini dibiarkan dan diabaikan tanpa sebarang hukuman.

Banyak persamaan dapat dirungkai asasnya bagi pelaksanaan hukuman *takzir* dengan hukuman sivil. Mengapakah kebanyakan kes-kes rogol ditangani di Mahkamah Sivil dan tersangat jarang disidangkan di Mahkamah Syariah walaupun secara takzir? Kaedah pembuktian yang moden seperti analisis sampel intim, ujian DNA dan bukti CCTV masih menjadi suatu tanda tanya dari segi undang-undang syariah dan perlu diterapkan di dalam pembuktian di Mahkamah Syariah. Terdapat juga isu bagi kedua-dua perundangan syariah dan sivil, iaitu pengertian rogol

---

[89] Qanun Jenayah Syariah: Suatu Pengenalan, muka surat 100.
[90] *ibid*.
[91] *ibid*.

hanya meliputi persetubuhan antara lelaki dan perempuan, isu hamil anak luar nikah dan juga rogol di dalam perkahwinan yang dikatakan masih sah dan bukan menjadi suatu kesalahan di sisi undang-undang. Komiti yang menentukan mahkamah bagi kes-kes seksual disidangkan perlulah lebih *transparent* dan ditubuhkan secara perundangan dan bukan secara budi bicara yang terdapat sekarang. Perlu juga diperuntukkan syarat yang jelas untuk penentuan mahkamah bagi membicarakan kes tersebut. Negara Brunei Darussalam telah membuat langkah yang baik dengan penggubalan Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah dan usaha murni ini perlu dihalusi bagi mengurangkan mana-mana perkara yang mungkin tidak atau belum diambil kira semasa penggubalan perintah tersebut.

Rujukan

Akta

Sivil
Brunei Penal Code, Kanun Hukuman Jenayah
Penal Code (Amendment) Order [Perintah Hukuman Kanun Jenayah (Pindaan)]
Unlawful Carnal Knowledge Act, Chapter 29 (Bab 29)
Criminal Procedure Code [Kod Prosedur Jenayah]
Children and Young Persons Act, Chapter 219 (Bab 219)
Evidence Act, Chapter 108 [Akta Pembuktian Bab 108]
Married Woman Act Chapter 190 (Bab 190)
Islamic Family Law Chapter 217 (Bab 217)
Syariah
Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah
Perintah Keterangan Mahkamah Syariah

Buku

Prof. Dr. Anwarullah. *Criminal Law of Islam.*
Yang Berhormat Pehin Datu Seri Maharaja Dato Paduka Seri Setia Dr. Ustaz Haji Awang Abdul Aziz bin Juned. Mufti Kerajaan, Negara Brunei Darussalam. *Qanun Jenayah Syar'iah*: *Satu Pengenalan.*
Dr. Mat Saad Abd. Rahman. *Undang-undang Jenayah Islam*: *Jenayah Hudud*.

Kes

Muhammad Azhar v *The State,* 2005 3 SHLR 134
Public Prosecutor v Aan Junaedi & Iswahyudi (Criminal Trial No. 2 of 2007)
Public Prosecutor v Haji Nora'afbillah Bin Ahmad @ Ja'afar [Criminal Appeal No. 37 of 2020]
Public Prosecutor v Hibatul Wafi bin Mahari (High Court of Brunei Darussalam, Criminal Trial No. 35 of 2013).
Public Prosecutor v Hj Redzuan bin Kifli @ Hj Halien bin Kifli (High Court of Brunei Darussalam, Criminal Trial no. 19 of 2009)
Public Prosecutor v Mohammad Amirol bin Haji Abdul Razak, (Criminal Appeal No. 12 of 2016)
Public Prosecutor v M. T Bin A. G (Criminal Trial No. 7 of 2005)
Public Prosecutor v Supardi Bin Haji Anuar @ Haji Ibrahim (Criminal Appeal no. 2 of 2013)

Pendakwa Syarie v Muhammad Fauzullah bin Ahmad Basheer, 2013 2 SHLR 27
Pendakwa Syarie Negeri Sabah v Rosli Abdul Japar, 2007 1 CLJ (Sya) 496

Jurnal Artikel

Shariff, A. A. M. ., Azhar, A., Rajamanickam, R., Manap, N. A., Hussein, S. M., Said, M. H. M., Ab Halim, A. H., dan Markom, R. "Analysis on Admissibility of DNA Evidence in Malaysian Syariah Courts" dlm. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 8, No 4, December 2019. Accessed from https://www.richtmann.org/journal/index.php/ajis/article/view/10621

Ismail, W. A. F. W., Baharuddin A.S., B., Abdul Mutalib L., dan Alias M.A.A,. "An Appraisal of Digital Documents as Evidence in Islamic Law" dlm. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies,* Vol. 10, No 3, May 2021. Accessed at https://www.researchgate.net/publication/351470264_An_Appraisal_of_Digital_Documents_as_Evidence_in_Islamic_Law

Muhamad, M.M., Shariff, A.A.M., Rajamanickam R., Rahman M.A., Zahid A., Ismail N. "Qarinah: Admissibility of Circumstantial Evidence in *Hudud* and *Qisas* Cases, Mediterranean Journal of Social Sciences, MCSER Publishing, Vol. 6, No 2 March 2015, Accessed at https://www.mcser.org/journal/index.php/mjss/article/view/5794/5580

Dokumen

Ceramah Khas Penerangan mengenai dengan Penguatkuasaan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 bagi Fasa Pertama oleh *Yang Berhormat Datin Seri Paduka Hajah Hayati Binti Pehin Orang Kaya Shahbandar Dato Seri Paduka Haji Mohd Salleh*, Peguam Negara, sempena Majlis Pengisytiharan Penguatkuasaan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 pada 30 April 2014

Musawah Comprehensive Fact-Sheet on Muslim Family Laws: Brunei Darussalam, 59th CEDAW Session, October 2014. Accessed at https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2019/05/Brunei-Thematic-Report-CEDAW59-2014.pdf

PENTADBIRAN ISLAM BRUNEI : SATU KAJIAN KEBANGKITAN

Prof. Dr Haji Awg Asbol Haji Mail
(*Brunei Darussalam*)

Abstrak

Pengaruh Islam telah lama meresap sejak Brunei menjadi negara Islam iaitu apabila Awang Alak Betatar memeluk agama Islam pada tahun 1368 Masihi. Sejak itulah perkembangan dan keutuhan agama Islam sentiasa diambil berat oleh setiap sultan yang memerintah Brunei. Pada pertengahan abad ke-20, apabila Sultan Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien menaiki takhta kerajaan, telah berlaku kebangkitan pentadbiran Islam dengan penubuhan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei pada tahun 1954. Kebangkitan pentadbiran Islam yang ditandai dengan kemunculan jabatan ini telah diperkukuh lagi dengan kewujudan Majlis Ugama Islam. Peranan pentadbiran Islam tidak lagi disempitkan kepada hal-hal kekeluargaan seperti berlaku semasa pentadbiran Residen British. Islam telah menjadi agama dan sebagai pegangan cara hidup orang-orang Brunei semasa pemerintahan baginda. Kemajuan pesat yang dialami oleh pentadbiran Islam ini boleh dilihat dari semasa ke semasa hingga kini. Kesan kebangkitan ini tidak hanya dirasakan dalam bentuk syiar dan kemantapan politik, tetapi juga dalam bentuk ekonomi. Kebangkitan pentadbiran Islam yang berlaku di Negara Brunei Darussalam sejak tahun 1954 ternyata telah menyumbang kepada kebangkitan Islam di Nusantara kerana negara ini merupakan salah sebuah negara Islam yang berada di rantau ini.

Kata Kunci: Pentadbiran, Islam, Brunei, syiar, kebangkitan.

Pengenalan

Makalah ini membincangkan mengenai kebangkitan pentadbiran Islam Negara Brunei Darussalam sejak tahun 1950 hingga kini. Apabila menyebut tentang kebangkitan dalam apa juga keadaan, ia biasa dilihat sebagai fenomena suatu perubahan yang berlaku secara drastik. Hal yang demikian ini juga boleh dilihat terhadap pentadbiran Islam Negara Brunei Darussalam semasa Sultan Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien (1950–1967) memegang tampuk pemerintahan Negara Brunei Darussalam. Baginda memperluas peranan pentadbiran yang tidak hanya terhad kepada hal-hal kekeluargaan.

Islam yang dikatakan mula bertapak pada abad ke-14 di Brunei Darussalam sebenarnya masih menimbulkan perbahasan kontroversi dalam kalangan pengkaji. Isu-isu kontroversi tentang bila bermulanya Islam di Brunei dan dari mana asalnya sering membangkitkan persoalan dalam kalangan para pengkaji. Jika merujuk sumber China yang ditulis pada zaman Dinasti Sung (960-1279 Masihi), ternyata pada abad ke-10 orang-orang Islam sudah muncul di Brunei pada ketika itu, sebagaimana petikan yang berikut:

> *Pada tahun kedua Tai-ping Hsing Huo bersamaan dengan tahun Masihi 977, seorang saudagar China bernama Pu Lu Hsieh telah datang ke Puni*[1] *untuk berniaga. Kedatangan itu disambut oleh Raja Puni (disebut dengan nama Hiang Ta) dengan penuh penghormatan dan menitahkan kepada orang-orang besar-besarnya membantu kapal Pu Lah Hsieh yang rosak. Kemudian dalam tahun itu juga Raja Puni telah menghantar utusan ke Negeri China. Utusan Raja Puni itu diketuai oleh Pu Ya-Li, Shih Nu dan Qadhi Kassim*.[2]

---

[1] Puni yang dikatakan dalam sumber China merujuk kepada Kerajaan awal Brunei kerana berdasarkan kedudukan yang bersesuaian dengan laporan itu. Pehin Orang Kaya Amar Diraja Dato Seri Utama (Dr.) Awang Haji Mohd. Jamil Al-Sufri, Tarsilah Brunei Sejarah Awal dan Perkembangan Islam, Bandar Seri Begawan: Pusat Sejarah Brunei, 1990, h.12–13.

[2] Ibid. h.13–14.

Dari laporan China ini, membuktikan bahawa orang Islam sudah ada di Brunei kerana wakil-wakil yang diutus ke Negara China. Brunei yang pada masa itu dikenali sebagai Puni ialah orang yang beragama Islam. Keislaman mereka tergambar pada nama-nama mereka seperti Pu Ya-Li yang ditafsirkan sebagai Abu Ali, Shih Nu sebagai Syeikh Nuh, dan seorang lagi berjawatan kadi, iaitu Kadi Kassim.

Dengan kehadiran orang Islam yang berpengaruh dalam kerajaan Brunei pada ketika itu, maka Islam telah mula diperkenalkan dan tersebar di Brunei pada abad ke-10. Meskipun laporan China itu tidak memberi penjelasan siapakah mereka ini, tetapi dilihat dari segi nama, mereka adalah orang-orang Arab. Oleh itu berasaskan laporan China ini, maka boleh dikatakan pengaruh Islam pada awalnya datang terus dari Arab ke Brunei. Pada masa itu kedatangan Islam ke Brunei dianggap sebagai peringkat persinggahan dan hanya sebahagian kecil rakyat yang memeluk agama Islam.

Sementara itu, majoriti para orientalis Barat berpendapat bahawa kedatangan Islam ke Brunei bermula pada abad ke-16, ekoran kejatuhan Melaka ke tangan Portugis pada tahun 1511 Masihi. Serentak dengan penerimaan Islam ini, maka bermulalah kemunculan Kesultanan Islam Brunei. Kerajaan ini kemudiannya mengambil alih peranan Melaka sebagai pusat perdagangan dan penyebaran Islam, terutama rantau di sebelah utara Pulau Borneo. Pandangan tersebut antara lain telah didukung oleh Robert Nocholl, K.G Tregonning, D.G.E Hall, J.F. Cady dan N. Tarling.[3]

Manakala itu, Robert Nicholl satu-satunya orientalis Barat yang banyak menumpukan perhatian terhadap kajian sejarah awal Brunei, berpendapat bahawa kedatangan Islam ke Brunei pada abad ke-16 adalah bersandarkan kepada sumber Portugis. Antara lain mengatakan bahawa pada tahun 1514 Masihi, Raja Borneo (Brunei) bukanlah seorang Islam (pagan), tetapi pedagang-pedagang yang mengunjungi Brunei ada yang beragama Islam. Sumber Portugis lain yang bertarikh kira-kira tahun 1515 Masihi

---

[3] Pengiran Haji Muhammad bin Pengiran Haji Abdul Rahman, Islam di Brunei Darussalam, Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992, h.40.

merakamkan bahawa Pulau Borneo (Brunei) didiami oleh orang-orang bukan Islam (pagan) dan rajanya juga belum Islam.[4]

Pendapat orientalis Barat ini bercanggah dengan pendapat para sejarawan tempatan kerana berdasarkan pada tarikh yang dinyatakan itu, Brunei pada sekitar abad ke-10 hingga abad ke-15 belum menerima kedatangan Islam, tetapi pada masa itu proses Islamisasi telah pesat berlaku di negeri-negeri alam Melayu atau Nusantara. Bukti kemasukan Islam ke Brunei sebelum abad ke-16 adalah apabila Brunei mencapai zaman kegemilangan sebagai sebuah kerajaan Islam yang besar, berpengaruh dan disegani di rantau ini. Pengaruh demikian tidak boleh dicapai dalam masa yang singkat atau hanya pada abad ke-16, melainkan dalam masa yang sudah lama apabila terdapat ramai pendakwah Islam Brunei yang bergerak melakukan dakwah Islamiah di Kepulauan Filipina dan Sulu. Ada antara mereka ini yang mendirikan madrasah.[5] Kemunculan ramai pendakwah dan tokoh-tokoh agama ini cukup menjelaskan bahawa agama Islam telah berkembang dan bertapak kukuh di Brunei sebelum abad ke-16.

Para orientalis Barat mengemukakan teori tentang kedatangan Islam di negara ini dengan hanya berpandukan sumber-sumber luar Brunei. Menurut para sarjana tempatan, terdapat banyak sumber dalam negara yang boleh menjadi bukti nyata mengenai kedatangan Islam ke Brunei lebih awal dari abad ke-16. Bukti paling ketara ialah bukti arkeologi dengan penemuan batu-batu nisan bertarikh tahun 1264 Masihi yang dipunyai oleh seorang keturunan China beragama Islam bernama Tuan Pu Kung Chih,[6] batu nisan Puteri Sultan Abdul Majid ibni Sultan Muhammad Shah bertarikh 1408 Masihi,[7] batu nisan kepunyaan Sulaiman bin Abdul Rahman bin Abdullah Nurullah yang wafat pada tahun

---

[4] Robert Nicholl, European Sources for the History of the Sultanate of Brunei in the 16th Century, Penerbitan Khas Bil. 5, Museum Brunei, 1975, h. 47.

[5] Pengiran Haji Muhammad bin Pengiran Haji Abdul Rahman, Islam di Brunei Darussalam, h.135.

[6] Wolfgang Franke & Chen Tieh Fan, 'A Chinese Tomb Inscription of A.D. 1264, Discovered Recently in Brunei', Brunei Museum Journal (BMJ), 1973, h. 98.

[7] Pehin Orang Kaya Amar Diraja Dato Seri Utama (Dr.) Awg Haji Mohd. Jamil Al-Sufri, 'Batu Nisan di Perkuburan Orang-Orang Islam di Subok Bandar Seri Begawan', BMJ, 1984, h. 1.

821 Hijrah (1418–1419) Masihi,[8] batu nisan yang dijumpai di Luba mencatatkan tarikh 828 Hijrah (1424 Masihi),[9] batu nisan Sultan Sharif 'Ali di Kota Batu yang bertarikh 836 Hijrah (1432 Masihi),[10] dan sebuah lagi batu nisan di Kampung Limbongan bertarikh 848 Hijrah (1444 Masihi).[11]

Walau bagaimanapun, Muhammad Abdul Jabbar Beg, seorang kakitangan akademik Tamadun Islam Universiti Brunei Darussalam tidak sependapat dengan sumber dari China kerana persejarahan negara ini pada kurun pertengahan abad ke-5 hingga abad ke-15 Masihi adalah sangat lemah. Menurut beliau lagi, kedatangan Islam ke Pulau Borneo terus dari Negeri Arab masih boleh dipertikaikan kerana sumber-sumber bertulis dari Arab tidak pernah mencatatkan mengenai Pulau Borneo. Dalam pada itu, bukti batu nisan yang dikaji oleh sarjana-sarjana dari Brunei, setakat ini belum lagi diterima oleh sarjana-sarjana asing, sebaliknya saranan daripada sarjana-sarjana asing terutama orientalis Barat berdasarkan laporan Barat ditolak oleh sarjana-sarjana tempatan. Berdasarkan ketiga-tiga sumber tersebut di atas, ternyata tidak ada satu sumber yang boleh diterima oleh semua pihak. Tarikh kedatangan Islam, mahupun tentang dari mana asal Islam itu datang ke Brunei belum lagi dicapai.[12]

Oleh yang demikian, isu ini masih terbuka untuk dibuat kajian lebih lanjut dan tuntas. Namun pada hakikatnya, Brunei bukanlah sebuah negara baharu yang menerima Islam di Nusantara. Kesultanan Islam Brunei sudah muncul pada abad ke-14 iaitu apabila Awang Alak Betatar memeluk agama Islam pada tahun 1368 Masihi dengan gelaran Sultan Muhammad Syah. Ini

---

[8] P.M. Shariffuddin & Robert Nicholl, 'A Possible Example of Ancient Brunei Script', BMJ, 1975, hlm. 1.

[9] Matassim bin Haji Jibah, 'Notes on Tombstones Recently Found in Brunei', BMJ, 1982, hlm. 19.

[10] Pengiran Haji Muhammad bin Pengiran Haji Abdul Rahman, 'Kesultanan Melayu Islam Brunei: Satu Kajian Kemunculannya', Beriga, Jan–Mac 1988, h. 60.

[11] Matassim bin Haji Jibah, 'Notes on Tombstones …', hlm. 19.

[12] Temubual dengan Dr Muhammad Abdul Jabbar Beg pada 5 Oktober 1987. Temubual diadakan di pejabat beliau di Jabatan Sejarah Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Brunei Darussalam. Beliau merupakan seorang sarjana yang pakar dalam bidang tamadun Islam dan dunia.

sudah cukup membuktikan bahawa Kerajaan Islam telah wujud menguasai tampuk pemerintahan Brunei lebih kurang enam kurun yang lalu. Masa yang begitu lama membolehkan agama Islam bertapak kukuh ke atas semua lapisan masyarakat Brunei. Walaupun seorang demi seorang sultan yang memerintah Brunei silih berganti, mereka secara terus-menerus mengambil berat tentang kemurnian dan perkembangan agama Islam di negara ini.

Pentadbiran Islam Sebelum Era Sultan Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien

Sebelum muncul pentadbiran Residen British pada tahun 1906, pentadbiran negara telah dikuasai oleh seorang sultan dengan dibantu oleh pembesar negara dan menteri-menteri agama serta ketua-ketua adat negeri. Pentadbiran Islam sebagaimana negeri-negeri lain di Nusantara, ditadbir oleh ulama dengan diketuai oleh sultan sendiri. Sultan bukan sahaja sebagai ketua negara tetapi juga sebagai ketua agama Islam, malahan baginda dianggap sebagai Khalifah Allah atau wakil Allah di muka bumi. Pada ketika ini pentadbiran Islam terutama undang-undang syariah berlandaskan Hukum Kanun Brunei memainkan peranan dalam pentadbiran dan kehidupan masyarakat Brunei.[13]

Setelah terbentuknya pentadbiran Residen British akibat daripada kemerosotan wilayah Brunei yang dikuasai oleh warga British, maka pentadbiran Islam semakin terhakis. Kadi-kadi dan pegawai-pegawai agama yang dilantik sebagai pegawai kerajaan hanya menjalankan pentadbiran Islam, khususnya undang-undang Islam yang berkaitan dengan hal-hal keluarga yang mula dikuatkuasakan pada tahun 1912.[14] Pejabat Kadi telah dibentuk untuk melaksanakan *Undang-Undang Islam (Mohammedan Laws No. 1/1912)* dan *Undang-Undang Nikah Cerai Islam No. 3/1913 (Mohammedan Marriage and Divorce).*

---

[13] Alwi Haji Hassan, 'Pentadbiran Islam di Brunei: Satu Tinjauan Malaysia Dari Segi Sejarah', Jurnal Persatuan Sejarah Brunei, Bil. 10, 1981, hlm. 163–164; Muhammad Sharin bin Haji Masri, 'Pentadbiran Tradisi Islam di Brunei Darussalam: Satu Pengamatan,'dlm. Menghayati Pemahaman Melayu Islam Beraja, Bandar Seri Begawan: UNISSA Press, 2016, hlm.103.

[14] Alwi Haji Hassan, 'Pentadbiran Islam di Brunei: …', hlm. 163–164.

Peranan pentadbiran agama Islam di bawah undang-undang ini ternyata telah disempitkan dan dihakis apabila hanya terbatas kepada perkara-perkara nikah cerai dan kesalahan-kesalahan dalam soal-soal seumpamanya, yang diistilahkan sebagai *Personal Laws*.[15] Peranan pentadbiran Islam telah tertakluk di bawah bidang kuasa pentadbiran Residen British sungguhpun perjanjian 1906 ada menyatakan bahawa Residen British tidak boleh campur tangan dalam hal ehwal Islam kerana merupakan di bawah bidang kuasa sultan.

Pada 1 Januari 1940, pentadbiran agama Islam Brunei diletakkan di bawah kuasa seorang Kadi Besar yang bertanggungjawab kepada sultan.[16] Lapan tahun kemudian, pada tahun 1948 semasa pemerintahan Sultan Ahmad Tajuddin (1924–1950), baginda telah membentuk sebuah penasihat agama dalam Kerajaan Brunei, dinamakan '*Penasihat Agama Islam' (Mohammaden Religious Advisers)* seperti yang tercatat dalam *Notification No. 20/1948* yang ditandatangani oleh Residen British pada masa itu.[17] Salah seorang ahli badan ini ialah Yang Teramat Mulia Pengiran Bendahara Pengiran Omar Ali Saifuddien, yang kemudian menjadi sultan selepas Sultan Ahmad Tajuddin.

Kebangkitan Pentadbiran Islam

Sultan Omar 'Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien (1950–1967) menaiki takhta kerajaan pada 6 Jun 1950, setelah kekanda baginda, Sultan Ahmad Tajuddin mangkat pada 4 Jun 1950,[18] baginda telah mencetuskan kebangkitan pentadbiran Islam di Brunei yang sebelum ini telah disempitkan peranannya. Langkah awal ke arah kebangkitan pentadbiran Islam ini berlaku apabila baginda menubuhkan *Majlis Mesyuarat Syariah* pada awal tahun 1954.

---

[15] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954–1979, Bandar Seri Begawan: Jabatan Hal Ehwal Ugama, 1981, hlm. 1.

[16] Alwi Haji Hassan, 'Pentadbiran Islam di Brunei: …', hlm. 164.

[17] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954–1979, hlm. 1.

[18] Faridah AHB, 'Ristaan Ringkas: Sejarah Hidup dan Jasa-Jasa Al-Marhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddin Sa'adul Khairi Waddien dalam berbagai bidang (khususnya dalam bidang agama Islam) diNegara Brunei Darussalam', Al-Huda, Bil. 64, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, Disember 1986, hlm. 50.

Majlis ini dipengerusikan sendiri oleh baginda, sementara itu Pengiran Pemancha sebagai timbalan pengerusi. Majlis ini juga mempunyai sembilan orang ahli yang memainkan peranan terhadap kebangkitan pentadbiran Islam apabila majlis ini merancang untuk menubuhkan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei dan Majlis Agama Islam.[19] Akhirnya, pada 1 Julai 1954, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei ditubuhkan tetapi bergabung dengan Jabatan Adat Istiadat dan Kebajikan.[20] Jabatan ini kemudiannya dinamakan sebagai Jabatan Hal Ehwal Ugama, Adat Istiadat dan Kebajikan. Kelahiran institusi agama Islam itu merupakan satu kebangkitan dalam sejarah perkembangan agama Islam di Brunei khususnya pentadbiran Islam. Dalam rakaman sejarah Brunei, Sultan Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien adalah salah seorang Sultan Brunei, yang banyak menyumbang terhadap kebangkitan pentadbiran agama Islam di negara ini, khasnya pada abad ke-20.

Kebangkitan pentadbiran Islam dengan tertubuhnya Jabatan Hal Ehwal Ugama telah didorong oleh tiga faktor utama. Pertama adalah untuk mengemas kini pentadbiran agama Islam Brunei menerusi sebuah jabatan yang khusus peranannya mengenai agama tersebut kerana suasana pentadbiran Islam sebelum tertubuhnya jabatan ini, didapati kurang teratur dan bidang kuasanya terbatas kepada soal nikah, kahwin dan cerai. Perkara ini sebagaimana yang dikatakan oleh mantan Pengetua Jabatan Hal Ehwal Ugama, Yang Amat Mulia Pengiran Muda Kamaluddin Al-Haj ibni Al-Marhum Pengiran Bendahara Pengiran Anak Haji Mohd. Yassin (Yang Amat Mulia Pengiran Indera Mahkota) ketika perasmian bangunan baharu Jabatan Hal Ehwal Ugama pada 1 September 1966 seperti yang berikut:

> *Walaupun agama Islam dan ajarannya telah lama dianuti oleh keseluruhan rakyat negeri ini, tetapi pelaksanaan pentadbiran agama belumlah begitu cergas, melainkan sebahagian rakyat dan penduduk negeri ini mengetahui dengan belajar*

---

[19] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954–1979, hlm. 2.

[20] Awang Abdul Aziz bin Juned (peny.), Buku Kenang-kenangan Berpuspa Ogos 1968, Bandar Brunei: Jabatan Penerangan Ugama Islam, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, Julai 1968, hlm. 27.

bersendirian mengenai agama Islam dan ajarannya. Sedangkan dari segi pentadbiran pula hanya berkisar dalam hal cerai, nikah, rujuk, nafkah dan ada sedikit dalam hal persetubuhan haram.[21]

Dengan kemunculan Jabatan Hal Ehwal Ugama ini, Kerajaan berharap bidang kuasa pentadbiran agama Islam akan dapat diperluas, tidak hanya terbatas pada soal nikah, kahwin dan cerai. Sesuai dengan fitrah agama Islam sebagai satu agama universal yang melibatkan semua aspek kehidupan manusia terutama kepada umat Islam.

Kedua, Jabatan Hal Ehwal Ugama dibentuk dengan tujuan bagi memudahkan dalam menerapkan kesedaran beragama dalam kalangan rakyat Brunei.[22] Walau bagaimanapun, tidak bererti sebelum ini rakyat Brunei tidak mempunyai kesedaran beragama akan tetapi menerusi penubuhan jabatan ini, seperti Pejabat Pelajaran Agama dan Pejabat Penerangan dan Tabligh, maka pengetahuan serta pengurusan hal ehwal keagamaan akan menjadi lebih terancang dan berkesan.

Ketiga, sultan sendiri telah mengambil contoh dari negara jiran bahawa pentadbiran agama Islam boleh dikendalikan dengan baik dan bersistematik melalui sebuah jabatan yang khas, seperti yang dilakukan oleh negeri-negeri di Semenanjung Tanah Melayu. Baginda mewujudkan satu jawatankuasa untuk menggubal semula undang-undang pentadbiran agama Islam dengan menjadikan Undang-Undang Pentadbiran Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan sebagai garis panduan dalam membentuk undang-undang pentadbiran agama Islam di Brunei. Undang-undang yang baharu ini dinamakan *Undang-undang Agama dan Mahkamah Kadi 1955* atau *Undang-Undang No. 20/1955* yang membatalkan Undang-undang Islam 1/1912 dan

---

[21] Dato Pengetua Pegawai Hal Ehwal Ugama, Pengiran Muda Dato Paduka Kamaluddin, 'Ucapan dalam Majlis Istiadat Pembukaan Rasmi Bangunan Baharu Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei', Buku Kenang-kenangan Istiadat Pembukaan Rasmi Bangunan Baharu Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1 Sept 1966, Bandar Brunei: Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, 1966, hlm. 1–2.

[22] Awang Abdul Aziz bin Juned, Buku Kenang-kenangan …, hlm. 28.

3/1912.[23] Oleh itu, boleh dikatakan undang-undang Islam yang baharu ini sebagai salah satu lagi kebangkitan pentadbiran Islam di Brunei.

Setelah Jabatan Hal Ehwal Ugama ini ditubuhkan, kerajaan Brunei telah aktif melaksanakan projek-projek keagamaan yang banyak memberikan faedah kepada umat Islam di negara ini. Perancangan keagamaan disusun dengan lebih teratur menerusi pentadbiran jabatan tersebut.[24] Bidang keagamaan sama-sama berkembang seiring dengan bidang pembangunan negara dalam bidang sosioekonomi yang pada ketika itu berkembang maju melalui hasil minyak yang semakin meningkat yang menyumbang kepada bertambahnya pendapatan negara.[25]

Apabila Brunei menandatangani *Perlembagaan Negeri Brunei 1959* pada 29 September 1959, agama Islam telah termaktub sebagai agama rasmi negara ini sebagaimana yang dititahkan oleh Sultan Haji Omar 'Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien:

> *Agama rasmi bagi negara ini ialah agama Islam menurut ahli sunnah wal jamaah dan pelantikan Menteri Besar dan Timbalan Menteri ceraian (5) yang mempersyaratkan bahawa, tidak sesiapa pun boleh dilantik menjadi Menteri Besar atau Timbalan Menteri Besar atau Setiausaha Kerajaan melainkan dia itu orang Melayu yang beragama Islam mengikut Mazhab Shafie ahli sunnah wal jemaah.*[26]

Pengisytiharan *Perlembagaan Negeri Brunei 1959* dengan sendirinya telah menjadi salah satu pemangkin lagi kepada kebangkitan pentadbiran Islam di Brunei apabila perlembagaan ini mengangkat martabat Jabatan Hal Ehwal Ugama sebagai salah sebuah jabatan yang penting. Pengiktirafan agama Islam sebagai agama rasmi negara merupakan tanggungjawab yang perlu digalas oleh jabatan ini. Ia perlu selalu dinamik dan bergerak

---

[23] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954–1979, hlm. 4.

[24] Awang Abdul Aziz bin Juned, Buku Kenang-kenangan …, hlm. 28.

[25] Menurut Development Report January 1956 Brunei, hlm. 6, "pendapatan Brunei pada tahun 1954 berjumlah $95,900.000".

[26] Perlembagaan Negeri Brunei 1959, Bandar Brunei: Kerajaan Brunei tth, hlm. 32 dan 34.

dalam mengembangkan, mempertahankan dan mengukuhkan agama Islam sebagai agama rasmi di Brunei Darussalam.

Senario ini memang wajar bagi sebuah negara diterajui oleh pemimpin yang beragama Islam, majoriti penduduk negara ini beragama Islam, dan tidak kurang pentingnya sebagai satu pengiktirafan sejarah terhadap berakar umbinya pengaruh agama Islam itu dalam kalangan rakyat dan penduduk Negara Brunei Darussalam sejak 600 tahun yang lalu. Agama Islam sebagai agama rasmi Negara Brunei Darussalam terus diakui hingga kini. Agama ini sebagai tidak sahaja didukung dalam bentuk pentadbiran Islam, bahkan semasa pencapaian kemerdekaan pada tahun 1984, Islam telah diisytiharkan sebagai pegangan dan falsafah negara apabila ia menjadi komponan dalam konsep Melayu Islam Beraja.

Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei

Pertubuhan Jabatan Hal Ehwal Ugama adalah sebagai mercu tanda kepada kebangkitan pentadbiran Islam Brunei. Pada 21 Oktober 1986, tarafnya sebagai sebuah jabatan dinaikkan menjadi sebuah kementerian. Ia dilakukan setelah Brunei mencapai kemerdekaan daripada tangan British pada tahun 1984.[27] Sepanjang tempoh 32 tahun jabatan ini beroperasi, dengan seramai empat orang pengetua yang terdiri daripada kalangan anak-anak tempatan. Biarpun mereka ini mempunyai latar belakang kehidupan dan pendidikan yang berlainan, iaitu ada yang berpendidikan balai, pendidikan dari Mesir, namun mereka tetap mempunyai iltizam kuat untuk meninggikan dan membangun Islam menerusi peranan jabatan ini.

Pengetua Jabatan Hal Ehwal Ugama (1954–1986)

Pengetua	Tahun
Yang Teramat Mulia Seri Paduka Pengiran Pemancha Sahibol Raie Wal Masyuarah Pengiran Muda Haji Muhammad Alam	1954–1960

[27] Pelita Brunei, 22 Oktober 1986, hlm. 1.

Pengiran Dato Seri Paduka Haji Ali bin Pengiran Haji Mohd. Daud (Yang Amat Mulia Pengiran Pekerma Setia Diraja Sahibol Bandar)	1 Mei 1960–Ogos 1962
Yang Amat Mulia Pengiran Muda Kamaluddin Al-Haj ibni Al-Marhum Pengiran Bendahara Pengiran Haji Mohd. Yassin (Yang Amat Mulia Pengiran Indera Mahkota)	1 September 1962–1970
Yang Berhormat Pehin Orang Kaya Ratna Diraja Dato Seri Utama Awang Haji Mohd. Zain bin Haji Serudin	1 November 1970–20 Oktober 1986.[28]

Pada mulanya, Jabatan Hal Ehwal Ugama ini ditempatkan dalam beberapa buah bilik di tingkat bawah bangunan Setiausaha Kerajaan Bandar Brunei, sekarang Bandar Seri Begawan.[29] Apabila *Perlembagaan Negeri Brunei 1959* berkuat kuasa, Jabatan Hal Ehwal Ugama dengan Jabatan Adat Istiadat dan Kebajikan telah menjadi dua buah jabatan yang berasingan, iaitu pada tahun 1960 dikenali sebagai Jabatan Hal Ehwal Ugama dan Jabatan Adat Istiadat dan Kebajikan Masyarakat. Pengasingan ini dibuat bagi memberikan ruang kepada Jabatan Hal Ehwal Ugama untuk memfokuskan peranan jabatan ini dalam hal-hal yang berkaitan agama agar dapat dilaksanakan dengan berkesan dan berjaya mencapai matlamat yang dirancang.

Kemudian Jabatan Hal Ehwal Ugama telah dipindahkan ke bangunan Lapau lama (sekarang diambil alih oleh Pusat Sejarah Brunei).[30] Memandangkan kegiatan dan perancangan jabatan bertambah pesat, maka kerajaan telah membina sebuah bangunan baharu yang khusus untuk jabatan ini berdekatan dengan Masjid Omar ‘Ali Saifuddien. Bangunan ini siap dengan perbelanjaan sebanyak $1.3 juta pada tahun 1966. Ia dibuka rasmi oleh Sultan Omar ‘Ali Saifuddien Sa’adul Khairi Waddien pada 1 September

[28] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954–1979, hlm. 3.
[29] *ibid*.
[30] *ibid*.

1966.[31] Dengan adanya bangunan sendiri bagi jabatan ini, menunjukkan satu lagi kebangkitan dan kemajuan pentadbiran Islam Brunei.

Untuk melaksanakan tanggungjawabnya dalam pentadbiran Islam, jabatan ini membentuk dua organisasi penting, iaitu Majlis Ugama Islam dan Pentadbiran Am yang bertanggungjawab menggerakkan fungsi dalam melaksanakan undang-undang dan pentadbiran agama Islam di Brunei.

Majlis Ugama Islam

Majlis Ugama Islam ditubuhkan pada 1 Februari 1962 berdasarkan Undang-Undang Agama dan Mahkamah Kadi 1955 atau Undang-Undang No. 20/1955.[32] Dengan adanya majlis ini menandakan satu lagi kebangkitan pentadbiran Islam yang berganding bahu bersama Jabatan Hal Ehwal Ugama untuk memajukan dan mengembangkan syiar Islam di Brunei Darussalam. Biarpun Majlis Ugama Islam menjadi sebahagian daripada Jabatan Hal Ehwal Ugama, namun majlis ini merupakan sebuah badan bebas yang tidak tertakluk kepada kuasa jabatan ini.

Sebaliknya; jabatan ini hanyalah sebagai pihak pelaksana bagi apa-apa keputusan yang dibuat oleh Majlis,[33] yang telah diperkenankan oleh sultan. Majlis Ugama Islam mempunyai Ahli Majlis Mesyuarat seramai 18 orang yang dilantik setiap dua tahun sekali. Badan ini diketuai oleh Pengetua Jabatan Hal Ehwal Ugama selaku Yang Dipertua Majlis dengan dibantu oleh Naib Yang Dipertua dan Setiausaha. Sementara itu, ahli-ahli yang lain dilantik terdiri daripada pegawai-pegawai tinggi kerajaan, sama ada dari dalam Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei atau dari jabatan-jabatan kerajaan yang lain. Berikut merupakan contoh ahli-ahli Majlis Mesyuarat Ugama Islam.

---

[31] Buku Kenang-kenangan Istiadat Pembukaan Rasmi Bangunan Baharu Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei Bandar Brunei: Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, 1 September 1966, hlm. 1.

[32] Alwi Haji Hassan, 'Pentadbiran Islam di Brunei: …', hlm. 165.

[33] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954 – 1979, hlm. 6.

Ahli-Ahli Majlis Mesyuarat Ugama Islam
Lantikan pada 1 Jun 1971 (2 tahun)

Bil.	Nama	Jawatan
1.	Yang Berhormat Pehin Orang Kaya Ratna Diraja Dato Seri Utama Awang Haji Mohd. Zain bin Haji Serudin, D.K., D.S.I.S, P.H.B.S.	Yang Dipertua Majlis
2.	Yang Teramat Mulia Seri Paduka Duli Pengiran Temanggong Sahibol Bahar Pengiran Haji Mohammed bin Pengiran Abdul Rahman Piut, D.K., S.P.M.B., D.S.N.B., P.A.N.B., P.O.A.S., M.B.E., P.J.K.	Ahli
3.	Yang Amat Mulia Pengiran Setia Raja Pengiran Jaya bin Pengiran Haji Rajid, D.K., P.H.P.N.B., Q.P.M., C.P.M.	Ahli
4.	Yang Amat Mulia Pengiran Setia Jaya Pengiran Haji Momin bin Pengiran Othman, D.K., D.S.N.B., S.L.J., P.O.A.S.	Ahli
5.	Yang Berhormat Pehin Orang Kaya Laila Setia Bakti Diraja Dato Seri Utama Awang Isa bin Pehin Datu Perdana Menteri Dato Seri Utama Haji Ibrahim, D.K., D.S.N.B., P.H.B.S., O.B.E.	Ahli
6.	Yang Dimuliakan Pehin Datu Seri Maharaja Dato Utama Awang Haji Ismail bin Omar Abdul Aziz, D.K., D.S.L.J., S.M.B., P.I.S., P.H.B.S.	Ahli
7.	Yang Berhormat Pehin Jawatan Luar Perkerma Raja Dato Seri Utama Awang Haji Mohd. Taha bin Pehin Ratna Diraja Awang Hussin, D.K., S.P.M.B., D.S.N.B., P.J.K.	Ahli
8.	Yang Berhormat Pehin Orang Kaya Laksamana Dato Seri Utama Awang Haji Abdul Rahman bin Pehin Orang Kaya Shahbandar Haji Mohd. Taha, D.K., S.P.M.B., D.S.L.J., P.S.B., P.O.A.S., P.H.B.S., P.J.K.	Ahli
9.	Yang Dimuliakan Pehin Siraja Khatib Awang Haji Abdul Hamid bin Pehin Setia Pahlawan Haji Mohd. Ja'afar, S.L.J.	Ahli
10.	Yang Dimuliakan Pehin Tuan Imam Dato Paduka Awang Haji Mohd. Yusof bin Pehin Perdana Wangsa Haji Mohammad, D.P.K.B.	Ahli

11.	Yang Berhormat Begawan Pehin Khatib Dato Seri Utama Haji Metali bin Matyassin, D.K., D.P.M.B., P.O.A.S., P.J.	Ahli
12.	Yang Berhormat Awang Haji Abdul Aziz bin Begawan Pehin Udana Khatib Dato Seri Paduka Haji Umar, S.L.J.	Ahli
13.	Yang Mulia Awang Abdul Hamid bin Bakal	Ahli
14.	Yang Mulia Awang Yahya bin Haji Ibrahim	Ahli
15.	Yang Mulia Tuan Haji Abdul Rahman bin Mohammad, P.O.A.S.	Ahli
16.	Yang Mulia Awang Saman bin Abdul Kahar	Ahli
17.	Yang Mulia Awang Haji Abdul Aziz bin Juned	Ahli
18.	Yang Mulia Awang Ibrahim bin Haji Mohd. Tinggal	Ahli

Sumber: *Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1971*

Ahli-Ahli Majlis Mesyuarat Ugama Islam
Lantikan pada 1 Jun 1973 (2 tahun)

Bil.	Nama	Jawatan
1.	Yang Berhormat Pehin Orang Kaya Ratna Diraja Dato Seri Utama Awang Haji Mohd. Zain bin Haji Serudin, D.K., P.S.S.U.B., D.S.L.J., P.H.B.S.	Yang Dipertua Majlis
2.	Yang Berhormat Pehin Orang Kaya Laila Setia Bakti Diraja Dato Seri Laila Utama Awang Isa bin Pehin Datu Perdana Menteri Dato Laila Utama Haji Ibrahim, D.K., S.P.M.B., D.S.N.B., C.V.O., O.B.E., P.H.B.S., P.J.K.	Ahli
3.	Yang Teramat Mulia Seri Paduka Pengiran Temenggong Sahibol-Bahar Pengiran Haji Mohammad bin Pengiran Abdul Rahman Piut, D.K., S.P.M.B., S.N.B., P.A.N.B., P.O.A.S., M.B.E., P.J.K.	Ahli
4.	Yang Dimuliakan Pehin Datu Seri Maharaja Dato Seri Utama Awang Haji Ismail bin Omar Abdul Aziz, D.K., P.S.S.U.B., D.S.L.J., S.M.B., P.H.B.S., P.I.S. (Johor), M.A. (Al-Azhar)	Ahli

5.	Yang Berhormat Dato Paduka Awang Haji Abdul Aziz bin Begawan Pehin Udana Khatib Dato Seri Paduka Haji Umar, D.P.M.B., S.L.J., P.J.K., P.S.N.B.	Ahli
6.	Yang Amat Mulia Pengiran Setia Raja Pengiran Jaya bin Pengiran Haji Rajid, D.K., D.H.P.N.B., P.H.B.S., Q.P.M., C.P.M., P.J.K.	Ahli
7.	Yang Amat Mulia Pengiran Setia Jaya Pengiran Haji Abdul Momin Bin Pengiran Othman, D.K., D.S.N.B., S.L.J., C.V.O., P.H.B.S., P.J.K.	Ahli
8.	Yang Berhormat Pehin Jawatan Luar Perkerma Raja Dato Seri Utama Awang Haji Mohd. Taha bin Pehin Ratna Diraja Awang Hussin, D.K., S.P.M.B., D.S.N.B., P.O.A.S., P.J.K.	Ahli
9.	Yang Berhormat Pehin Orang Kaya Laksamana Dato Laila Utama Awang Haji Abdul Rahman bin Pehin Orang Kaya Shahbandar Haji Mohd. Taha, D.K., D.S.S.U.B., S.P.M.B., D.S.L.J., M.V.O., P.S.B., P.O.A.S., P.H.B.S., P.J.K.	Ahli
10.	Yang Berhormat Begawan Pehin Khatib Dato Seri Utama Awang Haji Metali bin Mat Yassin, D.K., D.S.S.U.B., D.P.M.B., P.O.A.S., P.H.B.S., P.J.K.	Ahli
11.	Yang Berhormat Pehin Datu Imam Awang Haji Abdul Hamid bin Bakal, S.S.U.B., M.A. (Al-Azhar)	Ahli
12.	Yang Dimuliakan Pehin Tuan Imam Dato Paduka Awang Haji Mohd. Yusof bin Pehin Orang Kaya Perdana Wangsa Haji Mohammad, D.P.M.B.	Ahli
13.	Yang Dimuliakan Pehin Siraja Khatib Awang Haji Abdul Hamid bin Pehin Setia Pahlawan Haji Mohd. Ja'afar, S.L.J.	Ahli
14.	Yang Mulia Awang Haji Yahya bin Haji Ibrahim, S.S.U.B., M.A. (Al-Azhar)	Ahli
15.	Yang Mulia Awang Haji Abdul Rahman bin Mohammad, P.O.A.S.	Ahli
16.	Yang Mulia Awang Abdul Saman bin Kahar, M.A. (Al-Azhar)	Ahli
17.	Yang Mulia Awang Haji Abdul Aziz bin Juned, B.A. (Al-Azhar)	Ahli
18.	Yang Mulia Awang Ibrahim bin Haji Tinggal	Setiausaha

Sumber: *Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1974*

Bidang kuasa Majlis Ugama Islam sangat luas, kerana kuasanya merangkumi pelbagai bidang yang berhubung dengan agama Islam seperti yang terkandung dalam *Undang-Undang No. 20/1955*. Menurut Bab 38 dalam *Undang-Undang No. 20/1955*, Majlis Ugama Islam ialah di bawah kuasa sultan selaku ketua agama di Negara Brunei Darussalam, ia juga berfungsi sebagai pihak sultan. Antara lain bidang kuasa Majlis Ugama Islam ialah bertugas untuk menolong dan menasihatkan sultan dalam segala perkara berkenaan dengan agama Islam di negara ini. Tugas sedemikian ini menjadikan Majlis Ugama Islam sebagai pihak berkuasa tertinggi dalam hal ehwal agama, kecuali jika ada perkara-perkara yang disyaratkan berlainan. Majlis Ugama Islam juga menjadi penguasa harta pusaka bagi seseorang yang meninggal dunia dan menjadi nazir kepada wakaf-wakaf Islam serta bertanggungjawab dalam menguruskan pengutipan zakat fitrah dan pembahagiannya. Selain itu, mendaftar dan memelihara saudara-saudara baharu juga menjadi tugas Majlis.[34]

Masjid-masjid di Brunei Darussalam juga termasuk dalam bidang kuasa Majlis. Pemegang amanah masjid-masjid termasuklah pegawai masjid dan sebagainya. Mereka ini juga bertanggunjawab untuk menguruskan perbelanjaan membina masjid yang dibiayai sepenuhnya oleh kerajaan sehingga selesai. Kegiatan seumpama ini pada dasarnya memang sudah lama wujud kerana dalam rakaman sejarah Brunei masjid pertama dibina oleh Sultan Sharif Ali (1425–1432). Ia berterusan di zaman Sultan Momin (1828–1885), Sultan Hashim (1885–1906) hingga kini di zaman pemerintahan Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah. Dalam era pemerintahan Sultan Omar 'Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien, pembinaan masjid kerajaan pada awal tahun 1950-an hingga 1960-an hanya terbatas di kawasan pusat bandar dan pekan sahaja, umpamanya Masjid Omar 'Ali Saifuddien, Masjid Setia Ali (Pekan Muara), Masjid Hassanal Bolkiah (Tutong), Masjid Muhammad Jamalul Alam (Seria) dan Masjid Utama Mohammad Salleh (Pekan Bangar, Temburong).

---

[34] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954–1979, hlm. 4 – 6.

Bagaimanapun pertengahan tahun 1970-an hingga 1980-an, kerajaan secara perlahan-lahan telah membina masjid-masjid kampung di seluruh negara. Usaha yang dilaksanakan oleh kerajaan ini merupakan salah satu projek Rancangan Kemajuan Negara. Dengan itu masjid-masjid yang dibina oleh orang ramai telah beransur pupus. Antara contoh masjid-masjid kampung yang dibina oleh kerajaan ialah Masjid Kampung Tanah Jambu pada tahun 1979, Masjid Kampung Menunggol juga pada tahun 1979 dengan perbelanjaan sebanyak $90,000.00, Masjid Kampung Puni, Temburong yang siap pada tahun 1982 dengan harganya sebanyak $300,000.00.[35]

Sehingga kini, kebanyakan masjid di Negara Brunei Darussalam dibina dengan bahan konkrit, dipasang penghawa dingin, ruang solat yang selesa dan tempat letak kereta yang luas. Semua ini atas titah perintah Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah mahukan masjid di negara ini dibina dalam keadaan kukuh dan memberikan keselesaan kepada jemaahnya. Baginda sendiri sebenarnya sentiasa membina masjid dan menderma untuk kegiatan masjid di luar negara seperti yang baginda lakukan di Indonesia, Malaysia dan Filipina. Setiap hari Jumaat, masjid-masjid mengadakan kelas-kelas mengaji Al-Quran untuk kanak-kanak. Sementara itu, isi khutbah Jumaat sama bagi semua masjid. Ia disediakan oleh pihak kerajaan kerana bagi mengelak masjid daripada digunakan oleh pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab dan berkepentingan.

Melihat kepada bidang kuasa yang dikendalikan oleh Majlis Ugama Islam, yang pada hakikatnya juga dipertanggungjawabkan kepada Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, jelas membuktikan satu kebangkitan pentadbiran Islam dengan tujuan memperluas peranan agama Islam yang meliputi pelbagai bidang dan tidak lagi memandang aspek-aspek tertentu seperti soal nikah dan cerai sahaja. Bidang kuasa di bawah Majlis Ugama Islam ini telah dilaksanakan perjalanannya oleh tiga bahagian penting, pertama, Mufti, kedua, Setiausaha Majlis Ugama Islam, dan ketiga, Kadi Besar.

---

[35] Temu bual dengan Tuan Haji Metussin bin Haji Timbang, Pegawai Ugama Kanan, Bahagian Urusan Masjid di Jabatan Syariah, Kementerian Hal Ehwal Ugama pada 13 Disember 1988. Temu bual diadakan di pejabat beliau di Kementerian Hal Ehwal Ugama.

Mufti

Pejabat Mufti mula ditubuhkan pada tahun 1962 dengan diketuai oleh Mufti Kerajaan, iaitu Yang Dimuliakan Pehin Datu Seri Maharaja Dato Seri Utama Awang Haji Ismail bin Omar Abdul Aziz. Beliau menjawat jawatan Mufti Kerajaan mulai 1 April 1962.[36] Sebagai Mufti Kerajaan, beliau menjadi pengerusi kepada dua jawatankuasa tetap Majlis Ugama Islam. Pertama, Jawatankuasa Undang-Undang, dan kedua, Jawatankuasa Kehakiman (lihat Lampiran 3, 4, 5 dan 6).

Peranan Jawatankuasa Undang-Undang adalah untuk mengeluarkan dan menimbang fatwa-fatwa agama serta menyiasat bagi menamakan calon-calon imam, khatib dan bilal. Jawatankuasa ini juga bertugas untuk mentafsirkan undang-undang Majlis Ugama Islam jika ada masalah berbangkit yang berkaitan dengan wakaf. Ia juga berkuasa pada perkara-perkara lain yang ada hubungannya dengan, "*Undang-Undang Majlis Ugama Islam mengikut kuasa yang ditentukan oleh undang-undang*."[37]

Jawatankuasa Kehakiman pula berperanan untuk memberikan pandangan kepada mahkamah-mahkamah di negara ini (selain daripada Mahkamah Syariah) atas aspek yang berkaitan dengan undang-undang syarak. Jawatankuasa tersebut juga mendengar dan menimbangkan permohonan ulang bicara dan memberi nasihat kepada sultan atas cara untuk mengambil keputusan mengenai perkara itu. Membuat pernyataan secara bertulis mengenai pengesahan wasiat serta hal-hal lain yang berhubung dengan pengadilan Mahkamah Syariah juga merupakan tanggungjawab Jawatankuasa Kehakiman.[38] Mahkamah Syariah kemudiannya telah ditingkatkan bidang kuasa dan peranannya seimbang dengan Mahkamah Sivil. Pada 22 Oktober 2013, Undang-undang Syariah telah diwartakan oleh Sultan Haji Hassanal Bolkiah. Dengan perwartaan ini bermakna berlaku satu lagi kebangkitan pentadbiran Islam melalui undang-undang yang membawa Negara Brunei Darussalam dua sistem keadilan jenayah, iaitu

---

[36] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954 – 1979, hlm. 29.

[37] Awang Abdul Aziz bin Juned, Buku Kenang-kenangan …, hlm. 30.

[38] *Ibid*., hlm. 31.

syariah dan sivil. Kajian tentang keperluan mewujudkan undang-undang syariah di Negara Brunei Darussalam telahpun dilakukan sejak tahun 1982 dan sejak tahun 1996 kajian tentang penyesuaian undang-undang syariah dan sivil pula dilakukan. Pada 1 Mei 2014, pengisytiharan pelaksanaan undang-undang syariah secara berfasa telah dilakukan oleh Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah.[39]

Apabila perlaksanaan undang-undang Syariah Negara Brunei Darussalam hendak dilaksanakan, banyak negara mengucap tahniah atas keberanian Brunei, tetapi terdapat juga kecaman yang diterima dari masyarakat antarabangsa, terutama dari negara-negara Barat, sehingga seolah-olah mereka mahu campur tangan dan menentukan pentadbiran Islam Brunei. Kecaman ini kelihatannya semacam retorik dan *double standard* kononnya mereka mahu menegakkan hak kebebasan bersuara dan hak asasi kemanusiaan. Brunei tidak boleh melaksanakan hukum Islam kerana mereka menganggap hukuman yang digariskan itu zalim. Ternyata hak asasi kemanusiaan pada perspektif mereka ialah kahwin sesama sejenis dianggap hak individu dan menyerang negara serta mengorbankan ramai orang dianggap untuk mempertahankan diri. Sedangkan Brunei mahu menegakkan undang-undang Islam yang merupakan hak asasi sebagai sebuah negara merdeka. Undang-undang yang akan dilaksanakan untuk menjaga keamanan dan kesejahteraan rakyat dengan tumpuan memelihara agama, akal, nyawa manusia, harta, nasab dan kehormatan, bukan bertujuan untuk memusnahkan mana-mana orang mahupun negara lain.[40]

Selain itu, Mufti Kerajaan juga mengetuai Bahagian Perpustakaan. Bahagian ini ditubuhkan untuk menjalankan tugas-tugas penyelidikan agama dan mempunyai pegawai-pegawainya sendiri seperti Pegawai Penterjemah Bahasa Arab.[41] Bahagian ini penting dalam memberikan sokongan dengan menyimpan bahan-bahan rujukan dan dokumen penting yang berkaitan

---

[39] Pengiran Haji Mohammad bin Pengiran Haji Abd Rahman, Wawancara: Perspektif Pembangunan Ugama, Bangsa dan Negara, Bandar Seri Begawan: Pusat Daáwah Islamiah, 2018, hlm. 9, 27

[40] *Ibid*., hlm. 31

[41] Alwi Haji Hassan, 'Pentadbiran Islam di Brunei: …', hlm. 164.

dengan agama Islam. Mufti Kerajaan juga menjadi Jawatankuasa Penapis Hiburan dan Filem untuk orang ramai, lazimnya beliau diwakili oleh pegawai-pegawai kanan yang ditugaskan dari Pejabat Penerangan dan Tabligh atau dari Unit Khas Penapisan Penerbitan yang baharu sahaja dibentuk pada pertengahan tahun 1979.[42]

Aspek ini memang wajar diambil berat oleh pihak yang berkenaan, memandangkan adanya sebahagian adegan-adegan filem yang ditayangkan kepada orang ramai terlalu menjolok mata terutama filem-filem dari Barat. Adegan-adegan yang terlalu lucah atau ganas bukan sahaja bercanggah dengan ajaran Islam, bahkan juga keperibadian masyarakat Brunei. Di samping itu, Mufti Kerajaan juga menjadi Ahli Jawatankuasa Penapis Penerbitan, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei.[43] Dalam hal ini, peranan mereka agak mencabar kerana filem-filem dan maklumat tentang agama tidak hanya boleh didapati dalam bentuk filem dan salinan keras tetapi sudah tersebar dalam internet. Perkara seperti ini agak sukar untuk diatasi kerana maklumat yang bermacam-macam yang masuk melalui media sosial boleh didapati dengan mudah dan pantas hanya di hujung jari. Pada tahun 1994, Jabatan Mufti telah diletakkan di bawah Jabatan Perdana Menteri dengan tujuan utama untuk mengukuhkan lagi syiar Islam.

Setiausaha Majlis Ugama Islam

Kerja-kerja pentadbiran Majlis Ugama Islam diketuai oleh Setiausaha Majlis Ugama Islam. Jawatan ini dilantik oleh sultan setiap dua tahun sekali. Setiausaha Majlis bertanggungjawab dalam mentadbir kedua-dua jawatankuasa tetap Majlis Ugama Islam, iaitu Jawatankuasa Undang-undang dan Jawatankuasa Kehakiman.[44] Ia juga memiliki kuasa dan tugas-tugas pegawai di ibu pejabat Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, Bandar Seri Begawan dan di daerah-daerah lain. Tugas-tugas itu khususnya dalam urusan zakat fitrah, majlis-majlis keagamaan, tanah wakaf, pemeliharaan mualaf dan lain-lain lagi.[45]

---

[42] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954 – 1979, hlm. 7.
[43] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954 – 1979, hlm. 7.
[44] Awang Abdul Aziz bin Juned, Buku Kenang-kenangan …, hlm. 31.
[45] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954 – 1979, hlm. 7.

8. Kadi Besar

Jabatan Hal Ehwal Ugama telah mewujudkan Pejabat-pejabat Kadi Besar, Timbalan Kadi Besar, Kadi Daerah Brunei dan Muara, Kadi Daerah Tutong, Kadi Daerah Belait dan Kadi Daerah Temburong.[46] Mahkamah Kadi Besar ini terletak di Bandar Seri Begawan. Selain Mahkamah Kadi Besar, terdapat juga Mahkamah Kadi Daerah yang bertempat di daerah masing-masing. Antara tanggungjawab penting kadi besar adalah untuk mentadbir perjalanan Mahkamah kadi Besar yang mempunyai kuasa di seluruh Brunei. Dalam melaksanakan pentadbiran Mahkamah Kadi Besar, kadi besar dibantu oleh seorang timbalan.

Seperti juga Majlis Ugama Islam, pentadbiran Jabatan Hal Ehwal Ugama tidak berhak untuk mencampuri urusan kehakiman dan mahkamah. Mahkamah Kadi Besar pada melaksanakan hukum, bertanggungjawab kepada sultan. Pengetua Jabatan Hal Ehwal Ugama dan pegawai-pegawai lain tidak berkuasa untuk menentukan perjalanan mahkamah. Tetapi dalam pentadbiran am (rutin) dari segi perjawatan, pegawai-pegawai mahkamah tertakluk di bawah arahan pengetua.[47]

Antara lain, bidang kuasa Mahkamah Kadi Besar adalah untuk membicarakan mana-mana kesalahan yang dilakukan oleh orang Islam menurut undang-undang. Ia memiliki takluk kuasa mal (harta) pada mendengar dan menetapkan segala peguaman dan perbicaraan bagi semua pihak yang beragama Islam. Aspek-aspek ini termasuklah mengenai pertunangan, nikah, cerai, rujuk, membatalkan nikah serta mana-mana pemberian atau tuntutan harta yang timbul daripada mana-mana perkara yang tersebut di atas.

Selain itu, Mahkamah Kadi Besar turut bertanggungjawab terhadap perkara-perkara berhubung dengan nafkah orang yang di bawah tanggungan atau tuntutan harta sepencarian, menentukan hak-hak dalam pembahagian harta pusaka, wasiat dan pemberian oleh orang Islam ketika meninggal dunia, wakaf nazar, dan perkara-perkara lain yang diberikan kuasa kepadanya oleh mana-mana undang-undang yang bertulis.

---

[46] Alwi Haji Hassan, 'Pentadbiran Islam di Brunei: …', hlm. 7.
[47] Awang Abdul Aziz bin Juned, Buku Kenang-kenangan …, hlm. 32.

Pada lazimnya, Mahkamah Kadi Besar tidak membicarakan mana-mana kesalahan atau mendengar mana-mana peguaman atau perbicaraan yang kuasa haknya kepada Mahkamah Kadi Daerah. Di samping kuasa berdasarkan *Undang-undang No. 20/1955*, Mahkamah Kadi Besar juga diberi kuasa untuk menggunakan apa-apa jua hak kuasa pada menjalankan hukuman dan membuat perintah. Sebagaimana yang telah diberikan kepada Majistret oleh *Magistrates Courts (Execution Proceedings) Rules 1954*.[48] Dari pembicaraan di atas, ternyata Mahkamah Kadi Besar mempunyai bidang kuasa yang luas berhubung dengan beberapa peraturan yang berkaitan dengan hukum-hukum Islam, khusus untuk memberikan hukuman yang adil terhadap kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh orang Islam dan beberapa perkara yang ada kaitannya dengan hukum-hukum agama Islam.

Sementara itu, Mahkamah Kadi Daerah mempunyai kuasa berkenaan mal atau jenayah daripada jenis yang ditentukan oleh undang-undang dalam perkara berbangkit atau berlaku di dalam kawasan sempadan daerah kadi-kadi. Mahkamah tersebut ditadbir oleh Kadi Daerah.[49]

Dalam melaksanakan fungsi mahkamah menurut undang-undang yang telah ditetapkan, Kadi Besar dan Kadi-kadi Daerah akan dibantu oleh pegawai-pegawai dari Pejabat Merinyu Agama dan Pejabat Mahkamah Kadi. Pejabat Merinyu Agama telah diwujudkan pada Januari 1963. Matlamat utama pejabat tersebut dibentuk adalah untuk membanteras kegiatan maksiat dan kesalahan-kesalahan agama, sebagaimana tercatat dalam Bab 169 hingga Bab 195, *Undang-undang No. 20/1955*. Mereka yang ditangkap akan dibawa ke Pejabat Mahkamah Kadi Daerah.[50] Peranan penubuhan pejabat ini agak menggalakkan kerana berkesan untuk mengurangkan kejadian maksiat di negara ini.

Pejabat Pendakwa Mahkamah Kadi pula ditubuhkan pada Januari 1963,[51] tugas-tugasnya berkait rapat dengan Pejabat Merinyu Agama. Pejabat tersebut membawa kes-kes jenayah atau kesalahan agama Islam yang dikemukakan oleh Pejabat

---

[48] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954 – 1979, hlm. 32.
[49] Awang Abdul Aziz Bin Juned, Buku Kenang-kenangan …, hlm. 32.
[50] Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954 – 1979, hlm. 9.
[51] Awang Abdul Aziz bin Juned, Buku Kenang-kenangan …, hlm. 32.

Merinyu Agama ke mahkamah-mahkamah kadi dan seterusnya melakukan pendakwaan. Menerusi kerjasama kedua-dua buah jabatan tersebut, peranan mahkamah-mahkamah kadi lebih bermakna bagi merealisasikan undang-undang Islam yang telah ditetapkan oleh Kerajaan Brunei.

Di samping melaksanakan perjalanan mahkamah, Kadi Besar dan Kadi-kadi Daerah juga bertugas untuk mendaftarkan mana-mana orang Islam yang bernikah atau berkahwin. Mereka juga mempunyai kuasa tauliah am untuk mengakadnikahkan orang Islam yang hendak berkahwin akan tetapi tidak berwali. Kadi Besar dan Kadi-kadi Daerah juga dibantu oleh juru-juru nikah yang dilantik terdiri daripada imam-imam masjid dalam kawasan tertentu di seluruh negara. Selain itu, mentadbir dan mengatur pegawai-pegawai masjid, melawat masjid, mengawal tanah-tanah perkuburan, dan penggapai merupakan sebahagian lagi tugas-tugas yang dipegang oleh Kadi Besar dan Kadi-kadi Daerah.[52]

Pentadbiran Am

Bahagian Pentadbiran Am, Jabatan Hal Ehwal Ugama merupakan pusat pada kegiatan dan pergerakan jabatan ini. Bahagian ini diketuai oleh Pengetua Jabatan Hal Ehwal Ugama dan beliau telah dibantu oleh seorang timbalan sejak tahun 1974.[53] Pengetua dan timbalannya memegang jawatan Yang Dipertua dan Naib Yang Dipertua Majlis Ugama Islam. Oleh kerana Pengetua menjadi ahli tertinggi dalam Majlis Ugama Islam, beliau juga dilantik menjadi Pemangku Penasihat Agama dalam Majlis Mesyuarat Mengangkat Raja, Majlis Mesyuarat Diraja, Majlis Mesyuarat Menteri-menteri dan Majlis Mesyuarat Negeri.[54]

Asas perjalanan pentadbiran Jabatan Hal Ehwal Ugama dibahagikan kepada dua; pertama, Bahagian Pentadbiran yang diketuai oleh Setiausaha Jabatan Hal Ehwal Ugama dan kedua, Bahagian Perjawatan yang diketuai oleh Pegawai Kakitangan.[55]

---

[52] Alwi Haji Hassan, 'Pentadbiran Islam di Brunei: …', hlm. 166.
[53] Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama, 1974, hlm. 2.
[54] *Ibid*., hlm. 12 – 13.
[55] *Ibid*., hlm. 13.

Bahagian pentadbiran am ini pada umumnya melaksanakan tanggungjawab dari segi pengurusan dermasiswa dan latihan, haji, kewangan, disiplin, kenaikan pangkat pegawai, pemeliharaan bangunan-bangunan di bawah kawalan Jabatan Hal Ehwal Ugama seperti masjid dan sekolah-sekolah ugama, perancang kemajuan jabatan, dan lain-lain lagi.

Pentadbiran am juga berfungsi untuk mengawal dan mengarah semua cawangan dalam jabatan ini untuk memastikan bahawa apa-apa jua titah perintah sultan akan dilaksanakan dengan sempurna dan teratur.[56] Sistem pentadbiran yang lebih kemas dan teratur telah memudahkan jabatan ini untuk merancang dan melaksanakan tugas-tugasnya. Prestasi pentadbiran yang cekap bukan sahaja melicinkan perjalanan pentadbiran, bahkan secara langsung mendatangkan kesenangan kepada segala kegiatan keagamaan yang dilakukan oleh seluruh umat Islam di Negara Brunei Darussalam.

Dua cawangan yang boleh dianggap penting dalam bahagian pentadbiran am ialah Pejabat Pelajaran Agama dan Pejabat Penerangan dan Tabligh. Bahagian pelajaran agama ini kemudiannya berperanan dalam penubuhan Sekolah Agama Rendah yang mula ditubuhkan pada tahun 1956 dan sekarang sudah mencapai 143 buah dan Sekolah Arab pada tahun 1966 sehingga sekarang berjumlah tujuh buah. Begitu juga pengurusan dermasiswa untuk pelajar Brunei melanjutkan pelajaran ke luar negara bagi mendapatkan pengetahuan agama hingga peringkat institusi pengajian tinggi juga dilakukan oleh bahagian ini. Kesan daripada skim dermasiswa ini telah melahirkan ramai cendekiawan Islam Brunei yang berperanan dalam menegakkan syiar Islam terutama dalam sektor kerajaan. Bahagian ini juga memainkan peranan dalam menubuhkan institusi Pengajian Tinggi Islam selepas merdeka apabila tertubuhnya Institut Pengajian Islam pada tahun 1988, pada tahun 2007 tertubuhnya Universiti Islam Sultan Sharif Ali dan Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan.[57] Sementara itu, Institut Tahfiz Al-Quran Sultan Haji Hassanal Bolkiah telah ditubuhkan pada tahun 1993.

---

[56] *Ibid*., hlm. 14.

[57] Pengiran Haji Mohammad bin Pengiran Haji Abd Rahman, Wawancara: Perspektif Pembangunan Ugama……. hlm. 40 – 41.

Dari tahun 1993 hingga 2013, seramai 84 orang hafiz dan 69 orang hafizah Al-Quran yang menjadikan seramai 153 orang telah berjaya dilahirkan oleh institut ini sebagai penghafal Al-Quran. Sehingga tahun 2019, sekitar 350 orang telah menjadi penghafal Al-Quran di Negara Brunei Darussalam. Kemunculan institut ini tidak syak lagi merupakan salah satu kejayaan dan kesan terbesar sejak kebangkitan pentadbiran Islam di Negara Brunei Darussalam.[58] Sila lihat lampiran 1 mengenai keramaian pelajar sekolah rendah agama dari tahun 1956 hingga 1976.

Pejabat Penerangan dan Tabligh

Pejabat ini pada mulanya telah ditubuhkan pada Jun 1958. Pada mulanya, pejabat ini diberi nama 'Badan Penerangan Agama Islam'. Badan tersebut dikendalikan oleh seorang pengerusi dan seorang setiausaha dengan ahli lain seramai 17 orang. Pada tahun 1964, badan ini ditukar namanya kepada Bahagian Penerangan dan Tabligh[59] atau Pejabat Penerangan dan Tabligh. Tugas utama pejabat ini, secara umumnya adalah untuk mengadakan lawatan bagi berdakwah dan bertabligh ke seluruh negara. Ia juga mengadakan syarahan agama, tayangan wayang gambar, menyelaraskan kelas bimbingan mualaf serta menolong meraikan orang yang baru memeluk agama Islam melalui satu majlis. Selain itu, Pejabat Penerangan dan Tabligh juga bertanggungjawab untuk menerbitkan majalah dan buku agama yang merupakan bahan terbitan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei. Misalnya *Sinaran Islam*, Majalah *Al-Huda*, *Tafsir Dar As-Salam*, dan lain-lain lagi.

Pejabat ini turut menyediakan rancangan-rancangan yang bercorak keagamaan bagi siaran Radio dan Televisyen Brunei dan mengadakan sambutan hari-hari kebesaran Islam seperti Israk Mikraj, Nuzul Al-Qur'an, Awal Tahun Hijrah dan Maulud Nabi Muhammad sallallahu alaihi wasallam.[60] Hari-hari kebesaran

---

[58] *Ibid*. h.40 – 41; Dirgahayu 2019 Sempena Hari Keputeraan Kebawah Duli Yang Maha Mulia ke-73 tahun, Bandar Seri Begawan: Ahli Jawatan Tertinggi Sambutan Hari Keputeraan KDYMM, 2019, hlm. 248.

[59] Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama, 1974, hlm. 25.

[60] *Ibid*., hlm. 26.

Islam telah menjadi acara rasmi negara sejak kemerdekaan Brunei. Menerusi pejabat inilah, gambaran agama Islam sebenar dapat diberi publisiti kepada orang Islam dan orang bukan Islam di negara ini. Oleh yang demikian, tidak dapat dinafikan pejabat ini banyak memberi sumbangan dalam usaha menarik orang bukan Islam untuk memeluk agama Islam. Walaupun jumlahnya masih boleh dianggap kecil, namun ia merupakan satu perkembangan positif terhadap perkembangan agama Islam di Brunei (lihat Lampiran 2 - keramaian orang yang memeluk Islam dari tahun 1961 hingga 1984). Dengan usaha tersebut, perkembangan dan kemajuan agama Islam di Brunei akan dapat dipertingkatkan dari semasa ke semasa.

Kesimpulan

Pengaruh Islam telah lama meresap dan mewarnai jiwa masyarakat Brunei. Inilah sebabnya dari semasa ke semasa perkembangan dan keutuhan agama Islam sentiasa diambil berat oleh setiap sultan yang memerintah Brunei. Sehingga menjelang pertengahan abad ke-20, apabila Sultan Omar ‘Ali Saifuddien Sa’adul Khairi Waddien menaiki takhta kerajaan, telah berlaku kebangkitan pentadbiran Islam dengan penubuhan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei pada tahun 1954. Kebangkitan pentadbiran Islam yang ditandai oleh kemunculan jabatan ini telah diperkukuh lagi dengan kewujudan Majlis Ugama Islam yang melaksanakan undang-undang Islam dengan berlandaskan *Undang-undang No. 20/1955*. Ia tidak lagi disempitkan dengan hanya tumpuan utama kepada hal-hal kekeluargaan seperti yang berlaku semasa pentadbiran Residen British. Ini bermakna sebarang kegiatan yang berunsurkan keislaman akan dapat dijalankan dengan lebih licin dan teratur. Empat tahun kemudian, muncul pula *Perlembagaan Negeri Brunei 1959*, yang mengiktiraf agama Islam selaku agama rasmi Brunei. Dengan yang demikian, kewujudan Jabatan Hal Ehwal Ugama sebagai sebuah institusi Islam menjadi penting, bukan sekadar untuk mengembangkan agama tersebut, bahkan lebih penting lagi untuk mempertahankan kedudukan Islam sebagai agama rasmi di negara ini. Berikutan dengan kepentingan ini, maka sebarang kemajuan dan perkembangan pentadbiran Islam sentiasa diambil berat oleh kerajaan. Kemajuan pesat yang dialami oleh pentadbiran Islam ini jelas

dilihat dari semasa ke semasa apabila ia telah diatur sedemikian rupa dengan strukturnya yang tersusun sehingga membolehkan ia dapat melaksanakan tugas-tugas perkembangan dan kemajuan agama Islam di Brunei dengan lebih berkesan hingga kini. Kesan kebangkitan ini tidak hanya dirasakan dalam bentuk syiar dan kemantapan politik tetapi dalam bentuk ekonomi. Dalam bentuk ekonomi muncullah bank-bank patuh syariah selepas merdeka. Kebangkitan pentadbiran Islam yang berlaku di Negara Brunei Darussalam sejak tahun 1954 hingga agama ini menjadi cara hidup orang-orang Brunei ternyata telah menyumbang kepada kebangkitan Islam di Nusantara kerana negara ini adalah salah sebuah negara Islam yang berada di rantau ini.

BIBLIOGRAFI

Buku

Abdul Aziz Juned (*peny*.), 1968. *Buku Kenang-kenangan Berpuspa 1hb Ogos* 1968. Bandar Brunei: Badan Penerangan Ugama Islam, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei.

Beg, Muhammad Abdul Jabbar*,* 1986. *Wisdom of Islamic Civilization – Amisellany of Islamic Quotations*, Edisi keempat. Kuala Lumpur, 1983. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Chaery, Shodiq H. Shalahuddin BA, 1983. *Kamus Istilah Agama.* C.V. Jakarta; Sienttarama.

Dirgahayu 2019 Sempena Hari Keputeraan Kebawah Duli Yang Maha Mulia ke-73 tahun, 2019. Bandar Seri Begawan: Ahli Jawatan Tertinggi Sambutan Hari Keputeraan KDYMM.

Gilbert, J.O., British Resident Brunei, *Enactment No. 20 of 1955*, Government Printer, Kuala Belait.

Haji Abdul Saman Kahar. "Pelajaran Ugama di Sekolah-sekolah", dlm. *Sari Pembangunan*. 3,

Jabatan Hal Ehwal Ugama 1954 – 1979, 1981. Bandar Seri Begawan: Jabatan Hal Ehwal Ugama.

Perlembagaan Negeri Brunei, Bandar Brunei: Kerajaan Brunei tth,

Muhammad Sharin Haji Masri, 2016. "Pentadbiran Tradisi Islam di Brunei Darussalam: Satu Pengamatan" dlm. *Menghayati Pemahaman Melayu Islam Beraja.* Bandar Seri Begawan: UNISSA Press.

Nicholl, Robert, 1975. "*European Sources for the History of the Sultanate of Brunei in the 16th Century"* dlm. Penerbitan Khas Bil. 5; Bandar Seri Begawan, Muzium Brunei.

Pehin Orang Kaya Amar Diraja Dato Seri Utama (Dr.) Awang Haji Mohd. Jamil Al-Sufri, 1990. *Tarsilah Brunei Sejarah Awal dan Perkembangan Islam.* Bandar Seri Begawan: Pusat Sejarah Brunei.

Pengiran Haji Mohammad Pengiran Haji Abdul Rahman, 1992. *Islam di Brunei Darussalam.* Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka.

----------, *Wawancara: Persfektif Pembangunan Ugama, Bangsa dan Negara,* Bandar Seri Begawan: Pusat Dáwah Islamiah, 2018,

Pengiran Saifuddin Pengiran Metali, 1979. *Pameran Sejarah Perkembangan Islam di Brunei*. Bandar Seri Begawan: Muzium Brunei.

Titah 1959 – 1967 Kebawah DYMM Paduka Seri Baginda Maulana Al-Sultan Sir Omar Ali Saifuddin, 1971. Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Yahya Haji Ibrahim, 1969. *Zakat dan Fitrah di Negeri Brunei*. Bandar Seri Begawan: Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei

Artikel

Abang Razali Abang H. Zanuddin, 'Kadi Daerah Brunei dan Muara', *Buku Kenang-kenangan Istiadat Pembukaan Rasmi Bangunan Baharu Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1hb. Sept 1966*, Bandar Brunei: Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, 1966.

Abdul Jalil Haji Noor, "Pembangunan dan Pembinaan Masjid di Daerah dan Mukim", *Majalah Jabatan Hal Ehwal Ugama*, April 1967, Bil. 20, Tahun ke-5, Jabatan Hal Ehwal Ugama, 1967.

Alwi Haji Hassan, "Pentadbiran Islam di Brunei: Satu Tinjauan, *Malaysia dari Segi Sejarah*", dlm. Jurnal No. 10, Persatuan Sejarah Malaysia, 1981.

Carroll, Johns, "Francisco De Sande's Invasion of Brunei in 1578: An Anonymous Spanish Account", *Brunei Museum Journal (BMJ),* Muzium Brunei, 1986.

Faridah AHB, "Ristaan Ringkas Sejarah Hidup dan Jasa-jasa Al-Marhum Sultan Haji Omar 'Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien Negara Brunei Darussalam", *Al-Huda* Disember 1986, Bil 64, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, 1986.

Franke, Wolfgang dan Chen Tieh Fan, "A Chineses Tomb Inscription of A.D. 1264 Discovered in Brunei", *BMJ,* Muzium Brunei, 1973.

Haji Ahmad Abu Bakar, "Lintasan Ringkas Sekolah-sekolah Ugama di Brunei", *Al-Huda,* Bil. 54, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, 1983.

Haji Mohd. Zain Haji Serudin, "Kata Alu-aluan", *Ristaan 1400 Hijrah di Brunei*, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei.

_____, "Masjid-masjid, Kedudukannya dan Peranannya di Brunei", Atur cara Pembukaan Rasmi Majlis Tempatan bagi Masjid-masjid Negara Brunei Darussalam 1hb April 1983*,* Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, 1983.

Ibrahim Mohd. Tinggal, "Pegawai Urusan Haji", *Buku Kenang-kenangan Istiadat Pembukaan Rasmi Bangunan Baharu Jabatan Hal Ehwal Ugama 1hb Sept 1966*, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, 1966.

Metassim Haji Jibah, "Notes on Tombstones Recently Found in Brunei", *BMJ,* Muzium Brunei, 1982.

Mohd. Jamil Al-Sufri, "Batu Nesan di Perkuburan Orang-orang Islam di Subuk Bandar Seri Begawan," *BMJ,* Muzium Brunei, 1982.
Nicholl, Robert, "A Note on the Brunei Mosque of 1578", *BMJ,* Muzium Brunei, 1986.
"Pembangunan dan Pembinaan Masjid di Daerah-daerah", *Majalah Jabatan Hal Ehwal Ugama*, Bil. 21, Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei, 1967.
Pengiran Haji Muhammad Pengiran Haji Abdul Rahman, "Kesultanan Melayu Islam Brunei: Satu Kajian Kemunculannya", dlm. *Beriga*, Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei, Jan – Mac 1988.
Sharifuddin P.M. Robert Nicholl, "A Possible Example of Ancient Brunei Script", *BMJ,* Muzium Brunei, 1975.
Sweeney, P.L.A. "Silsilah Raja-raja Berunai", dlm. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 41, Pt. 2, Disember 1968 (No. 214).

Surat Khabar

Pelita Brunei, 19 Ogos 1955.
Pelita Brunei, 1 November 1956.
Pelita Brunei, 1 Julai 1957.
Pelita Brunei, 21 September 1960.
Pelita Brunei, 6 September 1961.
Pelita Brunei, 20 Jun 1962.
Pelita Brunei, 6 Mei 1964.
Pelita Brunei, 12 Jun 1968.
Pelita Brunei, 23 Oktober 1968.
Pelita Brunei, 11 Disember 1968.
Pelita Brunei, 1 Januari 1969.
Pelita Brunei, 13 Januari 1969.
Pelita Brunei, 20 Mei 1970.
Pelita Brunei, 8 Januari 1975.
Pelita Brunei, 26 Februari 1975.
Pelita Brunei, 13 Oktober 1976.
Pelita Brunei, 21 November 1977.
Pelita Brunei, 6 Julai 1977.
Pelita Brunei, 26 Ogos 1981.
Pelita Brunei, 16 September 1981.
Pelita Brunei, 11 Januari 1984.
Pelita Brunei, 25 Januari 1984.
Pelita Brunei, 22 Oktober 1986.
Pelita Brunei, 3 Jun 1987.
Pelita Brunei, 28 Disember 1988.

Temu Bual

Haji Metussin bin Haji Timbang, Pegawai Ugama Kanan, Bahagian Urusan Masjid bertempat di Jabatan Syariah, Kementerian Hal Ehwal Ugama Brunei pada 13 Disember 1988.

Dr Muhammad Abdul Jabbar Beg pada 5 Oktober 1987. Temu bual diadakan di pejabat beliau di Jabatan Sejarah Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Brunei Darussalam. Beliau merupakan seorang sarjana yang pakar dalam bidang tamadun Islam dan dunia.

Laporan Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei

Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1971.
Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1973.
Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1974.
Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1975, Mei 1976.
Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1976, Julai 1977.
Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1981, Ogos 1982.
Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1983, Jun 1984.
Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1985, September 1986.
Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1980, Ogos 1981.
Kerajaan Brunei, Penyata Tahunan Jabatan Hal Ehwal Ugama Brunei 1982, Jun 1983.

LAMPIRAN I

Keramaian Murid-murid Ugama		*Statistics of Pupils in Religious Schools*	
Tahun	**Keramaian Murid**	***Year***	***No. of Pupils***
1956	283	1956	283
1957	779	1957	779
1958	1271	1958	1271
1959	1375	1959	1375
1960	1606	1960	1606
1961	3485	1961	3485
1962	4218	1962	4218
1963	4263	1963	4263
1964	4763	1964	4763
1965	5813	1965	5813
1966	5646	1966	5646
1967	6816	1967	6816
1968	6935	1968	6935
1969	8488	1969	8488
1970	7728	1970	7728
1971	7689	1971	7689
1972	7856	1972	7856
1973	8760	1973	8760
1974	8465	1974	8465
1975	9814	1975	9814
1976	10488	1976	10488

Keramaian Sekolah-sekolah Ugama		*Statistics of Religious Schools*	
Tahun	**Buah**	***Year***	***No. of Schools***
1956	7	1956	7
1957	15	1957	15
1958	29	1958	29
1959	32	1959	32
1960	37	1960	37
1961	45	1961	45
1962	49	1962	49
1963	51	1963	51
1964	54	1964	54
1965	62	1965	62
1966	63	1966	63
1967	65	1967	65
1968	68	1968	68
1969	75	1969	75
1970	80	1970	80
1971	82	1971	82
1972	83	1972	83
1973	84	1973	84
1974	85	1974	85

Sumber diperoleh daripada Pengiran Saifuddin bin Pengiran Metali, Pameran Sejarah Perkembangan Islam di Brunei, Muzium Brunei, 1979

LAMPIRAN 2

KERAMAIAN ORANG YANG MEMELUK AGAMA ISLAM
BAGI SELURUH NEGERI BRUNEI DARI TAHUN 1961 HINGGA 1984

Tahun	Keramaian
1961	6
1962	18
1963	14
1964	17
1965	59
1966	58
1967	30
1968	65
1969	60
1970	110
1971	62
1972	113
1973	123
1974	194
1975	248
1976	217
1977	228
1978	255
1979	298
1980	241
1981	189
1982	214
1983	312
1984	294

Sumber diperoleh daripada catatan penulis sendiri di Balai Pameran,
Pusat Da'wah Islamiah pada 22 September 1988.

KESANTUNAN BAHASA DALAM MEDIA SOSIAL: SATU KAJIAN AWAL TERHADAP PENGGUNAAN KOMUNIKASI GOLONGAN REMAJA

Pengiran Haji Ashrol Rahimy Pengiran Damit
Dr. Farah Shazwani Shahbuddin
(*Brunei Darussalam*)

ABSTRAK

Bahasa yang digunakan sebagai alat komunikasi perlu disampaikan secara sopan, teratur, bersistematik dan bermakna. Dalam zaman teknologi sekarang yang semakin berkembang pesat, secara langsung telah turut memberi kesan kepada manusia dan juga bahasa. Kombinasi kewujudan pelbagai aplikasi di dalam telefon pintar dan keadaan yang mendesak masyarakat hari ini untuk bergerak pantas turut dialami bahasa itu sendiri, termasuk bahasa Melayu yang akan dibincangkan dalam penulisan ini. Tanpa menggunakan bahasa, komunikasi tidak akan berjalan dengan lancar. Media sosial merupakan wadah yang membolehkan penggunaannya untuk mengekspresi perasaan, masalah, emosi, keinginan dan sebagainya. Komunikasi yang berlaku perlu tetap menjaga batas atau hadnya, menjaga nilai-nilai kesantunan, walaupun komunikasi yang dicipta dalam suasana tidak formal. Penelitian dalam penulisan ini akan melihat kesantunan bahasa golongan remaja dalam media sosial. Sumber data ini didapati melalui aplikasi WhatsApp dan Facebook. Data ini akan dinilai dan dilihat dari sudut kesantunan bahasa, iaitu bagaimana remaja menggunakan bahasa dalam komunikasi mereka. Dalam komunikasi, ditemukan wujudnya penyimpangan atau perlanggaran kesantunan berbahasa dengan memperlihatkan cara pengungkapan

yang tidak sopan. Selain itu, turut didapati komunikasi yang mematuhi kesantunan berbahasa.

Kata kunci: komunikasi, kesantunan, media sosial, WhatsApp, Facebook.

PENDAHULUAN

Kesantunan berbahasa merupakan satu kegiatan yang di dalamnya terkandung suatu kesedaran untuk menghargai orang lain ketika kita menggunakan bahasa untuk berkomunikasi, baik secara langsung mahupun tidak langsung. Leech (1983), mendefinisikan kesantunan berbahasa sebagai suatu strategi untuk menghindari kontroversi atau konflik yang dapat dilihat berdasarkan keupayaan yang dilakukan untuk menghindari suatu situasi permasalahan.

Santun dalam Kamus Komprehensif Bahasa Melayu (2005:671) merujuk kepada beradab, halus budi pekerti dan suka menolong. Kesantunan bahasa merupakan suatu perkara yang sangat penting, apatah lagi ketika menggunakan media sosial. Media sosial merupakan satu alur atau saluran bagi masyarakat untuk saling berinteraksi, berkomunikasi, penglibatan diri individu secara luas atau bebas. Penggunaan bahasa dalam media sosial sangat luas, tidak terbatas penggunaannya. Bahkan melalui media sosial, kita boleh berkomunikasi dengan orang yang belum pernah kita kenal secara langsung. Contoh aplikasi media sosial yang digunakan ialah WhatsApp, Instagram, Twitter, Telegram, dan Facebook.

Siti Hajar Abdul Aziz (2009:96), menjelaskan bahawa kesantunan berbahasa merujuk kepada cara penggunaan kata dan ujaran secara sopan dan beradab. Kesantunan berbahasa merupakan cara terbaik yang digunakan untuk memperlihatkan budi bahasa seseorang dan tingkah laku bertata susila. Apabila kita menggunakan saluran media sosial, sudah seharusnya kita perlu selalu memperhatikan kesantunan bahasa yang digunakan kerana dengan memperhatikan kesantunan bahasa kita, kita akan lebih bijak dalam menggunakan apapun aplikasi dalam media sosial. Jika dilihat penggunaan bahasa dalam media sosial kini, sering dilihat komunikasi-komunikasi yang dibuat begitu bebas tanpa batas. Perkara ini akan menjurus kepada kesalahfahaman pembaca atau orang lain. Akhirnya, perkara seperti buli siber

(*cyberbullying*) yang merupakan suatu tingkah laku yang tidak baik terjadi secara terang-terangan di dalam media sosial. Buli siber ini termasuklah komunikasi yang berupa suatu ancaman, menakut-nakutkan, menghina atau memalukan. Perkara ini akhirnya boleh menyebabkan seseorang mengalami tekanan mental (*mental depression)* dan ia boleh membahayakan diri seseorang. Kita sebagai pengguna bahasa, perlu bijak menggunakan bahasa sebagai bahasa komunikasi di dalam media sosial agar perkataan-perkataan yang digunakan hanya yang baik dan tidak menyinggung perasaan siapa-siapa yang membacanya.

OBJEKTIF KAJIAN

Berdasarkan latar belakang yang telah dikemukakan, terdapat dua objektif dalam kajian ini, iaitu:

1. meneliti aspek kesantunan dan ketidaksantunan berbahasa golongan remaja dalam media sosial WhatsApp dan Facebook; dan
2. mengenal pasti faktor penyebab wujudnya ketidaksantunan berbahasa dalam komunikasi remaja dalam media sosial.

MANFAAT PENELITIAN

Hasil penelitian ini diharapkan akan dapat memberi manfaat secara teoretis dan praktis. Secara teoretis, diharapkan penelitian ini dapat menambah ilmu pengetahuan tentang kebahasaan, terutama mengenai kesantunan berbahasa dalam komunikasi golongan remaja melalui media sosial di dalam aplikasi WhatsApp dan Facebook.

Secara praktis pula, diharapkan penelitian ini dapat memberikan sumbangan pemikiran kepada pengguna bahasa agar sentiasa memerhatikan nilai kesantunan berbahasa ketika berkomunikasi dalam media sosial.

KAJIAN PUSTAKA

Menurut Muslich (2009), kesantunan merupakan aturan perilaku yang ditetapkan dan disepakati bersama oleh suatu masyarakat, sehingga kesantunan itu sekaligus menjadi prasyarat yang disepakati oleh perilaku sosial. Oleh kerana itu, kesantunan

ini biasanya disebut "tata krama". Awang Sariyan (2007:1), menyatakan bahawa kesantunan bahasa merujuk kepada penggunaan bahasa yang baik, sopan, beradab, memancarkan peribadi mulia dan menunjukkan penghormatan kepada pihak yang menjadi teman bicaranya. Manakala kesantunan berbahasa menurut Asmah Hj. Omar (2000:88) pula, ialah penggunaan bahasa sehari-hari yang tidak menimbulkan kegusaran, kemarahan dan rasa tersinggung daripada pihak pendengar. Berdasarkan pendapat-pendapat yang diberikan tentang kesantunan berbahasa itu tadi, dapatlah disimpulkan bahawa kesantunan berbahasa merupakan penggunaan bahasa sehari-hari iaitu perkataan yang diujarkan itu terdiri daripada kata-kata yang bersesuaian, tidak menimbulkan konflik atau pergeseran dan sentiasa menjaga air muka pendengar. Dalam erti kata lain, ia berkait rapat dengan sifat kehalusan budi bahasa, budi pekerti dan kesopanan.

GOLONGAN REMAJA DAN MEDIA SOSIAL

Golongan remaja yang dimaksudkan dalam kajian ini ialah remaja yang berumur antara 13 hingga 19 tahun. Menurut Putri et al. (2016), remaja merupakan masa perkembangan segala hal sehingga menjadi mudah untuk dipengaruhi dan ia merupakan suatu ciri bagi remaja itu sendiri. Disebabkan ciri ini dan juga dalam masa teknologi informasi yang semakin canggih sekarang, golongan remaja perlu mendapat pendidikan yang mantap dalam penggunaan bahasa kerana penggunaan bahasa yang sangat lemah akan mempengaruhi cara komunikasi dan cara remaja itu berkomunikasi.

Bahasa dalam media sosial sangat cepat berpengaruh dan berkembang. Pelbagai ragam dan gaya bahasa digunakan oleh golongan remaja di dalam media sosial untuk mengungkapkan ekspresi diri sehinggakan ada kalanya kesantunan berbahasa dalam komunikasi mereka tidak lagi dititikberatkan.

JENIS-JENIS KESANTUNAN BAHASA

Brown dan Levinson (1987) dalam Siti Hajar Abdul Aziz (2009:96), menyatakan terdapat dua jenis kesantunan, iaitu kesantunan positif dan kesantunan negatif. Kesantunan positif bermaksud keinginan mereka yang terlibat untuk mengekalkan

hubungan yang baik dan menghargai kehendak orang lain. Dalam hal ini termasuklah keinginan individu untuk dihormati, diberikan perhatian, difahami dan dilayan sebagai sahabat atau sebagai tempat mengadu oleh orang lain.

Kesantunan negatif pula bermaksud keinginan individu untuk mempertahankan hak, tidak bergantung dan diganggu oleh orang lain. Hal ini termasuklah membenarkan setiap individu tidak disekat daripada melakukan hal masing-masing yang difikirkannya betul kerana setiap orang berhak untuk bebas dan tidak dihalang.

Kesantunan bahasa boleh diteliti antaranya dari sudut model kesantunan Lakoff (1975), model kesantunan Leech (1983), dan model kesantunan Asmah (2000). Dalam kajian ini, aspek kesantunan bahasa golongan remaja akan diteliti menggunakan model kesantunan Lakoff (1975) dan Leech (1983) berdasarkan data komunikasi remaja di dalam media sosial.

Menurut Noriati A. Rashid (2007:42), Lakoff telah mengemukakan tiga peraturan yang harus dipatuhi sekiranya mereka yang terlibat dalam sesuatu perbualan ingin mengekalkan keharmonian dalam perbualan itu. Peraturan itu ialah:

a. Jangan memaksa;
b. Berikan pilihan; dan
c. Jadikan pendengar selesa.

'Jangan memaksa' merupakan satu peraturan yang digunakan dalam mengekalkan kesantunan secara formal yang diperlukan untuk mengekalkan jarak antara pendengar dengan penutur. Manakala 'Berikan pilihan' pula merupakan peraturan yang digunakan dalam situasi yang tidak formal. Cara ini memberi peluang kepada pendengar untuk membuat pilihan sama ada mahu menerima sebarang permintaan atau menolaknya. Pendengar juga mempunyai peluang untuk berfikir dan bertindak balas terhadap permintaan tersebut bersesuaian dengan kehendaknya. Melalui cara ini permintaan tersebut tidak dirasakan berat dan membebankan pendengar. Dalam hal ini, penutur boleh membina ujarannya dengan menggunakan ayat tanya. 'Jadikan pendengar selesa' pula dijangkakan akan dapat merapatkan hubungan baik antara penutur dengan pendengar. Cara ini akan menonjolkan perasaan dan sikap positif penutur terhadap pendengar. Cara

ini juga kerap digunakan dalam kalangan mereka yang sudah menjalinkan hubungan rapat.

Dari sudut aspek model kesantunan Leech (1983) pula, Noriati A. Rashid (2007:43), menyatakan bahawa Leech (1983) telah menekankan beberapa maksim, iaitu:

a. Maksim Berhemah, iaitu pengurangan kos dan penambahan faedah kepada orang lain.
b. Maksim Budiman, iaitu pengurangan faedah dan penambahan kos ke atas diri sendiri.
c. Maksim Berkenan, iaitu pengurangan cacian dan penambahan pujian ke atas orang lain.
d. Maksim Merendah Diri, iaitu pengurangan pujian dan penambahan kata-kata kurang memuji (cacian) ke atas diri sendiri.
e. Maksim Persetujuan, iaitu pengurangan perselisihan faham dan penambahan persepakatan antara diri dengan orang lain.
f. Maksim Simpati, iaitu pengurangan antipati dan penambahan simpati kepada orang lain.

Walaupun Leech (1983) memperkenalkan maksim-maksim tersebut sebagai satu kawalan dalam sesuatu situasi perbualan, namun beliau berpendapat bahawa maksim-maksim tersebut bukanlah sesuatu rumus yang perlu dipatuhi secara mutlak. Perkara ini ditekankan terutama dalam submaksim yang lemah sifatnya seperti penambahan cacian ke atas diri sendiri semata-mata untuk menunjukkan kesantunan kita. Manusia tidak perlu memperlekehkan diri sendiri semata-mata untuk menambahkan pujian dan sanjungan terhadap pihak lain. Maksim tersebut mungkin mewujudkan sangkaan orang lain bahawa kita bersikap tidak jujur dan menimbulkan kebosanan orang lain terhadap kita. Hakikatnya, manusia tidak perlu mengurangkan sesuatu kebaikan terhadap dirinya semata-mata untuk kebaikan pihak lain, seperti yang dituntut dalam Maksim Budiman dan Maksim Berhemah. Maksim-maksim Leech boleh dianggap serasi dengan Islam kerana pembinaan maksimnya berkaitan dengan keluhuran hati dan budi.

HASIL PENELITIAN KESANTUNAN BAHASA GOLONGAN REMAJA DI MEDIA SOSIAL

Berikut adalah beberapa contoh penggunaan bahasa dalam kalangan remaja dan bagaimana mereka mempraktikkan kesantunan berbahasa dalam komunikasi di dalam media sosial WhatsApp dan Facebook. Hal ini diteliti dari sudut model kesantunan Lakoff (1975) dan model kesantunan Leech (1983).

Perhatikan contoh-contoh komunikasi berikut. Adakah komunikasi mereka ini mematuhi konsep kesantunan Lakoff (1975)?

1. A: Mah, mna ko ni kn? Jd ko kh kmoll?
   Mah, mana kau ni kan? Jadi kau kah ke Mall?

   B: lum tau g ni San ... msih ku drmh ... lat th dlu krg ...
   belum tau lagi ni San ... masih ku di rumah ... lihat tah dulu karang ..

   A: jgn ko nda jd eh ... prepare bh ku dh ni ...
   jangan kau inda jadi eh ... prepare bah aku sudah ni ...

   B: insyaAllah ah ... jln ja ko ... tkut ku nda kna sruh ...
   insyaAllah ah ... jalan saja kau ... takut ku inda kena suruh..

   A: pndai2lh ko ckp arh boss mu ... ku tgu jua eh ...
   pandai-pandailah kau cakap arah boss mu ... aku tunggu jua eh ...

   MESTI ADA!!
   MESTI ADA!!

   B: lat th dlu ko ni eh!!
   lihat tah dulu kau ani eh!!

2. A: Apath td ko ah cKhai jumpa ko dklaz td?
   Apatah tadi kau ah si Khai jumpa kau di kelas tadi?

   B: Apa? Nda pa2 ok ja ...
   Apa? Nada apa-apa okey saja ...

   A: Ndakn nda pa2 ... copleth kmu?
   Indakan nada apa-apa ... couple tah kamu?

B: pa cople2 ni? Ia jmpa btnya sal xtra claz sok sja
Apa couple-couple ani? Ia jumpa bertanya pasal extra class esok saja

kli ah ...
kali ah ...

A: xsen mu ah ... shy2 cat tia plng ... lju eh share de story ...
Eksen mu ah ... shy-shy cat tia pulang ... laju eh share the story ...

B: bnr nda pa2 ... bh eh kn buat rvson ku ni ...
benar nada apa-apa ... bah eh kan buat revision ku ni ...

A: buring ko ni eh ... karit share ceta ...
boring kau ani eh ... karit share cerita ...

B: mun bnr nda pa2 ...
mun benar nada apa-apa ...

A: nda pyhth!!
inda payahtah!!

3. A: jmpa ckg dsiplin dlu den bru mnta sain lbrian den sain hod
jumpa cikgu disiplin dulu then baru minta sign librarian then sign HOD

den cop principle.
then cop principle.

B: so awl2 arh blok 1 th tu ah ... arh bhg dsiplin dlu tu ...
so awal-awal arah block 1 tah tu ah ... arah bahagian disiplin dulu tu ...

A: awu. Bca ja guide ku bg td ...
awu. Baca saja guide aku bagi tadi ...

B: pastu lbrykn?
lepastu librarykan?

A: bca bh yg ku bg awl td ah ... jls jua tu ...
baca bah yang ku bagi awal tadi ah ... jelas jua tu ...

B: awu p x pyh ke bhg adminkn tu?
awu tapi inda payah ke bahagian administrationkan tu?

A: mun x ku ckp tu nda th tu..
mun inda ku cakap tu inda tah tu ...

B: so disiplin, lbry, HOD, cop principle. Abis th tu kn?
so disiplin, library, HOD, cop principle. Habis tah tu kan?

A: CEK BALIK ko ni eh ... majal ...
CEK BALIK kau ani eh ... majal ...

4. A: guyz, sok lpak dkantin ah. bwa hp ah ...
guys, esok lepak di kantin ah. bawa handphone ah ...

B: ku x join ... hp x ku brni bwa.
aku inda join ... handphone inda ku berani bawa.

A: buring eh, bwa ja p in4m ckg milah. Ok tu.
boring eh, bawa saja tapi inform cikgu Milah. Ok tu.

B: nda ku bwa. Prents ku x sruh.
inda ku bawa. Parents ku inda suruh.

A: ko ckplh tkut xtra mngjut.
kau cakaplah takut extra mengejut.

B: x eh, bleh ku pki phone skulh kli ah.
inda eh, boleh ku pakai phone sekolah kali ah.

A: bh2 ... lpak kantin ja ...
bah-bah ... lepak kantin saja ...

B: liat dlu ... tkut ku buzy dklas sok ...
lihat dulu ... takut ku busy di kelas esok ...

A: ku wait jua. Awas ko nda!!
ku wait jua. Awas ko nada!!

B: lat dlu ko ni eh ...
lihat dulu kau ani eh ...

A: MESTI jua ... Bye ...
MESTI jua ... Bye ...

B: imej marah

5. A: Wan, bg blik dh key claz td?
Wan, bagi balik sudah key kelas tadi?

B: Man, sory 4get. Tbwa ku.
Man, sorry forget. Terbawa ku.

A: ko ni eh ptutku cri ptg td dstaf nda. Len x ingati bh kau ani eh patutku cari petang tadi di staf nada. Lain kali ingati bah

smpn dstaf smula.
simpan di staf semula.

B: lupa bnr2ku. In hurry ku blik td.
lupa benar-benarku. In hurry aku balik tadi.

A: sok awl ko dtg buka claz eh. Aku dtg awl tu sok.
esok awal kau datang buka kelas eh. aku datang awal tu esok.

B: insyaAllah ...
insyaAllah ...

A: jgn ko insyaAllah2 eh. Msti ko dtg b4 6.45am tu.
jangan ko insyaAllah-insyaAllah eh. Mesti kau datang before 6.45am tu.
Psal lh ko lupa smpn dstaf.
Pasal lah kau lupa simpan di staf.

B: ku bnr2 lupa. Sok th awl bh.
aku benar-benar lupa. Esok tah awal bah.

A: awl ko ah. jgn ko akhir!
awal kau ah. jangan kau akhir!

B: awu wah!!
awu wah!!

Menerusi contoh komunikasi 1 hingga 5 di atas, ternyata remaja sebagai pengguna media sosial telah melakukan sesuatu yang bertentangan dengan model kesantunan Lakoff (1975). Disebabkan komunikasi yang tidak formal ini, akhirnya menyebabkan interaksi atau komunikasi yang berlangsung itu mengikut kata hati mereka tanpa memikirkan risiko selepas komunikasi itu berlangsung. Apa yang penting maklumat disampaikan dan ada reaksi daripada maklumat tersebut.

Dalam komunikasi 1, komunikasi antara individu A dan individu B nampak tegang disebabkan paksaan B kepada A *untuk hadir ke Mall*. Dalam komunikasi 2 pula menunjukkan paksaan individu A kepada individu B dalam *menyampaikan sesuatu maklumat atau rahsia*. Dalam komunikasi 3 pula merupakan jenis paksaan dalam *menghuraikan dan menjelaskan sesuatu perkara*. Individu A telah pun menjelaskan satu persatu tentang pengurusan di sekolah kepada individu B namun individu B tetap sahaja *terus memaksa bertanya hal yang sama* sehingga mendatangkan rasa marah kepada individu A. Seterusnya dalam perbualan komunikasi 4 pula merupakan bentuk paksaan individu A kepada individu B agar B *membawa telefon bimbit ke sekolah* walaupun B sudah nyata menjelaskan ketidaksetujuan untuk membawa telefon bimbit itu ke sekolah. Manakala dalam komunikasi 5, menunjukkan paksaan individu A kepada individu B agar B *hadir ke sekolah awal* pada keesokan harinya. Ini disebabkan kecuaian B yang tidak dapat diterima oleh A kerana terlupa meninggalkan kunci kelas di dalam staf guru-guru. Paksaan-paksaan seperti inilah jika berlaku dalam komunikasi sememangnya akan mendatangkan perselisihan faham, suasana tegang dan kemarahan selama perbualan komunikasi itu sedang berlangsung. Selain itu, dalam contoh komunikasi 1 hingga 5 di atas juga jelas menunjukkan pelanggaran peraturan 'Berikan pilihan' dan 'Jadikan pendengar selesa'. Perkara seperti ini tidak mustahil bukan sahaja berlaku dalam interaksi komunikasi media sosial bahkan juga mungkin akan terbawa-bawa ketika mereka berhadapan antara satu sama lain.

Model kesantunan Lakoff (1975) ini ternyata masih terdapat kekurangannya biarpun boleh digunakan sebagai asas atau tunggak dalam membina strategi komunikasi antara penutur dan pendengar. Noriati A. Rashid (2007:43), menyatakan model ini hanya tertumpu pada kepentingan pendengar dan bersifat egosentrik. Ini bermaksud dalam sesuatu perbualan, penutur perlu melakukan apa sahaja demi kebaikan dan kepuasan pendengar. Hakikatnya, dalam kehidupan ini masih banyak topik perbualan yang akan memaksa penutur menyatakan sesuatu yang mungkin tidak disenangi oleh pendengar. Model ini hanya mengutamakan kepentingan pendengar tidak akan dapat dipertahankan dalam semua peristiwa bahasa yang mempunyai matlamat yang berbeza.

Begitu juga bentuk komunikasi dalam media sosial seperti dalam contoh komunikasi itu tadi.

Seterusnya, melalui data komunikasi remaja yang diambil, didapati wujudnya komunikasi remaja berdasarkan kesantunan model Leech (1983). Contohnya seperti yang berikut:

6. A: ckup2th ko bckp n mrh psl kdia a2 ...
cukup-cukuptah kau bercakap and marah pasal kedia atu..

B: mlsth ku ingau ... ia a2 nda jua sdr dri!
malastah ku ingau ... ia atu inda jua sedar diri!

A: udhth ... wlupn kdia mcmtu ttp jua ia bguna arhmu tu ...

sudahtah ... walaupun kedia macamatu tetap jua ia berguna arahmu tu ...

F da pa2 hal ia jua msih ko cri tu ... gpun ia buat cmtu
if ada apa-apa hal ia jua masih kau cari tu ... lagipun ia buat macamatu

mst bsbb ... nmanya jua ia yg tua ...
mesti bersebab ... namanya jua ia yang tua ...

Berdasarkan komunikasi di atas, jelas bahawa komunikasi yang berlangsung itu tidak merupakan 'batu api' antara individu A dan individu B. Walaupun hakikatnya B sedang marah kepada seseorang namun A tetap memberikan nasihat agar B berhenti marah kepada seseorang. A bukan setakat memberi nasihat malah mengingatkan tentang kepentingan orang yang dimarah itu selain menyatakan dia lebih tua dari B. Komunikasi dalam data ini boleh dikatakan memenuhi maksim berhemah.

7. A: tahniah eh, projek mu n marks exam mu td ah ... A+ bnr eh ...
Tahniah eh, projek mu and marks exam mu tadi ah ... A+ benar eh ...

B: tk q ... biasa jua sja tu ko ni eh ... lbih ko ah!
thank you ... biasa jua saja tu kau ani eh ... lebih kau ah!

A: ku ni bnr2 tkjut mrks mu tu ... siuk eh ko ah ...
aku ni benar-benar terkejut marks mu atu ... syok eh ko ah ...

pyh lwn urg pndai cm ko ni ...
payah lawan orang pandai macam kau ani ...

B: biasa ja ko ni eh ... nda jua pa2 ... lum jua ku pntr bnr ...
biasa saja kau ani eh ... nada jua apa-apa ... belum jua aku pintar benar ...

bduh msih kli ah ...
bodoh masih kali ah ...

Berdasarkan komunikasi 7, jelas bahawa komunikasi yang berlangsung itu tidak menimbulkan kata-kata sombong dan angkuh pada individu B. Walaupun hakikatnya B seorang yang pandai dan telahpun berjaya mendapat markah yang baik. A memuji dan mengucapkan tahniah kepada B namun B membalasnya dengan kata-kata yang merendah diri dan merasakan dirinya belum berkebolehan sepenuhnya. Komunikasi dalam data ini boleh dikatakan memenuhi maksim merendah diri.

8. A: ko tu bngang bnr ... yg ko mcm jd btu api arhnya
kau atu bengang benar ... yang kau macam jadi batu api arahnya

td tu npa?
tadi tu mengapa?

B: gigitn bnrku bla ia ucp ku tu talor ... pdhal ia sndri yg buduh!!
gigitan benarku bila ia ucap aku tu talor ... padahal ia sendiri yang bodoh!

A: udhth ... ia mrh arhmu sbb ko slh buat ... f ku pn ku
sudahtah ... ia marah arahmu sebab kau salah buat ... if aku pun aku

mrh bh!!
marah bah!!

mbg kesn bh ni arh result tni mun main2 mbuat
membagi kesan bah ni arah result tani mun main-main

membuat

projek ni.
project ni.

Mngalh sjath.. just say sory ja ...
Mengalah sajatah ... just say sory ja ...

Berdasarkan komunikasi 8 di atas, dapat dikesan bahawa komunikasi yang berlangsung itu dalam keadaan tegang dan marah. Walaupun hakikatnya individu A juga mempunyai perasaan marah pada individu B namun A berusaha untuk menenangkan B serta memberi nasihat agar dia mengalah sahaja akibat kesilapan yang dilakukan oleh B kepada A dan kawan-kawannya. Komunikasi dalam data ini boleh dikatakan memenuhi maksim persetujuan.

9. A: apath, jmpa fail2 mu td?
apatah, jumpa fail-fail mu tadi?

B: nda ... pning dh ku mncri ... ku pnjam fail mu esk ...
inda ... pening sudah ku mencari ... ku pinjam fail mu esok ...

ku copy ja smua dri ko ...
aku copy saja semua dari kau ...

A: mun aku bh mngis bnr th ku udh tu ... p sbr sja ...
mun aku bah menangis benar tah ku sudah tu ... tapi sabar saja ...

esk ku bwa smua failku ... ko bwa n copy ja smua dlu k ...
esok ku bawa semua failku ... ko bawa and copy ja semua dulu k ...

B: sory ah nyushkn ko plng ...
sorry ah menyusahkan kau pulang ...

A: nda sush2, ok ku msih ... ku da notes jua ...
inda susah-susah, okey aku masih ... ku ada notes jua ...

ko tu yg ku ingau hbs hlng notes2 mu ah ... pki th ko
kau atu yang aku ingau habis hilang notes-notes mu ah ...

pakai tah kau

fail ku tu ...
fail ku tu ...

Berdasarkan komunikasi 9, jelas bahawa komunikasi yang berlangsung itu lebih kepada perasaan kasihan individu A kepada individu B. Ini kerana individu A merasa simpati kepada individu B kerana kehilangan nota-notanya. Disebabkan individu B kehilangan nota, akhirnya individu A menyatakan untuk meminjamkan semua nota-notanya kepada individu B. Komunikasi dalam data ini boleh dikatakan memenuhi maksim simpati.

FAKTOR MENYUMBANG KEPADA KELUNTURAN KESANTUNAN BERBAHASA

Remaja memainkan peranan yang sangat penting dalam memacu negara pada masa akan datang. Jika kita mahu melihat corak masa depan negara, lihatlah dari masa sekarang bagaimana remaja mencorak diri mereka sendiri. Jika dilihat dalam perkembangan pesat arus teknologi terkini, wujud sebilangan remaja yang bersikap sambil lewa dan acuh tidak acuh dalam sesuatu perkara. Tidak dinafikan, jika dilihat dari aspek bahasa, remaja kini kian ketandusan dalam kesantunan berbahasa kerana didapati wujudnya penggunaan bahasa-bahasa yang kesat dalam perbualan seharian mereka sama ada dalam bentuk verbal mahupun nonverbal.

Terdapat beberapa faktor yang menyumbang kepada lunturnya kesantunan berbahasa dalam kalangan remaja masyarakat kini, antaranya:

a. Pengaruh Media Massa
   Pengaruh media massa tidak dapat dibendung lagi kerana secara tidak langsung boleh mempengaruhi minda dan akal mereka. Pelbagai program yang disiarkan terutama penyiaran budaya luar telah mempengaruhi minda masyarakat kita untuk meninggalkan budi bahasa yang menjadi pegangan dan ikutan masyarakat kita. Perkataan-perkataan yang tidak sopan sering ditayangkan di televisyen, malah boleh

dilihat dari media sosial seperti Netflix, Youtube, Tiktok dan sebagainya hingga mengakibatkan remaja terikut-ikut trend yang menghakis kesantunan dalam diri mereka.

b. Pengaruh Rakan Sebaya dan Persekitaran
Remaja biasanya cepat terpengaruh dengan rakan sebaya mereka. Rata-rata remaja tidak mahu hidup mereka dikongkong, dikawal dan sentiasa mempunyai keinginan ingin mencuba sesuatu yang baharu. Remaja seperti ini biasanya akan mudah mengeluarkan bahasa yang tidak sopan apabila mereka bertemu dengan rakan-rakan mereka.

c. Kurang Perhatian
Kekurangan perhatian ibu bapa, adik beradik dan guru-guru juga boleh menjadi punca kepada masalah budi bahasa yang kian merosot. Ibu bapa perlu memainkan peranan utama dalam mendidik anak-anak mereka dalam mengenal budi bahasa. Jangan terlalu sibuk dengan kerjaya atau terlalu bergantung harap kepada guru atau pendidik sekolah dalam mendidik anak-anak mereka. Ini kerana sekolah pertama dalam mendidik nilai-nilai murni itu adalah bermula dari rumah. Ibu bapa perlu menekankan aspek budi bahasa dalam diri anak-anak mereka.

Kempen nilai-nilai murni dan kesantunan bahasa juga perlu diterapkan di sekolah. Guru-guru perlu menekankan aspek budi bahasa dan kesantunan. Dalam sektor kerajaan pula, perlu mementingkan budi bahasa terutamanya kakitangan awam. Mereka perlu menggunakan bahasa yang baik, sikap yang baik dan tidak menggunakan bahasa yang kesat dan kasar ketika berkomunikasi agar sikap-sikap positif itu akan terus dicontohi oleh masyarakat sekeliling terutama golongan remaja.

Selain itu, remaja perlu diingatkan supaya tidak mudah terikut-ikut dengan budaya luar yang memberi pengaruh atau impak yang negatif. Mereka perlu bijak menepis dan membezakan mana yang baik dan mana yang buruk. Budaya luar tidak mementingkan budaya budi bahasa Melayu, kita sepatutnya tahu menilai sesuatu yang baik untuk diikuti dan dicontohi.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, hasil penelitian ini jelas menunjukkan berlakunya kesantunan dan ketidaksantunan bahasa berdasarkan model kesantunan Lakoff (1975) dan model kesantunan Leech (1983). Hasilnya juga menunjukkan adakalanya remaja melanggar peraturan atau maksim-maksim berkenaan kerana komunikasi di dalam media sosial kebiasaannya berbentuk tidak formal. Disebabkan situasi yang tidak formal ini, tidak menghairankan jika komunikasi remaja kebanyakannya melanggar peraturan berbahasa. Hal ini perlu dititikberatkan kerana dikhuatiri akan menjadi kebiasaan atau tabiat yang akan mengakibatkan mereka terbawa-bawa ketika berkomunikasi secara formal. Selain itu, telah dihuraikan beberapa faktor yang mendorong kepada kelunturan kesantunan berbahasa. Antara faktor-faktor yang dijelaskan termasuklah pengaruh media massa, pengaruh rakan sebaya dan persekitaran dan kurang perhatian. Penggunaan ketidaksantunan bahasa di dalam media sosial seolah-olah menjadi trend dalam kalangan remaja hinggakan sensitiviti orang lain tidak dijaga sebaiknya. Komunikasi seperti ini boleh mengundang kepada perbalahan dalam sesebuah hubungan. Jika perkara ini berterusan, hal ini pastinya amat membimbangkan kerana akan menyebabkan generasi sekarang tidak beradab dan tidak bersopan. Penggunaan bahasa seperti ini boleh mencemarkan kesantunan bahasa. Islam sendiri sentiasa menganjurkan umatnya berlemah lembut dalam berbicara baik sama ada dalam pertuturan mahupun dalam penulisan. Ini akan menunjukkan keperibadian kita, cerminan hati yang bersih dan tulus serta menggambarkan ketinggian akhlak yang dimiliki oleh seseorang individu.

Rujukan

Asmah Haji Omar, 2000. *Wacana, Perbincangan, Perbahasan dan Perundingan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Awang Sariyan, 2007. *Santun Berbahasa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kamus Komprehensif Bahasa Melayu, 2005. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Lakoff, R.T., 1975. *Language and Women's Place*. New York: Harper and Row.

Leech, G.N., 1983. *Principles of Pragmatics*. London: Longman.

Muslich, Masnur, 2009. *Sebuah Kajian Sosiolinguistik*. Jakarta: Bumi Aksara.

Noriati A. Rashid, 2007. *Kesantunan Orang Melayu dalam Majlis Pertunangan*. Kuala Lumpur: Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Putri, W. S. R., Nurwati, R. N., & S. M. B., 2016. 7 Pengaruh Media Sosial Terhadap Perilaku Remaja. *Prosiding Ks: Riset & Pkm*, 3 (1), 1–154.

Siti Hajar Abd Aziz, 2009. *Bahasa Melayu II*. Selangor Darul Ehsan: Oxford Fajar Sdn. Bhd.

ETNOBOTANI DAN NILAI PERUBATAN BEBERAPA TUMBUH-TUMBUHAN DIDALAM AL-QURAN

Dr. Hjh Norhayati Hj Ahmad
(*Brunei Darussalam*)

ABSTRAK

Tumbuh-tumbuhan merupakan sumber khazanah yang memberikan banyak kegunaan dalam kehidupan manusia seperti sumber permakanan, bahan mentah, perubatan, tempat perlindungan dan banyak lagi. Kepelbagaian tumbuh-tumbuhan meliputi berbagai jenis habitat di permukaan bumi ini seperti tumbuh-tumbuhan yang khusus pada habitat terestrial dan akuatik. Penggunaan tumbuh-tumbuhan kadangkala dikaitkan dengan keunikan identiti sesetengah puak atau kumpulan. Hubungan dan interaksi antara manusia dan tumbuhan telah wujud secara harmoni sejak sekian lama. Ini terbukti apabila catatan-catatan arkeologi telah mendapati rekod yang menunjukkan bahawa populasi manusia seawal 66 ribu tahun yang lalu telah menggunakan tumbuh-tumbuhan sebagai sumber kehidupan mereka (Florin et al., 2020).

Kata kunci: tumbuh-tumbuhan; Al-Quran; halia (Zingiber officinale); anggur (Vitis vinifera); zaitun (Olea europea); buah delima (Punica granatum).

Tumbuhan-Tumbuhan Yang Disebutkan Dalam Al-Quran

Tumbuhan-tumbuhan dalam Al-Quran dan hadis telah awal diperkatakan oleh Imam Ibn Al Qayyim dalam kitab Tibb An-Nabawi. Rasulullah SAW menggunakan herba tertentu dan mengesyorkan pelbagai tumbuhan ubatan untuk merawat dan menyembuhkan penyakit. Memandangkan kepentingan perubatan yang melibatkan pelbagai flora dan dengan khazanah perubatan Islam yang kaya, maka terdapat banyak para penyelidik termasuk para penyelidik barat yang mengkaji kegunaan etnobotani tumbuh-tumbuhan ini dan seterusnya memberikan pencerahan lanjut mengenai spesies tumbuhan yang disenaraikan di dalam Al-Quran dan hadis. Ini termasuk penggunaan tumbuhan dan produk tumbuhan untuk makanan, tempat tinggal dan untuk menyembuhkan penyakit dan kegunaan perubatan lain.

Terdapat beberapa ayat dalam Al-Quran yang merujuk kepada kepentingan tumbuh-tumbuhan. Dalam tinjauan literatur, jumlah bilangan tumbuhan yang disebutkan dalam Al-Quran berbeza-beza mengikut pengarang. Menurut Hossain et al., (2016), jumlah tumbuhan di dalam Al-Quran menurut beberapa sumber yang telah dilaporkan adalah berbeza iaitu sebanyak 22 tumbuhan perubatan menurut Khafagi et al. (2006), Koshak et al. (2012) melaporkan sebanyak 19 tumbuhan ubatan, Kahrizi et al. (2012) melaporkan sebanyak 13 tumbuhan ubatan yang terdapat dalam Al-Quran (Hossain et al., 2026). Perbezaan ini berkemungkinan juga kerana Al-Quran menyebut beberapa nama tumbuhan secara khusus dan terdapat juga rujukan tumbuh-tumbuhan yang disebutkan secara umum melalui perkataan-perkataan separate 'samara' ate 'asy-syajara' atau 'asy-syajarata' (pokok) dan 'nabata' atau 'anbatat' atau 'anbatna' (tumbuh). Kedua-dua perkataan ini mewakili segala macam pokok dan tumbuhan itu (petikan teks Mufti Kerajaan Brunei, Simposium 'Ethnobotani Dalam Al-Quran dan Hadith – Sebuah Penerokaan' 2018).

Hossain et al; (2016), telah mengenal pasti sebanyak 46 surah (bab) dan 121 ayat yang merujuk kepada tumbuh-tumbuhan di dalam Al-Quran, antaranya 18 surah dan 74 ayat dikecualikan kerana tumbuhan yang disebutkan tidak menyebutkan nama tumbuhan secara spesifik dan juga ia merujuk kepada tumbuhan yang tidak terdapat di muka bumi ini. Antara spesies tumbuhan

yang disebutkan dalam Al-Quran adalah *Acacia seyal* Delile, *Alhagi maurorum* Medik, *Allium cepa* L., *Allium sativum* L., *Brassica nigra* (L.) W.D.J. Koch, *Cedrus libani* A. Rich, *Cinnamomum aromaticum* Nees & Eberm., *Cinnamomum camphora* (L.) Nees & Eberm., *Cucumis sativus* L., *Dryobalanops aromatic* C.F. Gaertn., *Ficus carica* L., *Lagenaria siceraria* (Molina) Standl., *Lawsonia inermis* L., *Lens culinaris* Medik., *Musa paradisiaca* L., *Ocimum basilicum* L., *Olea europaea* L., *Phoenix dactylifera* L., *Punica granatum* L., *Salvadora persica* L., *Tamarix aphylla* (L.) H. Karst., *Tamarix mannifera* (Ehrenb.) Bunge, *Trifolium repens* L., *Vitis vinifera* L., *Zingiber officinale* Roscoe, *Ziziphus mauritiana* Lam. and *Ziziphus spina-christi* (L.) Willd iaitu spesies-spesies ini merangkumi kategori buah-buahan, sayur-sayuran, tanaman-tanaman pertanian, makanan ternakan dan juga pokok.

Beberapa tumbuhan ini yang disebut dalam Al-Quran dan hadis seperti kapur barus (speses *Dryabalanops aromatica* Gaertn.f./*Cinnamomum aromaticum* Nees & Eberm) atau gaharu (spesies Aquilaria) juga terdapat di Brunei Darussalam dan merupakan komoditi yang bernilai tinggi. Tumbuhan lain yang disebutkan dalam Al-Quran termasuk buah tin, delima, zaitun, tembikai, asam jawa, sedar, bawang putih, bawang merah, kacang, barli, gandum, halia, labu, pisang, timun dan selasih. Kepelbagaian beberapa tumbuhan yang disebut dalam Al-Quran boleh dirujuk dalam ayat di bawah;

> '*Dan Dialah yang menurunkan air hujan dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan, maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau, Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak; dan dari mayang kurma mengurai tangkai-tangkai yang menjulai, dan kebun-kebun anggur, dan* (Kami keluarkan pula) *zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya di waktu pohonnya berbuah, dan* (perhatikan pulalah) *kematangannya. Sesungguhnya pada yang demikian itu ada tanda-tanda* (kekuasaan Allah) *bagi orang-orang yang beriman ...*'
>
> Surah 6, ayat 99 (Tafsir Ibnu Katsir).

No.	Botanical Name	Family	Quranic Name	English/common Name	Type of plants	Frequency of citation
1	[a]*Acacia seyal*	Fabaceae	Talh	Acacia	Tree	1
2	[b]*Alhagi maurorum*	Fabaceae	Mann	Manna	Aromatic	3
3	*Allium cepa*	Amaryllidaceae	Basal	Onion	Vegetable	1
4	*Allium sativum*	Amaryllidaceae	Foume	Garlic	Vegetable	1
5	*Brassica nigra*	Brassicaceae	Khardal	Black Mustard	Crop	2
6	[c]*Cedrus libani*	Pinaceae	Sidar	Ceder, Lebanon	Tree	4
7	[d]*Cinnamomum aromaticum*	Lauraceae	Kafur	Cassia, Bastard Cinnamon	Aromatic	1
8	[d]*Cinnamomum camphora*	Lauraceae	Kafur	Camphor tree	Aromatic	1
9	*Cucumis sativus*	Cucurbitaceae	Qissa	Cucumber	Vegetable	1
10	[d]*Dryobalanops aromatic*	Dipterocarpaceae	Kafur	Borneo camphor, Malayan camphor	Aromatic	1
11	*Ficus carica*	Moraceae	Teen	Fig	Fruit	1
12	*Lagenaria siceraria*	Cucurbitaceae	Yakteen	Bottle Gourd	Vegetable	1
13	[d]*Lawsonia inermis*	Lythraceae	Kafur	Henna	Aromatic	1
14	*Lens culinaris*	Fabaceae	Adas	Lentils	Crop	1
15	[a]*Musa paradisiaca*	Musaceae	Talh	Banana	Fruit	1
16	*Ocimum basilicum*	Lamiaceae	Reihan	Sweet Basil	Aromatic	2
17	*Olea europaea*	Oleaceae	Zeitoon	Olive	Fruit	7
18	*Phoenix dactylifera*	Arecaceae	Nakhl	Date palm	Fruit	20
19	*Punica granatum*	Lythraceae	Rumman	Pomegranate	Fruit	3
20	*Salvadora persica*	Salvadoraceae	Khamt	Tooth brush tree, Mustard tree	Fruit	1
21	*Tamarix aphylla*	Tamaricaceae	Athl	Athel tamarisk	Tree	1
22	[b]*Tamarix mannifera*	Tamaricaceae	Mann	Manna	Fruit	3
23	*Trifolium repens* L.	Fabaceae	Kajb	White clover	Foliage	1
24	*Vitis vinifera*	Vitaceae	Inab	Grape	Fruit	11
25	*Zingiber officinale*	Zingiberaceae	Zanjabeal	Ginger	Vegetable spice	1
26	[c]*Ziziphus mauritiana*	Rhamnaceae	Sidar	Indian jujube	Tree	4
27	[c]*Ziziphus spina-christi*	Rhamnaceae	Sidar	Lote-tree	Tree	4

[a,b,c,d]Plants superscripts by indistinguishable letter identified in a single Qur'anic name in the same verse(s) and Surah (s)

Rajah 1. Senarai tumbuh-tumbuhan yang disebutkan dalam al-Quran (Adaptasi dari Sanower et al. 2016)

Pengunaan Tanam-Tanaman yang disebutkan dalam Al-Quran

Zingiber officinale

Zingiber officinale atau halia merupakan tumbuhan yang digunakan dalam masakan dan juga rawatan perubatan. Sejak beberapa tahun kebelakangan ini, kajian terhadap nilai perubatan, farmakologi dan kandungan kompaun dalam halia telah dijalankan secara mendalam dan dilaporkan secara meluas. Minat terhadap halia dan pelbagai komponennya sebagai agen pencegahan atau terapeutik telah meningkat dengan ketara dan kajian saintifik yang memfokuskan pada pengesahan tindakan farmakologi dan fisiologi halia juga telah meningkat (Ali et al., 2008).

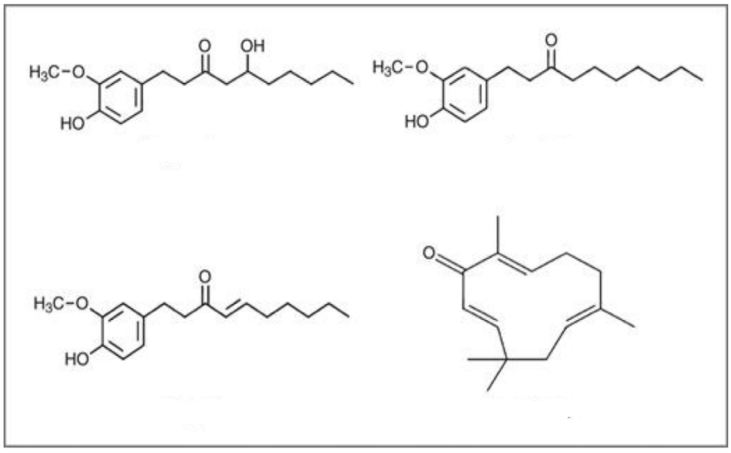
Halia didapati mempunyai pelbagai kompaun fitokimia yang memberikan khasiat dan aroma rempah yang pedas. *Oleoresin* daripada rizom akar halia mengandungi banyak komponen bioaktif, seperti [6]-gingerol (1-[4′-*hydroxy*-3′- *methoxyphenyl*]-5-*hydroxy*-3-*decanone*) yang merupakan bahan kompaun utama dipercayai memberikan pelbagai aktiviti farmakologi dan fisiologi yang luar biasa bagi halia.

Halia digunakan secara meluas dalam rawatan Ayurveda untuk mengubati banyak penyakit seperti senak, rasa tawar, hilang selera makan, kembung perut, usus, kolik bilir, loya, muntah, reaksi alahan, batuk ringan dan kronik, selsema, demam, alergi rinitis, sinusitis, bronkitis ringan dan kronik serta masalah pernafasan (Kumar et al., 2011). *Zingiber officinale* sering kali bukan sahaja digunakan sebagai bahan dalam masakan, malah juga digunakan sebagai perubatan bagi sesetengah puak (Listiani & Abrori, 2018). Dalam masyarakat Melayu, halia digunakan sebagai salah satu ramuan dalam jamu selepas bersalin yang memanaskan dan menyegarkan badan.

Komponen Bioaktif dan Bioaktiviti

Sesetengah komponen bioaktif bagi halia terdiri daripada dua kumpulan bahan kimia: minyak pati dan kompaun sebatian. Komponen minyak pati terdiri daripada kira-kira 1% hingga 3% tumbuhan dan termasuk juga sebatian seskuiterpena, *zingeberene, curcumene, farnesene,* dan zerumbon (Stoner,

2013). Konstituen minyak ini menyumbang kepada rasa dan aroma halia dan zerumbon menyumbang kepada kesan anti karsinogenik. Kompaun sebatian juga termasuk *gingerol*, *shogaol*, dan *paradol* (Rajah 2).



Rajah 2 - Komponen bioaktif dalam halia (Adaptasi daripada Stoner, 2013).

Zingiber officinale mempunyai aktiviti antioksidan yang tinggi dan antara varieti di Malaysia, halia bara mempunyai potensi perubatan kerana mengandungi tahap kandungan fenolik dan flavonoid dalam kadar yang tinggi (Ghasemzadeh et al., 2010). Kajian dengan mengunakan sel-sel kanser yang telah diberikan ekstrak halia selama tempoh beberapa minggu menunjukkan kesan antiproliferatif dan *proapoptotik* dalam sel-sel kanser yang telah dikaji seperti sel kanser paru-paru (Wang et al., 2005), kanser ovari (Rhode et al., 2007) dan kanser usus (Abdullah et al., 2010).

Pada masa ini, terdapat peningkatan dalam jumlah penghidap diabetes dalam kalangan masyarakat. Walaupun langkah-langkah bagi pengawalan penyakit ini telah diberikan perhatian, komplikasi bagi penyakit diabetes masih menjadi salah satu masalah perubatan yang utama dan pada kadar yang tinggi. Kajian telah menunjukkan bahawa halia mempunyai potensi untuk menurunkan kadar gula bagi pesakit diabetes jenis 1. Ini kerana mekanisme rawatan dengan *Zingiber officinale*

menghasilkan peningkatan yang ketara dalam paras hormon insulin dan penurunan paras glukosa dalam model tikus bagi penghidap diabetes (Akhani et al., 2004). Kajian menunjukkan bahawa halia memberikan tindak balas terhadap penurunan kadar gula bagi kondisi diabetes melalui pelbagai mekanisma, seperti pengurangan tahap gula dalam darah dan toleransi glukos yang lebih sensitif (Son et al., 2015). Terdapat juga laporan yang menyatakan bahawa halia memberikan kesan antidiabetik melalui kesan pemulihan pada sel-β pankreas, meningkatkan sensitiviti hormon insulin, tindakan dan penggunaan glukosa secara periferi (Otunola dan Afolayan, 2019).

Buah-Buahan dalam Al-Quran

Antara buah-buahan yang disebutkan dalam Al-Quran adalah buah delima (*Punica granatum*), buah zaitun (*Olea europea*), buah kurma (*Phoenix dactylifera*), buah tembikai (*Citrullus lanatus*) dan buah tin (*Ficus carica*).

> *Dia menumbuhkan bagi kalian dengan air hujan itu tanam-tanaman; zaitun, kurma, anggur dan segala macam buah-buahan. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memikirkan.*
>
> Surah an-Nahl, ayat 11 (Tafsir Ibnu Katsir)

Buah delima (*Punica granatum*)

Punica granatum L. yang biasa dikenali sebagai buah delima ialah pokok kecil dari keluarga Lythraceae. Buah delima berasal dari Parsi dan telah ditanam secara meluas di negara Mediterranean seperti Tunisia, Turki, Mesir dan Sepanyol dan sedikit sebanyak di California, China, Jepun dan Rusia (Hasnaoui, 2010). Buah delima mempunyai nilai komersial yang tinggi kerana bukan sahaja mengandungi khasiat yang tinggi, malah ia juga dikaitkan sebagai buah yang dikategorikan sebagai '*superfood*'. Pada masa ini buah delima telah dipasarkan sebagai suplemen kesihatan yang memberikan kadar antioksida yang tinggi bagi pengguna.

Bukan sahaja buah delima, malah ekstrak dari keseluruhan bahagian buah delima seperti isi buah delima, kulit dan isirong mempunyai kandungan kompaun yang bermanfaat untuk kesihatan (Montefusco et al., 2021). Selain daripada itu, kajian

yang dijalankan juga menunjukkan yang daun dari pokok delima juga menyumbang kepada penjagaan kesihatan. Ekstrak daun delima atau sebatian aktif yang diasingkan daripada ekstrak tersebut boleh digunakan untuk meningkatkan kesihatan, terutamanya pencegahan dan rawatan penyakit berjangkit dan untuk melawan terjadinya jangkitan bakteria (Trabelsi et al., 2020). Menurut Farag et al. (2014)) jus kulit delima boleh digunakan sebagai suplemen tambahan untuk melambatkan atau mencegah pengoksidaan lipid dan menyembuhkan beberapa penyakit yang disebabkan oleh tindakan molekul radikal bebas. Kulit buah delima juga dilaporkan mengandungi fenol, flavonoid, kuinon, saponin, kardinolit, steroid, tanin dan terpenoid (Pinnameneni, 2018).

Oleh kerana kandungan pelbagai kompaun yang banyak dalam buah delima, maka ia memberikan keupayaan untuk mencegah beberapa penyakit. Ini termasuk penyakit seperti penyakit darah tinggi dan juga penyakit jantung. Jus delima mempunyai daya upaya untuk mengurangkan tahap kolesterol dan pengumpulan lipid teroksida dan pembentukan awal bagi sel-sel penyumbat pembuluh jantung yang membawa kepada gejala kardiovaskular (Aviram & Rosenblat, 2012).

Buah Anggur (*Vitis vinifera*)

Buah anggur disebut di dalam beberapa ayat di dalam Al-Quran antaranya Surah al-Baqarah ayat 266, Surah an-Nahl ayat 67, Surah al-Israa ayat 91, Surah Abasa ayat 27/28, Surah Yasin ayat 34. Terdapat beberapa jenis buah anggur antaranya anggur hijau, anggur hitam, anggur merah dan spesies buah anggur mempunyai varieti yang terhasil daripada beberapa hibrid. Buah anggur mempunyai khasiat yang tidak ternilai seperti kadar antioksidan tinggi yang dapat membantu pencegahan penyakit seperti kanser dan penyakit jantung.

Jika diteliti, setiap bahagian dari buah anggur dari isi buahnya, biji dan kulitnya semua mempunyai nilai fitokimia yang berguna untuk kesihatan. Fitokimia anggur daripada ekstrak seperti kulit, biji, dan jus telah dikenal pasti mengandungi bahan kompaun seperti karotenoid, melatonin, fenolik, stilbenes, asid fenolik dan flavonoid. Fitokimia ini bukan sahaja sebagai antioksidan, antikanser, anti-radang, pengoksidaan LDL-kolesterol dan

penurunan pengagregatan platelet, antiplatelet, estrogenik, anti-apoptotik dan antimikrob yang berfungsi untuk kesihatan, tetapi ia juga bersifat kardioprotektif, neuroprotektif, hepatoprotektif dan menghalang penurunan kognitif yang berkaitan dengan usia (Yang & Jun, 2013).

Anggur merah mempunyai kompoun yang dinamakan *resveratrol* yang mempunyai keupayaan kemopreventif dan kesan terapeutik terhadap banyak penyakit antaranya penyakit kulit (Ndiaye et al., 2011). *Resveratrol* secara semulajadi terdapat dalam buah anggur, beri, kacang tanah dan banyak tumbuhan lain dan terhasil sebagai salah satu sistem pertahanan tanaman tersebut terhadap rangsangan dari alam sekitar seperti jangkitan kuman atau kulat. Terkini *resveratrol* diolah sebagai bahan suplemen untuk meningkatkan kesihatan dan pada masa ini ianya juga sedang menjalani percubaan klinikal bagi rawatan penyakit kanser (Ashrafizadeh et al., 2021).

Biji dari buah anggur juga telah dilaporkan mempunyai pelbagai aktiviti farmakologi. Ekstrak biji anggur dan kajian telah menunjukkan yang ia mempunyai keupayaan untuk meningkatkan kualiti kesihatan. Ekstrak biji anggur yang kaya dengan *proanthocyanidins* memberi manfaat terhadap pelbagai penyakit iaitu radang, penyakit kardiovaskular, hipertensi, diabetes, kanser, ulser peptik dan jangkitan mikrob (Gupta et al., 2019). Ia juga didapati mempunyai kadar antioksidan yang tinggi yang boleh memberikan kesan positif pada proses penyembuhan luka apabila percubaan pada tikus makmal yang telah diberikan ekstrak biji anggur menunjukkan kadar penyembuhan luka yang lebih tinggi (Nayak et al., 2011). Menurut kajian dari para saintis di Institut Penyelidikan Jantung dan Paru-paru Universiti Ohio telah melaporkan bahawa ekstrak biji anggur membantu dalam penyembuhan luka dengan dua cara iaitu membantu badan dalam pemulihan semula saluran darah yang rosak dan meningkatkan kuantiti radikal bebas yang terdapat pada luka. Radikal bebas yang terdapat di tempat luka akan membantu dalam membasmi bakteria patogen dan endotoksin yang seterusnya akan membantu dalam penyembuhan luka.

Buah Zaitun (*Olea europea*)

Buah zaitun atau nama spesisnya *Olea europea* merupakan salah satu jenis tanaman yang disebutkan dalam Al-Quran, antaranya Surah 16, an-Nahl ayat 11; Surah 24, an-Nur ayat 35 dan Surah Tin ayat 1. Buah zaitun merupakan buah daripada pokok zaitun dari keluarga *Oleaceae* yang tumbuh di kawasan panas dan kering seperti di kawasan Negara Mediterranean, Australia, New Zealand dan Afrika Selatan.

> *Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak di sebelah barat (nya), (yang minyaknya saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*
>
> Surah an-Nur, ayat 35. Tafsir Ibnu Katsir

Buah zaitun juga banyak digunakan dalam perubatan tradisional bagi merawat pelbagai penyakit di beberapa negara. Di Negara Itali misalnya, ekstrak buah zaitun digunakan untuk mengubati bengkak, kesan kulit terbakar, sakit sendi dan untuk menggalakkan perjalanan darah (De Feo et al., 1992). Nilai terapeutik *Olea europea* juga telah ditunjukkan dalam perubatan tradisional. Air rebusan daun dan buah zaitun kering digunakan untuk merawat cirit-birit, jangkitan saluran pernafasan dan saluran kencing, penyakit perut dan usus, dan sebagai pembersih mulut (Bellakhdar et al., 1991. Selain itu, buah zaitun juga diketahui dapat mengurangkan paras gula dalam darah, kolesterol dan asid urik serta telah digunakan untuk merawat kencing manis, darah tinggi, keradangan, cirit-birit, jangkitan saluran pernafasan dan saluran kencing, penyakit perut dan usus, asma, buasir, reumatik, julap, pembersih mulut dan sebagai vasodilator (Hashmi et al., 2015).

Daun pokok zaitun asli atau ekstrak daun zaitun telah menjadi popular sebagai ubat herba yang dikomersialkan dan dipasarkan kerana mempunyai ciri antipenuaan, imunostimulan dan antibiotik (Long et al., 2010). Buah zaitun dikaitkan dengan kadar antioksidan yang tinggi yang menjadikannya sesuai sebagai suplemen tambahan bagi meningkatkan kesihatan dan mencegah penyakit (Silva et al., 2007). Minyak zaitun mempunyai khasiat untuk penurunan kadar penyakit jantung, strok, kanser usus dan penyakit lain yang berkaitan dengan kardiovaskular (Sarwar, 2013).

Kesimpulan

Artikel ini sedikit sebanyak mengupas pengetahuan etnobotani, khasiat dan kegunaan beberapa tumbuh-tumbuhan yang telah disebutkan dalam Al-Quran. Terkini para pakar sains dan teknologi mengkaji khasiat dan mekanisma yang memberikan kesan kegunaan dan kesihatan daripada tumbuh-tumbuhan ini. Kajian mengenai pencirian fitokimia bagi kandungan dalam tumbuh-tumbuhan ini belum dikaji secara keseluruhannya, namun jika dikaji dan dianalisis dengan lebih lanjut pastinya akan ditemukan kegunaan dan khasiat baru selain daripada yang dibincangkan dalam artikel ini. Artikel ini hanya memberikan tumpuan kepada beberapa jenis tanaman dan buah-buahan, akan tetapi banyak lagi jenis tanaman yang disebutkan dalam Al-Quran yang perlu diterokai dan dikaji dengan lebih terperinci.

Kajian saintifik memberikan penjelasan dan huraian lanjut tentang mekanisma yang diberikan oleh tumbuh-tumbuhan ini dari segi kesihatan. Terdapat banyak lagi skop yang memberi ruang kepada pengkaji untuk meneroka dan memahami kelebihan tumbuhan dalam Al-Quran, misalnya melalui kegunaan bioteknologi, farmakologi dan teknologi yang berkaitan.

Rujukan

Al Quran. Surah Al-Anám, ayat 99. Tafsir Ibnu Katsir: http://www.ibnukatsironline.com/2015/05/tafsir-surat-al-Anam-ayat-98–99.html.

Al Quran. Surah an-Nahl, ayat 11. Tafsir Ibnu Katsir: http://www.ibnukatsironline.com/2015/06/tafsir-surat-nahl-ayat-10-11.html.

Al-Quran, Surah an-Nur, ayat 35. Tafsir Ibnu Katsir: http://www.ibnukatsironline.com/2015/05/tafsir-surat-nur-ayat-35.html.

Abdullah S, Abidin SAMZ, Murad NA, Makpol S, Ngah ZW, Yusof YAM, 2010. *Ginger Extract (Zingiber officinale) Triggers Apoptosis and G0/G1 Arrest in HCT 116 and HT29 Colon Cancer Cell Lines*. Afr J Biochem Res: 4:134 – 42.

Akhani SP, Vishwakarma SL, Goyal RK, 2004. *Anti-diabetic Activity of Zingiber Officinale in Streptozotocin-Induced Type I Diabetic Rats*. J Pharm Pharmacol: 56(1):101 – 5.

Ali BH, Blunden G, Tanira MO, Nemmar A, 2008, "*Some Phytochemical, Pharmacological and Toxicological Properties of Ginger (Zingiber officinale Roscoe)*". A review of recent research, Food Chem Toxicol: 46(2):409 – 20.

Ashrafizadeh M, Rafiei H, Mohammadinejad, R, Farkhondeh T, Samarghandian S, 2021. "*Anti-tumor Activity of Resveratrol Against Gastric Cancer"*. A review of recent advances with an emphasis on molecular pathways. Cancer Cell Int: 21**,** 66.

Aviram M, Rosenblat M, 2012. *Pomegranate Protection Against Cardiovascular Diseases*. Evidence-based complementary and alternative medicine: 4, 382763.

Bellakhdar J, Claisse R, Fleurentin J, Younos C, 1991. "*Repertory of Standard Herbal Drugs in The Moroccan Pharmacopoeia"* dlm. Journal of Ethnopharmacology: 35(2), hlm. 123 – 143.

De Feo V, Aquino R, Menghini A, Ramundo E, Senatore F, "*Traditional Phytotherapy in The Peninsula Sorrentina, Campania, southern Italy"* dlm. Journal of Ethnopharmacology 36: (2) hlm. 113 – 125, 1992.

Farag RS, Abdel-Latif MS, Emam SS & Taweek LA, 2014. *Phytochemical Screening and Poly Phenol Constituents of Pomegranate Peels and Leave Juices.* Agriculture and Soil Sciences:1(6), 86–93.

Florin SA, Fairbairn AS, Nango, M *et al,* 2020. *The First Australian Plant Foods at Madjedbebe, 65,000 – 53,000 years ago.* Nat Commun: 11**,** 924.

Gaurav K, Karthik L & Bhaskar R. "*A Review on Pharmacological and Phytochemical Properties of Zingiber officinale Roscoe (Zingiberaceae)*" dlm. Journal of Pharmacy Research. Jilid 4, hlm. 2963 – 2966, 2011.

Ghasemzadeh A, Jaafar HZ, Rahmat A, 2010. *Antioxidant Activities, Total Phenolics and Flavonoids Content in Two Varieties of Malaysia Young Ginger (Zingiber officinale Roscoe)*. Molecules: 15(6), 4324 – 4333.

Gupta M, Dey S, Marbaniang D, Pal P, Ray S, & Mazumder B, 2020. "*Grape Seed Extract"*: *Having a Potential Health Benefits,* dlm Journal of food science and technology: *57*(4), 1205 – 1215.

Hashmi MA, Khan A, Hanif M, Farooq U, Perveen S, 2015. *Traditional Uses, Phytochemistry, and Pharmacology of Olea europaea* (Olive). Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine Article: ID 541591, 29 pages.

Hasnaoui N, Mars M, Chibani J, Trifi M, 2010. *Molecular Polymorphisms in Tunisian Pomegranate* (*Punica granatum L*.) as revealed by RAPD fingerprints. Diversity: 2(1); 107–114.

Yang Berhormat Pehin Datu Seri Maharaja Dato Paduka Seri Setia (Dr) Ustaz Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, Mufti Kerajaan, Negara Brunei Darussalam, 2018. "*Ethnobotani Dalam Al-Quran dan Hadith – Sebuah Penerokaan"*. Kertas Perdana, Sempena Simposium: Universiti Brunei Darussalam, 2018.

Listiani & Abrori FM. "*Ethnobotanical study on Tidung Tribe in Suing Medicinal Plants for Medicine, Spice and Ceremony",* dlm. The Journal for Technology and Science: 29(1): hlm. 2088 – 2033, 2018.

Montefusco A, Durante M, Migoni D, De Caroli M, Ilahy R, Pék Z, Helyes L, Fanizzi FP, Mita G, Piro G, et al, 2021. *Analysis of The Phytochemical Composition of Pomegranate Fruit Juices, Peels and Kernels*: A Comparative Study on Four Cultivars Grown in Southern Italy. Plants: 10, 2521.

Nayak BS, Dan Ramdath D, Marshall JR, Isitor G, Xue S, Shi J, 2011. *Wound-healing Properties of The oils of Vitis vinifera and Vaccinium macrocarpon*. Phytother Res: 25(8):1201–8.

Ndiaye M, Philippe C, Mukhtar, H, Ahmad N, 2011. *The Grape Antioxidant Resveratrol for Skin Disorders: Promise, Prospects, and Challenges*. Archives of biochemistry and biophysics: *508*(2); 164–170.

Otunola GA, Afolayan AJ, 2019. *A Review of the Antidiabetic Activities of Ginger*. In (Ed.), Ginger Cultivation and Its Antimicrobial and Pharmacological Potentials. IntechOpen.

Pinnameneni R,. "*Investigation of Peel of Pomegranate Puinca Granatum L"* dlm. Research Journal of Pharmacology and Technology: 11(8): hlm. 3609–3613, 2018.

Rhode J, Fogoros S, Zick S, Wahl H, Griffith KA, Huang J, et al, 2007. *Ginger Inhibits Cell Growth and Modulates Angiogenic Factors in Ovarian Cancer Cells*. BMC Comp Alternat Med7: 44.

Sarwar M, 2013. "*The Theatrical Usefulness of Olive Olea europaea* L. (Oleaceae family) nutrition in human health: a review: Sky Journal of Medicinal Plant Research: 2(1); 1–4.

Silva S, Gomes L, Leitão F, Coelho AV, Boas LV, 2006. *Phenolic Compounds and Antioxidant Activity of Olea europaea* L. Fruits and Leaves; Food Science and Technology International: 12(5) 385–395.

Son MJ, Miura Y, Yagasaki K, 2015. *Mechanisms for Antidiabetic Effect of Gingerol in Cultured Cells and Obese Diabetic Model Mice.* Cytotechnology: 67:641.

Stoner GD, 2013. *Ginger: Is It Ready For Prime Time?* Cancer Prev Res: 6(4):257–62.

Trabelsi A, El Kaibi MA, Abbassi A, Horchani A, Chekir-Ghedira L, Ghedira K. *Phytochemical Study and Antibacterial and Antibiotic Modulation Activity of Punica Granatum* (Pomegranate) leave, *Scientifica, vol. 2020,* Article ID 8271203.

Wang G, Li X, Huang F *et al,* 2005. *Antitumor Effect of β-elemene in Non-small-cell Lung Cancer Cells is Mediated via Induction of Cell Cycle Arrest and Apoptotic Cell Death.* Cell. Mol. Life Sci. 62, 881–893.

Yang J & Xiao YY, 2013. *Grape Phytochemicals and Associated Health Benefits*. Critical Reviews in Food Science and Nutrition: 53(11) 1202–1225.

VARIASI KEDUDUKAN HURUF HAMZAH PADA NAMA PERNIAGAAN

Raieham Mohd. Salleh
(*Brunei Darussalam*)

ABSTRAK

Penggunaan tulisan Jawi merupakan sebuah tulisan yang sudah menjadi warisan dalam kalangan masyarakat Melayu di Asia Tenggara. Amnya untuk mempertahankan sebuah warisan itu, sememangnya perlu melalui pelbagai rintangan untuk mengekalkan keberadaannya di mata masyarakat Melayu itu sendiri. Antara rintangan yang dihadapi ialah dalam usaha membentuk ejaan Jawi bagi memudahkan pemakainya menggunakan Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan. Usaha penyempurnaan ini telah diusahakan dari semasa ke semasa agar penggunaan ejaan Jawi kekal relavan dalam masyarakat yang semakin banyak kemasukan bahasa-bahasa asing. Maka semakin banyak penanda-penanda dan susun letak huruf Jawi yang diketengahkan mengikut peraturan yang ditetapkan agar tidak belaku kekeliruan semasa menggunakannya. Oleh itu, penggunaan huruf hamzah merupakan salah satu huruf yang mempunyai aturan atau sistem yang tertentu dalam menggunakannya agar tidak disalahertikan dalam mengeja sesuatu perkataan tersebut, sama ada dalam bahasa asal atau bahasa asing. Atas dasar ini, lahirlah beberapa hukum dalam penggunaan huruf hamzah.

Abstract

The use of Jawi spelling is a writing that has become a heritage among the Malay community in Southeast Asia. In general, to defend a heritage, it is indeed necessary to go through various obstacles in maintaining its existence in the eyes of the Malay community itself. Among the obstacles faced is in forming Jawi spelling to make it easier for users by using the Sistem Ejaan Jawi Yang Disempurnakan*. This improvement effort has been made from time to time so that the use of Jawi remains relevant in a world where more and more borrowed languages are introduced. So, there are more and more Jawi spelling symbol and system that are highlighted according to the established rules so that there is no confusion when using it. Therefore, the use of the letter hamzah is one of the letters that has a certain rule or system in using it so as not to be misunderstood in spelling a word either in the Malay language or a foreign language. So, some laws were born in the use of the hamzah in different situation.*

1.0 Pendahuluan

Negara Brunei Darussalam merupakan sebuah negara yang masih mementingkan penggunaan tulisan Jawi dan kepentingannya selari dengan tulisan Rumi. Penggunaanya di negara ini bukan hanya tertumpu di sekolah-sekolah khususnya sekolah agama, tetapi juga digunakan di jabatan-jabatan tertentu, terutama jabatan yang melibatkan agama Islam. Manakala bagi agensi kerajaan yang bukan berbentuk keagamaan, tulisan Jawi memang tidak digunakan. Walau bagaimanapun, jika melibatkan papan tanda perniagaan, kepala surat, nama bangunan, label jalan, papan iklan dan kenderaan kerajaan atau perniagaan, tulisan Jawi tetap diberi keutamaan dan berperanan penting, walaupun agensi atau perniagaan tersebut tidak berkaitan dengan keagamaan. Tulisan Jawi di Negara Brunei Darussalam terlalu penting sehingga ada beberapa peniaga yang dikenakan denda oleh pihak Autoriti Kawalan Bangunan dan Industri Pembinaan (ABCi) kerana tidak membubuh tulisan Jawi pada papan tanda perniagaan, papan iklan dan kain rentang.

2.0 Tumpuan Kajian

Apabila kita menggunakan sebuah tulisan, perkara yang paling penting ialah berkebolehan menggunakan sistem ejaannya. Contohnya tulisan Rumi, segala sistem atau peraturan yang berkaitan dengan tulisan dan bahasanya perlu diketahui, begitu juga dengan sistem ejaan Jawi. Di Negara Brunei Darussalam, terdapat tiga gaya sistem tulisan Jawi berdasarkan agensi-agensi tertentu. Antara agensi tersebut ialah pihak Kementerian Hal Ehwal Ugama, Kementerian Pendidikan dan Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan. Ketiga-tiga kementerian ini mempunyai kaedah atau sistem ejaan Jawi masing-masing dan sistem ejaan Jawi Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan melalui Dewan Bahasa dan Pustaka merupakan sistem ejaan Jawi yang terbaru dan yang telah disempurnakan.

Dewan Bahasa dan Pustaka merupakan sebuah agensi yang dipertanggungjawabkan untuk memberikan contoh tulisan Jawi, baik dari kalangan swasta mahupun kerajaan. Setiap tulisan Jawi yang diberikan akan menggunakan sistem ejaan Jawi yang disempurnakan. Apa yang menarik di sini ialah Dewan Bahasa dan Pustaka bukan hanya memberikan tulisan Jawi bagi perkataan Melayu, malah perkataan bukan Melayu atau ciptaan juga turut diberikan tulisan Jawinya berasaskan sistem ejaan Jawi yang disempurnakan, terutama nama perniagaan. Kaedah mengeja perkataan Melayu dijadikan asas sebagai mengeja perkataan bukan Melayu jati dengan berpandukan bunyi sebutan.

Apa yang menarik lagi dalam pengejaan tulisan Jawi ini ialah penggunaan huruf hamzah (ء). Dalam Al-Quran, huruf hamzah mempunyai banyak variasi kedudukannya seperti di atas alif, di bawah alif dan sebagainya. Dalam pengejaan nama perniagaan juga didapati berbagai-bagai variasi kedudukan hamzah, lebih-lebih lagi nama perniagaan yang menggunakan kreativiti masing-masing untuk mencipta suatu nama. Punca variasi kedudukan hamzah ini akan menjadi tujuan sebenar kertas kerja ini untuk menonjolkan apakah yang menyebabkan ejaannya sedemikian rupa.

3.0 Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan

Perkataan Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan banyak disebut dalam ruangan ini, oleh itu ada baiknya diterangkan sedikit mengenai sistem tersebut dari segi sejarah pembentukannya. Perkara ini penting kerana ada beberapa dakwaan yang mengaku bahawa mereka menggunakan sistem ejaan Jawi Za'ba dan apabila ditanya bagaimana bentuknya, jawapan yang diberikan seolah-olah jawapan penyelamat sahaja untuk mengetepikan Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan sebagai jalan terbaik yang lebih jelas sistemnya.

Menurut Amat Johari Moain (1991), Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan mula dikonsepkan pada tahun 1983 dan Dewan Bahasa dan Pustaka, Malaysia ditugaskan untuk mengkaji semula ejaan Jawi. Setelah itu pada tahun 1984, DYMM Sultan Terengganu telah berkenan merasmikan pembukaan Konvensyen Kebangsaan Tulisan Jawi yang telah dihadiri oleh berbagai-bagai lapisan masyarakat pengguna tulisan Jawi dan diwakili oleh Jabatan Agama setiap negeri di Malaysia, Brunei Darussalam, Indonesia hinggalah kepada pensyarah-pensyarah Maktab Perguruan di Semenanjung Malaysia. Mereka telah memberikan pandangan, cadangan dan sumbangan untuk melengkapkan sistem ejaan Jawi. Contohnya mewujudkan huruf va (ڤ) dan penggunaan sempang (-) untuk kata ulang.

Hasil konvensyen tersebut, buku yang berjudul *Pedoman Ejaan Jawi Yang Disempurnakan* diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka, Malaysia dan dilancarkan oleh Yang Berhormat Dato' Seri Anwar Ibrahim pada tahun 1986. Berdasarkan buku ini, disusun pula buku *Daftar Ejaan Rumi-Jawi* dan diterbitkan pada tahun 1988 oleh Dewan Bahasa dan Pustaka. Disebabkan keadaan tergesa-gesa, daftar tersebut terdapat banyak kesalahan sehingga terpaksa melakukan pertemuan sekali lagi (Amat Johari Moain, 1991:608).

Menurut Amat Johari Moain (1991) lagi, sistem yang baru itu tidaklah jauh menyimpang daripada sistem ejaan Za'ba dan ejaan Pakatan Bahasa Johor. Sistem ini dinamakan sebagai Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan kerana asasnya berpokok pangkal daripada sistem ejaan Za'ba.

4.0 Tulisan Jawi

Terdapat pelbagai istilah atau definisi mengenai perkataan Jawi, antaranya R.J Wilkinson dengan tafsiran bahawa Jawi itu berasal dari perkataan pokok jawi-jawi (Haji Nurazmi Kuntum, 2004:5). Selain itu, menurut Haji Nurazmi Kuntum (2004) lagi, terdapat pendapat yang mengatakan bahawa Jawi adalah panggilan orang Arab kepada penduduk Al-Jawah di Sumatera yang beragama Islam dan berbahasa Melayu. Ada juga yang berpendapat lain yang menyebut bahawa Jawi adalah bangsa, bahasa atau negeri menurut tafsiran daripada kitab lama yang mengatakan pindahkan ke bahasa Jawi (Melayu).

Jika diimbas berdasarkan sejarah kedatangan tulisan, pada zaman kedatangan orang-orang Arab ke alam Melayu, mereka telah membawa masuk agama Islam dan menyebarkan segala ajarannya. Setelah tersebarnya agama Islam dan ajarannya, kehidupan orang-orang Melayu telah dipengaruhi dengan cara hidup yang berlandaskan ajaran agama Islam. Pengaruh Islam telah meningkatkan lagi ketamadunan orang Melayu.

Menurut Gang Geong Seok (1993), antara pengaruh Islam yang meresap ke dalam kebudayaan Melayu ialah tulisan Jawi iaitu sebuah tulisan yang menggunakan huruf Arab sebagai tulisan bahasa Melayu, walaupun sebelum itu tulisan Dewanagari (tulisan orang-orang Palawa di India) pernah digunakan oleh orang-orang Melayu.

Akibat pengaruh Islam ini, orang-orang Melayu telah meminjam tulisan Arab sebagai tulisan orang-orang Melayu. Oleh sebab huruf-huruf Arab tidak mencukupi untuk sebutan bahasa Melayu, maka orang-orang Melayu terpaksa meminjam beberapa huruf yang telah diparsikan dan huruf-huruf yang bertambah itu ialah ك, ڤ, غ, چ dan ڽ (Gang Geong Seok, 1993:xxv). Manakala huruf ز pula dibentuk pada tahun 1984, oleh Konvensyen Kebangsaan Tulisan Jawi.

Apa yang dapat disimpulkan di sini ialah Jawi merupakan sebuah tulisan yang menggunakan huruf Al-Quran yang digunakan sebagai alat penulisan orang Melayu dengan sistem-sistemnya yang tersendiri, sebelum tulisan Rumi mengambil alih penggunaannya. Di dalam buku *Pedoman Umum Ejaan Jawi* (2011), menyatakan bahawa untuk mengeja dan menulis

perkataan-perkataan Melayu ada 37 huruf kesemuanya, iaitu ا, ب, ت, ث, ج, چ, ح, خ, د, ذ, ر, ز, س, ش, ص, ض, ط, ظ, ع, غ, غٗ, ف, ڤ, ق, ك, ك, ل, م, ن, و, ڤ, ه, ء, ي, ى dan ڽ.

5.0 Hukum Hamzah (ء)

Penggunaan huruf hamzah ada bermacam-macam variasi kedudukannya dalam mengeja perkataan Melayu, dan huruf tersebut tidak tetap keberadaannya atau peletakannya kerana mewakili sebuah huruf.[2] Jika dilihat pada nama perniagaan, di Negara Brunei Darussalam nama perniagaan adalah unik kerana dicipta berdasarkan kreativiti masing-masing dalam membentuk nama khas perniagaan, baik berbentuk ciptaan, bahasa asing atau bahasa Melayu jati. Oleh itu, hukum hamzah di sini difokuskan kepada penggunaan nama-nama perniagaan dan pengkategorian hukum ini mengikut pengkategorian yang telah dibentuk oleh Haji Nurazmi Kuntum dalam bukunya *Prinsip Ejaan dan Kaedah Pengajaran Jawi* (2004).

5.1 Hukum Hamzah Sisip

Hukum hamzah sisip merupakan penggunaan huruf hamzah yang diapit oleh dua huruf vokal atau rangkap vokal, iaitu pertemuan dua buah vokal dalam suku kata yang berbeza. Perkataan-perkataan tersebut adalah seperti yang berikut:

Tulisan Jawi	Tulisan Rumi
لاءين	*Line*
مولاءوت	Mulaut
شاءين	*Shine*
لاءيت	*Light*
اباتوءير	Abattoir

[2] Menurut Yang Berhormat Pehin Siraja Khatib Dato Paduka Seri Setia Ustaz Haji Yahya bin Haji Ibrahim (2012), huruf hamzah merupakan satu huruf sedangkan dalam Bahasa Arab ia adalah tanda yang memberi kuasa bunyi huruf alif (ا) sama ada bunyi fathah, kasrah, dhammah atau mati.

Perkataan-perkataan tersebut merupakan perkataan dalam bahasa Inggeris, kecuali perkataan Mulaut iaitu nama tempat di negara ini dan Abattoir nama ciptaan sebuah syarikat. Jika tidak menyisipkan huruf hamzah di tengah-tengah vokal, suku kata akhir perkataan tersebut akan berbentuk KVK.[3] Dengan adanya huruf hamzah sisip ini, akan memudahkan orang ramai untuk membaca tulisan Jawi sahaja pada papan tanda tersebut, pembaca akan menyebut **line** dan tidak akan menyebut **layan**.

5.2 Penggunaan Hamzah bagi Bunyi Diftong

Hukum ini lebih kurang dengan hukum hamzah sisip kerana berada di tengah-tengah vokal. Walau bagaimanapun, ia berbeza dari segi sebutan kerana cara penyebutan diftong ialah pertemuan vokal dalam satu suku kata. Perkataan-perkataan yang terdapat pada nama perniagaan adalah seperti yang berikut:

Tulisan Jawi	Tulisan Rumi
باءيك	*Bike*
هاءوز	Houzz
اءوتوموتيۏ	*Automotive*
اءيس	*Ice*
اءوتيسمى	Autisme

Kebanyakan perkataan di atas berasal daripada bahasa Inggeris, kecuali Autisme dan Houzz. Walaupun perkataan Houzz bukan perkataan Inggeris, namun berkemungkinan perkataan ini berasal daripada perkataan *house.* Huruf hamzah tersebut hampir sama dengan alasan para 5.1 kerana kedua-duanya merupakan hamzah sisip antara dua buah vokal dalam tulisan Jawi. Walau bagaimanapun, alasan tersebut tidak boleh digunakan untuk perkataan *Automotive*, *Ice* dan Autisme. Ini kerana jika tidak ada huruf hamzah disisipkan, perubahan bunyi akan berlaku seperti yang berikut:

---

[3] KVK – Konsonan Vokal Konsonan. Contohnya bunyi yan dalam perkataan layan

Tulisan Jawi	Bunyi	Perkataan Asal
اوتوموتيۏ	utomotive	*Automotive*
ايس	is	*Ice*
اوتيسمى	utisme	Autisme

5.3 Istilah Arab

Dalam mengeja perkataan yang melibatkan istilah Arab atau yang berkaitan dengan hukum, cara mengeja dan menulis akan mengikut perkataan asal daripada bahasa Arab. Tujuannya adalah untuk mengekalkan sebutan asal. Oleh itu, kedudukan hamzah akan berubah-ubah mengikut ejaan Arab. Perkataan-perkataan tersebut adalah seperti yang berikut:

Tulisan Jawi	Tulisan Rumi
عائشة	Aisyah
أميرة	Ameerah
الأميرة	Al-Amira
دارالإختيار	Darul Ikhtiar
صفراء	Shafra

Perkataan-perkataan tersebut jika tidak dibubuh huruf hamzah boleh menjejaskan sebutan Arab, sekali gus menjejaskan makna yang terkandung dalam bahasa Arab. Oleh yang demikian, kedudukan huruf hamzah dikekalkan mengikut cara penulisan Arab.

5.4 Hamzah Sebagai Pengganti Alif

Huruf hamzah sebagai pengganti alif berlaku apabila bunyi [a] diikuti dengan bunyi [a] selepasnya. Jika huruf alif digandingkan dengan huruf alif selepasnya akan menjejaskan keindahan tulisan Jawi. Perkataan-perkataan tersebut adalah seperti yang berikut:

Tulisan Jawi	Tulisan Rumi
ڤراوسهاءن	Perusahaan
كجوروتراءن	Kejuruteraan
ڤرنياڬاءن	Perniagaan
ڤڠاياءن	Pengayaan
ڤمبيناءن	Pembinaan

Kesemua contoh di atas merupakan perkataan terbitan yang telah menerima imbuhan. Huruf hamzah menjadi pengganti huruf alif pada imbuhan akhiran -an. Jika dikekalkan dengan penggunaan huruf alif, bentuk tulisan perkataan tersebut akan kelihatan kurang indah kerana tulisan Jawi itu mempunyai kesenian dalam sistem pengejaan, contohnya نااسوارڤ . Jika tidak dibubuh huruf hamzah juga akan menjejaskan sebutan, iaitu 'perusahana'.

5.5 Hukum Hamzah SEKEDI (س, ك, د)

Penggunaan huruf hamzah ini ditumpukan kepada semua perkataan yang awalannya huruf alif dan setiap perkataan itu diawali sama ada dengan awalan se-, ke- atau di- (Haji Nurazmi Kuntum 2004:30). Huruf hamzah akan diletakkan betul-betul di atas huruf alif. Hukum Hamzah SEKEDI ini tidak banyak yang dijumpai pada nama perniagaan atau papan tanda. Contohnya ialah:

Tulisan Jawi	Tulisan Rumi
سأنتيرو	Seantero

Jika huruf hamzah tidak dibubuh di atas huruf alif, sebutannya ialah 'santero' dan bukan lagi dikira sebagai awalan se-. Pentingnya penggunaan huruf hamzah di atas alif ini, ada kalanya boleh mengubah makna bagi perkataan tertentu, contohnya ارادوأس (seudara) dan ارادواس (saudara). Perbezaannya hanya pada huruf hamzah dan maknanya boleh berubah termasuk dari segi sebutan.

5.6 Nama Khusus Bukan Melayu

Bagi mengeja nama khusus bukan Melayu, penggunaan huruf hamzah digunakan bagi menggantikan bunyi huruf alif (Haji Nurazmi Kuntum, 2004:31). Nama khas bukan nama Melayu memang lumrah berlaku pada nama perniagaan kerana berasaskan kepada kreativiti pemilik syarikat dan ada juga perkataan bahasa Inggeris yang umum dijadikan sebagai nama khas. Berikut adalah contoh-contoh bukan nama Melayu:

Tulisan Jawi	Tulisan Rumi
ءيت	It
ءيزي	Easy
ءوي	Oui
ءوغ	On
ءين	In

Asasnya, tulisan Jawi ini digunakan untuk mengeja bahasa Melayu kerana tulisan Jawi merupakan salah satu tulisan bahasa Melayu selain daripada tulisan Rumi. Walau bagaimanapun, nama khas tidak hanya dalam bahasa Melayu. Jika digunakan huruf alif, ada kalanya akan mengubah sebutan dan jika kita tidak melihat pada namanya dalam tulisan Rumi, contohnya adalah seperti yang berikut:

Tulisan Jawi	Perubahan Bunyi
ايت	Itu
ايزي	Aizi
اوي	Awi
اوغ	Awang
اين	Ini

Jadual di atas menunjukkan jika huruf hamzah diubah kepada huruf alif. Dalam hal ini, jika pemilik perniagaan tahu mengeja Jawi, berkemungkinan akan mendapat aduan kerana tulisan Jawi yang kurang tepat.

5.7 Hamzah Berumah

Huruf hamzah jika berada di tengah-tengah perkataan ada kalanya berdiri sendiri dan ada juga yang diberikan rumah. Menurut *Daftar Kata Bahasa Melayu* (2016), huruf hamzah yang berada di tengah perkataan ditulis di atas rumah yang disediakan sebagai penyambung antara huruf-huruf yang ada. Dalam penulisan nama perniagaan, perkara ini juga tidak ketinggalan berlaku, contoh-contohnya adalah seperti yang berikut:

Tulisan Jawi	Tulisan Rumi
كرايئوك س	Cryox
نورايسئيرما	Norisserma
بيئي	Bay
ڬيئيت	Gate
هيئيوك	Heyyog

Contoh-contoh tersebut mempunyai dua bentuk sebutan yang menyebabkan penggunaan huruf hamzah berumah. Contoh pertama dan kedua mempunyai alasan yang sama, iaitu sebutannya diputus oleh pemenggalan kata. Huruf hamzah tersebut dijadikan sebagai pembuka suku kata, dalam masa yang sama hurufnya bersambung, iaitu kedudukan huruf hamzah tersebut bukan selepas huruf yang terputus.

Bagi contoh yang lain pula, huruf hamzah berumah digunakan sekiranya berlaku perubahan bunyi selepas huruf ya (ي) yang pertama. Kaedah ini memang sukar untuk dijumpai mengapa ia ditulis dengan memberikan huruf hamzah berumah di tengah-tengah. Walau bagaimanapun, kaedah ini jika dilihat di dalam *Daftar Kata Bahasa Melayu* (2016), terdapat ejaan Jawi bagi perkataan *gay* dan ejaannya dalam tulisan Jawi ialah ڬيئيك. Oleh itu, apabila dilihat dengan menggunakan lambang fonetik, jelas berlaku perubahan dari segi cara penyebutan di belakangnya iaitu [eɪ], bentuk pada nama perniagaan adalah yang seperti:

Lambang Fonetik	Tulisan Rumi
[geɪt]	Gate
[beɪ]	Bay

6.0 Kesimpulan

Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan ini jelas dari segi sistem dan lebih memudahkan untuk difahami tentang kenapa sebuah perkataan itu dieja sedemikian rupa. Jika dibandingkan dengan sistem yang lain, amat susah untuk menjelaskan bagaimana sebuah perkataan itu terbentuk. Oleh itu, perbuatan menafikan Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan dengan mendakwa sistem Za'ba lebih tepat dan gunakan sahaja sistem Za'ba adalah tidak betul, lebih-lebih lagi apabila ditanya bagaimana asas mengeja dan menulis sistem ejaan Jawi Za'ba tanpa adanya jawapan yang pasti. Oleh itu, jika dilihat dari segi sejarah pembentukan Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan, dapat menambah pengetahuan bahawa asasnya masih menggunakan kaedah yang diperkenalkan oleh Za'ba.

Dalam penulisan ini, untuk menunjukkan sistem ejaan Jawi yang ada pada nama perniagaan di Brunei Darussalam, seperti yang sudah dimaklumi bahawa nama perniagaan bukan hanya terbatas pada nama Melayu sahaja, oleh itu bentuk-bentuk penulisan nama perniagaan mempunyai keunikan, iaitu walaupun menggunakan Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan sebagai asas, perlu juga mengambil kira praktik cara membacanya bagi mengelakkan kesilapan cara penyebutannya. Penggunaan lambang fonetik amat membantu dalam mengeja nama perniagaan bagi yang bukan nama Melayu.

Bibliografi

Abdullah Hassan, 2007. *Linguistik Am*. Kuala Lumpur: PTS Professional.

Amat Juhari Moain, 1991. Sistem Ejaan Jawi yang Disempurnakan dalam *Jurnal Dewan Bahasa*. 35(7). Julai. halaman 608–624.

Daftar Kata Bahasa Melayu, 2016. edisi kedua. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Gang Geong Seok, 1993. *Perkembangan Tulisan Jawi Dalam Masyarakat Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Haji Nurazmi Kuntum, 2004. *Prinsip Ejaan Dan Kaedah Pengajaran Jawi*. Bandar Seri Begawan: Syarikat Mega.

Pedoman Umum Ejaan Jawi, 2011. Brunei Darussalam: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Siti Badriyah binti Haji Mohd. Yusof dan Exzayrani binti Awang Sulaiman, "Sikap Generasi Muda Terhadap Tulisan Jawi: Kajian Kes Pelajar Institusi Tinggi di Negara Brunei Darussalam" dlm *Rampak Serantau*, bil. 22, April, hlm. 21–46, 2015.

The Oxford Wordpower Dictionary for KBSM. (2004). Selangor: Penerbit Fajar Bakti.

Ustaz Haji Yahya bin Haji Ibrahim, Yang Berhormat Pehin Siraja Khatib Dato Paduka Seri Setia, 2012. "Isu-Isu Ejaan Jawi dan Kaedah Memajukannya". Kertas Kerja Persidangan Kebangsaan Ejaan Jawi Kaedah dan Penyelarasan, hlm. 1–13, Julai 2012.

Wilkinson, R.J., 2017. *A Malay-English Dictionary*. Kuala Lumpur: Akademi Jawi Malaysia.

REVITALISASI BAHASA KONJO BERBASIS KOMUNITAS DI KABUPATEN BULUKUMBA, PROVINSI SULAWESI SELATAN

REVITALIZATION OF KONJO LANGUAGE BASED ON COMMUNITYIN BULUKUMBA REGENCY, SOUTH SULAWESI PROVINCE

Satwiko Budiono
Badan Riset dan Inovasi Nasional
The National Agency for Research and Innovation
(*Indonesia*)

Abstrak

Penggunaan bahasa daerah cenderung mengalami penurunan di daerah wisata. Hal itu tidak terlepas dari kontak bahasa yang tinggi antara satu penutur dan penutur bahasa lainnya. Salah satu contohnya adalah bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba, Provinsi Sulawesi Selatan. Sebagai daerah wisata, penutur bahasa Konjo perlahan-lahan mulai meninggalkan bahasa daerahnya. Hal itu terlihat dari banyaknya penutur muda bahasa Konjo yang menjadi penutur pasif. Sehubungan dengan hal tersebut, revitalisasi bahasa Konjo menjadi perlu sebagai upaya preventif dalam menanggulangi penurunan penggunaan bahasa yang berkelanjutan, terutama bagi penutur muda. Upaya revitalisasi bahasa Konjo menggunakan model berbasis komunitas karena model ini paling berterima dibandingkan dengan model lainnya. Peserta revitalisasi bahasa Konjo adalah sebanyak 60 penutur muda. Lokasi yang dipilih untuk merevitalisasi bahasa Konjo adalah Desa Tamatto, Kecamatan Ujung Loe, Kabupaten Bulukumba sesuai dengan kesepakatan dengan pemerintah daerah. Tahapan dari revitalisasi bahasa Konjo terdiri atas survei dan koordinasi, pembelajaran, dan pertunjukan. Bentuk pembelajaran dari revitalisasi bahasa Konjo adalah pembuatan lagu berbahasa Konjo dan advokasi pelindungan bahasa Konjo kepada pemerintah daerah setempat. Hasilnya

adalah pembuatan lagu berbahasa Konjo efektif untuk meningkatkan minat penutur muda. Selain itu, advokasi pelindungan bahasa Konjo menghasilkan nota komitmen bersama sehingga pemerintah daerah dapat melanjutkan upaya revitalisasi bahasa Konjo ke depannya.

Kata kunci: upaya revitalisasi bahasa, pelindungan bahasa, bahasa Konjo

Abstract

The use of local languages has a tendency to decrease in tourism areas. This is inseparable from the high language contact between one speaker and another speaker. For the example is the Konjo language in Bulukumba Regency, South Sulawesi Province. As a tourism area, Konjo speakers are slowly starting to leave their local language. This can be seen from the number of young speakers of the Konjo language who are passive speakers. In this regard, the revitalization of the Konjo language is necessary as a preventive effort to increase language use, especially for young speakers. Efforts to revitalize the Konjo language use a community-based model because this model is the most acceptable compared to other based models. The participants in the revitalization of the Konjo language were 60 young speakers. The location for the revitalization of the Konjo language was chosen in Tamatto Village, Ujung Loe District, Bulukumba Regency based on an agreement from the local government. The process of revitalizing the Konjo language consists of three important points, starting from (1) a survey and coordination process, (2) a second language learning process, and (3) a performance process. The form learning process from the revitalization of the Konjo language is making songs in Konjo language and advocating for the preservation of the Konjo language to the local government. As a result, making Konjo language songs is effective in increasing the interest of young speakers. Besides that, advocacy for the Konjo language preservation resulted in a Memorandum of Understanding (MoU) so that local government can continue efforts to revitalize the Konjo language in the future as their responsibilities.

***Keywords**: language revitalization, language preservation, Konjo language*

PENDAHULUAN

Pemerintah Indonesia sedang gencar meningkatkan pemulihan sektor pariwisata dan ekonomi kreatif pascapandemi Covid-19. Hal itu terjadi karena sektor pariwisata paling terdampak oleh pandemi tersebut (Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif, 2021). Meskipun demikian, sektor pariwisata dan ekonomi kreatif kini telah bangkit sehingga masyarakat sudah kembali berwisata dan beraktivitas seperti biasa dengan tetap menerapkan protokol kesehatan. Kondisi itu tidak terlepas dari banyaknya strategi pemulihan sektor pariwisata dan ekonomi kreatif dari pemerintah yang terbilang efektif di Indonesia (Sutrisno, 2021). Peningkatan jumlah wisatawan dan mobilitas masyarakat yang makin tinggi membuat penggunaan bahasa daerah di daerah wisata juga makin meningkat. Banyaknya kontak bahasa antara penutur bahasa daerah yang satu dan penutur bahasa lainnya membuat penggunaan bahasa daerah cenderung mengalami penurunan. Beberapa penelitian tentang adanya kecenderungan penurunan penggunaan bahasa daerah di kawasan wisata, di antaranya, ialah Sunendar, dkk. (2019), Nugroho (2020), hingga Budiono, dkk. (2021). Ketiga penelitian tersebut memperlihatkan bahwa penggunaan bahasa daerah sangat rawan mengalami penurunan di kawasan wisata karena kontak bahasa dan interaksi yang tinggi dengan masyarakat lainnya.

Contoh lain dari adanya penurunan penggunaan bahasa daerah di kawasan wisata dapat terlihat pada penutur bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba, Provinsi Sulawesi Selatan. Hal itu diketahui dari banyaknya penutur muda bahasa Konjo yang menjadi penutur pasif. Dalam hal ini, Kabupaten Bulukumba terkenal dengan keindahan Pantai Tanjung Bira, keunikan Komunitas Adat Kajang, hingga kebudayaan pembuatan perahu pinisinya (Pemerintah Kabupaten Bulukumba, 2018). Semua hal tersebut menjadikan Kabupaten Bulukumba sebagai salah satu kawasan wisata di Provinsi Sulawesi Selatan yang dapat menarik banyak wisatawan lokal serta mancanegara. Penggunaan bahasa Konjo sebagai bahasa daerah asli di Kabupaten Bulukumba yang

mengalami penurunan juga terlihat dari kajian vitalitas bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba yang menghasilkan informasi bahwa penggunaannya mengalami kemunduran (Nugroho, dkk, 2021). Hasil tersebut mengindikasikan bahwa bahasa Konjo perlu mendapatkan upaya pelindungan bahasa berupa konservasi dan revitalisasi sesuai dengan rekomendasi kebijakannya.

Sehubungan dengan hal tersebut, penelitian ini berusaha untuk merevitalisasi bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba, Provinsi Sulawesi Selatan. Maksud dari revitalisasi bahasa di sini adalah meningkatkan penggunaan bahasa daerah dalam kehidupan sehari-hari bagi penutur muda (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2018). Selain itu, revitalisasi bahasa Konjo dapat menjadi upaya preventif terhadap penurunan penggunaan bahasa Konjo yang berkelanjutan ke depannya dan dapat digolongkan ke dalam salah satu upaya pelindungan bahasa. Di sisi lain, revitalisasi bahasa Konjo ini juga bertujuan (1) mendokumentasikan kekhasan bahasa Konjo sebagai salah satu bahasa daerah di Indonesia, (2) memasyarakatkan bahasa Konjo kepada generasi muda serta masyarakat penutur bahasa Konjo secara umum, dan (3) melakukan advokasi kepada pemerintah daerah untuk melindungi bahasa Konjo sesuai dengan karakteristik daerahnya.

LANDASAN TEORI

Dalam melakukan revitalisasi bahasa, landasan teori tentang pembelajaran dan pengajaran bahasa kedua menjadi acuan. Hal itu terjadi karena revitalisasi bahasa berfokus pada pembelajaran bahasa daerah sebagai proses dengan hasil meningkatnya penggunaan bahasa daerah dan bertambahnya jumlah penutur muda. Ada beberapa jenis pembelajaran dan pengajaran bahasa kedua, yaitu (1) *immersion method*, (2) *the grammar-translation method*, (3) *direct and audio-lingual method*, (4) *proficiency-based method*, serta (5) *heavily input-based method* (Olko and Sallabank, 2021). *Immersion method* merupakan model yang paling sering digunakan dalam pembelajaran bahasa daerah. Hal itu disebabkan oleh bentuk dari model ini lebih condong pada transmisi bahasa antargenerasi secara alami. Model tersebut juga dapat dikatakan sebagai proses jangka panjang yang dimulai

dari masa kecil. Dalam beberapa kasus, penutur muda yang datang ke sekolah sudah dapat menggunakan bahasa daerah saat berkomunikasi sehari-hari. Kondisi tersebut tidak terlepas dari kebiasaan sehingga pengalaman penutur muda menggunakan bahasa daerah di lingkup kecil, seperti keluarga dapat menjalar ke lingkup lebih besar, seperti sekolah.

Berikutnya, *the grammar-translation method* dalam pengajaran bahasa kedua juga telah lama dilakukan. Pemelajar mempelajari teks tertulis dan kemahiran berbahasa dengan mencatat kosakata dan mengingatnya. Selain itu, pemelajar juga melakukan observasi pola bahasa dengan melihat perilaku kata benda dan kata kerjanya. Tidak hanya itu, pemelajar juga mengingat bagan bentuk kata untuk membantu menerjemahkan dari bahasa yang satu ke bahasa lain secara akurat. Dalam model ini, teks asli sangat penting sebagai bahan pembelajaran. Selanjutnya, *direct and audio-lingual method* merupakan metode yang memprioritaskan penggunaan bahasa target sepanjang waktu. Hal yang dimaksud adalah tata bahasa yang tidak secara langsung diajarkan. Pemelajar mendengarkan dan mengucapkan kalimat demi kalimat secara masif. Dengan cara seperti itu, pemelajar mempelajari kaidah tata bahasa melalui praktik dan pengulangan yang terus-menerus dalam kondisi yang santai. Kebenaran pengucapan menjadi penekanan dalam model ini sehingga pemelajar dapat berbahasa daerah secara otomatis.

Berbeda dari sebelumnya, *proficiency-based method* menawarkan pemodelan yang lebih luas sehingga memudahkan pemelajar melihat perkembangan dan mengarah pada retensi dalam program bahasa komunitas. Meskipun demikian, model tersebut belum banyak digunakan dalam konteks bahasa daerah. Dalam pemodelan ini, pemelajar mengembangkan kemahiran dengan terlibat dalam tugas yang dapat menstimulasi penggunaan bahasa sehari-hari dan berinteraksi dengan bahan yang sesuai dengan bahasa target. Dengan demian, dapat dikatakan bahwa model tersebut lebih condong pada kursus bahasa.

Terakhir, *heavily input-based method* merupakan salah satu model yang bagus untuk pemelajar dewasa. Hal itu terjadi karena model tersebut tidak memiliki penekanan, kecuali keinginan pemelajarnya sendiri. Hasil dari model tersebut lebih

condong pada kemampuan berbahasa dengan cara membaca secara intensif dari bahasa target. Bahan bacaan dalam bahasa daerah menjadi penting karena banyaknya bahan bacaan dapat menambah banyak masukan tentang kosakata bahasa target.

Di sisi lain, revitalisasi bahasa juga memiliki beberapa kategori dalam pelaksanaannya. Hinton (2014) menggolongkan revitalisasi bahasa ke dalam lima kategori, yaitu (1) *school-based programs*, (2) *after-school programs*, (3) *adult language programs*, (4) *documentation and materials development*, dan (5) *home-based programs*. Semua kategori tersebut mempunyai sasaran, proses, dan hasil yang berbeda-beda walau masih dalam kerangka peningkatan pembelajaran bahasa kedua. Kategori mana yang digunakan dapat disesuaikan dengan situasi dan kondisi dari lokasi revitalisasi bahasa tersebut. Sementara itu, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (2018) membedakan revitalisasi bahasa menjadi tiga model, yaitu berbasis (1) masyarakat, (2) sekolah, dan (3) komunitas. Dalam hal ini, semua model menekankan pada peningkatan penguasaan bahasa dengan pembeda wadah kegiatannya saja. Maksud dari wadah kegiatan lebih mengarah pada pelaksana dari kegiatan revitalisasi bahasanya, baik masyarakat, sekolah, maupun komunitas. Hal itu disebabkan oleh keberhasilan dan keberlanjutan revitalisasi bahasa yang bergantung pada komitmen dari pelaksananya. Pemilihan pemodelan itu sedapat mungkin melihat potensi keberlanjutan dan komitmen pelaksana revitalisasi bahasanya. Meskipun demikian, revitalisasi bahasa dengan tiga model tersebut mempunyai sasaran, proses, dan hasil yang sama.

METODE PENELITIAN

Penelitian tentang revitalisasi bahasa Konjo ini menggunakan metode kualitatif karena penelitian ini lebih mengarah pada penjelasan pembelajaran bahasa kedua dibandingkan dengan analisis data. Penjelasan pembelajaran tersebut dieksplorasi lebih dalam supaya dapat memberikan penggambaran yang terperinci dengan alasan yang memadai. Hal itu sesuai dengan karakteristik metode kualitatif yang dapat memberikan penjelasan tentang fenomena sosial (Afrizal, 2016). Selain itu, penelitian revitalisasi bahasa ini memiliki teknik pelaksanaan yang berbeda pada

setiap tahapannya. Beberapa teknik revitalisasi bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba, Provinsi Sulawesi Selatan terdiri atas (1) tahap survei dan koordinasi, (2) tahap pembelajaran atau pelatihan, dan (3) tahap pertunjukan (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2018). Pada tahap survei dan koordinasi, kegiatan difokuskan pada asesmen awal untuk menentukan model dan bentuk revitalisasi yang sesuai dengan situasi dan kondisi setempat. Pada tahap pembelajaran atau pelatihan, kegiatan ditekankan pada proses transmisi bahasa daerah kepada penutur muda dengan cara yang menarik minat sehingga pembelajaran atau pelatihan berlangsung secara menyenangkan. Pada tahap pertunjukan, kegiatan ditujukan pada penampilan hasil pembelajaran bahasa daerah kepada masyarakat serta pemangku kepentingan, terutama pemerintah daerah.

PEMBAHASAN

Pada bagian ini pelaksanaan revitalisasi bahasa Konjo dirunut secara kronologis sesuai dengan teknik penelitian. Hal itu dimaksudkan agar dapat memberikan gambaran utuh tentang teknis penelitian revitalisasi bahasa Konjo. Setiap teknik penelitian mendapatkan penjelasan dan dasar dari landasan teori. Dengan begitu, kesesuaian pelaksanaan revitalisasi bahasa dengan landasan teori dapat terlihat berjalan beriringan sesuai dengan situasi dan kondisi setempat sehingga hasil pelaksanaan revitalisasi bahasa juga dapat terwujud. Pembahasan memiliki empat subbagian, yaitu (1) survei dan koordinasi, (2) pembelajaran, (3) pertunjukan, dan (4) nota komitmen. Setiap subbagian memiliki tahapannya masing-masing seperti tampak pada penjelasan di bawah ini.

SURVEI DAN KOORDINASI

Gambar 1 Survei Revitalisasi Bahasa Konjo ke Komunitas Adat Kajang di Kabupaten Bulukumba

Dalam tahapan survei dan koordinasi, peneliti melakukan survei ke beberapa tempat dan berkoordinasi dengan berbagai pemangku kepentingan. Peneliti melakukan survei ke daerah penutur bahasa Konjo, mulai dari Komunitas Adat Kajang di Kabupaten Bulukumba, Pantai Tanjung Bira, hingga Desa Tamatto. Survei ke Komunitas Adat Kajang bertujuan untuk mengetahui kekhasan suku Kajang sebagai penutur bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba, Provinsi Sulawesi Selatan. Selain itu, survei tersebut juga menambah referensi persebaran daerah penutur bahasa Konjo supaya pemilihan lokasi kegiatan revitalisasi bahasa Konjo dapat mewakili persebaran penuturnya. Kemudian, peneliti juga berkunjung ke Pantai Tanjung Bira sebagai kawasan wisata dan daya tarik pengunjung dari berbagai daerah, baik lokal maupun mancanegara. Hal itu juga penting untuk dapat mengetahui jarak daerah penutur bahasa Konjo dengan kawasan wisata tersebut. Tidak hanya itu, pada survei di Pantai Tanjung Bira ini, peneliti mengamati seberapa besar potensi penutur bahasa Konjo berada di kawasan wisata dalam berbagai keperluan, misalnya berkunjung, bekerja, dan bersekolah. Berbagai hal ini dapat menjadi gambaran situasi dan kondisi kebahasaan setempat.

Survei juga dilakukan ke Desa Tamatto, Kecamatan Ujung Loe, Kabupaten Bulukumba. Desa itu termasuk ke dalam salah satu desa dengan dominasi penutur bahasa Konjo. Hal tersebut diketahui dari data kebahasaan (Badan Pusat Statistik, 2018). Desa Tamatto terletak tidak jauh dari Pantai Tanjung Bira, yakni sekitar 30 menit mengunakan mobil atau motor. Lokasinya berada di tengah kebun karet yang sangat luas. Meskipun demikian, lokasi Desa Tamatto tidak jauh dari kota, yakni sekitar 30 menit pula menggunakan mobil atau motor. Hal itu disebabkan oleh Desa Tamatto yang berada di tengah-tengah antara kota dan Pantai Tanjung Bira. Kondisi demikian memudahkan mobilitas penutur bahasa Konjo di Desa Tamatto sehingga tidak mengherankan apabila penggunaan bahasa Konjo mengalami penurunan. Di samping itu, pada saat melakukan survei di Desa Tamatto, peneliti menemukan berbagai situasi dan kondisi, di antaranya sekolah didominasi guru dari luar penutur bahasa Konjo, lingkungan rumah kurang memadai karena orang tua banyak yang berkebun atau merantau ke luar daerah, dan penutur muda yang ada di desa hanya yang bersekolah dasar hingga menengah atas. Penutur muda yang menjadi mahasiswa ataupun penutur usia produktif sebagain besar berada di luar daerah. Hal itu disebabkan oleh Kabupaten Bulukumba yang tidak memiliki universitas negeri sehingga sebagian besar penduduknya meneruskan pendidikan di luar daerah.

Gambar 2 Koordinasi Revitalisasi Bahasa Konjo dengan Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Bulukumba

Peneliti melakukan koordinasi dengan berbagai pihak, mulai dari Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Bulukumba, Kepala Desa Tamatto, hingga perwakilan pemangku adat setempat. Koordinasi tersebut bertujuan untuk menyepakati kegiatan revitalisasi bahasa Konjo yang paling efektif dan efisien beserta teknis pelaksaannya dari awal hingga akhir. Pada acara koordinasi dengan Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Bulukumba, Akhmad Januaris, diketahui bahwa kegiatan revitalisasi bahasa Konjo sangat didukung dan diapresiasi penuh oleh pemerintah daerah. Terlebih lagi, bahasa Konjo merupakan bahasa asli dari Kabupaten Bukumba yang berbeda dari bahasa Makassar (Sunendar, 2019). Meskipun banyak pihak masih menganggap bahasa Konjo termasuk dialek dari bahasa Makassar, pemerintah daerah menghargai hasil penelitian pemetaan bahasa dari Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa yang berada di bawah naungan Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi selaku lembaga kebahasaan di Indonesia sehingga tidak mempermasalahkan hal tersebut.

Setelah berkoordinasi dengan Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Bulukumba, peneliti melakukan koordinasi dengan Kepala Desa Tamatto, Arsul Sani. Dalam koordinasi itu dibahas teknis pelaksanaan revitalisasi bersama dengan pemangku adat setempat. Selain itu, dalam koordinasi tersebut, beberapa hal didiskusikan dan disepakati, seperti peserta, pengajar, model, bentuk, jadwal, hingga hal-hal teknis lainnya. Hal itu penting karena pandemi Covid-19 masih belum berakhir walaupun angka kasusnya sudah menurun drastis dibandingkan dengan tahun sebelumnya. Penyesuaian kegiatan revitalisasi bahasa Konjo dengan pandemi tetap berjalan supaya tidak menimbulkan klaster penyebaran virus baru ataupun menimbulkan keresahan di masyarakat. Pada kesempatan tersebut disepakati bahwa peserta Revitalisasi Bahasa Konjo bejumlah 60 orang yang terdiri atas penutur muda bahasa Konjo yang menempuh pendidikan dasar hingga menengah atas. Pengajar Revitalisasi Bahasa Konjo dipilih dari penutur muda bahasa Konjo yang bekerja sebagai pegiat kesenian serta penutur muda bahasa Konjo yang sedang menempuh pendidikan tinggi. Hal itu disebabkan oleh model revitalisasi bahasa Konjo yang

disepakati adalah revitalisasi bahasa berbasis komunitas. Maksud dari komunitas di sini adalah komunitas seni karena komunitas seni terbilang aktif di Kabupaten Bulukumba. Model tersebut dirasa paling efektif dan efisien untuk melakukan revitalisasi bahasa Konjo karena ketiadaan sumber daya dalam model lain, seperti sekolah dan masyarakat.

Gambar 3 Peserta Revitalisasi Bahasa Konjo di Desa Tamatto, Kecamatan Ujung Loe, Kabupaten Bulukumba

Bentuk revitalisasi bahasa Konjo juga mengarah pada pembuatan lagu berbahasa Konjo. Hal itu didasarkan pada kesukaan penutur muda bahasa Konjo terhadap lagu populer sehingga pembuatan lagu berbahasa Konjo dapat menarik minat penutur muda dalam belajar bahasa Konjo. Dalam hal ini, pengajar membuat terlebih dahulu lagu berbahasa Konjo sebagai bahan pembelajaran. Peserta revitalisasi mendapatkan pembelajaran bahasa Konjo dari lagu berbahasa Konjo tersebut. Hal itu sesuai dengan *direct and audio-lingual method* (Olko and Sallabank, 2021) supaya peserta revitalisasi dapat memahami bahasa Konjo secara langsung melalui praktik dan pengulangan kalimat demi kalimat secara terus-menerus. Pengajar Revitalisasi Bahasa Konjo sepakat membuat lima buah lagu supaya peserta revitalisasi sebagai penutur muda terbiasa dan menikmati bahasa Konjo dengan cara yang menyenangkan. Berkaitan dengan jadwal pembelajaran, pengajar dan peserta Revitalisasi Bahasa Konjo juga sepakat melakukan pembelajaran atau pelatihan seminggu

sekali selama 3 bulan ke depan. Intensitas pembelajaran penting dalam rangka menumbuhkan semangat dan motivasi peserta revitalisasi terhadap bahasa Konjo. Sementara itu, hal-hal teknis lainnya menyesuaikan dengan situasi dan kondisi setempat.

PEMBELAJARAN BAHASA KONJO

Gambar 4 Suasana Pembuatan Lagu Berbahasa Konjo di Desa Tamatto, Kecamatan Ujung Loe, Kabupaten Bulukumba

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, revitalisasi bahasa Konjo berbasiskan komunitas dengan melakukan pembelajaran melalui lagu berbahasa Konjo. Pengajar dan peserta Revitalisasi Bahasa Konjo bersama-sama membuat lagu berbahasa Konjo dengan hasil akhir mempersembahkan lagu berbahasa Konjo tersebut dalam tahap pertunjukan atau pentas aksi. Jumlah lagu berbahasa Konjo yang dibuat adalah lima buah. Setiap lagu memiliki makna yang berbeda-beda sesuai dengan karakteristik penutur serta kekhasan daerah penutur bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba secara umum. Melalui pembuatan lagu seperti ini, antusiasme penutur muda bahasa Konjo sebagai peserta revitalisasi tidak pernah padam. Semua telihat antusias dan bersemangat menyumbangkan saran dan masukan untuk pembuatan lagu. Proses tersebut membuat peserta revitalisasi secara tidak sadar melakukan pembelajaran bahasa Konjo karena peserta tersebut mencoba membuat langsung kalimat demi

kalimat berbahasa Konjo dan mendapatkan koreksi dari pengajar apabila ada kesalahan kata, makna, ataupun struktur kalimatnya. Praktik semacam itu sangat efektif untuk menyadarkan peserta revitalisasi, khusunya melalui pengayaan kosakata bahasa Konjo dan penggunaan kosakata tersebut dalam kalimat secara langsung dan aplikatif.

Di sisi lain, kondisi demikian juga didasarkan pada pendapat O'Grady & Hattori (2016) yang merekomendasikan kegiatan terkait dengan pemulihan siklus transmisi dan pemerolehan bahasa. Ada tiga aspek yang harus diperhatikan berkaitan dengan hal tersebut. *Pertama*, transmisi bahasa ini difokuskan pada penutur muda karena pemerolehan bahasanya masih belum terganggu. *Kedua*, pembelajar bahasa mendapatkan transmisi bahasa secara memadai dan terus-menerus. *Ketiga*, pemelajar bahasa menggunakan dua bahasa atau bilingual dalam proses transmisi bahasa supaya dapat terhindar dari gesekan komunikasi. Semua aspek tersebut menjadi pertimbangan dalam melakukan revitalisasi bahasa Konjo sehingga pelaksanaannya dapat menjadi salah satu upaya pemulihan siklus transmisi dan pemerolehan bahasa Konjo bagi penutur muda. Aspek pertama terpenuhi dengan menjadikan penutur muda usia sekolah dasar hingga menengah atas menjadi peserta Revitalisasi Bahasa Konjo. Aspek kedua juga terpenuhi dengan mengambil pembelajaran bahasa melalui pembuatan lagu sehingga input atau masukan kosakata bahasa Konjo dapat berlangsung terus-menerus atau berkelanjutan tanpa paksaan. Aspek ketiga terpenuhi karena peserta tetap menggunakan bahasa pengantar, yaitu bahasa Indonesia selama pembuatan lagu dalam pembelajaran bahasa Konjo supaya peserta dapat memahami dan mempelajari kosakata bahasa Konjo dengan mudah.

Gambar 5 Suasana Pembelajaran Bahasa Konjo melalui Lagu Berbahasa Konjo

Dalam tahap pembelajaran bahasa Konjo ini dihasilkan lima buah lagu. Beberapa judul lagu tersebut adalah (1) "Maeki ri Bulukumba", (2) "Kelong Konjoa Ballo To'ji", (3) "Tanah Konjoa", (4) "Assikola", dan (5) "Kusalaimi Kampungku". Pencipta lagu berbahasa Konjo tersebut berasal dari penutur muda bahasa Konjo dengan setiap lagu memiliki makna yang berbeda-beda. Pencipta lagu berbahasa Konjo ini adalah Faizatul Nasifa, Jurais, Israwati, Ayu Lestari, Jusmia, dan Reski Rahmayani. Sementara itu, lagu yang berjudul "Maeki ri Bulukumba" ini bercerita tentang ajakan datang ke Bulukumba. Hal itu didasarkan pada banyaknya tempat wisata di Kabupaten Bulukumba secara umum, seperti Pantai Tanjung Bira, Tebing Appalarang, Tanah Toa, hingga Kawasan Pembuatan Kapal Pinisi. Bahkan, lokasi revitalisasi bahasa Konjo yang berada di Desa Tamatto juga memiliki tempat wisata yang bernama Bulupadido. Tempat wisata tersebut menawarkan panorama alam yang indah dengan latar perkebunan karet.

Selain itu, lagu yang berjudul "Kelong Konjoa Ballo To'ji" merupakan lagu berbahasa Konjo yang dapat membuat hati senang. Hal itu disebabkan oleh penggunaan kata-kata sederhana dengan alunan musik yang menyenangkan. Semua orang yang mendengarkannya pasti ikut bersemangat. Isi dari lagu ini adalah mengajak pendengar untuk bernyanyi supaya semua orang di Tanah Konjo atau Bulukumba memiliki hati yang riang gembira.

Berikutnya, lagu "Tanah Konjoa" bercerita tentang seseorang yang berasal dari Tanah Konjo dengan kekhasan adat kajangnya. Kekhasan tersebut terlihat dari adanya pesan dari Ammatoa supaya dapat memperbaiki diri dan tidak terbawa arus kehidupan. Hal itu disebabkan oleh sebagian orang Konjo yang merantau ke luar daerah sehingga perilaku baik dan sikap saling tolong-menolong sangat menjadi perhatian untuk dapat hidup dengan lebih baik.

Gambar 6 Suasana Pembelajaran Bahasa Konjo dengan Menyamakan Lirik dan Nada

Selanjutnya, lagu yang berjudul "Assikola" menceritakan perjalanan penutur muda bahasa Konjo ke sekolah. Meskipun hujan lebat, penutur muda bahasa Konjo tetap bersemangat ke sekolah untuk menuntut ilmu. Hal itu menunjukkan bahwa penutur muda bahasa konjo mempunyai semangat juang tinggi dalam belajar dan menuntut ilmu. Perilaku tersebut tecermin pula saat bekerja. Penutur bahasa Konjo memiliki semangat etos kerja yang tinggi sehingga banyak perantau dari penutur bahasa Konjo yang berhasil di luar daerah. Lagu terakhir berjudul "Kusalaimi Kampungku". Lagu tersebut bercerita tentang perantau yang meninggalkan kampung halaman, memisahkan diri dari orang tua, dan membuang rasa malu dengan orang lain. Dalam hal ini dapat terlihat bahwa perjuangan penutur muda bahasa Konjo sangat berat untuk merantau. Meskipun demikian, dengan berbekal tekad yang kuat dan semangat yang tinggi, penutur

muda berjuang meraih cita-cita di luar daerah untuk dapat membahagiakan orang tua di kampung halaman. Semua lagu tersebut menjadi penanda identitas dan jati diri penutur bahasa Konjo, baik secara langsung maupun tidak langsung.

PERTUNJUKAN

Setelah melakukan pembelajaran selama 3 bulan, proses berikutnya adalah tahap pertunjukan. Tahap ini mengacu pada hasil pembelajaran bahasa Konjo kepada masyarakat serta pemerintah daerah setempat. Ada beberapa bentuk pertunjukan yang dapat ditampilkan dalam kegiatan revitalisasi bahasa. Beberapa bentuk tersebut, di antaranya, ialah (1) bentuk festival atau pertunjukan kebahasaan melalui berbagai macam kegiatan, (2) perlombaan kebahasaaan yang disesuaikan dengan karakteristik daerah setempat, dan (3) kegiatan lainnya yang relevan untuk meningkatkan penggunaan bahasa daerah bagi penutur muda (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2018). Dalam kegiatan Revitalisasi Bahasa Konjo, pertunjukan yang paling relevan adalah penampilan pentas lagu berbahasa Konjo. Penampilan ini seharusnya berlangsung secara langsung, terbuka, dan meriah. Namun, pada tahap pertunjukan kegiatan Revitalisasi Bahasa Konjo ini berlangsung secara tertutup. Hal yang dimaksud tertutup di sini adalah tanpa penonton.

Peserta Revitalisasi Bahasa Konjo tetap menampilkan lagu berbahasa Konjo secara langsung walaupun tanpa penonton. Hal itu disebabkan oleh pandemi Covid-19 yang belum usai sehingga upaya pencegahan guna menghindari adanya kerumunan masih perlu diperhatikan. Keputusan ini juga diambil sesuai dengan Keputusan Menteri Kesehatan Nomor HK.01.07/MENKES/382/2020 tentang Protokol Kesehatan bagi Masyarakat di Tempat dan Fasilitas Umum dalam Rangka Pencegahan dan Pengendalian *Corona Virus Disease* 2019. Meskipun penampilan lagu berbahasa Konjo tanpa penonton, penampilan penutur muda tersebut direkam secara penuh. Perekaman penampilan lagu berbahasa Konjo ini dimaksudkan untuk menjadi media publikasi di media sosial, seperti Youtube. Dengan demikian, jangkauan penonton dapat lebih banyak dibandingkan dengan penampilan secara terbuka. Selain itu, perekaman ini dapat

menjadi jejak digital sebagai dokumentasi bahasa Konjo melalui lagu berbahasa Konjo dari penutur mudanya.

Gambar 7 Suasana Gladi Sebelum Pertunjukan Kegiatan Revitalisasi Bahasa Konjo

Sebelum pertunjukan dalam rangka Revitalisasi Bahasa Konjo, yaitu berupa penampilan lagu berbahasa Konjo dilaksanakan, penutur muda bahasa Konjo selaku peserta revitalisasi bahasa melakukan gladi untuk mempersiapkan gerakan dan menyamakan suara dengan alunan musiknya. Selain itu, peserta revitalisasi mempersiapkan teknis pertunjukan, mulai dari susunan acara, urutan penampilan, busana, aksesoris, hingga hal teknis lainnya. Penampilan lagu berbahasa Konjo dalam pertunjukan revitalisasi bahasa yang dilakukan secara tertutup atau tanpa penonton ternyata tidak membuat kecemasan penutur muda bahasa Konjo menurun. Pasalnya, penutur muda bahasa Konjo justru merasa cemas dan gugup karena tidak biasa tampil di depan kamera. Adaptasi semacam itu baru pertama kali dilakukan karena adanya pandemi Covid-19. Meskipun demikian, perekaman pertunjukan revitalisasi bahasa Konjo ini tidak terhubung melalui siaran langsung di Youtube ataupun perangkat media internet lainnya. Hal itu disebabkan oleh jaringan internet di Desa Tamatto yang tidak stabil sehingga perekaman pertunjukan revitalisasi bahasa Konjo dilakukan dengan siaran tunda. Kondisi semacam itu cukup meredakan

kecemasan penutur muda bahasa Konjo supaya dapat tampil lebih maksimal dan penuh semangat.

Gambar 8 Suasana Pertunjukan Revitalisasi Bahasa Konjo di Desa Tamatto, Kecamatan Ujung Loe, Kabupaten Bulukumba

Pada saat pertunjukan, penutur muda sebagai peserta Revitalisasi Bahasa Konjo menggunakan pakaian adat Kajang, baik laki-laki maupun perempuan. Warna hitam dan kuning sangat dominan dalam pakaian adat Kajang. Hal itulah yang membedakannya dengan pakaian adat Makassar ataupun Bugis yang memiliki warna yang lebih beragam walaupun bentuk kain roknya mirip dengan baju bodo. Pertunjukan revitalisasi bahasa ini pun dilakukan di Aula Desa Tamatto, Kecamatan Ujung Loe, Kabupaten Bulukumba. Semua peserta revitalisasi bergiliran naik ke atas panggung untuk menyanyikan lagu berbahasa Konjo sesuai dengan urutan. Peserta Revitalisasi Bahasa Konjo yang tidak mendapat giliran tampil menjadi penonton bagi peserta lainnya karena tidak adanya penonton dalam pertunjukan revitalisasi bahasa Konjo ini. Kondisi demikian berbeda dari pertunjukan pada umumnya yang menempatkan penampil di belakang panggung dengan penonton dari masyarakat lainnya. Meskipun demikian, pertunjukan revitalisasi bahasa Konjo berjalan lancar dengan pewara menggunakan bahasa Indonesia dan bahasa Konjo secara bergiliran.

Di samping itu, pertunjukan revitalisasi bahasa ini juga dihadiri oleh beberapa pemangku kepentingan. Acara yang dihadiri pemangku kepentingan tersebut berlangsung secara daring serta luring. Beberapa pemangku kepentingan yang memberikan sambutan secara daring adalah Zaenab selaku Kepala Balai Bahasa Provinsi Sulawesi Selatan, E. Aminudin selaku Kepala Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Akhmad Januaris selaku Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Bulukumba, dan Muchtar Ali Yusuf selaku Bupati Bulukumba. Sementara itu, Arsul Sani selaku Kepala Desa Tamatto hadir dan memberikan sambutan secara luring dalam petunjukan revitalisasi bahasa Konjo ini. Sambutan ini penting sebagai bentuk dukungan dari berbagai pihak supaya kegiatan Revitalisasi Bahasa Konjo tidak berhenti sampai di sini saja, tetapi juga dapat dilanjutkan ke depannya. Hal tersebut didasarkan pada Hansen (2015) bahwa upaya mempromosikan revitalisasi bahasa di komunitas bergantung secara politik sehingga peran pemangku kepentingan dalam ranah politik menjadi penting, terutama dalam kebijakan pendidikan serta kebijakan bahasa.

NOTA KOMITMEN

Tidak hanya memberikan sambutan, beberapa pemangku kepentingan juga membuat nota komitmen atau *memorandum of understanding* (MoU). Nota komitmen itu dapat diartikan sebagai bentuk keseriusan dukungan dari pemangku kepentingan terhadap Revitalisasi Bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba. Beberapa pemangku kepentingan yang membuat nota komitmen, di antaranya, ialah (1) Bupati Bulukumba, (2) Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Bulukumba, dan (3) Kepala Desa Tamatto. Nota komitmen dari beberapa pemangku kepentingan itu menunjukkan kewenangan dan pelibatan seluruh lapisan masyarakat dalam kebijakan revitalisasi bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba (Arzoz, 2015). Dapat dikatakan bahwa nota komitmen itu merupakan bagian dari implementasi legislasi simbolis dengan membenarkan dukungan secara konkret. Selain itu, nota komitmen itu juga dapat menjadi pengingat pemegang kekuasaan selanjutnya untuk dapat meneruskan upaya revitalisasi

bahasa Konjo di Kabupaten Bulukumba walaupun pemegang kekuasaan sekarang sudah tidak menjabat lagi ke depannya.

Gambar 9 Foto Bersama antara Peneliti dan Bupati Bulukumba, Muchtar Ali Yusuf

Ketiga pemangku kepentingan memiliki ruang lingkup dan komitmen yang berbeda sesuai dengan kewenangannya dalam pemerintahan daerah. Hal itu terlihat dari nota komitmen dari Bupati Bulukumba yang berisi tentang (1) mendukung segala kegiatan, penelitian, atau hal positif lainnya tentang bahasa Konjo; (2) melakukan perencanaan, sosialisasi, dan publikasi dalam upaya pelindungan bahasa Konjo; (3) membuat kebijakan daerah; serta (4) mengembangkan dan melindungi bahasa Konjo. Dari nota komitmen tersebut dapat diketahui bahwa Bupati Bulukumba memberikan dukungan penuh terhadap kegiatan revitalisasi bahasa dalam rangka upaya pelindungan bahasa Konjo. Nota komitmen itu dapat ditindaklanjuti oleh dinas terkait supaya dapat terealisasi dan terimplementasikan secara langsung karena dasar kebijakannya sudah ada walaupun masih harus dituangkan ke dalam peraturan daerah. Meskipun demikian, nota komitmen itu dapat menjadi awal dari niat baik Pemerintah Kabupaten Bulukumba.

Hal tersebut berbeda dengan nota komitmen dari Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Bulukumba yang secara umum berisi pembelajaran bahasa Konjo. Beberapa

poin penting dalam nota komitmennya, di antaranya, ialah (1) mendukung segala kegiatan, penelitian, atau hal positif lainnya tentang pembelajaran bahasa Konjo dalam tingkat satuan pendidikan serta komunitas budaya dan kesenian; (2) melakukan model pembelajaran bahasa Konjo, baik dalam kegiatan ekstrakurikuler, pelajaran muatan lokal di sekolah, maupun kegiatan komunitas budaya dan kesenian; serta (3) menerima dan menjalankan segala kebijakan daerah tentang pelindungan bahasa Konjo. Sementara itu, nota komitmen dari Kepala Desa Tamatto secara umum berisi tentang penerapan bahasa Konjo dalam komunikasi sehari-hari. Beberapa poin dari nota komitmen tersebut adalah (1) mendukung segala kegiatan, penelitian, atau hal positif lainnya tentang bahasa Konjo; (2) menerima dan menjalankan segala kebijakan pemerintah daerah dalam rangka upaya plindungan bahasa di Desa Tamatto; serta (3) mengembangkan dan melindungi bahasa Konjo dalam komunikasi sehari-hari. Dari ketiganya dapat diketahui bahwa semua pemangku kepentingan memiliki batasan masing-masing sehingga tidak bertabrakan dan justru saling berhubungan satu sama lain membentuk satu kesatuan yang terstruktur dari atas ke bawah.

PENUTUP

Berdasarkan pembahasan pada bagian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa pembuatan lagu berbahasa Konjo efektif meningkatkan minat penutur muda dalam rangka revitalisasi bahasa Konjo di Desa Tamatto, Kecamatan Ujung Loe, Kabupaten Bulukumba. Keefektifan tersebut dapat diketahui dari partisipasi aktif penutur muda bahasa Konjo selaku peserta revitalisasi bahasa, mulai dari pembuatan lirik lagu hingga penciptaan aransemen musik sehingga lagu berbahasa Konjo ini benar-benar menggambarkan situasi dan kondisi daerah setempat. Selain itu, lagu berbahasa Konjo ini juga menjadi cerminan identitas penutur bahasa Konjo dengan banyaknya penanda kedekatan dalam lirik lagu. Adanya kedekatan tersebut dan aransemen musik yang bagus dapat membuat lagu berbahasa Konjo menjadi menarik bagi penutur muda. Di lain pihak, kegiatan Revitalisasi Bahasa Konjo ini juga sukses mendapatkan dukungan dari berbagai

pemangku kepentingan, mulai dari Bupati Bulukumba, Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Bulukumba, hingga Kepala Desa Tamatto. Tidak hanya itu, bentuk dukungan juga diimplementasikan ke dalam nota komitmen sehingga pemerintah daerah dapat melanjutkan upaya revitalisasi bahasa Konjo ke depannya.

DAFTAR PUSTAKA

Afrizal. (2016). *Metode Penelitian Kualitatif*. PT Raja Grafindo Persada.

Arzoz, X. (2015). The Impact of Language Policy on Language Revitalization. *Multilingual Education*, *April*. https://doi.org/10.1007/978-3-319-10455-3

Badan Pusat Statistik. (2018). *Potensi Desa*. Badan Pusat Statistik.

Budiono, S., Lauder, M. R. M. T., & Munawarah, S. (2021). The Impact of Tourism on the Banyuwangi Dialect in East Java. In *Sociolinguistics and Dialectological Studies in Indonesia* (pp. 27–51). Nova Science Publishers, Inc..

Hansen, M. P. (2015). *Community Politics in Language Revitalization*. *March*, 1–15.

Hinton, L. (2014). Language Revitalization: An Overview. In *The Green Book of Language Revitalization in Practice* (Issue October, pp. 1–18). https://doi.org/10.1163/9789004261723_002

Keputusan Menteri Kesehatan Nomor HK.01.07/MENKES/382/2020 tentang Protokol Kesehatan Bagi Masyarakat di Tempat dan Fasilitas Umum dalam Rangka Pencegahan dan Pengendalian Corona Virus Disease 2019, (2020).

Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif. (2021). *Tren Pariwisata 2021*. Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (2018). *Petunjuk Teknis Revitalisasi Bahasa*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Nugroho, Mardi, D. (2021). *Kajian Vitalitas Bahasa Konjo*. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa.

Nugroho, M. (2020). Vitalitas Bahasa Saleman di Negeri Saleman. *Ranah: Jurnal Kajian Bahasa*, *9*(2), 260—271.

O'Grady, W., & Hattori, R. (2016). Language acquisition and language revitalization. *Language Documentation and Conservation*, *10*(2016), 45–57. https://doi.org/10.125/24686/ogrady

Olko, Justina, Sallabank, J. (2021). *Revitalizing Endangered Languages*. Cambridge University Press.

Pemerintah Kabupaten Bulukumba. (2018). *Pokok Pikiran Kebudayaan Daerah*. Pemerintah Kabupaten Bulukumba.

Sunendar, Dadang, D. (2019). *Revitalisasi Bahasa Tobati Berbasis Sekolah di Kota Jayapura*. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Sunendar, D. (2019). *Bahasa dan Peta Bahasa di Indonesia* (6th ed.). Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Sutrisno, E. (2021). Strategi Pemulihan Ekonomi Pasca Pandemi Melalui Sektor Umkm Dan Pariwisata. *Jurnal Kajian Lembaga Ketahanan Nasional Republik Indonesia*, *9*(1), 641–660.

PERSPEKTIF MASYARAKAT SUNDA LAMA MENGENAI PEREMPUAN DALAM *CARITA PANTUN LUTUNG LEUTIK*

Devyanti Asmalasari
Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi
(*Indonesia*)

Abstrak

Perempuan dalam pandangan masyarakat Sunda lama menduduki tempat terhormat. Meskipun tidak sampai menduduki tempat terpenting dalam ruang publik (matriarkat), kedudukan perempuan amat terhormat dalam ruang domestik, dan lebih-lebih dalam ruang batin manusia Sunda. Dalam kepercayaan masyarakat Sunda lama, perempuan tidak hanya dapat menjadi pemimpin, tetapi juga menjadi setingkat dewa dengan hadirnya sosok Sunan Ambu.

Konsep *ambu* dan keseimbangan pada masyarakat Sunda lama juga dapat dijadikan indikasi adanya kesetaraan peran dan fungsi. *Ambu* dipersonifikasikan dengan sosok perempuan/ibu yang digambarkan memiliki sifat melindungi, memelihara, dan mengayomi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Sosok feminin *ambu* di dunia diwujudkan pada sosok ibu yang memelihara dan melindungi keluarga, sedangkan *ambu* di kahyangan diwujudkan pada sosok yang harus diperlakukan dengan baik dan dihormati agar dapat memberikan penghidupan.

Posisi penting kaum perempuan tersebut tercermin dari tokoh-tokoh dalam cerita pantun. Tokoh-tokoh perempuan ditempatkan sejajar dengan tokoh-tokoh lelaki. Kedudukan perempuan dalam pantun memiliki posisi yang sangat terhormat. Perempuan menjadi simbol kemakmuran dan kesuburan (kebahagiaan) sehingga perempuan harus *dipupusti* dan dihormati. Selain menempati posisi yang

utama, perempuan juga berperan sebagai pelindung (*indung*) dan penyeimbang (harmoni).

Kata kunci: perempuan, *ambu*, pantun, masyarakat Sunda lama.

1. PENDAHULUAN

Pada budaya *mainstream* kita, perbedaan gender disosialisasikan melalui ajaran keagamaan dan negara yang perlahan-lahan memengaruhi biologis setiap kelamin. Dengan konstruksi sosial gender, kaum laki-laki harus bersifat kuat dan agresif. Sebaliknya, kaum perempuan harus bersifat lemah lembut. Peran perempuan juga biasanya dikaitkan pada urusan domestik, sedangkan laki-laki pada urusan publik. Hal ini diyakini sebagai salah satu penyebab tindakan dan prilaku diskriminatif terhadap perempuan yang menjadikan perempuan kaum yang disubordinasi, sebaliknya kalau laki-laki menjadi yang mendominasi.

Perbedaan gender ini sesungguhnya tidak akan menjadi masalah sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan gender. Ketidakadilan gender merupakan sistem dan struktur kaum laki-laki dan perempuan menjadi korban dari sistem tersebut. Ketidakadilan ini dapat dilihat dari berbagai bentuk ketidakadilan, yakni marginalisasi, subordinasi, stereotip, kekerasan, dan beban kerja (Fakih, 1999: 12).

Dalam konstruksi sosial di masyarakat, kaum perempuan memiliki peran gender dalam mendidik anak, merawat, dan mengelola rumah tangga. Mengacu pada peran tersebut, perempuan mendapatkan stereotip sebagai makhluk pasif, emosional, lemah, tidak berhasrat, dan inferior yang berakibat penindasan kepada mereka. Pelanggengan posisi subordinasi, stereotip, dan kekerasan terhadap kaum perempuan ini secara tidak sadar juga dijalankan oleh ideologi dan kultur patriarki, yakni ideologi kelelakian. Tidak mengherankan jika tindak kekerasan terhadap perempuan kian marak terjadi.

Perbedaan dan pembagian gender dengan segenap manifestasinya mengakibatkan tersosialisasinya citra posisi, kodrat, dan penerimaan nasib perempuan yang ada. Namun, kita dapat menepis anggapan ini dengan membuka, mempelajari, dan menelusuri nilai-nilai warisan leluhur Sunda yang terdapat dalam

cerita pantun. Peran perempuan yang begitu penting dalam cerita pantun sebenarnya secara lamat-lamat denyutnya masih terasa dalam kehidupan masyarakat Sunda. Pada beberapa kasus, perempuan ditempatkan lebih utama daripada laki-laki.

Dalam masyarakat Sunda, kaum perempuan menduduki posisi yang sangat penting dan terhormat. Kaum perempuan ditempatkan sebagai pelindung sekaligus pengasuh yang memandu anak-anaknya. Karena itu pula, kaum perempuan tidak hanya disebut ibu, tetapi lebih dari itu mereka disebut *indung*. *Indung* berarti tidak hanya perempuan yang telah mengandung dan melahirkan kita, i*ndung* juga memiliki makna tempat berlindung.

Posisi penting kaum perempuan tersebut tercermin dari tokoh-tokoh perempuan dalam pantun yang sejajar dengan tokoh-tokoh lelakinya. Bahkan, perempuan sering menjadi penyelesai masalah-masalah kaum lelaki. Kedudukan perempuan dalam pantun amat terhormat sehingga memberikan kesan seolah-olah budaya pantun merupakan budaya feminim karena kaum lelakinya yang protagonis digambarkan lembut hati meskipun juga kesatria. Hal itu disebabkan oleh motivasi religiusnya yang dalam. Karena religius, mereka rendah hati serta merasa kecil di tengah alam semesta dan Tuhannya (Sumardjo, 2006:vii). Dalam tindak tutur, masyarakat Sunda juga menempatkan perempuan pada tempat pertama sebelum laki-laki. Fenomena tersebut terefleksikan dalam cerita pantun *Lutung Leutik*.

2. RINGKASAN CERITA *LUTUNG LEUTIK*

Raden Bungsu Karma Jaya *undakan* Munding Kalangonsari, putra Prabu Siliwangi, Raja Pajajaran, pada suatu malam mimpi bertemu dengan seorang gadis cantik dari negeri Nusa Gayonggong yang bernama Bagendan Sari, adik Tumenggung Laksana Gading. Ia menganggap impian itu sebagai petunjuk bagi dirinya bahwa negara itulah yang telah ditakdirkan untuk dia rajai. Lalu ia pun mengatakan hal itu pada bundanya dan menyatakan hasratnya untuk pergi mencari negara tersebut. Bundanya mula-mula melarang, tetapi karena melihat hasrat putranda yang sungguh-sungguh, kemudian sang ibu berjanji akan menyampaikan hal itu kepada ayahanda. Prabu Siliwangi sama sekali tidak berkeberatan akan hasrat putranya itu, malah Prabu

seperti mendorongnya dengan semangat, supaya mengembara. Baginda hanya memberikan nasihat yang maksudnya agar putranda, sebagai pembesar negara, jangan angkuh atau sombong dan harus dapat mengikuti kehendak rakyat agar rakyat dan anak buah tidak ketakutan sehingga menjauh; kehendak rakyat harus diikuti karena rakyat merupakan tempat mengabdi para pembesar.

Setelah mendapat perkenan ayah bundanya, Raden Bungsu Karma Jaya berangkat naik perahu. Daerah-daerah yang dia lewati sejak keluar dari istana sampai perahunya hilang sangat menarik karena nama-nama itu seolah-olah memberikan peta susunan wilayah di sekitar ibu kota dan daerah Kerajaan Pajajaran.

Karena perahunya tiba-tiba menghilang ketika berlabuh, Raden Bungsu berpendapat bahwa hal itu merupakan petunjuk bahwa ia sudah sampai di negara yang dicarinya. Akan tetapi, ia tidak juga melihat negara tersebut. Maka, terbanglah ia ke angkasa untuk melihat negara yang dicarinya itu dari atas.

Tersebutlah konon tentang Negara Nusa Gayonggong, Tumenggungnya bernama Laksana Gading, yang mempunyai adik yang bernama Bagendan Sari. Pada suatu saat Tumenggung Laksana Gading berkata kepada adiknya itu, "Kakanda mau bertapa ke Ujungkulon selama 7 windu, 7 tahun, 7 bulan, 7 pekan, dan 8 kali menanak nasi".

Pada mulanya Bagendan Sari ingin mengikuti kakanda bertapa. Akan tetapi, kakandanya itu tetap melarang karena Bagendan Sari akan dititipkan di Negara Margacina kepada Gajah Taruna dan Jaya Pamindra, yang juga mempunyai seorang saudara perempuan yang bernama Parenggi Rarang.

Bagendan Sari akhirnya menerima saran itu dan pihak Gagak Taruna serta Parenggi Rarang pun mau menerima Bagendan Sari tinggal di Margacina dan menjadikan Bagendan Sari sebagai kawan Parenggi Rarang yang berkata akan menganggap Bagendan Sari sebagai saudaranya sendiri.

Sementara itu, di Mega Malang Raden Bungsu Karma Jaya melihat seorang perempuan pertapa yang bernama Nyi Medanglayang Buuk Lenggang Larang Kancana. Ia meminta petunjuk kepada perempuan pertapa itu dan perempuan itu menunjukkannya agar turun di Negara Margacina karena di sanalah putri yang dia cari berada.

Ketika Bagendan Sari dan Parenggi Rarang tidur, Parenggi Rarang bermimpi hujan pagi setempat-setempat dan ada banteng putih yang mengamuk di negara. Bagendan Sari menafsirkan mimpi itu dengan mengatakan bahwa bakal datang seorang jejaka rupawan. Parenggi Rarang mula-mula tidak mau percaya akan keterangan Bagendan Sari itu. Akan tetapi, setelah ia tidur kembali, ia pun mimpi lagi melihat pelangi dan bulan empat belas yang mau dia tangkap malah lari ke pangkuan Bagendan Sari. Bagendan Sari menafsirkan mimpi yang kemudian itu bahwa mereka berdua akan bersama-sama menjadi permaisuri seorang rupawan perkasa. Akan tetapi, Parenggi Rarang tetap tidak mau percaya. Namun, keesokan harinya ia menyampaikan perihal impian dan tafsiran Bagendan Sari itu kepada kakandanya, Gajah Taruna. Gajah Taruna menafsirkan impian itu dengan rasa khawatir kalau-kalau adiknya sendiri, Parenggi Rarang, tidak bernasib baik. Ia tidak mau putri yang dititipkan kepadanya itu mengalahkan adiknya. Maka, disuruhnya si Lengser agar membawa Bagendan Sari ke hutan setelah Bagendan Sari disuruh mengenakan pakaian yang terbuat dari *waring* (goni) dan tubuh serta mukanya disapu dengan arang hitam. Bagendan Sari dibawa si Lengser ke hutan di hulu negeri. Ia merasa sedih tetapi keberadaannya di hutan itu dianggapnya sebagai bertapa. Gajah Taruna merasa gembira karena dengan tindakan itu ia mengira bahwa adiknyalah yang akan berbahagia karena mendapatkan jodoh putra raja.

Raden Bungsu Karma Jaya turun di alun-alun Margacina, tetapi tidak seorang pun yang datang mengelu-elukannya. Yang menegur pun tidak ada. Ia menunggu sebulan, dua bulan, tidak juga datang orang yang menemuinya. Maka, ia pun membacakan mantra asihan sehingga Gajah Taruna pergi ke alun-alun. Ketika Gajah Taruna melihat Raden Bungsu Karma Jaya, ia merasa *ajrih* karena wibawa yang memancar dari menak Pajajaran itu. Ia mempersilakan Raden Bungsu Karma Jaya ke istananya, lalu menyuruh si Lengser agar menemui Parenggi Rarang agar menyediakan suguhan buat tamu tersebut. Parenggi Rarang menanyakan kepada si Lengser, apakah tamu itu tampan serta rupawan, yang diiakan oleh si Lengser. Kepada si Lengser, Parenggi Rarang berpesan bahwa ia baru akan menemui tamu

tersebut apabila tamu itu dapat membangun balairung yang terletak di tengah kolam dan terbuat dari jati jajar.

Sesudah makan sirih, Raden Bungsu berkata kepada Gajah Taruna, apakah ia boleh bertemu dengan adiknya yang cantik itu. Gajah Taruna menyampaikan permintaan Parenggi Rarang yang segera disanggupi oleh Raden Bungsu. Untuk membangun balairung itu, Gajah Taruna memberi Raden Bungsu berbagai senjata. Semua senjata itu oleh Raden Bungsu disuruh berjalan sendiri ke hutan jati jajar. Untuk membangun balairung itu, Raden Bungsu meminta tolong kepada Ibunda Kangjeng Ambu di kahyangan, yang segera menitahkan para bujangga untuk membantu. Karena para bujangga akan menciptakan balairung itu dari bahan-bahan kahyangan, batang-batang jati yang tadinya sudah ditebang oleh para bujangga disuruh kembali kepada asalnya. Hutan kembali menjadi hutan.

Setelah balairung jadi, Raden Bungsu menyerahkannya kepada Gajah Taruna. Akan tetapi, Gajah Taruna berkata, "Kalau kita mempunyai balairung seindah itu, niscaya banyak orang yang datang untuk merebutnya. Oleh karena itu, harap dibuatkan parit sekeliling Negeri Margacina yang dalamnya dua puluh lima depa dan lebarnya pun dua puluh lima depa".

Raden Bungsu menyanggupi permintaan itu, lalu ia diberi pakaian *waring*, sedang pakaiannya ditinggalkan di istana. Ia pun membawa sebuah pacul dan sebuah linggis. Raden Bungsu bekerja menggali parit itu, kian lama kian dalam, sebulan, dua bulan, tiga bulan sampai sebelas bulan, tetapi tidak seorang pun yang datang mengiriminya makanan. Kian lama tubuhnya kian kurus sehingga tinggal kulit pembalut tulang. Ketampanan dan kerupawanannya hilang. Wajahnya buruk. Karena tidak tahan lagi, ia akhirnya membaca mantra asihan yang membuat Parenggi Rarang teringat bahwa ada putra raja yang sedang bekerja menggali parit. Ia menyiapkan sirih pinang dan makanan buat Raden Bungsu. Ia hendak mengirimkannya sendiri diam-diam agar tidak ketahuan oleh kakandanya. Akan tetapi, ketika ia melihat bahwa orang yang sedang bekerja itu sangat buruk rupanya dan kurus kering pula, makanan yang sudah dibawanya itu diberikannya kepada anjing kurapan. Ia tidak ada minatnya sama sekali untuk diperistri oleh orang seburuk itu. Maka, ia pun pulang menemui kakandanya, dan berkata bahwa ia tidak

suka bersuamikan Raden Bungsu karena sekarang sudah melihat orangnya. Gajah Taruna berkata, "Tidakkah Adinda menyesal, nanti?" Dijawab dengan tandas, "Tidak". Berkali-kali ditanya, jawabannya pun tetap. Maka, disuruhnya si Lengser agar mengatakan kepada Raden Bungsu bahwa lamarannya untuk Parenggi Rarang ditolak dan agar si Lengser membawa Raden Bungsu kepada Bagendan Sari serta menjodohkan keduanya. Bukankah keduanya sama-sama buruk rupa? Raden Bungsu menerima keputusan itu dengan hati kecewa apalagi ketika ia meminta kembali pakaiannya, tetapi ditolak oleh Gajah Taruna. Maka, parit yang sudah dia buat itu diratakannya kembali dengan tanah. Kemudian, ia mengikuti si Lengser ke hutan, tempat Bagendan Sari bertapa.

Bagendan Sari di hulu negeri menerima Raden Bungsu dengan tulus karena meskipun tubuhnya rusak, matanya masih jernih. Setelah si Lengser pulang, keduanya lalu mandi. Setelah mandi, kecantikan dan kerupawanan mereka yang sebelumnya memancar kembali. Sunan Ambu dari Kahyangan melihat putranda itu, lalu menjatuhkan sebuah teropong yang berisikan pakaian sehingga keduanya berpakaian seperti dahulu. Ketika pulang dari mandi, mereka melewati alun-alun negeri. Kecantikan mereka membuat terbengong-bengong para penduduk. Orang-orang yang melihat si cantik dan si rupawan itu saling memberi tahu dan akhirnya semua berbondong-bondong ke hulu negeri.

Keributan itu diketahui juga oleh Parenggi Rarang. Ketika ia kemudian mengetahui bahwa yang cakap dan rupawan itu adalah Raden Bungsu Karma Jaya yang pernah melamarnya, ia pergi mengadu kepada kakandanya. Ia menyatakan ketidakpuasan hatinya karena menurut pendapatnya, pacarnya sudah direbut oleh Bagendan Sari. Akan tetapi, Gajah Taruna menolak tuduhan adindanya karena ia dahulu telah bertanya, apakah Parenggi Rarang menyesal atau tidak melepaskan Raden Bungsu. Akan tetapi, Parenggi Rarang malah menangis melolong-lolong. Karena kesal, Gajah Taruna menyiksa adiknya, kemudian memotong rambutnya, sehingga kepala Parenggi Rarang menjadi *trondol*. Akan tetapi, Parenggi Rarang tetap juga meminta agar kedua kakandanya berusaha mengembalikan Raden Bungsu kepadanya.

Akhirnya, Gajah Taruna berunding dengan Jaya Pamindra dan memutuskan bahwa mereka akan mengadakan pesta negara dengan harapan agar Raden Bungsu dan Bagendan Sari datang menonton.

Pestanya sangat ramai, tetapi waktu si Lengser datang mengundang Raden Bungsu dan Bagendan Sari untuk menonton, keduanya menolak. Gajah Taruna dan Jaya Pamindra merasa sia-sia berpesta dan membuang uang. Pesta dibubarkan. Parenggi Rarang menyuruh si Lengser untuk menantang Bagendan Sari berlomba menanak nasi, berlomba kain *kasan*, negara siapa yang lebih luas, dan membuat benang kantih dalam semalam dari kapas satu *gebog*. Kalau kalah atau menyatakan tidak sanggup, Bagendan Sari akan dihukum penggal.

Karena tantangan itu, Raden Bungsu meminta tolong kepada Ibunda Sunan Ambu di kahyangan. Sunan Ambu menitahkan para pohaci agar membantu Bagendan Sari. Maka, Bagendan Sari selalu menang dalam perlombaan itu. Parenggi Rarang mengajak bertanding yang lain lagi, yaitu kekayaan siapa yang lebih banyak, buah dada siapa yang lebih bagus, masakan siapa yang lebih sedap, dan kotoran siapa yang lebih wangi. Parenggi Rarang selalu kalah. Karena marahnya, Parenggi Rarang mengajak Bagendan Sari memperbandingkan pacarnya, pacar siapa yang lebih rupawan. Pacar Bagendan Sari adalah Lutung, tetapi Parenggi Rarang belum punya pacar. Maka, ia pun menghadap Kakanda Jaya Pamindra agar mau berlaku sebagai pacarnya. Hal itu disanggupi oleh Jaya Pamindra. Raden Bungsu menang. Akan tetapi, Parenggi Rarang masih juga tidak mau kalah. Dihasutnya agar Jaya Pamindra berperang dengan Raden Bungsu. Jaya Pamindra kalah. Lalu, digantikan oleh Gajah Taruna. Keduanya seperti sama kuat. Gajah Taruna didorong oleh Raden Bungsu sampai ke hutan.

Sementara itu, Bagendan Sari ingin melihat kakandanya yang sedang berperang. Ia melewati alun-alun dan kelihatan oleh Parenggi Rarang. Ia segera mendekati Bagendan Sari, lalu menikamnya sampai mati. Bangkainya dilemparkannya. Anehnya, bangkai itu selalu dipayungi oleh burung kuntul yang berjumlah tujuh ekor dari kahyangan.

Raden Bungsu mendorong Gajah Taruna kembali ke alun-alun. Di sana masih ada Parenggi Rarang yang mengajaknya

menikah. Raden Bungsu murka bukan main. Parenggi Rarang dan Gajah Taruna dilemparkannya. Kemudian, Raden Bungsu melihat bangkai Bagendan Sari. Setelah dihidupkan kembali, ia bertanya kepada Bagendan Sari, siapakah yang telah berbuat jahat kepadanya. Bagendan Sari menerangkan yang sebenarnya. Maka, Raden Bungsu kembali, lalu berperang dengan Gagak Taruna, yang paling sakti di antara ketiga saudara itu.

Kali ini Raden Bungsu kalah. Lalu, oleh Gagak Taruna, Raden Bungsu segera dimasukkan ke dalam sebuah liang. Ketika hendak menutup liang itu dengan batu, terpaksa Gagak Taruna mencari batu ke tempat yang agak jauh. Pada waktu itulah Raden Bungsu sempat melarikan diri. Gagak Taruna menutup liang tersebut dengan batu dan mengira bahwa Raden Bungsu sudah mati dalam liang. Parenggi Rarang lalu menitahkan agar Bagendan Sari menjadi gembala kerbau dengan 25 kandang.

Karena malu lantaran kalah perang, Raden Bungsu lalu pergi ke kahyangan menghadap Ibunda Sunan Ambu. Ia minta mati. Namun, Sunan Ambu menolak. Maka, akhirnya ia pun dilebur kembali menjadi setitik air yang dimasukkan ke dalam sebuah cupu yang lalu dilemparkan ke Buana Panca Tengah. Cupu itu jatuh ke dalam selembar daun sirih merah.

Tersebutlah pula sebuah negara bernama Gunung Karanginan. Punggawanya bernama Tumenggung Yudanegara dan Yudalaksana. Mereka mempunyai saudara perempuan yang cantik-cantik yang bernama Rinuwayangan, Rinurarang, dan Rinukasih. Pada suatu hari ketiga putri pergi mandi dan ketika pulang melewati kebun sirih. Mereka melihat selembar daun sirih yang sangat menerbitkan selera. Rinukasihlah yang dapat memetik daun sirih itu, tetapi Rinuwayangan memintanya. Tidak berapa lama kemudian, Rinuwayangan berbadan dua. Waktu mengetahui hal itu, kedua saudara lelakinya murka bukan main. Rinuwayangan diusir. Ia pergi keluar dari negara, lalu masuk hutan. Banyak binatang mendekatinya. Walaupun tidak tampak mau mengganggu, ia merasa takut juga. Lalu, Rinuwayangan masuk ke dalam batang *gintung* yang berlubang. Binatang-binatang itu berjaga-jaga sekeliling batang tersebut. Rinuwayangan tertidur hingga berbulan-bulan sampai ketika bayinya lahir, ia masih juga tidur. Sunan Ambu dari kahyangan memberi pakaian bayi, lalu bayi tersebut berubah rupa menjadi

seekor lutung yang segera lari memanjat pohon. Semua binatang yang selama itu berjaga-jaga mengikuti lutung itu.

Ketika Rinuwayangan terjaga dari tidurnya, ia meraba perutnya. Ia heran karena perutnya sudah kosong. Akan tetapi, ketika kemudian ia menemukan seekor lutung kecil tidak jauh dari tempatnya itu, tahulah ia bahwa lutung itulah anaknya. Maka, dibawanya lutung itu pulang ke negaranya karena ia mengira bahwa kakandanya tidak akan murka lagi padanya.

Saudara-saudaranya memang menerima Rinuwayangan kembali dengan tangan terbuka. Yudanegara dan Yudalaksana bergantian menimang kemenakannya itu. Sang lutung banyak menolong uanda dengan memetikkan buah-buahan dan buah-buahan tersebut dijual uanda. Dari hasil penjualannya, uanda mendapatkan banyak uang. Setelah memperoleh banyak uang, timbullah keinginan Uanda Yudanegara hendak membeli gamelan yang baik dari negara Kutalarang. Setelah dibayar, gamelan itu dibawa ke negara Gunung Karanginan, lalu dicoba.

Pada suatu waktu sang lutung berkata kepada uanda bahwa ia ingin kawin. "Kawinlah dengan kerbau"! sahut uanda. "Tidak mau", jawab lutung. "Kalau dengan yang menggembalakan kerbau di Margacina, mau!" kata lutung kemudian. Karena uanda Yudanegara sangat senang hatinya telah mendapatkan gamelan yang dianggapnya sebagai jasa lutung, mereka pun berangkat ke negara Margacina akan melamar Bagendan Sari.

Gajah Taruna menerima lamaran itu, lalu menyuruh si Lengser supaya bertanya kepada Bagendan Sari di hulu negeri. Lutung yang turut datang dengan uanda melamar, ikut pula dengan si Lengser ke hulu negeri. Bagendan Sari menerima lutung. Lutung tidak mau pulang kembali bersama si Lengser. Ia mau tetap bersama Bagendan Sari.

Gajah Taruna bersepakat dengan Yudanegara akan menikahkan lutung dengan Bagendan Sari tanggal 15. Karena tidak tahan menyaksikan penderitaan Bagendan Sari, lutung mengamuk. Semua kerbau dilepaskan dan setelah terlebih dahulu menyirep orang-orangnya, sang lutung membakar segala rambut kemaluan, termasuk kepunyaan Parenggi Rarang. Waktu terjaga, mereka segera mengepung lutung. Pada waktu itu datanglah orang-orang dari Gunung Karanginan hendak *seserahan*, yaitu upacara menyerahkan mempelai laki-laki kepada pengantin

perempuan pada malam sebelum pernikahan dilangsungkan. Karena melihat kemenakannya dikepung, Yudanegara lalu turut berperang. Ia mencoba melindungi lutung dari segala kepungan dengan jalan memeluknya. Akan tetapi, sebelah tangan lutung itu ditarik oleh Gajah Taruna. Maka, sang lutung diperebutkan oleh Yudanegara dan Gajah Taruna. Karena diperebutkan, baju lutung itu sobek, tampaklah Raden Bungsu Karma Jaya yang asli. Baju lutung itu lalu berubah wujud menjadi Ki Lembu Halang yang kemudian berperang dan mengalahkan Gajah Taruna sampai Gajah Taruna mati. Akan tetapi, Raden Bungsu kemudian menghidupkan kembali Gajah Taruna, yang kemudian bersama saudara-saudaranya yang lain menyatakan takluk.

Sementara itu, Raden Bungsu Karma Jaya menyampaikan kisahnya kepada Uanda Yudanegara, mengapa ia sampai lahir menjadi lutung. Lalu, ia menjemput Bagendan Sari di hulu negeri. Semua barang dianggap rampasan, lalu dibawa ke hulu negeri dan diserahkan kepada Bagendan Sari. Maka, negaranya itu pun diberi nama Gunung Manglayang. Gajah Taruna dan saudara-saudaranya menjadi tukang sabit, Parenggi Rarang menjadi tukang menanak nasi.

Tidak lama kemudian Tumenggung Laksana Gading pulang dari tempatnya bertapa di Ujung Kulon. Ia bertemu dengan Raden Bungsu Karma Jaya yang sudah menikah dengan Adinda Bagendan Sari. Ketika mendengar kisah yang dialami adindanya, Tumenggung Laksana Gading memberi nasihat, "Sabarlah, karena semuanya itu telah digariskan oleh takdir".

3. Perempuan dalam Perspektif Masyarakat Sunda Lama

Orang Sunda percaya bahwa pantun mengandung kearifan Sunda lama sebab ceritanya berasal dari leluhur Sunda. Bahkan, bagi sebagian masyarakat, pantun masih dianggap sakral dan pertunjukannya tidak dapat dilaksanakan pada sembarang waktu. Pantun merupakan bagian dari seni pertunjukan, yakni berupa cerita tutur lisan di depan publiknya yang disusun dalam puisi dan prosa liris, yang kadang dinyanyikan dan kadang dituturkan, sambil diiringi musik kecapi. Aspek pertunjukan ini tentu mempunyai makna tersendiri yang akan mendukung keberadaan pantun sebagai produk cara berpikir masyarakat Sunda lama (Sumardjo, 2002: 177).

Pantun merupakan model ideal masyarakat Sunda. Pantun mengandung nilai-nilai yang semestinya bagi masyarakat Sunda. Tokoh-tokoh pantun dicintai oleh masyarakatnya karena merupakan simbol-simbol yang menetapkan suasana hati dan motivasi kuat, yang meresap, dan yang tahan lama dalam diri manusia Sunda.

Perempuan dalam pandangan masyarakat Sunda lama menduduki tempat terhormat. Meskipun tidak sampai menduduki tempat terpenting dalam ruang publik (matriarkat), kedudukan perempuan amat terhormat dalam ruang domestik, dan lebih-lebih dalam ruang batin manusia Sunda.

Bentuk penghormatan masyarakat Sunda lama terhadap perempuan tampak dari adanya sosok Sunan Ambu. Konsep *ambu* dan keseimbangan pada masyarakat Sunda lama juga dapat dijadikan indikasi adanya kesetaraan peran dan fungsi. *Ambu* dipersonifikasikan dengan sosok perempuan/ibu yang digambarkan memiliki sifat melindungi, memelihara, dan mengayomi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Sosok feminin *ambu* di dunia diwujudkan pada sosok ibu yang memelihara dan melindungi keluarga, sedangkan *ambu* di kahyangan diwujudkan pada sosok yang harus diperlakukan dengan baik dan dihormati agar dapat memberikan penghidupan.

Perempuan menjadi simbol kemakmuran dan kesuburan (kebahagiaan) sehingga perempuan harus *dipupusti* dan dihormati. Dalam kepercayaan masyarakat Sunda lama, perempuan tidak hanya dapat menjadi pemimpin, tetapi juga menjadi setingkat dewa dengan hadirnya sosok Sunan Ambu.

Nama Sunan Ambu dapat ditemukan dalam cerita-cerita rakyat, seperti Lutung Kasarung dan Mundinglaya Di Kusumah. Dalam cerita-cerita tersebut Sunan Ambu digambarkan sebagai sosok yang penuh cinta kasih, tetapi juga tegas menghukum kalau ada yang melanggar pantangan.

Dalam cerita pantun, tokoh-tokoh perempuan ditempatkan sejajar dengan tokoh-tokoh lelaki. Bahkan, perempuan sering menjadi penyelesai masalah-masalah kaum lelaki. Kedudukan perempuan dalam pantun memiliki posisi yang sangat terhormat. Selain menempati posisi yang utama, perempuan juga berperan sebagai pelindung (*indung*) dan penyeimbang (harmoni). Berikut uraian mengenai peran perempuan berdasarkan perspektif masyarakat Sunda lama.

3.1 PEREMPUAN MENEMPATI POSISI YANG UTAMA
3.1.1 DALAM TINDAK TUTUR

Dalam tindak tutur masyarakat Sunda, perempuan ditempatkan lebih utama daripada laki-laki. Dalam pembicaraan sehari-hari, misalnya, baik formal maupun nonformal, orang Sunda biasa mengatakan *indung-bapa* (ibu-bapak) atau *nini-aki* (nenek-kakek), bukan *bapa-indung* atau *aki-nini*. Begitu pula dalam beberapa peribahasa dan mantra, perempuan (*indung* atau *nini*) disebutkan lebih dahulu daripada laki-laki (*bapa* atau *aki*).

Cerita pantun sebagai tradisi lisan masyarakat Sunda lama juga menempatkan perempuan pada tempat pertama sebelum laki-laki. Untuk lebih memahami fenomena ini, secara lebih jelas akan disinkronisasikan dengan contoh berikut.

kun paya kun
babu Awah bapa Adam
usik nyaring sarena

'jadi maka jadilah
ibu Hawa bapak Adam
bergerak bangun dari tidurnya'
(Rosidi, 1987: 32)

"hih... induing! Bapaing!
tara-tara keuyang bayeungyang
panas hareudang
naon gara-garana ieu!"
.....

'"hih.... ibuku! Bapaku!
jarang-jarang gerah sekali
panas gerah
apa yang menjadi gara-garanya ini!"'
.....

(Rosidi, 1987: 73)

Dari dua contoh tersebut, kita dapat melihat bahwa penyebutan ibu didahulukan dari penyebutan bapak. Penyebutan ini menunjukkan bahwa perempuan mendapatkan tempat yang lebih utama daripada laki-laki dan secara tidak sadar perempuan ditempatkan lebih utama daripada laki-laki. Menurut

Muhtadin (2008: 48), ketidaksadaran inilah yang menjadi penetralisasi, dinamisator, dan stabilisator kekuasaan laki-laki dalam kebudayaan Sunda. Dalam peribahasa Sunda pun tentu bukan tanpa sengaja penyebutan ibu sebelum penyebutan ayah. Contohnya terdapat pada peribahasa, *Indung tunggul rahayu, bapa tangkal darajat*, yang bermakna keselamatan dan kebahagiaan anak bergantung pada keridaan dan doa ibu serta ayah.

1.1.2 DALAM KEPERCAYAAN

Masyarakat Sunda lama, yang tergambar dalam cerita-cerita pantun, berlindung kepada sosok *indung* yang bernama Sunan Ambu. *Sunan* berasal dari kata *susuhunan*, artinya ialah yang disembah. *Ambu* adalah ibu. Jadi, Sunan Ambu berarti ibu kedewataan, ibu ilahiah. Di kahyangan, Sunan Ambu memiliki posisi yang penting, yakni sebagai penguasa tempat tinggal para hyang dan roh-roh leluhur. Dia berkuasa atas para *pohaci* (bidadari) dan *bujangga* (bidadara).

Kutipan berikut ini menggambarkan banyaknya *bujangga* dan *pohaci* yang masing-masing berjumlah empat puluh. Kesemuanya diutus oleh Sunan Ambu untuk membantu Karma Jaya ketika mendapatkan kesulitan.

sadayana opat puluh Bujangga
ujaring cinarios
ti Sawargaloka
kaputus ku tuang ibu
yen kedah nulungan raden

‘semuanya empat puluh *Bujangga*
singkat cerita
dari Sawargaloka
diutus oleh ibunya
bahwa harus menolong raden’

(Rosidi, 1987: 94)

kacarios pohaci patang puluh
patangpuluh hiji jeung ratu
piwarang ibuna

yen kedah ngayakeun nagara
ka lobana barang
sarta piwarangan nganteh

'diceritakan *pohaci* empat puluh
empat puluh satu dengan ratu
disuruh ibunya
bahwa harus mendirikan negara
sampai menyediakan barang
serta disuruh *nganteh'*

(Rosidi, 1987: 148)

Sunan Ambu merupakan tokoh terpenting di kahyangan menurut kepercayaan orang Sunda, seperti terdapat dalam cerita pantun. Sunan ambu dibantu oleh para *bujangga* yang jelas lelaki. *Bujangga* itulah yang biasanya melaksanakan perintah Sunan Ambu. Di samping *bujangga* ada juga *pohaci* yang jelas perempuan. Fungsinya sama atau hampir sama dengan *bujangga*. Jika tokoh-tokoh dalam cerita pantun mendapat kesulitan, mereka mengadu atau meminta tolong kepada Sunan Ambu, bukan kepada Sanghiang Tunggal atau kepada Sanghiang Wenang yang kadang-kadang disebut pula namanya di samping Sunan Ambu. Sebagai perempuan, yang dipentingkan dari sosok Sunan Ambu ialah sifat keibuannya, yaitu sebagai *ambu* 'ibu'. Akan tetapi, tidak pernah jelas siapakah sebenarnya "suami" Sunan Ambu (Rosidi, 2000: 616).

Ambu merupakan konsep yang bersifat dan berlaku umum, baik dalam kehidupan sebelum turun ke dunia, kehidupan dunia, kehidupan di alam kubur, maupun kehidupan di akhirat. *Ambu* merupakan personifikasi sosok perempuan (ibu) yang memiliki sifat melindungi, memelihara, dan mengayomi. Ada dua matra yang berkaitan dengan konsep *ambu* di dunia, yaitu mikrokosmos (sebagai pemelihara, pelindung, dan pelayan anak-anak serta keluarga) dan makrokosmos (sebagai penguasa yang memelihara, melindungi, dan mengayomi hidup serta kehidupan manusia selama di dunia).

3.2 PEREMPUAN SEBAGAI PELINDUNG (*INDUNG*)

Dalam pandangan masyarakat selama ini, apabila kita berbicara tentang perempuan Sunda, yang terbayang adalah sosok

perempuan yang halus budi pekertinya, ramah tutur katanya, dan patuh kepada suami. Seorang perempuan Sunda adalah seseorang yang memiliki sifat keibuan, sebagaimana sering digambarkan dalam bait-bait pantun atau karya seni orang Sunda pada masa lalu.

Dari sifat-sifat itu pula, dalam sistem budaya Sunda, kaum perempuan ditempatkan sebagai pelindung dan sekaligus pengasuh yang memandu anak-anak atau anak asuhnya. Karena itu pula, kaum perempuan dalam keluarga Sunda tidak hanya disebut ibu. Lebih dari itu, ia disebut *indung*, sebuah julukan yang memiliki makna lebih dalam lagi dari sekadar ibu.

ajeng raden sidakep sinuku tunggal
ngapung ka nu agung
marteda kanu kawasa
neda-neda ka ibuna
katingali ku ibuna
dipaparin parahu Gelang Kancana
salayarna sagalanna
turunkeun ti Sawargaloka
lolear....
keclak!

'ajeng raden menyilangkan tangan di dada
terbang ke Yang Agung
meminta ke Yang Kuasa
meminta-minta ke ibunya
terlihat oleh ibunya
diberinya perahu Gelang Kancana
layarnya segalanya
diturunkan dari Sawargaloka
lolear
keclak!'

(Rosidi, 1987: 49)

Kutipan tersebut memperlihatkan peran seorang *indung* yang akan selalu melindungi anaknya. Sebagai pelindung, ia akan memperhatikan kebutuhan anaknya, ia tidak akan rela jika anaknya mengalami kesulitan. Apabila diminta, tidak perlu menunggu lama, *indung* akan langsung memberikan pertolongannya.

kersana kangjeng ratu
ka mana nya neda tulung
taya lian kajaba
ka tuang ibu Sawargaloka
.....

'keinginan kangjeng ratu
ke mana ia meminta tolong
tiada lain hanya
kepada ibu Sawargaloka'
.....

(Rosidi, 1987: 90)

Tiada lagi sosok yang dapat dimintai tolong kecuali ibu. Hal ini tergambar dengan jelas pada kutipan tersebut. *Indung* dalam bahasa Sunda tidak hanya berarti perempuan yang telah mengandung dan melahirkan kita, tetapi *indung* sekaligus memiliki makna sebagai tempat berlindung. Peran seorang *indung* sebagai pengasuh dan sekaligus pelindung anak-anaknya telah menempatkan kaum perempuan sebagai ibu rumah tangga dalam keluarganya. Pada masyarakat adat yang masih tradisional, kekuasaan dan hak-hak mereka sangat dilindungi dan dihormati secara jelas.

3.3 PEREMPUAN SEBAGAI PENYEIMBANG

Dalam cerita pantun digambarkan bahwa perempuan merupakan sosok penting yang membentuk harmoni kehidupan. Tanpa perempuan, laki-laki tidak memiliki arti dalam hidupnya. Kutipan berikut menggambarkan Karma Jaya yang memohon kematian kepada Sunan Ambu ketika dia tidak dapat bertemu lagi dengan Bagendan Sari.

kersana kangjeng ratu
rek gugat ka tuang ambuna
arek gugat
"erek menta mati bae"

'keinginan kangjeng ratu
ingin menggugat kepada ibunya

ingin menggugat
"ingin minta mati saja"

(Rosidi, 1987: 181)

Kejadian ini berawal dari kekalahan yang dialami oleh Karma Jaya ketika bertarung dengan Gagak Taruna Jaya. Karma Jaya lalu dimasukkan ke dalam sebuah liang dan ditutup dengan batu. Gagak Taruna Jaya mengatakan kepada saudara-saudaranya bahwa Karma Jaya sudah mati dalam liang. Bagendan Sari pun akhirnya menjadi penggembala kerbau dengan 25 kandang.

Karma Jaya ternyata belum mati, tetapi ia merasa sia-sia hidup di dunia jika dia tidak dapat merasakan kebahagiaan. Karma Jaya lalu menghadap Sunan Ambu di kahyangan. Ia menggugat kepada ibunya untuk mati saja. Akan tetapi, Sunan Ambu menolak. Akhirnya, dia dilebur menjadi setitik air yang dimasukkan ke dalam sebuah cupu yang lalu dilemparkan ke Buana Panca Tengah. Inilah awal lahirnya Lutung Leutik atau Ratu Bungsu Karma Jaya yang akan menyelamatkan Bagendan Sari dari penindasan orang-orang Margacina.

Keharmonisan akhirnya diraih dari adanya perkawinan Bagendan Sari dengan Ratu Bungsu Karma Jaya. Perkawinan ini bukan hanya perkawinan perempuan dengan laki-laki, tetapi merupakan perkawinan bumi dan langit, serta perkawinan manusia dengan alam, atau kultur dengan natur. Ratu Bungsu Karma Jaya berasal dari Kahyangan, Dunia Atas. Adapun Bagendan Sari berasal dari Buana Panca tengah. Dalam upaya menyelamatkan Bagendan Sari, Karma Jaya memakai baju lutung atau monyet hitam. Dari cerita itu dapat disimpulkan bahwa tanpa Karma Jaya, Bagendan Sari merupakan makhluk yang lemah dan tanpa Bagendan Sari, Karma Jaya tidak akan pernah membumi. Di sini perempuan dan laki-laki merupakan pasangan oposisi yang saling melengkapi dan menjadikannya harmoni.

4. PENUTUP

Dari cerita pantun kita dapat mempelajari dan menelusuri nilai-nilai warisan leluhur Sunda. Peran perempuan yang begitu penting dalam cerita pantun masih tercermin dalam kehidupan

masyarakat Sunda. Pada beberapa kasus, perempuan ditempatkan lebih utama daripada laki-laki.

Pandangan kosmologi Sunda tergambar dalam mitologinya yang memosisikan Sunan Ambu sebagai sosok ideal. Kehadiran tokoh Lutung Leutik atau Ratu Bungsu Karma Jaya merupakan tokoh penegas terhadap sosok ideal tersebut. Dengan kata lain, dengan Sunan Ambu sebagai performa ideal, struktur mitologi Sunda didasarkan pada kearifan tokoh ibu. Hal ini dapat dipahami dari pola mata pencaharian dalam bentuk pertanian, yang mengedepankan simbol kesuburan, yaitu sosok perempuan. Namun, sosok perempuan tersebut dimunculkan dalam nuansa keibuan, *ambu*, dengan diawali tema sunan yang dapat dimakna *anu disuhun* atau yang diagungkan.

Perempuan dalam konteks kebudayaan Sunda, tidak hanya dapat dilihat dari tradisi cerita pantun saja, tetapi dapat dilihat dari idiom, praktik upacara, ataupun dalam karya sastra yang menempatkan perempuan lebih utama daripada laki-laki.

Dari cerita pantun kita dapat melihat bahwa kedudukan perempuan dalam perspektif masyarakat Sunda lama memiliki tempat yang terhormat. Sistem kultur masyarakat Sunda lama menempatkan perempuan di posisi yang luhur sehingga dapat mengatasi ketidakadilan gender. Dari cerita inilah masyarakat sekarang dapat belajar tentang kearifan dari masyarakat Sunda lama.

DAFTAR PUSTAKA

Fakih, Mansour. 1999. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Muhtadin, Teddy A.N. 2008. "Sunda, Perempuan, dan Kearifan" dalam Jurnal Perempuan No. 57 hlm. 41-49. Cetakan Pertama, Januari 2008.

Rosidi, Ajip. 1987. *Carita Lutung Leutik: Pantun Sunda*. Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

--------. 2000. *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Sumardjo, Jakob. 2002. *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis terhadap Artefak-artefak Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Qalam.

--------. 2003. *Simbol-simbol Artefak Budaya Sunda: Tafsir-tafsir Pantun Sunda*. Bandung: Kelir.

--------. 2006. *Khazanah Pantun Sunda Sebuah Interpretasi*. Bandung: Kelir.

PANDANGAN DUNIA PRAMOEDYA ANANTA TOER DALAM NOVEL *GADIS PANTAI*: ANALISIS STRUKTURALISME GENETIK

Tita Nurajeng Miyasari
Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi
(*Indonesia*)

Abstrak

Novel *Gadis Pantai* menggambarkan hierarki sosial dalam masyarakat Jawa pada awal abad ke-20 yang terbagi menjadi dua golongan, yakni golongan priayi yang berkuasa dan golongan rakyat kebanyakan (*wong cilik*) yang dikuasi. Penelitian ini mengkaji novel *Gadis Pantai* karya Pramoedya Ananta Toer dengan pendekatan strukturalisme genetik dari Lucien Goldmann yang berfokus pada relasi antartokoh dan relasi antara tokoh dengan objek di sekitarnya. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan homologi struktur novel *Gadis Pantai* dengan struktrur sosial masyarakat, pandangan dunia Pramoedya Ananta Toer dalam novel *Gadis Pantai*, serta kelompok sosial pengarang. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dialektik yang bekerja dengan pemahaman bolak-balik antara struktur teks, pandangan dunia, dan struktur sosial. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa relasi antartokoh dan relasi antara tokoh dengan objek di sekitarnya menghasilkan unsur-unsur yang berhomologi dengan struktur sosial masyarakatnya. Dalam homologi tersebut ditemukan unsur-unsur yang menjadi mediasi antara struktur novel *Gadis Pantai* dengan struktur sosial masyarakat, seperti humanisme dan sosialisme. Unsur-unsur tersebut pada akhirnya merujuk pada keberpihakan pengarang yang kemudian juga menunjukkan pandangan dunia pengarang, yakni humanisme sosialis. Seorang humanisme sosialis

memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan dan kesetaraan di dalam masyarakat. Eksistensi pandangan dunia humanisme sosialis pengarang ini dipengaruhi oleh kelompok sosial pengarang. Dalam hal ini, pandangan dunia Pramoedya Ananta Toer selaku pengarang banyak mendapat pengaruh saat ia dibesarkan di Blora dan juga pengaruh dari Oemi Saidah (ibu kandung pengarang), Maxim Gorky (sastrawan Rusia yang mencetuskan aliran realisme sosialis atau humanisme proletar), dan Lekra (komunitas seniman dan sastrawan beraliran realisme sosialis yang diikuti oleh pengarang).

Kata Kunci: Strukturalisme Genetik, Homologi Struktur, Pandangan Dunia, Humanisme Sosialis, Kelompok Sosial Pengarang

Abstract

Gadis Pantai is a novel describing the social hierarchy in Javanese society in the beginning of the twentieth century divided into two groups, namely the ruling prijaji and the majority of the ruled people (wong cilik). This study examines Gadis Pantai written by Pramoedya Ananta Toer with Lucien Goldmann's theory of Genetic Structuralism focusing on the relations between characters and relations of characters with surrounding objects. This study aims to reveal the structure homology in Gadis Pantai with its social structure of society, Pramoedya Ananta Toer's worldview in Gadis Pantai, and the author's social groups. The method used in this study is the dialectical method which works by understanding back and forth between the structure of the text, worldview, and social structure of society. The result of this study indicates that the relations between characters and the surrounding objects produce elements that are homologous with its society's social structure. In this homology there are elements that mediate between the structure of the novel Gadis Pantai and the social structure of society, such as humanism and socialism. These elements eventually refer to the author's partiality that also shows the author's worldview, namely socialist humanism. A socialist humanism fights for human values and equality in the society. The existence of this socialist humanism worldview of the author is influenced

by author's social groups. In this case, Pramoedya Ananta Toer's worldview as the author obtained influences when he grew up in Blora and also the influences from Oemi Saidah (author's biological mother), Maxim Gorky (Russian writer initiating the genre of socialist realism or proletarian humanism), and Lekra (the community of socialist realism artists and writers followed by the author).

Keywords: *Genetic Structuralism, Structural Homology, Worldview, Socialist Humanism, Author's Social Groups*

1. PENDAHULUAN

1.1 Latar belakang

Goldmann menyatakan novel merupakan sebuah biografi dan catatan sosial yang selalu merefleksikan kehidupan dalam masyarakat pada tingkatan yang lebih rendah maupun lebih tinggi pada suatu waktu tertentu yang dapat dipahami oleh masyarakat awam (1978:6). Apabila ada ketidakpuasan pengarang terhadap realitas kehidupan dalam kebudayaan daerah tertentu yang dinilai tidak selaras, maka pengarang dapat melukiskan gejala-gejala yang berkaitan dengan masalah-masalah sosial maupun budaya melalui bahasa. Oleh karenanya, novel juga menggambarkan konflik nilai antara dunia realitas dan dunia yang diidealisasikan oleh pengarang, seperti yang diangkat Pramoedya Ananta Toer dalam karya sastra yang ditulisnya.

Objek material dalam penelitian ini adalah novel *Gadis Pantai* karya Pramoedya Ananto Toer yang pertama kali diterbitkan oleh Lentera/Bintang Timur pada tahun 1962. *Gadis Pantai* merupakan jilid pertama dari trilogi novel antifeodalisme Jawa yang terinspirasi oleh kehidupan nenek pengarangnya, Satimah, yang berasal dari kampung nelayan di Rembang, Jawa Tengah. Naskah jilid kedua dan ketiga dari novel ini telah musnah dalam pembakaran militer pada 13 Oktober 1965 (Toer, 2018:73). Novel ini seakan menegaskan ketidaksukaan Pram terhadap para priayi. Bagi Pram, kaum priayi adalah semacam "benalu" yang menancap pada tengkuk para petani dan pekerja tambang yang harus bekerja keras untuk membiayai seluruh keperluan negeri selama masa penjajahan (Toer, 2000:169).

Novel sebanyak 272 halaman ini menceritakan kehidupan seorang Gadis Pantai yang berasal dari kampung nelayan miskin

di Karesidenan Jepara Rembang. Dia dibesarkan di sebuah perkampungan miskin yang penuh dengan suasana kekeluargaan. Gadis Pantai dinikahi oleh seorang Bendoro, seorang priayi kaya yang rajin bersembahyang dan mengaji. Namun, jabatan dan kekayaan telah membuatnya melakukan apa saja untuk dapat memperluas legitimasi kekuasaannya, termasuk mengawini perempuan-perempuan kampung yang berasal dari golongan rakyat kebanyakan untuk dijadikan sebagai istri percobaan. Istri-istri percobaan ini akan segera diceraikan setelah memberikannya keturunan yang akan meneruskan dinasti kekuasaannya. Setelah diceraikan, istri-istri percobaannya harus segera angkat kaki dari rumah Bendoro tanpa membawa anak yang telah dilahirkannya.

Seperti yang tercitrakan dalam novel *Gadis Pantai*, menurut Koentjaraningrat (1979:337) masyarakat Jawa dibedakan menjadi dua kelompok sosial, yakni kelompok priayi dan kelompok *wong cilik*. Ada hubungan hierarkis antara kedua kelompok sosial di atas, yakni menempatkan golongan priayi di atas golongan *wong cilik*. Dengan demikian, struktur masyarakat seperti yang digambarkan dalam novel *Gadis Pantai* merupakan sebuah fakta sosial yang diungkap melalui karya sastra. Artinya, abstraksi mengenai keadaan masyarakat Jawa dalam novel tersebut adalah pengungkapan tentang sebuah kenyataan yang dialami oleh masyarakat Jawa pada saat itu. Hal ini sesuai dengan pendapat Damono (1979:1) yang menyatakan sastra menampilkan gambaran kehidupan yang berupa kenyataan sosial. Lebih lanjut, Damono (1979:43) juga menyatakan bahwa karya sastra merupakan suatu kesatuan dinamis yang bermakna sebagai perwujudan nilai dan peristiwa penting pada zamannya.

Sehubungan dengan itu, novel *Gadis Pantai* berhubungan erat dengan realitas sosial masyarakat dan menunjukkan adanya kesejajaran (homologi) antara struktur novel dengan struktur sosial masyarakatnya. Namun, kesejajaran tersebut bersifat tidak langsung. Struktur karya sastra tidak terutama berhomolog dengan struktur masyarakat, melainkan dengan pandangan dunia yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat itu. Pandangan dunia itulah yang berhubungan langsung dengan struktur masyarakat. Kondisi struktural masyarakat dapat membuat suatu kelompok sosial yang ada dalam posisi tertentu dalam masyarakat itu membuahkan dan mengembangkan suatu pandangan dunia

yang khas (Faruk, 2015:65). Oleh karena itu, novel ini akan dikaji dengan menggunakan pendekatan strukturalisme genetik dari Lucien Goldmann untuk melihat hubungan struktur novel tersebut dengan struktur sosial masyarakat sebagai sebuah pandangan dunia pengarang.

Strukturalisme genetik memahami segala sesuatu di dalam dunia ini, termasuk karya sastra, sebagai sebuah struktur. Untuk memahami sebuah karya sastra, niscaya terarah pada usaha untuk menemukan struktur karya itu (Faruk, 2017:159). Struktur menurut strukturalisme genetik hanya mencakup dua hal pokok, yaitu relasi antara tokoh dengan tokoh lain serta hubungan antara tokoh dengan dunia atau objek yang ada di sekitarnya (Goldmann, 1978:2). Karya sastra menggambarkan respons pengarang terhadap masalah-masalah yang ditimbulkan oleh hubungan antarmanusia dan hubungan antara manusia dan alam (Goldmann, 1980:76). Respons pengarang terhadap semesta di sekitarnya inilah yang akhirnya disebut sebagai pandangan dunia pengarang.

Pandangan dunia pengarang hadir karena interaksinya dengan lingkungannya, termasuk kelompok sosial yang melingkupinya. Pandangan dunia dari suatu kelompok sosial akhirnya adalah kesadaran kelompoknya yang diekspresikan melalui karya individu tertentu (Goldmann, 2016:17). Pandangan dunia itu lahir dari transformasi mental yang lambat dan bertahap, yang muncul karena kesulitan pengarang sebagai subjek kolektif dalam menghadapi situasi yang ada di sekitarnya (Goldmann, 1980:112). Selain itu, pandangan dunia bukanlah sebuah fakta empiris yang langsung, melainkan merupakan struktur gagasan, aspirasi, ide, perasaan, pikiran, yang dapat dipertentangkan dengan kelompok sosial lainnya (Goldmann, 2016:44).

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang, permasalahan dalam penelitian ini adalah pandangan dunia apakah yang diekspresikan oleh novel *Gadis Pantai* yang menunjukkan adanya kemiripan dengan realitas sosial masyarakatnya. Tahapan pertama yang penulis lakukan ialah mengkaji struktur novel dan menjelaskan homologinya dengan struktur sosial masyarakat sehingga

akan diketahui pandangan dunia yang relevan dalam novel *Gadis Pantai*. Pandangan dunia merupakan sebuah kesadaran kolektif. Dengan demikian, tahapan selanjutnya yang dilakukan ialah menganalisis mengenai kelompok sosial pengarang. Tiga pertanyaan untuk rumusan masalah penelitian ini ialah (1) bagaimanakah homologi antara struktur novel dengan struktur sosial dalam masyarakat, (2) apa pandangan dunia Pramoedya Ananta Toer dalam novel *Gadis Pantai*, dan (3) bagaimanakah kelompok sosial pengarang.

1.3 Tujuan Penelitian

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui homologi antara struktur novel *Gadis Pantai* karya Pramoedya Ananta Toer dengan struktur sosial masyarakat, pandangan dunia yang diekspresikan oleh pengarang dalam novel *Gadis Pantai,* serta kelompok sosial pengarang.

I. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode dialektik yang dilakukan Goldmann. Metode dialektik mengembangkan dua pasangan konsep, yaitu "keseluruhan-bagian" dan "pemahaman-penjelasan" (Goldmann, 2016:7). Pemahaman mengarah kepada struktur signifikan yang berlaku dalam objek yang diteliti, sedangkan penjelasan tidak lain adalah penggabungan struktur yang diperlukan untuk membuat asal-usul yang dapat dimengerti (Goldmann, 1967:500).

Keseluruhan tidak dapat dipahami tanpa bagian dan bagian tidak dapat dipahami tanpa keseluruhan. Oleh sebab itu, proses pencapaian pengetahuan dengan metode dialektik menjadi semacam gerak melingkar terus-menerus tanpa ujung pangkal (Faruk, 2015:77–78). Karena antara bagian dengan keseluruhan saling tergantung, penelitian dapat dimulai dari mana saja, bisa dari struktur teks, pandangan dunia, maupun struktur sosial masyarakat. Penelitian dengan metode dialektik ini terus-menerus bergerak secara bolak-balik hingga antara struktur teks, pandangan dunia, dan struktur sosial masyarakat mencapai koherensi yang maksimal (Faruk, 2017:167).

II. Analisis dan Pembahasan

3.1 Homologi Struktur Novel dan Struktur Sosial

Goldmann percaya adanya homologi antara struktur karya sastra dengan struktur sosial masyarakat karena keduanya merupakan produk dari aktivitas strukturasi yang sama. Relasi antartokoh dan relasi antara tokoh dengan objek di sekitarnya merupakan pusat perhatian Goldmann. Relasi-relasi ini akan dianalisis dengan menggunakan konsep struktur dalam strukturalisme Levi's Strauss yang berpusat pada oposisi biner. Konsep struktur ini relatif sama dengan konsep struktur sosial dalam strukturalisme genetik yang meyakini bahwa dunia sosial terdiri atas dua kelas sosial yang saling bertentangan.

3.1.1 Relasi Tokoh Gadis Pantai dengan Bendoro

Dalam novel *Gadis Pantai*, terdapat tokoh-tokoh yang saling menjalin relasi, baik secara langsung maupun tidak langsung, yakni golongan rakyat kebanyakan (wong cilik) yang diwakili oleh Gadis Pantai, serta golongan priyayi yang diwakili oleh Bendoro. Relasi di antara keduanya saling beroposisi sehingga memunculkan konflik-konflik yang mempunyai peranan penting dalam membangun kesatuan cerita.

Tokoh utama di dalam novel ini adalah Gadis Pantai, seorang gadis berusia empat belas tahun, berkulit kuning langsat, bertubuh kecil, dan bermata sipit. Ia merupakan bunga desa di sebuah kampung nelayan Karesidenan Jepara Rembang. Sebagai rakyat kebanyakan (*wong cilik*), Gadis Pantai tumbuh dan hidup dalam kemiskinan. Ia tinggal di sebuah gubug berdindingkan bambu dan sehari-harinya ia bekerja membantu kedua orang tuanya yang berprofesi sebagai nelayan ikan (Toer, 2011:16, 40). Namun, kini ia telah dinikahkan dengan sebilah keris, wakil dari Bendoro, seorang laki-laki priayi kaya raya bertempat tinggal di sebuah rumah mewah di kota yang merupakan seorang pejabat pemerintah (Toer, 2011:12).

Pada awal abad ke-20, saat Jawa masih dididuduki oleh pemerintah kolonial Belanda, golongan pribumi terbagi menjadi dua, yakni golongan priayi (bangsawan) serta golongan *wong cilik*. Golongan priayi merujuk kepada segelintir orang-orang elite, sedangkan golongan *wong cilik* merujuk kepada rakyat

jelata (Kuntowijoyo, 2016:5). Menurut van Niel, golongan priayi berada di atas golongan rakyat kebanyakan, yang memimpin, memengaruhi, mengatur, serta menuntun masyarakat (Niel, 1960: 23–30). Golongan priayi bukan suatu kasta murni yang berdasarkan kelahiran saja, tetapi status mereka juga ditentukan oleh kedudukan administratifnya (Sutherland, 1983:70). Tugas turun-temurun priayi adalah sebagai prajurit dan duduk menjabat dalam pemerintahan (Geertz, 2014:332).

Adapun sebutan "*bendara*" (bendoro) digunakan oleh para abdi untuk menghormati tuannya (Kartodirdjo, 1987:47). Para *bendara* adalah orang-orang yang bekerja sebagai pegawai istana (keraton), tetapi ada pula yang menjadi pegawai pemerintah kolonial yang tinggal di luar lingkungan keraton dan mengadopsi gaya hidup priayi (Koentjaraningrat, 1984:280).

Anak gadis dari golongan rakyat kebanyakan biasanya mempunyai masa remaja yang singkat karena mereka umumnya menikah di usia 12–15 tahun (Koentjaraningrat, 1984:121). Seorang anak perempuan tidak diperkenankan untuk memilih suaminya sendiri. Mereka tunduk terhadap keputusan orang tuanya dalam memilihkan jodoh untuk dirinya. Sering kali anak perempuan baru melihat calon suaminya pada waktu akan dinikahkan (Koentjaraningrat, 1984:127).

Keadaan sosial ekonomi yang lebih baik daripada rakyat kebanyakan dan juga jabatannya di pemerintahan menunjang golongan priayi untuk memiliki rumah yang lebih baik daripada golongan sosial lainnya (Kartodirdjo, 1987:26). *Wong cilik* bertempat tinggal di desa, sedangkan priayi bertempat tinggal di kota (Kuntowijoyo, 2016: 5). Rumah priayi terletak di sebuah komplek dekat alun-alun. Di sekitarnya terdapat masjid serta kantor-kantor pemerintahan (Kartodirdjo, 1987:28).

Sebaliknya, kehidupan Gadis Pantai dan para orang desa yang tinggal di kampung nelayan sarat dengan kemiskinan. Dinding-dinding pada gubuk kecil mereka hanya terbuat dari bambu (Toer, 2011:227). Mereka juga tidak dapat merasakan kenikmatan tidur di atas empuknya kasur. Orang-orang kampung nelayan hanya tidur di atas amben atau balai-balai yang terbuat dari bambu (Toer, 2011:226).

Selain miskin, orang-orang kampung juga terkenal kotor. Mereka tidak pandai menjaga kebersihan. Hal ini umumnya

disebabkan karena beragam kegiatan yang sehari-hari terjadi di kampung nelayan, termasuk proses pengeluaran isi perut ikan untuk kemudian digarami dan dijemur menjadi ikan asin (Toer, 2011:183).

Berbanding terbalik dengan orang kampung, rumah priayi sangat terjaga kebersihannya. Selain mereka tidak mengerjakan kegiatan-kegiatan seperti yang orang kampung nelayan lakukan, para priayi juga mempunyai banyak bujang yang senantiasa bisa disuruh untuk membersihkan seluruh ruangan atau perabotan yang dianggap kotor.

> "Siapkan semua, jangan ada sesuatu yang kotor. Ruang tengah mesti dicuci bersih dengan sabun. Kerahkan anak-anak itu. Mereka tumbuh jadi begitu malas."
> "Sahaya, Bendoro"
>
> (Toer, 2011:241–242)

Karena terletak di tepian pantai, bau amis lautan sudah menjadi ciri khas kampung nelayan (Toer, 2011: 30). Sebaliknya, di rumah Bendoro hanya ada bau wewangian yang berasal dari aneka macam barang. Air mandi yang diberi wangi-wangi, botol-botol parfum, dan juga pakaian yang telah disemprot pewangi (Toer, 2011:30, 34).

Bendoro merupakan seorang priayi santri. Santri adalah sebutan untuk orang-orang yang taat dan patuh menjalankan perintah agama (Kuntowijoyo, 2016:1). Bendoro pernah dua kali naik haji dan beberapa kali mengkhatamkan Alquran. Bendoro memang rajin mengaji, suaranya mengalun begitu indah saat melantunkan ayat demi ayat Alquran di khalwat, sebuah ruangan khusus untuk beribadah di dalam rumahnya. Kadang-kadang ia berpakaian laiknya orang-orang alim, memakai kopiah atau sorban di atas kepalanya, berbaju teluk belanga yang khas melayu dan sangat dekat dengan nuansa islam, serta sarung yang melingkari pinggangnya (Toer, 2011:14, 31).

Di sisi lain, seumur hidup Gadis Pantai tidak pernah salat dan mengaji. Ia tidak mengerti cara melakukan itu semua. Kedua orang tuanya tidak pernah mengajarinya semua hal itu. Oleh karenanya, saat subuh hari Gadis Pantai dibangunkan untuk mandi dan berwudu, ia harus dibantu oleh bujang si pelayan.

Setelah wudu, Gadis Pantai dipakaikan mukena putih agar dapat menjadi makmum salat subuh Bendoro. Selesai salat, Bendoro mengajak Gadis Pantai mengaji. Gadis Pantai ketakutan sampai menangis karena tidak mampu menirukan Bendoro mengaji.

> Dan Bendoro telah menyelesaikan "Bismillahirohmanirrohim", sekali lagi menatapnya dari atas permadani sana. Ia tak mampu mengulang menirukan. Ia tak pernah diajarkan demikian. Tanpa setahunya air matanya telah menitik membasahi tepi lubang rukuhnya
>
> (Toer, 2011:37)

Menurut Aswa (dalam Maliki, 2004:xvi), pada tahun 1900-an ada fenomena santrinisasi priayi, yakni meluasnya penggunaan atribut keagamaan di kalangan priayi. Para priayi ini menjadikan budaya Jawa sebagai *first culture*, sedangkan budaya santri menjadi *second culture* (Maliki, 2004:253). Namun, ambisi kekuasaan telah menggesar makna keagamaan. Simbol-simbol agama digunakan oleh para priayi untuk mencari legitimasi dari pusat-pusat kekuasaan dan pengaruh di masyarakat (Maliki, 2004:xxxv).

Sebaliknya, pada umumnya masyarakat desa tidak taat menjalankan perintah agama (abangan) (Kuntowijoyo, 2016: 35). Mereka berkecimpung dalam ritual agraris, seperti *slametan* dan sebagainya (Maliki, 2004:44). Gadis Pantai dan penduduk kampung nelayan bisa disebut abangan karena tidak salat dan mengaji, tetapi masih mengadakan ritual berupa persembahan kepada dewa laut agar para nelayan senantiasa diberikan keselamatan dan rezeki yang tidak habis-habis dari laut.

> Cuma setahun sekali kegirangan dan kedamaian semacam ini terjadi: di waktu lebaran haji, dan seluruh keluarga nelayan turun ke laut, menyerahkan ketupat pada dewa laut, meminta berkah dan memohon jangan hendaknya diganggu dalam pekerjaan sehari-hari (Toer, 2011: 169–170).

Para priayi mencoba mempertahankan gaya hidup bermewah-mewah dan konsumtif. Hal itu karena seorang priayi diharapkan agar selalu dapat menjunjung tinggi martabatnya, bukan saja watak dan sikap yang sesuai, tetapi juga dalam hal materi. Gaya hidup di dalam rumahnya pun harus diikuti gaya "kebesaran"

untuk menonjolkan status yang tinggi supaya identitasnya semakin jelas (Kartodirdjo, 1987:66).

Sebagai orang yang kaya dan mempunyai jabatan, Bendoro terbiasa hidup serba mewah dan berkecukupan. Roti dengan berbagai bahan pelengkapnya tersedia sebagai hidangan sarapan. Selain itu, ada juga nasi sebagai sumber karbohidrat yang utama. Hal ini berbanding terbalik dengan kehidupan Gadis Pantai saat di kampung nelayan dahulu yang dalam kesehariannya cukup makan dengan nasi jagung (Toer, 2011:40). Makanan yang disajikan menjadi lambang status dalam masyarakat. Pada umumnya hidangan nasi beserta lauk-pauknya masih menjadi hidangan pokok di dalam kediaman priayi (Kartodirdjo, 1987: 184).

Sebagai seorang anak nelayan miskin yang tumbuh dan besar di kampung, seorang rakyat biasa, Gadis Pantai tidak pernah mengenyam pendidikan di bangku sekolahan. Sehari-hari dihabiskannya untuk membantu kedua orang tuanya bekerja agar dapat membeli jagung sebagai makanan pokok mereka sehari-hari dan berbagai kebutuhan hidup lainnya. Oleh sebab itu, ia tidak mempunyai keterampilan membaca dan menulis.

> Dan selalu ia berhadapan dengan buku itu timbul dalam hatinya pertanyaan yang menyiksa: apakah sampai mati aku cuma pegang lap, bulu ayam, dan sapu? Canting, sayuran, dan piring-piring bekas makan Bendoro? Dan ia pun menyesal tak belajar baca tulis atau pun mengaji (Toer, 2011: 242–243).

Berbanding terbalik dengan Gadis Pantai, Bendoro adalah orang yang berpendidikan, dapat membaca, menulis, dan juga mengaji. Sehari-hari, Bendoro banyak menghabiskan waktunya duduk di kursi malas ruang tengah untuk membaca buku-buku koleksinya (Toer, 2011:114).

Sejak pada masa sebelum perang, para priayi memperoleh pendidikan yang disediakan oleh Belanda untuk orang Jawa (Geertz, 2014:340). Beda halnya dengan priayi, para orang desa yang merupakan *wong cilik* masih pramelek huruf (*pre-literate*) (Geertz, 2014: 327). Dengan kata lain, dalam peradaban nonindustri ini, terdapat kelas penguasa yang melek huruf dan kelas yang dikuasai yang buta huruf (Geertz, 2014:328).

Sebagai seorang istri pembesar, Gadis Pantai mempunyai peran domestik yang bersangkutan dengan tugas-tugas kerumahtanggaan. Kadang, ia dibantu oleh para bujang dalam mengerjakan tugas-tugas hariannya tersebut (Toer, 2011: 243). Di sisi lain, Bendoro memiliki peran publik. Jabatan yang dimilikinya acap kali membuatnya harus bekerja berhari-hari di luar tanpa pernah pulang ke rumah (Toer, 2011:71).

Golongan priayi menganut ideologi patriarki, yakni dominasi laki-laki dalam berbagai aspek kehidupan. Laki-laki sebagai kepala keluarga, juga bertindak sebagai pengambil keputusan, pencari nafkah, penentu garis keturunan, dan pemimpin kerabat. Adanya budaya poligami, sifat otoriter, dan jabatan publik yang mengharuskannya sering bepergian, semakin melanggengkan dominasi laki-laki atas perempuan. Di sisi lain, peran perempuan terbatas pada mendidik anak dan mengatur rumah tangga (*kanca wingking*) (Kartodirdjo, 1987:191–192).

Sebagai seorang anak nelayan miskin yang tumbuh dan besar di kampung, seorang rakyat biasa, Gadis Pantai tidak pernah mengenyam pendidikan di bangku sekolahan. Sehari-hari dihabiskannya untuk membantu kedua orang tuanya bekerja agar dapat membeli jagung sebagai makanan pokok mereka sehari-hari dan berbagai kebutuhan hidup lainnya. Oleh sebab itu, ia tidak mempunyai keterampilan membaca dan menulis.

> Dan selalu ia berhadapan dengan buku itu timbul dalam hatinya pertanyaan yang menyiksa: apakah sampai mati aku cuma pegang lap, bulu ayam, dan sapu? Canting, sayuran, dan piring-piring bekas makan Bendoro? Dan ia pun menyesal tak belajar baca tulis atau pun mengaji (Toer, 2011: 242–243).

Berbanding terbalik dengan Gadis Pantai, Bendoro adalah orang yang berpendidikan, dapat membaca, menulis, dan juga mengaji. Sehari-hari, Bendoro banyak menghabiskan waktunya duduk di kursi malas ruang tengah untuk membaca buku-buku koleksinya (Toer, 2011:114).

Sejak pada masa sebelum perang, para priayi memperoleh pendidikan yang disediakan oleh Belanda untuk orang Jawa (Geertz, 2014:340). Beda halnya dengan priayi, para orang desa yang merupakan *wong cilik* masih pramelek huruf (*pre-literate*) (Geertz, 2014: 327). Dengan kata lain, dalam peradaban

nonindustri ini, terdapat kelas penguasa yang melek huruf dan kelas yang dikuasai yang buta huruf (Geertz, 2014:328).

Sebagai seorang istri pembesar, Gadis Pantai mempunyai peran domestik yang bersangkutan dengan tugas-tugas kerumahtanggaan. Kadang, ia dibantu oleh para bujang dalam mengerjakan tugas-tugas hariannya tersebut (Toer, 2011:243). Di sisi lain, Bendoro memiliki peran publik. Jabatan yang dimilikinya acap kali membuatnya harus bekerja berhari-hari di luar tanpa pernah pulang ke rumah (Toer, 2011:71).

Golongan priayi menganut ideologi patriarki, yakni dominasi laki-laki dalam berbagai aspek kehidupan. Laki-laki sebagai kepala keluarga, juga bertindak sebagai pengambil keputusan, pencari nafkah, penentu garis keturunan, dan pemimpin kerabat. Adanya budaya poligami, sifat otoriter, dan jabatan publik yang mengharuskannya sering bepergian, semakin melanggengkan dominasi laki-laki atas perempuan. Di sisi lain, peran perempuan terbatas pada mendidik anak dan mengatur rumah tangga (*kanca wingking*) (Kartodirdjo, 1987:191–192).

Manusia tidak pernah bisa terlepas dan berkembang tanpa kehadiran subjek yang lain. Ini merupakan keharusan dari tuntutan keberadaan manusia sebagai makhluk sosial (Sihotang, 2009:102). Dalam berhubungan dengan orang lain, seorang sosialis tidak mengenal adanya diskriminasi berdasarkan ras, jenis kelamin, kebangsaan, seksualitas, agama, maupun kemampuan tubuh atau mental. Seorang sosialis juga mencitakan penghapusan eksploitasi (Lowes, 2006:222). Hal ini sesuai dengan karakter Gadis Pantai yang menganggap bahwa tidak ada manusia yang lebih rendah darinya, semuanya sama sederajat dengannya. Oleh karena itu, meskipun bujang adalah seorang pelayan yang bertugas melayani dirinya, Gadis Pantai memperlakukan bujang selayaknya orang yang sederajat dengan dirinya, seperti melarang untuk memanggil dirinya sendiri dengan sebutan "sahaya" di hadapannya (Toer, 2011:45–46).

David E. Lowes dalam bukunya yang berjudul *The Anti-Capitalist Dictionary* menyatakan bahwa sosialisme dikaitkan dengan satu atau lebih dari nilai-nilai berikut ini, yakni kerja sama, solidaritas persaudaraan, dan simbiosis mutualisme (2006: 222). Orang-orang di kampung nelayan, tidak terkecuali Gadis Pantai, adalah orang-orang yang kooperatif. Mereka saling

bekerja sama dan tolong-menolong demi kebaikan dan mencapai tujuan bersama.

> Dan ia pun kenangkan kembali kampung nelayan nun jauh di tepi pantai, hari-hari yang penuh tawa, keringat yang mengucur rela, tangan-tangan yang coklat kuat, dan lemah-lembut, dan kasar yang pada saling membantu (Toer, 2011:133).

Gadis Pantai bahkan pernah dengan susah payah sampai berpeluh keringat dan lecet-lecet di kaki karena menggotong ikan besar sendirian supaya dapat dimakan bersama-sama oleh seluruh penduduk kampung. Hal itu ia lakukan demi solidaritas (Toer, 2011:36).

Meskipun telah berstatus sebagai istri seorang priayi, Gadis Pantai masih mempertahankan ciri egalitarian seperti yang biasa ada di masyarakat pedesaan. Di pedesaan, ciri kesetaraan tetap dipertahankan, perbedaan kelas tidak begitu berarti. Hubungan antarmasyarakat di pedesaan adalah hubungan sosial tradisional yang tidak memandang perbedaan kelas (Kuntowijoyo, 2016: 34). Dengan kata lain, hak, kewajiban, kehormatan, dan status adalah sama bagi semua orang desa (Kuntowijoyo, 2002:31).

Penduduk desa adalah manusia sosial (Kuntowijoyo, 2002: 31). Suatu rumah tangga harus menjalin hubungan yang baik dengan para tetangganya sekampung melalui kegiatan gotong-royong dan kegiatan *slametan* atau perayaan adat yang dilakukan secara bersama-sama (Koentjaraningrat, 1984:151). Meskipun menjunjung kesetaraan derajat, semua penduduk desa tunduk pada kewenangan pejabat desa, sebagaimana secara umum *wong cilik* akan mencari panutan pada priayi (Kuntowijoyo, 2002:28).

Sosialisme lahir sebagai oposisi dari kapitalisme (Self, 2007:414). Sebelum memasuki era kapitalisme, dulunya kota-kota di Jawa umumnya merupakan pusat pemerintahan yang bersifat praindustri (Koentjaraningrat, 1984:229). Pada masa itu, masyarakat Jawa menganut paham feodalisme. Baik feodalisme maupun kapitalisme, keduanya telah membentuk wajah masyarakat modern. Sama seperti masyarakat kapitalistis, masyarakat feodalistis terbagi menjadi dua kelas yang saling beroposisi, yakni kelas yang menguasai dan kelas yang dikuasai.

Golongan priayi yang berkuasa atas golongan rakyat kebanyakan acap kali bersikap diskriminatif. Mereka

membedakan-bedakan orang berdasarkan status dan kelas sosial. Bendoro tidak mau mengakui Gadis Pantai sebagai nyonya di rumahnya, walaupun mereka sudah menikah dan telah tinggal bersama di kediamannya.

> "Bendoro, sahaya dengar ada bajak menyerbu kampung nelayan…."
> "Kampung nelayan mana?"
> "Kampung… beribu ampun. Bendoro… kampung nyonya Bendoro."
> "Nyonyaku?" Bendoro setengah berteriak. "Aku belum punya nyonya!" (Toer, 2011:240).

Semua orang di rumah Bendoro hanya memikirkan dan sibuk dengan urusan dan kewajibannya sendiri-sendiri. Semua orang bergerak secara individual, tidak ada saling tolong-menolong tanpa pamrih, dan tiada pula keakraban layaknya sebuah keluarga. Masing-masing bersikap egois, hanya memikirkan kepentingan dirinya sendiri. Di rumah itu yang ada hanyalah memerintah dan diperintah, mengabdi dan diabdi, serta status sosial majikan dan hamba sahaya (Toer, 2011:46).

Menurut sejarawan Belgia, Francois Ganshof (1952:xvi), feodalisme adalah sebuah institusi yang menciptakan dan mengatur kewajiban seorang hamba untuk patuh dan melayani tuannya, serta kewajiban tuan untuk melindungi dan memelihara hamba-hambanya. Bendoro adalah seorang diktator yang otoriter. Kekuasaan yang dimilikinya menyebabkan segala perintah dan kehendaknya tidak dapat ditawar. Sebagai seorang yang paling berkuasa di dalam rumah, tidak ada yang berani membantah perkataan maupun perintah Bendoro (Toer, 2011:58, 88).

Seluruh gaya hidup di lingkungan priayi didasarkan pada pola feudal yang berorientasi pada pelayanan untuk memuaskan dan menyenangkan atasannya (Kartodirdjo, 1987:67). Dunia priayi yang dicirikan oleh Pramoedya yakni lingkungan yang identik dengan kediktatoran dan autokrasi (pemerintahan dengan kekuasaan mutlak pada diri seseorang), hierarki sosial, ketidaksetaraan, kesewenang-wenangan, dan eksploitasi dalam menjalankan kekuasaan (Mulholland, 2006: 142–143). Jadi, dapat disimpulkan bahwa otoritarianisme dan feodalisme

merupakan unsur-unsur pokok peradaban priayi (Kartodirdjo, 1987:209).

Gadis Pantai adalah milik Bendoro. Ia tidak lebih dari seorang budak atau hamba sahaya yang status dan kelas sosialnya lebih rendah daripada tuannya. Oleh sebab itu, Gadis Pantai harus senantiasa merendahkan diri, tunduk, dan hormat kepada suaminya

> Subuh hari waktu ia terbangun, didengarnya suara Bendoro yang sedang mengaji. Suamiku! Ah, suamiku! Tidak, ia bukan suamiku ... dia Bendoroku, yang dipertuanku, rajaku. Aku bukan istrinya. Aku cuma budak sahaya yang hina-dina (Toer, 2011:248).

Berkebalikan dengan Gadis Pantai yang hina, Bendoro dianggap sebagai orang yang mulia. Orang-orang mulia ini adalah orang yang tidak perlu bekerja kasar dalam kesehariannya. Bendoro adalah seorang priayi yang bekerja di pemerintahan dengan kekayaan dan kekuasaan yang besar. Oleh karena itu, ia termasuk salah satu orang yang mulia (Toer, 2011:33, 68).

Stigma hina yang dilekatkan terhadap masyarakat golongan petani atau orang kebanyakan yang tinggal di kampung atau desa dikarenakan mereka umumnya adalah orang-orang yang bodoh, tidak mempunyai sopan santun, kacau, kotor, malas, dan tidak becus membesarkan anak (Geertz, 2014:340). Oleh sebab itu, banyak priayi yang secara arogan memandang rendah desa dan penduduknya, melihatnya sebagai tenaga kasar yang tidak mengerti apa-apa serta tidak mengenal kehalusan budi bahasa yang membedakan manusia dengan binatang (Sutherland, 1983: 74).

Kebalikannya dengan orang kebanyakan, golongan priayi dianggap sebagai orang yang mulia, selain karena bukan pekerja kasar, gambaran sosok priayi bercirikan keserbahalusan, serta ketenangan mengekspresikan dan kemampuan menahan emosi (Kartodirdjo, 1987: 106). Priayi dituntut untuk berbudi halus, sopan, lembut, beradab, dan ramah (Geertz, 2014:334).

Selain berjiwa sosialis, Gadis Pantai ternyata juga seorang yang humanis. Berdasarkan *Oxford Learner's Pocket Dictionary* (Manser, 1995: 203), seorang humanis adalah orang yang penuh dengan kebajikan dan kepedulian terhadap sesama. Humanis

juga didefinisikan sebagai seorang yang manusiawi, yakni baik, penyayang, simpatik, dan beradab (Morehead, 2001:384).

Karena dibesarkan dalam kemiskinan, Gadis Pantai mengerti bagaimana rasanya menjadi orang miskin yang tidak punya apa-apa, dan yang harus bekerja keras untuk bisa makan. Oleh sebab itu, karena kebaikan hatinya, ia tidak segan-segan mempersilakan bujang untuk mengambil perhiasan emas miliknya agar bujang dapat menjalani kehidupan yang lebih baik (Toer, 2011:54).

Gadis Pantai sangat menyayangi bujang yang selalu setia menemani dan melayaninya. Perasaan kasih sayang sejatinya merupakan salah satu kebutuhan mendasar manusia. Seorang yang humanis pasti akan memperlakukan dan memperhatikan sesamanya dalam kasih.

> Dan bila ia menengok ke bawah di depan ranjangnya, bujang wanita nampak masih tenang tergolek di atas tikar pandan buatan kampung sepuluh kilometer di selatan kota. Betapa sayang ia pada wanita di bawah itu (Toer, 2011:30).

Rasa sayang pada akhirnya akan diwujudkan dengan sikap peduli, yakni tergerak melakukan suatu kebajikan kepada orang-orang di sekitarnya. Sebagai seorang yang humanis, tentunya Gadis Pantai mempunyai rasa peduli, sehingga mampu mengerti dan memahami penderitaan yang dialami oleh orang lain. Contohnya adalah ketika Gadis Pantai menangis saat mendengar cerita perjalanan hidup bujang yang penuh dengan derita.

> "Mengapa, Mas Nganten?"
> "Menangis buat mBok?"
> Secepat kilat bujang wanita itu berdiri, membuka kelambu dan memeluk serta mencium kaki Gadis Pantai (Toer, 2011:63).

Humanis beroposisi dengan *inhuman* (tidak manusiawi) (Gove, 1984:408). Morehead (2001:423) dalam *The New American Roget's College Thesaurus in Dictionary Form* menyatakan definisi *inhuman* adalah kejam, biadab, brutal, dan penuh rasa dengki. Lebih lanjut, dalam *Dictionaire de Trévoux* (salah satu ensiklopedia berbahasa Prancis yang pertama dan terpenting), dari edisi pertama tahun 1704 hingga edisi terakhir, definisi kekejaman adalah "*the characteristic of a barbarous, unpitying, inhuman man. One who enjoys doing harm to others,*

without the intention of making them better" (Steintrager, 1965: 5--6).

Saat mengetahui Gadis Pantai mengandung darah dagingnya, Bendoro bersikap apatis. Ia tidak peduli, seakan kehadiran calon buah hatinya tidak mempunyai arti penting baginya. Puncaknya, pada saat Gadis Pantai melahirkan, Bendoro tidak ada di sisinya untuk menemani persalinannya.

> Gadis Pantai teringat pada bayinya: tiada seorang menyambut kedatangannya terkecuali emaknya sendiri. Bapaknya sendiri pun tak acuh terhadap kelahirannya (Toer, 2011:269).

Meskipun Gadis Pantai mencintai Bendoro, rasa cintanya itu ternyata hanya bertepuk sebelah tangan karena Bendoro tidak merasakan hal yang sama. Sebaliknya, Bendoro seakan merasa enggan berada di samping Gadis Pantai. Semakin lama, sikap Bendoro terhadap Gadis Pantai menjadi dingin (Toer, 2011: 90).

Karena tidak mencintai Gadis Pantai, Bendoro bersikap kejam terhadapnya. Saat usia bayinya menginjak tiga setengah bulan, Gadis Pantai secara tiba-tiba diceraikan oleh Bendoro tanpa alasan yang jelas. Selain itu, Bendoro juga menyuruh Gadis Pantai untuk segera angkat kaki dari rumahnya dengan imbalan sejumlah uang (Toer, 2011: 256-257).

Dengan pengusiran Gadis Pantai dari rumah, secara otomatis Bendoro juga ingin memisahkan Gadis Pantai dengan bayi yang telah dengan susah payah dikandung dan dilahirkannya. Bayi itu nantinya akan diasuh dan dibesarkan oleh para bujang yang mengabdi di dalam rumah Bendoro, seperti halnya bayi-bayi yang lahir dari istri-istri Bendoro sebelumnya. Oleh sebab itu, sebelum pergi meninggalkan rumah Bendoro, Gadis Pantai ingin mempersembahkan bayi tersebut ke tangan Bendoro yang sama sekali belum pernah menyentuh darah dagingnya. Namun, ternyata Bendoro tidak saja enggan menengok bayinya, tetapi juga enggan menggendong bahkan menyentuh bayinya sendiri (Toer, 2011:257).

Karena Bendoro tidak mau memegang bayinya, Gadis Pantai berinisiatif untuk membawa serta bayinya pulang bersamanya. Namun, hal itu membuat Bendoro marah karena merasa dibangkang perintahnya. Ia bahkan memukul Gadis Pantai dengan tongkatnya hingga melukai bibirnya.

> Seseorang memukul mulutnya hingga berdarah. Masih terdengar orang berbisik ke telinganya, "Kau hanya dipukul sedikit."
> Ia tak tahu kepala tongkat Bendoro mengucurkan darah pada bibirnya (Toer, 2011:264).

3.1.2 Relasi Gadis Pantai dengan Kota

Di dalam novel ini digambarkan keadaan kota yang penuh dengan keramaian, ada pasar malam, toko-toko, pabrik, alun-alun, gedung-gedung besar dengan tiang-tiang tinggi, sekolah, masjid, dan rumah-rumah mewah. Salah satu bangunan bertingkat itu adalah rumah milik Bendoro yang terletak di dekat alun-alun (Toer, 2011:14--15).

Pada saat kota merayakan perkawinan Bendoro Bupati sekaligus untuk menyambut kedatangan calon istrinya yang berasal dari keraton Solo, kota mulai dihias dengan segala pernak-pernik hiasan khas kawinan. Kota yang sudah megah dan semarak, bertambah lagi kemeriahannya.

> Kota mulai dihias. Putri dari kraton Solo harus disambut lebih hebat dari putri kabupaten Jepara.
> Gapura-gapura kabupaten dan pinggiran-pinggiran kota mulai dipajang daun kelapa muda serta batang-batang pisang. Jangkar keramat di pinggir pantai mulai diganti pagarnya (Toer, 2011:71).

Di kota, Gadis Pantai merupakan hak milik Bendoro, seorang hamba sahaya yang harus mengabdikan diri kepada Bendoro. Oleh sebab itu, hanya ada dua hal yang bisa dikerjakan oleh Gadis Pantai di rumah milik Bendoro, mengabdi pada Bendoro dan diabdi oleh para bujang. Sikap otoriter sudah merupakan gaya kepemimpinan khas para priayi di kota. Singkat kata, kota lekat dengan ciri-ciri dan budaya feodal (Toer, 2011:58).

Hal ini kemudian dipertegas lagi bahwa di kota, perempuan berada di dalam dunia yang dimiliki oleh kaum laki-laki atau pihak-pihak yang memiliki jabatan dan kekuasaan. Kota merupakan tempat yang diskriminatif karena cenderung memihak kepada orang yang mempunyai kekuasaan (Toer, 2011:87). Oleh sebab itu, kota juga merupakan tempat yang kejam (*inhuman*) bagi mereka yang bukan apa-apa dan bukan siapa-siapa. Hal

itulah yang dikatakan oleh bujang kepada Gadis Pantai seperti dalam kutipan berikut ini.

Kota adalah milik orang-orang kaya. Hal itu yang dikatakan oleh bapak kepada Gadis Pantai pada malam sebelum Gadis Pantai akan diantarkan ke rumah Bendoro. Kekayaan orang kota tiada terhingga.

> Kita ini, ia masih ingat kata-kata bapak pada malam sebelum ia diberangkatkan ke kota, kita ini biar hidup duabelas kali di dunia, tidak bisa kumpulkan duit buat beli barang-barang yang terdapat dalam hanya satu kamar orang-orang kota (Toer, 2011:138).

Hal ini berbanding terbalik dengan keadaan yang ada di kampung nelayan tempat Gadis Pantai menjalani kehidupan sehari-hari sebelum menikah dengan Bendoro. Rumah Gadis Pantai dan rumah-rumah nelayan lainnya berada terpencil di pinggir pantai, bahkan tidak dapat dilewati oleh kendaraan. Orang yang ingin ke sana, harus berjalan kaki sekitar dua hingga tiga kilometer. Orang-orang di kampung nelayan tidak mempunyai uang untuk membeli kain gendongan, sehingga kalau mengangkut barang-barang harus diletakkan di atas kepalanya (Toer, 2011:137).

Di kampung nelayan, setiap orang bersikap toleran, tidak melihat adanya perbedaan karena semua dianggap sama dan sederajat. Dalam kehidupan suami istri, mereka akan makan dan duduk bersama. Mereka juga dapat bebas membahas segala hal tanpa ada yang harus ditutupi. Dalam kehidupan bertetangga, mereka membudayakan kerja sama dalam kesehariannya (Toer 2011:87, 182).

Selain itu, warga kampung nelayan memiliki hati yang baik, sehingga setiap orang yang datang akan disambut dengan baik pula. Mereka juga dipersilakan untuk tidur bersama-sama dengan para penduduk desa, tidak peduli mereka datang dari mana. Pintu-pintu rumah mereka juga tidak pernah terkunci karena mereka saling menjaga, tidak saling merugikan satu sama lainnya. Ini menandakan bahwa penduduk kampung nelayan, termasuk Gadis Pantai adalah orang-orang yang humanis dan sosialis.

> Di sini tak ada rumah terkunci pintunya, siang ataupun malam. Di sini pintu bukanlah dibuat untuk menolak manusia, tapi menahan angin. Di sini semua orang tidur di ambin di malam atau di siang hari, termasuk para tamu yang tak pernah dipedulikan dari mana datangnya (Toer, 2011:184).

Berbanding terbalik dengan kemewahan yang bertaburan di kota, kampung nelayan sarat akan kesederhanaannya. Pada malam-malam hari saat tidak ada sinar matahari menerangi bumi, kampung nelayan hanya diterangi oleh cahaya-cahaya obor yang terbuat dari dedaunan kelapa kering. Obor ini mempunyai arti vital untuk membantu penduduk kampung mengenali suatu objek secara visual pada saat suasana gelap (Toer, 2011:165--166).

3.1.3 Relasi Oposisional dalam Struktur Novel *Gadis Pantai*

Dari analisis di atas, dapat diketahui bahwa di dalam novel *Gadis Pantai* terdapat dua pasang oposisi besar yang muncul. Yang pertama adalah oposisi antara *inhuman* (kejam, enggan, apatis) dengan humanis (baik, sayang, peduli), sedangkan yang kedua adalah oposisi antara feodalis (diskriminatif, otoriter, egois) dengan sosialis (toleran, kooperatif, solider).

3.2. Pandangan Dunia Pengarang dalam Novel *Gadis Pantai*

Humanisme sosialis dalam novel *Gadis Pantai* ditemukan dengan cara melihat keberpihakan pengarang melalui relasi yang terjalin antartokoh dan antara tokoh dengan objek di sekitarnya. Humanisme sosialis yang ditemukan adalah sebagai berikut.

Pertama, keberpihakan pengarang terhadap humanisme. Hal ini ditunjukkan melalui tokoh Gadis Pantai yang mengasihi rakyat kebanyakan, meskipun ia sudah berstatus sebagai istri seorang priayi. Gadis Pantai sangat menyayangi bujang yang notabene hanyalah seorang hamba sahaya yang disediakan oleh suaminya untuk melayani dirinya. Bujang tua ini biasa dipanggil "mBok" oleh Gadis Pantai.

> Dan bila ia menengok ke bawah di depan ranjangnya, bujang wanita nampak masih tenang bergolek di atas tikar pandan buatan kampung sepuluh kilometer di selatan kota. Betapa sayang ia pada wanita di bawah itu. Seumur hidup ia baru

> temui seseorang dan asing pula, mau bercerita padanya dongeng yang begitu indah tentang Joko Tarub menjebak bidadari di tepi telaga, dibawanya pulang dan dikawininya (Toer, 2011:30).

Selain rasa sayangnya terhadap bujang, Gadis Pantai juga sangat menyayangi keluarganya, terutama kedua orang tuanya yang biasa ia panggil dengan sebutan emak dan bapak (Toer, 2011: 47--48), bayi yang baru dilahirkannya (Toer, 2011:259), serta mulai mencintai Bendoro suaminya. Demikian besar rasa cinta itu, sehingga ia akan merindukan Bendoro pada hari-hari saat Bendoro tidak ada di rumah (Toer, 2011:89).

Menjadi seorang humanis artinya baik hati, suka memberi atau beramal kepada orang yang membutuhkan (dermawan). Seperti halnya rakyat kebanyakan, hamba sahaya di rumah Bendoro selalu bekerja berat setiap harinya, tetapi masih kesulitan untuk memenuhi kebutuhan makan sehari-hari. Gadis Pantai mengerti betul akan hal itu. Oleh karenanya, ia bersedia memberikan perhiasan emasnya kepada bujang, sehingga bujang tidak perlu bekerja berat lagi untuk mencukupi kebutuhan hidupnya (Toer, 2011:54). Saat bujang dipecat dan diusir dari rumah Bendoro, Gadis Pantai juga berniat memberinya batik tulis sebagai hadiah perpisahan (Toer, 2011:122). Begitu pula terhadap kusir dokar yang mengantarnya pulang ke kampung halaman, Gadis Pantai memberikan bonus berupa tembakau untuknya.

> "Tapi, kau tak merokok kulihat, man?"
> "Kuda sahaya juga tidak merokok, Bendoro Putri, tapi sahaya sendiri menyisik."
> "Nanti kuberi persen" (Toer, 2011:147).

Seorang humanis juga mampu memahami dan peduli atas penderitaan yang dialami oleh orang lain. Kepedulian ini dapat berwujud rasa impati dan empati. Pada suatu hari, bujang bercerita tentang hidupnya, tentang bagaimana suaminya mati dibunuh oleh para kompeni dan dia sendiri dirantai di dalam tahanan. Gadis Pantai turut merasakan penderitaan bujang sampai ia meneteskan air mata saat mendengar cerita perjalanan hidup bujang yang penuh cobaan dan kesengsaraan (Toer, 2011: 63). Terlebih lagi, saat mengetahui bahwa bujang hidup sebatang

kara, terdorong oleh rasa pedulinya yang begitu besar, Gadis Pantai sudah bertekad untuk merawat dan mengurus bujang di masa tuanya nanti.

> "Ampuni aku mBok. Bukan maksudku menyiksa mBok. Kan masih ada aku? mBok boleh ikut aku sampai jompo. Akan kupelihara sendiri mBok di hari jompo nanti" (Toer, 2011:97).

Berhadapan dan bergaul dengan priayi serta hidup di lingkungan priayi, membuat Gadis Pantai jadi mengerti bahwa ada jurang pemisah yang sangat dalam antara priayi dan rakyat kebanyakan. Pada umumnya, para priayi memandang status rakyat kebanyakan sebagai sesuatu yang rendah dan hina. Oleh karenanya, Gadis Pantai merasa simpati terhadap nasib rakyat yang hidup di perkampungan, khususnya kampung nelayan.

> Ia meradang–apakah dosa suatu kelahiran di tengah-tengah orang kebanyakan? Mengapa? Apa dosa? Dan tanpa disadari airmatanya telah mengembangkan cairan dukacita buat seluruh orang yang berasal dari kampung, terutama kampung nelayan (Toer, 2011:133).

Seorang humanis yang baik hati harus memiliki hati besar agar mampu memberikan maaf dan tidak menyimpan dendam terhadap orang yang berniat jahat atau pun yang telah menyakitinya. Hal ini tampak pada saat Gadis Pantai mengetahui bahwa Mardinah yang berasal dari kota dan merupakan keturunan priayi hendak dikawinkan paksa dengan si Dul pendongeng oleh penduduk desa sebagai hukuman karena telah mencoba membunuhnya. Gadis Pantai merasa kasihan dan bersimpati atas nasib yang menimpa Mardinah tersebut. Dia mencoba memberikan pengertian kepada emak bahwa hukuman tersebut terasa terlalu berat untuk ditanggung oleh Mardinah (Toer, 2011: 226). Hal ini membuktikan bahwa Gadis Pantai tidak mendengki, apalagi ingin membalaskan dendam atas perlakuan Mardinah kepadanya.

Kedua, keberpihakan pengarang terhadap sosialisme. Hal ini ditunjukkan oleh tokoh Gadis Pantai yang senantiasa memegang teguh nilai-nilai solidaritas, kerja sama, dan kesetaraan derajat. Seorang sosialis harus bisa menoleransi segala perbedaan. Meskipun sudah menjadi istri Bendoro, Gadis Pantai tidak

menganggap dirinya mempunyai status sosial yang lebih tinggi daripada bujang, penduduk kampung nelayan, atau rakyat kebanyakan lainnya. Oleh karenanya, ia tidak mau bujang memanggil dirinya sendiri dengan sebutan "sahaya" di depannya (Toer, 2011: 45--46). Saat ia pulang ke kampung nelayan, Gadis Pantai malah merasa sedih saat ia diperlakukan berbeda oleh para penduduk kampung nelayan, termasuk emak dan bapaknya. Ia ingin diperlakukan sama seperti dulu saat ia masih belum menjadi istri seorang priayi.

> "Ah, bapak aku cuma ingin diperlakukan seperti dulu. Pukullah aku kalau aku bersalah. Tapi jangan cabarkan hatiku semacam ini. Apa tak cukup penanggunganku di kota? Apa kurang banyak yang kuberikan buat penuhi keinginan orangtua buat jadi bini priyayi? Mengapa sesudah seumur ini bapak sendiri bersikap begitu? Dan emak hampir-hampir tak mau bicara padaku? Apa dosaku?" (Toer, 2011:179-180).

Seorang sosialis sanggup bersikap kooperatif dengan orang lain agar dapat mencapai tujuan bersama. Sewaktu masih hidup dan tinggal di kampung nelayan, Gadis Pantai terbiasa bekerja sama dengan bapak, emak, abang, dan adiknya dalam berbagai kegiatan untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka sehari-hari.

> Seorang demi seorang di antara keluarganya terbayang: ayahnya yang sedang mengangkat jala, melompat dari perahu turun ke darat; emak sedang menumbuk udang kering; abang-abangnya sedang menambal lunas pada buritan perahu, dengan samar adik-kecilnya sedang memperbarui cat pada pahatan hiasan pada lambung dan haluan perahu… dan terbayang juga dirinya sendiri sedang bertanak nasi-jagung (Toer, 2011:126).

Selain bekerja sama dengan orang lain, seorang sosialis juga selalu ringan tangan dalam membantu sesamanya. Ia tidak segan-segan menawarkan pertolongan tanpa harus diminta. Hal ini juga menjadi karakter Gadis Pantai. Kutipan di bawah ini terjadi saat ia mengutarakan keinginannya kepada bujang untuk membantu menumbuk tepung.

> "Lama, lama sekali rasanya aku tak kerja. Badanku sakit semua. Boleh aku bantu menumbuk tepung?"
> "Menumbuk tepung? Ribuan orang bisa kerjakan itu.

> Mengapa mesti Mas Nganten sendiri? Tiga benggol sehari, Mas Nganten, kita sudah kewalahan menolak orang" (Toer, 2011:68).

Seorang sosialis juga bersedia menjunjung tinggi nilai solidaritas di antara sesamanya. Rasa setia kawan yang besar membuat Gadis Pantai rela berkorban demi kepentingan penduduk kampung. Misalnya, ia pernah sendirian bersusah payah mengangkat ikan pari besar yang akan disantap pada pesta yang dihadiri oleh seluruh penduduk kampung. Ia tidak merasa keberatan, meskipun harus mandi keringat dan terluka kakinya terkena tajamnya ekor ikan pari (Toer, 2011:36).

Berdasarkan prinsip solidaritas, seorang sosialis akan memuliakan orang lain dengan cara berbagi kebahagiaan yang dimiliki. Hal ini tampak pada saat Gadis Pantai pulang ke kampung nelayan setelah selama dua tahun tinggal di rumah milik Bendoro di kota. Ia mengajak para penduduk kampung untuk turut mengolah berbagai macam bahan masakan yang telah dibawanya dari kota untuk kemudian dimakan bersama-sama (Toer, 2011:169).

Keberpihakan pengarang terhadap unsur-unsur di atas menunjukkan pandangan dunia yang memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan dengan tetap menjunjung tinggi persamaan derajat, rasa solidaritas, tolong-menolong, dan kerja sama demi menciptakan kehidupan yang lebih baik, adil, merata, makmur, dan sejahtera. Dengan demikian, pandangan dunia Pramoedya Ananta Toer selaku pengarang novel *Gadis Pantai* adalah humanisme sosialis. Hal ini juga sesuai dengan yang dinyatakan oleh Teeuw (1997:44-45) bahwa tema utama dalam karya-karya Pram ialah realisme sosialis yang berdasarkan humanisme sosialis atau humanisme proletar.

3.3 Kelompok Sosial Pramoedya Ananta Toer

Sesuai dengan pendapat Goldmann yang menyatakan bahwa pandangan dunia tidak dapat dilepaskan dari pengaruh kelompok sosialnya, pandangan dunia Pram dalam novel *Gadis Pantai*, yakni humanisme sosialis, juga dipengaruhi oleh kelompok sosial pengarang, dalam hal ini termasuk lingkungan hidup yang

melingkupi dan membesarkan pengarang, orang-orang yang berpengaruh bagi pemikirannya, serta komunitas yang diikutinya.

3.3.1 Blora

Saat zaman kolonial Belanda, terjadi pemberontakan yang dilakukan oleh petani yang menamai dirinya sebagai golongan Samin yang berpusat di Desa Klopoduwur di sebelah selatan Kota Blora (Rifai, 2014:32). Pada hakikatnya, gerakan samin merupakan reaksi negatif petani terhadap campur tangan pemerintah kolonial (Mintz, 2017:23). Gerakan ini kemudian dianggap membahayakan pemerintah kolonial, sehingga Samin dan para pengikutnya kemudian ditangkap dan diasingkan (Mintz, 2017:23).

Masyarakat Samin merupakan pengikut ajaran Samin Surosentiko (saminisme). Menurut ajaran ini, kata "samin" merupakan singkatan dari *sami-sami amin* atau sama-sama, yang artinya menganggap semua manusia adalah saudara, sehingga harus saling tolong-menolong (Sarno, 2012:62).

Karena ajaran Samin mengakui bahwa antara orang yang satu dengan yang lainnya adalah saudara, para penganut ajaran samin ini menganggap bahwa semua manusia mempunyai kedudukan yang sama dalam masyarakat. Oleh sebab itu, mereka selalu menggunakan bahasa Jawa ngoko dalam percakapan sehari-hari, meskipun saat berbicara kepada pejabat daerah (Sulistyawati, 2012:90). Selain itu, semangat kebersamaan dan solidaritas mereka juga tercermin dalam semboyan "sama rata sama rasa" (Sarno, 2012:62).

Pram sendiri mengakui dan mengagumi kepahlawanan orang-orang Samin, terutama yang telah gugur di front Semarang dan Surabaya (Toer, 2009: 22). Rasa hormat Pram kepada para pejuang golongan Samin digambarkannya dalam salah satu novel tetralogi Pulau Buru *Jejak Langkah* (Toer, 2012: 361).

3.3.2 Oemi Saidah (Ibu Pramoedya Ananta Toer)

Ibu Pram merupakan seorang tokoh perempuan pendidik yang memengaruhi kepribadian dan sikap hidup Pram di kemudian hari. Dialah prototipe Nyai Ontosoroh, tokoh protagonis yang diciptakannya dalam tetralogi pertama Pulau Buru *Bumi Manusia*

(Toer, 2018:201--202). Bagi Pram sendiri, selain sebagai ibu, Oemi Saidah juga sekaligus berperan sebagai pendidik, pembentuk, dan pembimbing yang mengalasi hidup Pram (Toer, 2000:160). Ibu Pram mampu menampilkan sosok yang humanis, baik sebagai ibu rumah tangga maupun sebagai perempuan (Rifai, 2014:164).

Saidah senantiasa menjunjung tinggi kesetaraan dan tidak pernah membeda-bedakan. Hal itu terbukti saat Saidah mengajak anak-anaknya dan seorang anak titipan ke sebuah toko besar di Semarang pada suatu hari. Ia mempersilakan semua anak-anaknya dan anak titipan itu untuk memilih dan mendapatkan apa pun yang mereka sukai (Toer, 2000:58). Bahkan, saat ada pasar malam di kota, Saidah akan membawa anak-anak dan pembantu rumah tangganya untuk ikut serta. Diajaknya mereka semua untuk makan di restoran (Toer, 2000:59).

Pada suatu hari, ada pengemis kanak-kanak seusia Pram datang ke rumah. Tubuhnya kurus dan kakinya penuh kudis. Tanpa ragu, Saidah mempersilakan anak itu makan sekenyang-kenyangnya, kemudian menawarinya untuk tinggal bersama di rumahnya, belajar dengan anak-anak yang lain, dan bekerja bersama dengan anggota keluarga lainnya (Toer, 2000:60--61). Hal itu sekaligus juga membuktikan kemurahan hati dan kedermawanan keluarga Pram yang memang diakui oleh banyak orang, terutama tetangga sekitar (Toer, 2000:72).

3.3.3 Pemikiran Maxim Gorky

Pram mengakui bahwa dia banyak mempelajari karya-karya para sastrawan Rusia, terutama Maxim Gorky. Melalui Gorky, Pram belajar sastra beraliran realisme sosialis (Rifai, 2014: 208--209). Gorky mengusung sastra realisme sosialis yang diwajibkan bagi semua pengarang Soviet (Toer, 2018:78).

Kedatangan Gorky di panggung sastra bertepatan dengan kebangkitan kapitalisme di Rusia yang ditandai dengan protes terhadap tatanan politik dan sosial. Tema perjuangan dan seruan untuk pemberontakan dalam karya-karyanya sering mendapatkan kritik pedas dari para penulis dan kritikus sastra (Yedlin, 1999: 227--228).

Bagi sejarawan sastra modern, aspek terpenting dari gagasan sastra Gorky tentu saja doktrin realisme sosialisnya. Gorky

sebagai pendiri sastra realisme sosialis menyerukan aspirasi kepada seluruh sastrawan untuk menyatukan seni dan sosialisme dalam karya-karyanya. Gorky mengekspresikan konsep baru humanisme dan menciptakan humanisme revolusioner. Humanisme ini secara bertahap berkembang menjadi humanisme sosialis. Humanisme revolusioner selalu terhubung dengan perjuangan melawan segala sesuatu yang bertentangan dengan manusia dan kemanusiaan. Ciri khas humanisme sosialis dari Gorky adalah pandangannya tentang manusia yang bekerja sebagai pencipta dan penguasa sejarah, yang menganggap kerja sebagai tujuan hidup demi kepentingan dan kebaikan manusia (Nair, 1985:115). Humanisme Gorky tidak hanya terinspirasi oleh simpatinya terhadap orang miskin dan tertindas, tetapi juga keinginan kuat untuk berperang melawan kehinaan manusia (Nair, 1985:119).

3.3.4 Komunitas Lembaga Kebudayaan Rakyat (Lekra)

Pada masa orde Lama, setiap partai politik mempunyai organisasi sayap untuk kalangan seniman dan sastrawan. Lekra didirikan pada tanggal 17 Agustus 1950 atas inisiatif dari D.N. Aidit, M.S. Ashar, A.S. Dharta, dan Njoto (Rifai, 2014:227). Sepulang dari program pertukaran kebudayaan di Belanda, Pram bergabung dengan Lekra sekitar tahun 1960-an sebagai wakil ketua Lembaga Kreatif Sastra Lekra (Lestra) (Rifai, 2014:53, 241).

Karya sastra para penulis Lekra beraliran realisme sosialis atau humanisme proletar yang mengakarkan kreativitas pada kenyataan dan sejarah yang berpihak kepada rakyat kecil (Rifai, 2014:55). Singkatnya, sastra harus berasal dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk kepentingan rakyat (Rifai, 2014:235). Bagi Lekra termasuk Pram, berkesenian dan berkarya sastra tanpa ada tujuan yang jelas bagi rakyat adalah suatu kebohongan dan pengkhianatan tersendiri bagi makna seni dan sastra (Rifai, 2014: 62). Pram dan Lekra sama-sama memiliki ikatan ide yang kuat, yakni perjuangan untuk rakyat kecil dan kaum miskin merupakan bentuk nyata dari sikap humanisme (Rifai, 2014:247).

Lekra menuntut kejelasan ideologi yang memihak rakyat di bidang film, sastra, seni lukis, seni pertunjukan, buku, dan lain-lain. Terlebih lagi, realisme sosialis atau humanisme proletar yang mereka junjung tinggi mencoba meletakkan kenyataan dan

kebenaran yang lahir dari pertentangan-pertentangan di dalam masyarakat maupun di hati manusia sebagai dasar material kesenian, karena seni harus untuk rakyat (Raditya, 2006:100).

IV Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis terhadap novel *Gadis Pantai* dengan teori strukturalisme genetik, dapat ditarik tiga kesimpulan sebagai berikut. *Pertama*, homologi struktur teks novel *Gadis Pantai* yang berpusat pada relasi antartokoh dan relasi antara tokoh dengan objek sekitar dengan struktur sosial masyarakat Jawa di awal abad ke-20, menghasilkan relasi oposisional yang terdiri atas unsur-unsur yang saling berlawanan. Unsur-unsur tersebut menunjukkan keberpihakan pengarang terhadap kebaikan, kepedulian, kasih sayang, kerja sama, solidaritas, dan toleransi.

Kedua, keberpihakan pengarang terhadap unsur-unsur tersebut merujuk pada satu pandangan dunia, yaitu humanisme sosialis. Humanisme sosialis merupakan pandangan dunia yang memperjuangkan dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan dengan tetap menjunjung tinggi kesetaraan derajat, kesetiakawanan, dan gotong royong di atas kepentingan individu demi menciptakan kehidupan yang lebih baik, adil, merata, makmur, dan sejahtera. Pandangan dunia ini menunjukkan bahwasanya pengarang dalam mengupayakan nilai-nilai kemanusiaan, tetap menyadari pentingnya kesetaraan, kebebasan, dan martabat manusia, sehingga menuntut peniadaan penindasan yang penuh dengan kesewenang-wenangan yang mengatasnamakan kepentingan individu maupun golongan, serta penghapusan perbedaan status dan kelas sosial dalam masyarakat.

Ketiga, hasil analisis dalam penelitian ini menunjukkan bahwa pandangan dunia humanisme sosialis yang diperlihatkan pengarang di dalam novel *Gadis Pantai* dipengaruhi oleh kelompok sosialnya yang meliputi lingkungan hidup yang membesarkan pengarang, komunitas tempat pengarang menjadi anggotanya, serta tokoh-tokoh yang diteladani oleh pengarang. Dalam hal ini, pengarang dipengaruhi oleh kondisi sosial Blora, Oemi Saidah (ibunya), Maxim Gorky (penggagas realisme sosialis atau humanisme proletar), dan Lekra (Lembaga Kebudayaan Rakyat).

Daftar Pustaka

Damono, Sapardi Djoko. 1979. *Sosiologi Sastra Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Faruk. 2015. *Pengantar Sosiologi sastra: dari Strukturalisme Genetik sampai Post-modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Faruk. 2017. *Metode Penelitian Sastra: Sebuah Penjelajahan Awal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ganshof, Francois. 1952. *Feudalism*. Diterjemahkan oleh Philip Grierson. London:nLongmans, Green and Co.

Geertz, Clifford. 2014. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*.nDiterjemahkan oleh Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto. Depok: Komunitas Bambu.

Goldman, Lucien. 1967. "The Sociology of Literature: Status and Problems of Method." *International Social Science Journal: Sociology of Literary Creativity.* Volume XIX (4): 493-516.

Goldmann, Lucien. 1978. *Towards a Sociology of the Novel*. London: Tavistock Publications.

Goldmann, Lucien. 1980. *Essays on Method in the Sociology of Literature*. St. Louis: Telos Press Ltd.

Goldmann, Lucien, 2016. *The Hidden God*. London: Verso.

Gove, B Philip (Ed.). 1984. *Webster's New Dictionary of Synonyms: A Dictionary of Discriminated Synonyms with Antonyms and Analogous and Contrasted Words*. Massachusett: Meriam-Webster.Inc.

Kartodirdjo, Sartono, dkk. 1987. *Perkembangan Peradaban Priyayi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Koentjaraningrat. 1979. *Manusia dan Kebudayaan Indonesia*. Jakarta: Djambatan.

Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: PN Balai Pustaka.

Kuntowijoyo. 2002. *Radikalisasi Petani*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.

Kuntowijoyo. 2016. *Petani, Priayi, dan Mitos Politik: Esai-Esai Sejarah*. Yogyakarta: MataBangsa.

Lowes, E. David. 2006. *The Anti-Capitalist Dictionary: Movements, Histories, and Motivations.* New York: Zed Books Ltd.

Maliki, Zainuddin. 2004. *Agama Priyayi: Makna Agama di Tangan Elite Penguasa*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.

Manser, Martin H. 1995. *Oxford Learner's Pocket Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Mintz, Jeanne S. 2017. *Muhammad, Marx, Marhaen: Akar Sosialisme Indonesia*. Diterjemahkan oleh Zulhilmiyasri. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Morehead, Philip D. 2001. *The New American Roget's College Thesaurus in Dictionary Form*. New York: New American Library.

Mulholland, Jeremy. 2006. "Fighting Words" dalam Astuti Ananta Toer (Ed) *1000 Wajah Pram dalam Kata dan Sketsa*. 2009. Jakarta: Lentera Dipantara.

Nair, Govindan. 1985. "The Influence of Maxim Gorky on Malayalam Novels between 1930 and 1960." Kerala: Tesis University of Kerala.

Niel, Robert van. 1960. *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*. Bandung: W. van Hoeve Ltd.

Raditya, Iswara N. 2006. "Akhiri Saja, Bakar Saya Sekarang!" dalam Astuti Ananta Toer (Ed) *1000 Wajah Pram dalam Kata dan Sketsa*. 2009. Jakarta: Lentera Dipantara.

Rifai, Muhammad. 2014. *Biografi Singkat 1925--2006 Pramoedya Ananta Toer*. Yogyakarta: Garasi House of Books.

Sarno. 2012. "Pembelajaran Sejarah Lokal di SMA Negeri 1 Blora." Surakarta: Tesis UNS.

Self, Peter dan Michael Freeden. 2007. "Socialism" dalam Robert E. Goodin, dkk (Ed) *A Companion to Contemporary Political Philosophy 2nd Edition Volume 1*. Oxford: Blackwell Publishing.

Sihotang, Kasdin. 2009. *Filsafat Manusia: Upaya Membangkitkan Humanisme*. Jakarta: kanisius.

Steintrager, James A. 1965. *Cruel Delight Enlightenment and The Inhuman*. Indiana: Indiana University Press.

Sulistyawati, Siti Yeni. 2012. "Tradisi Perkawinan Masyarakat Samin di Desa Kemantren Kecamatan Kedungtuban Kabupaten Blora." Surakarta: Tesis UNS.

Sutherland, Heather. 1983. *Terbentuknya Sebuah Elite Birokrasi*. Diterjemahkan oleh Sunarto. Jakarta: Sinar Harapan.

Teeuw, A. 1997. *Citra Manusia Indonesia dalam Karya Sastra Pramoedya Ananta Toer*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Toer, Koesalah Soebagyo dan Soesilo Toer. 2009. *Bersama Mas Pram: Memoar Dua Adik Pramoedya Ananta Toer*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Toer, Koesalah Soebagyo. 2018. *Kamus Pramoedya Ananta Toer*. Yogyakarta: Warning Books.

Toer, Pramoedya Ananta. 2000. *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu II*. Jakarta: Hasta Mitra.

Toer, Pramoedya Ananta. 2011. *Gadis Pantai*. Jakarta: Lentera Dipantara.
Toer, Pramoedya Ananta. 2012. *Jejak Langkah*. Jakarta: Lentera Dipantara.
Yedlin, Tovah. 1999. *Maxim Gorky: A Political Biography*. Westport: Praeger Publisher.

ASPEK KOSAKATA HASIL UJI MENULIS PESERTA UJI KEMAHIRAN BERBAHASA INDONESIA (UKBI)

Atikah Solihah
Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi
(*Indonesia*)

Abstrak

Aspek kosakata merupakan hal yang turut menentukan peningkatan kemahiran berbahasa seseorang, baik kemahiran mendengarkan, membaca, menulis, maupun berbicara. Secara khusus dalam kemahiran menulis, aspek kosakata menjadi subparameter penilaian hasil uji Seksi Menulis pada Uji Kemahiran Berbahasa Indonesia (UKBI). Penelitian ini bertujuan untuk melihat perbedaan tipe dan token kosakata pada peserta yang memiliki kemahiran berbahasa tinggi dengan predikat Istimewa dan Sangat Unggul dan peserta uji yang memiliki kemahiran berbahasa rendah dengan predikat Terbatas dan Marginal. Di samping itu, dari hasil analisis akan dilihat model penilaian kosakata dalam peningkatan kemahiran berbahasa Indonesia.

Kajian ini menggunakan pendekatan campuran antara kuantitatif dan kualitatif. Pendekatan kuantitatif dilakukan dengan menggunakan metode uji beda setelah sebelumnya dilakukan uji normalitas dan uji homogenitas. Teknik yang digunakan menggunakan multivariat anova (manova). Adapun pendekatan kualitatif dengan menggunakan metode korpus dan teknik analisis isi.

Hasil penelitian kuantitatif menunjukkan perbedaan tipe dan token kosakata yang signifikan antara peserta berkemahiran tinggi dan berkemahiran rendah. Dengan menggunakan uji multivariat anova dapat diketahui bahwa nilai yang didapat adalah 0,006. Nilai signifikansi itu di

bawah 0,05 yang bermakna bahwa terdapat perbedaan yang signifikan antara peserta kemahiran tinggi dan peserta kemahiran rendah dalam hal token dan tipe kata. Rata-rata tipe dan token antara peserta yang berkemahiran rendah berbeda dengan rata-rata peserta yang berkemahiran tinggi. Sementara itu, hasil penelitian kualitatif menunjukkan bahwa terdapat 24 unsur yang dapat dijadikan penilaian aspek kosakata dalam peningkatan kemahiran berbahasa.

1. PENDAHULUAN

1.1 Latar belakang

Kemahiran berbahasa Indonesia dibutuhkan dalam berbagai sendi kehidupan masyarakat Indonesia. Kalangan profesional dan pegiat bidang apa pun membutuhkan kemahiran berbahasa untuk mengomunikasikan bidang yang ditekuninya kepada masyarakat yang ada dalam jejaring pemangku kepentingannya. Pelajar dan mahasiswa pada jenjang manapun membutuhkan kemahiran berbahasa untuk dapat menyerap dan mendiskusikan ilmu pengetahuan yang akan, sedang, dan sudah diperolehnya. Proses itu akan selalu bersinggungan dengan kemahiran berbahasa tertentu, baik kemahiran mendengarkan, membaca, menulis, maupun berbicara.

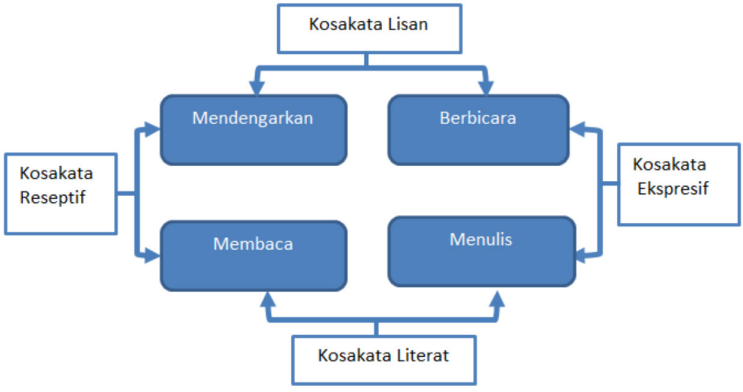
Ihwal kemahiran berbahasa, Bachman (1990) menyampaikan ada dua elemen kemahiran yang saling melengkapi. Elemen kemahiran yang pertama disebut kompetensi organisasional yang mencakupi dua unsur di bawahnya, yaitu kompetensi gramatikal (misalnya, dalam pembentukan kata dan struktur kalimat) dan kompetensi tekstual (misalnya, misalnya penggunaan pengacuan, substitusi, dan konjungsi dalam teks). Elemen kemahiran yang kedua disebut kompetensi pragmatik. Kompetensi itu juga mencakupi dua unsur di bawahnya, yaitu kompetensi dalam penggunaan fungsi bahasa dan kompetensi dalam penggunaan fungsi bahasa menurut konteks sosial.

Pada hakikatnya penutur bahasa mengawali kehidupan sosialnya dengan bahasa, menjalani proses kemanusiaannya dengan bahasa, dan mengakhirinya dengan meninggalkan jejak bahasa. Kosakata merupakan salah satu aspek yang menentukan kemahiran berbahasa seseorang. Dalam setiap keterampilan berbahasa, baik mendengarkan, berbicara, membaca, dan menulis, di dalamnya termuat aspek kosakata.

Aspek kosakata sangat terlihat dalam hasil uji sebagaimana yang dikemukakan oleh Richards dan Renandya yang menyatakan bahwa kosakata adalah komponen inti dalam kemahiran berbahasa dan memberikan banyak landasan untuk bagaimana belajar dengan baik tentang mendengarkan, membaca, menulis, dan berbicara. Tanpa kosakata yang luas dan strategi untuk memperoleh kosakata yang baru, pencapaian pelajar lebih rendah dibandingkan potensi mereka (Richards, 2002).

Cruse menyatakan bahwa kosakata adalah seluruh koleksi kata yang tersebar secara acak dalam wilayah mental yang sebagian telah tersusun dalam berbagai tingkatan (Cruse, 2000: 179). Jadi, kajian tentang kosakata tidak hanya merujuk pada jumlah kata yang terdapat dalam suatu bahasa, tetapi meliputi penyusunan kosakata tersebut dalam berbagai tingkatan. Tingkatan yang dimaksud berkaitan dengan media tutur, penutur, kelas sosial, usia, situasi, dan sebagainya. Penutur bahasa secara acak telah memuat berbagai tingkatan kosakata tersebut di dalam wilayah mentalnya untuk digunakan sesuai dengan kebutuhan komunikasinya. Penyusunan kosakata dapat dilihat dari segi morfologi, semantik, maupun pragmatik.

Pikulski dan Templeton (2004) menyampaikan bahwa penguasaaan kosakata yang digunakan seseorang dalam bahasa lisan dan bahasa tulis berbeda. Berdasarkan hasil pengamatannya, jumlah dan bentuk kosakata yang digunakan dalam bahasa tulis jauh lebih banyak dan lebih kompleks. Hal itu berkaitan dengan karakteristik bahasa tulis dan bahasa lisan yang memang



berbeda. Bahasa tulis dianggap lebih formal, lebih kompleks, dan lebih canggih. Berikut ini bagan yang diadaptasi dari gambaran penggunaan kosakata yang dijelaskan Pikulski dan Templeton.

Pembedaan pilihan kosakata berdasarkan usia atau jenjang tertentu dapat diketahui dari beberapa penelitian. Di antaranya adalah penelitian yang dilakukan oleh Lauren dan kawan-kawan (2016). Dalam penelitiannya, Lauren menemukan bahwa terdapat pilihan dari segi kosakata, struktur kalimat, dan intonasi prosodi bagi orang dewasa dalam menyampaikan informasi kepada anak dalam konteks komunikasi lisan. Jika orang dewasa mempertahankan pilihan kata, struktur kalimat, dan intonasi prosodi yang sama dengan yang disampaikan sesama orang dewasa kepada anak-anak akan terjadi kendala dalam pemahaman anak.

Bahasa yang digunakan dalam berkomunikasi disesuaikan pula konteks komunikasi yang sedang dilakukan. Dalam hal ini, Gottlieb (1992) menyampaikan kaitan antara konteks komunikasi, tautan kognitif, serta kompleksitas bahasa.

Kemahiran berbahasa Indonesia diuji dengan menggunakan instrumen Uji Kemahiran Berbahas Indonesia (UKBI). Uji ini telah mendapat Surat Pendaftaran Ciptaan Kementerian Hukum dan HAM Nomor 023993 dan 023994 tertanggal 8 Januari tahun 2004 dan telah diperbarui pada tahun 2011 atas nama Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. Sejak ditetapkan penggunaannya pada tahun 2003 melalui SK Mendiknas Nomor 52/U/2003 yang diperbarui dengan Permendikbud Nomor 70 Tahun 2016 tentang Standar Kemahiran Berbahasa, pengembangan UKBI telah melalui berbagai fase sehingga berwujud sebagaimana bentuknya yang mutakhir yang berbasis internet dengan sistem uji multi adaptive testing (MSAT).

Materi tes kemahiran berbahasa berhubungan dengan bahasa Indonesia yang digunakan penutur bahasa dalam berkomunikasi, baik dalam mendengarkan, berbicara, membaca, maupun menulis yang sesuai dengan kaidah. Seksi Menulis dalam UKBI bertujuan untuk mengukur kemahiran penutur bahasa Indonesia dalam mengungkapkan gagasan secara tertulis. Seksi ini disampaikan dalam bentuk dua penugasan yang disertai kalimat pemancing dan ilustrasi yang berkaitan dengan topik.

Kemahiran berbahasa Indonesia dipetakan dalam rentang peringkat, predikat, dan skor tertentu. Pemeringkatan dan predikat terbagi atas tujuh jenjang. Penskoran UKBI merentang dari angka 251 hingga 800 dengan pemerian predikat sebagai berikut: 1) Istimewa (skor 725—800), 2) Sangat Unggul (skor: 641—724), 3) Unggul (skor: 578—640), 4) Madya (skor: 482—577), 5) Semenjana (skor: 405—481), 6) Marginal (skor: 326—404), dan Terbatas (Skor: 251—325).

Skor tersebut tertera di dalam sertifikat digital yang akan diperoleh setiap peserta setelah peserta selesai mengikuti UKBI. Di dalam sertifikat juga tercantum capaian kemahiran dalam setiap seksi yang diujikan, yaitu Seksi Mendengarkan, Seksi Merespons Kaidah, Seksi Membaca, Seksi Menulis, dan Seksi Berbicara. Sertifikat diperoleh peserta dengan cara diunduh melalui akun peserta masing-masing.

Dengan latar belakang bahwa kosakata merupakan hal penting dalam kemahiran berbahasa, perlu dilakukan kajian mendalam tentang bagaimana aspek kosakata dalam hasil uji menulis peserta Uji Kemahiran Berbahasa Indonesia (UKBI).

Rumusan Masalah

1. Apakah terdapat perbedaan tipe dan token kosakata hasil uji kemahiran menulis antara peserta Uji Kemahiran berbahasa Indonesia (UKBI) berkemahiran tinggi dan peserta berkemahiran rendah?
2. Bagaimana analisis aspek kosakata dalam peningkatan kemahiran menulis penutur bahasa Indonesia?

Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk melihat perbedaan tipe dan token kosakata pada peserta Uji Kemahiran Berbahasa Indonesia (UKBI) yang berkemahiran tinggi dengan predikat Istimewa dan Sangat Unggul dengan yang berkemahiran rendah dengan predikat Marginal dan Terbatas. Selain itu, penelitian ini juga untuk mengetahui hasil analisis aspek kosakata dalam peningkatan kemahiran menulis.

Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Indonesia dan dilakukan sepenuhnya secara daring untuk pengambilan datanya. Data yang diambil adalah data sekunder hasil pengujian tenaga kebahasaan, praktisi kebahasaan, dan ahli bahasa di lingkungan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Pelaksanaan penelitian dilakukan Mei–Juli 2022.

Kajian ini menggunakan pendekatan campuran (mix methode) antara kuantitatif dan kualitatif. Pendekatan kuantitatif dilakukan dengan menggunakan metode uji beda setelah sebelumnya dilakukan uji normalitas dengan menggunakan Sahpiro-Wilk dan uji kesamaan varian (homogenitas) dengan menggunakan uji Lavene. Setelah uji normalitas dan uji homogonitas terpenuhi, dilakukan Teknik analisis data dengan menggunakan multivariat anova (manova). Adapun pendekatan kualitatif dengan menggunakan metode korpus dan teknik analisis isi aspek kosakata dalam peningkatan kemahiran menulis.

Data penelitian berupa korpus Kemahiran Menulis Peserta UKBI dianalisis dengan menggunakan aplikasi konkordansi untuk mengetahui variasi kata melalui tipe, jumlah kata melalui token, dan kata yang sering muncul dalam setiap tulisan.

Tabel Hasil Identifikasi Kosakata

No.	Hasil	Kemahiran Rendah	Kemahiran Tinggi
1.	Token		
2.	Tipe Kata		
3.	Kata sering muncul		
4.	Jumlah minimum token		
5.	Jumlah maksimum token		
6.	Jumlah minimum tipe		
7.	Jumlah maksimum tipe		

HASIL DAN DISKUSI

Analisis Deskriptif

Data yang dianalisis dalam penelitian ini merupakan data yang berasal dari stratifikasi hasil uji, yaitu hasil uji Kemahiran Menulis peserta UKBI berkemahiran tinggi dengan predikat Istimewa dan Sangat Unggul serta peserta UKBI berkemahiran rendah dengan predikat Marginal dan Terbatas. Data tersebut dipilih secara acak dari wilayah yang berbeda.

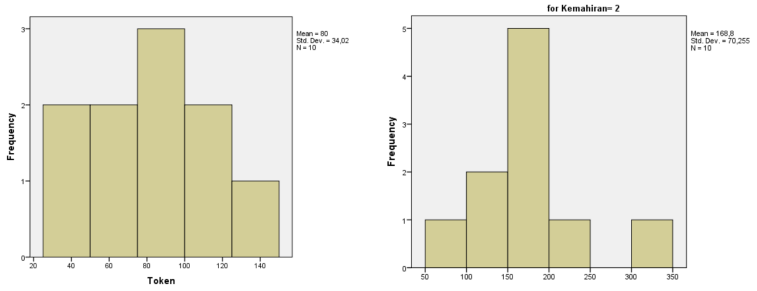
Peserta berkemahiran tinggi adalah peserta yang mendapat predikat Istimewa dengan rentang skor 725—800 dan predikat Sangat Unggul dengan rentang skor 641—724. Sementara itu, peserta berkemahiran rendah adalah peserta yang mendapat predikat Marginal dengan rentang skor 326—404 dan peserta yang mendapat Terbatas dengan rentang skor 251—325.

Dari hasil analisis deskriptif diketahui bahwa rata-rata token pada peserta berkemahiran rendah adalah 80 dengan standar deviasi sebesar 34,02. Jumlah token pada hasil uji Menulis peserta berkemahiran rendah tersebut jauh lebih rendah dari jumlah token yang diharapkan dalam tes Menulis UKBI, yaitu sebesar 150 kata.

Sementara itu, dari hasil analisis deskriptif diketahui bahwa rata-rata token pada peserta berkemahiran tinggi adalah 168,8 dengan standar deviasi sebesar 70,25. Jumlah token pada hasil uji Menulis peserta berkemahiran tinggi tersebut telah melampaui standar yang diharapkan dalam tes Menulis UKBI, yaitu sebesar 150 kata.

Selain rata-rata token kosakata, diketahui pula bahwa jumlah minimum token kata peserta uji ada pada peserta kemahiran rendah, yaitu dengan jumlah 32. Jumlah maksimum token kosakata ada pada peserta berkemahiran tinggi, yaitu pada jumlah 332. Jumlah maksimum tersebut berarti dua kali lipat dari yang diminta dalam uji Menulis. Deskripsi token tersebut dapat dilihat dalam histogram berikut ini.

Histogram Token Kosakata



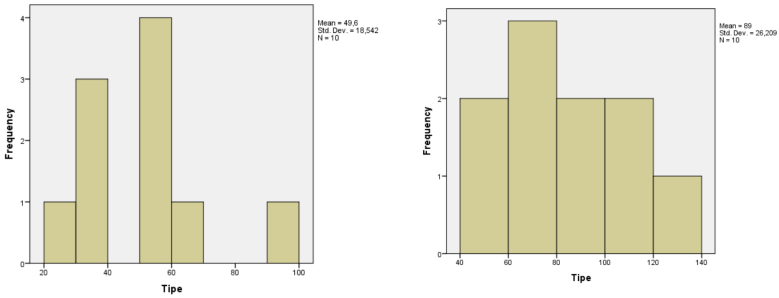
HISTOGRAM TIPE

Dari hasil analisis deskriptif juga diketahui bahwa rata-rata tipe kosakata pada peserta berkemahiran rendah adalah 49,6 dengan standar deviasi sebesar 18,54. Jumlah tipe pada hasil uji Menulis peserta berkemahiran rendah tersebut termasuk rendah sekalipun dalam hal ini tidak ada jumlah standar yang diharapkan dalam tes Menulis UKBI. Akan tetapi, dalam subparameter diminta unsur keragaman kata yang bermakna makin tinggi jumlah tipe kata makin beragam kosakata yang digunakan dalam tulisan tersebut.

Sementara itu, diketahui pula bahwa rata-rata tipe kosakata pada peserta berkemahiran tinggi adalah 89 dengan standar deviasi sebesar 26,21. Jumlah tipe kosakata pada hasil uji Menulis peserta berkemahiran tinggi tersebut bermakna bahwa rata-rata setiap peuji berkemahiran tinggi menggunakan variasi kata sejumlah 89. Angka ini juga menunjukkan keragaman kosakata yang digunakan pada tulisan peserta uji berkemahiran tinggi.

Selain rata-rata tipe kosakata, diketahui pula bahwa jumlah minimum tipe kata peserta uji ada pada peserta kemahirna rendah, yaitu dengan jumlah 27. Jumlah maksimum tipe kosakata ada pada peserta berkemahiran tinggi, yaitu pada jumlah 139.

Histogram Tipe Kosakata



Jika kita telisik lebih jauh, variasi kata yang sering muncul pada peserta yang berkemahiran rendah dan berkemahiran tinggi juga tampak berbeda. Pada peserta berkemahirn rendah kosakata yang sering muncul ada pada kata tugas, kata depan, dan kata umum seperti dan, hal, kita, baik, untuk, dan di. Adapun variasi kata yang sering muncul pada peserta berkemahiran tinggi, selain pada kata depan dan kinjungsi seperti pada dan yang, juga muncul beberapa kata khusus yang berkaitan dengan topik yang dibahas, seperti fase, kebutuhan, dan keuangan.

Hal menarik lain terdapat ungkapan khusus pada peserta berkemahiran tinggi. Ungkapan khusus yang terdiri atas gabungan kata tersebut tidak banyak ditemukan pada peserta berkemahiran rendah. Ungkapan tersebut adalah ritme kerja biologis, performa terbaik, mekanisme kerja tubuh, asupan oksigen, berdampak signifikan, dapat dirunut, ritual khusus, sangat melekat, metabolisme organ, kurun waktu tertentu, dan kerja organ tubuh.

Perbedaan Kosakata antara Kemahiran Tinggi dan Kemahiran Rendah

Untuk melihat perbedaan kosakata antara kemahiran tinggi dan kemahiran rendah dilakukan uji beda. Uji beda ini memerlukan syarat data dalam keaadan normal dan homogen. Oleh karena itu, data kosakata peserta diuji terlebih dahulu dengan uji normalitas.

Uji normalitas dilakukan dengan menggunakan uji normalitas Sahpiro-Wilk dengan kriteria sampel yang kurang dari 30.

Dengan kriteria yang telah ditentukan dengan tarif signifikansi lebih besar dari 0.05 untuk menyatakan bahwa asumsi normalitas terpenuhi. Pada tabel berikut ini data variabel tipe 1 dan 1, token 1 dan 2 bernilai lebih dari 0.05 (>0.05). Artinya, data pada penelititian ini sudah berdistribusi normal.

Tabel Hasil Uji Beda

	Kemahiran	Shapiro-Wilk		
		Statistik	df	Sig.
Tipe	1	0,918	10	0,344
	2	0,965	10	0,843
Token	1	0,940	10	0,550
	2	0,877	10	0,119

Syarat lain untuk dapat melakukan uji beda adalah data harus homogen. Untuk itu, dilakukan uji homogenitas data dengan menggunakan Levene. Taraf signifikansi ditentukan lebih besar daripada 0,05. Dari hasil uji homogenitas diketahui bahwa variasi tipe kata sebesar 0,231 dan token sebesar 0,261. Nilai itu menunjukkan bahwa baik tipe kata maupun token lebih besar daripada 0,05 sehingga dikatakan bahwa variansi tipe homogen dan variansi token juga homogen. Dengan demikian, homogenitas data terpenuhi. Berikut hasil yang menunjukkan hasil uji homogenitas.

Tabel Hasil Uji Homogenitas

	F	df1	df2	Sig.
Tipe	1,539	1	18	0,231
Token	1,346	1	18	0,261

Levene's Test of Equality of Error Variances[a]
Tests the null hypothesis that the error variance of the dependent variable is equal across groups.
a. Design: Intercept + Kemahiran

Setelah asumsi nomalitas dan homogenitas data terpenuhi, dapat dilakukan uji beda antara peserta berkemahiran rendah dan peseserta berkemahiran tinggi. Uji beda dilakukan dengan menggunakan multivariat anova. Uji ini untuk melihat apakah ada perbedaan yang signifikan kemahiran menulis pada peserta berkemahiran tinggi dan rendah jika dilihat variabel token dan tipe kata.

Hasil uji multivariat anova menunjukkan nilai 0,006. Nilai signifikansi itu di bawah 0,05 yang bermakna bahwa terdapat perbedaan yang signifikan antara peserta kemahiran tinggi dan peserta kemahiran rendah dalam hal token dan tipe kata sebagaimana tercantum dalam tabel berikut.

Tabel Hasil Uji Multivariat Anova

	Effect	Value	F	Hypothesis df	Error df	Sig.
Intercept	Pillai's Trace	0,923	102,054[b]	2,000	17,000	0,000
	Wilks' Lambda	0,077	102,054[b]	2,000	17,000	0,000
	Hotelling's Trace	12,006	7,129[b]	2,000	17,000	0,000
	Roy's Largest Root	12,006	102,054[b]	2,000	17,000	0,000
Kemahiran	Pillai's Trace	0,456	7,129[b]	2,000	17,000	0,006
	Wilks' Lambda	0,544	7,129[b]	2,000	17,000	0,006
	Hotelling's Trace	0,839	7,129[b]	2,000	17,000	0,006
	Roy's Largest Root	0,839	7,129[b]	2,000	17,000	0,006

Multivariate's Tests[a]
a. Design: Intercept + Kemahiran
b. Exact statistic

Data ditelisik lebih lanjut dengan menguji perbedaan antara rata-rata peserta berkemahiran tinggi dan peserta berkemahiran rendah dalam hal token dan tipe kata. Uji tersebut menggunakan taraf signifikansi 0,05. Jika nilai berada di angka lebih rendah di bawah 0,05 berarti data signifikan berbeda. Diketahui bahwa taraf signifikansi untuk tipe sebesar 0,001 dan taraf signifikansi untuk token sebesar 0,002. Kedua nilai tersebut berada di bawah 0,05.

Hasil uji tersebut menunjukkan bahwa rata-rata tipe antara peserta yang berkemahiran rendah berbeda dengan peserta yang berkemahiran tingga berbeda. Demikian pula diketahui bahwa rata-rata token antara peserta yang berkemahiran rendah berbeda dengan peserta yang berkemahiran tingga berbeda.

Tabel Hasil Uji Beda

Source	Dependent Variable	Type III Sum of Squared	df	Mean Square	F	Sig.
Corrected Model	Tipe	7761,800[b]	1	7761,800	15,061	0,001
	Token	39427,200[b]	1	39427,200	12,942	0,002
Intercept	Tipe	96049,800	1	96049,800	186,376	0,000
	Token	309507,200	1	309507,200	101,593	0,000
Kemahiran	Tipe	7761,800	1	7761,800	15,061	0,001
	Token	39427,200	1	39427,200	12,942	0,002
Error	Tipe	9276,400	18	515,356		
	Token	548837,600	18	30467,522		
Total	Tipe	113088,000	20			
	Token	403772,000	20			
Corrected Total	Tipe	7761,800	19			
	Token	94264,800	19			

Tests of Between-Subjects Effects
a. R Squared = ,456 (Adjusted R Squared = ,425)
b. R Squared = ,418 (Adjusted R Squared = ,386)

Dari hasil analisis tersebut, secara umum dapat dinyatakan bahwa kualitas kosakata peserta berkemahiran tinggi lebih baik daripada peserta berkemahiran rendah. Aspek yang dapat dilihat berkaitan dengan itu adalah pada tipe yang menunjukkan variasi kata dan token yang menunjukkan jumlah kata yang terdapat dalam tulisan.

Aspek Kosakata dalam Peningkatan Kemahiran Menulis

Aspek kosakata yang dianalisis secara khusus adalah tipe dan token dalam hasil uji Menulis. Dari tipe dan token yang muncul

dapat ditelaah beragam hal yang berada dalam aspek kosakata. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Santrock, kosakata yang sering dipakai dalam tulisan lebih berperan untuk memberikan konteks dan menjelaskan kata yang dianggap sulit dan kata yang jarang dipakai. (Santrock, 2008: 75). Dalam hal ini terlihat bahwa kata tugas, kata depan, dan kata yang sesuai dengan topik rata-rata muncul secara berulang berkali-kali.

Notion menyampaikan bahwa kosakata yang digunakan dalam berkomunikasi harus berjumlah sekitar 2.000. Kata-kata tersebut merupakan kata yang sering muncul dalam berkomunikasi sehingga dapat dijadikan dasar untuk menjelaskan kosakata baru yang dipelajari. Oleh karena itu, kemunculan kara depan, kata tugas, dan kata umum secara berulang merupakan suatu hal yang berterima.

Pikulski menyatakan bahwa pilihan kata yang digunakan dalam setiap kemahiran berbeda-beda. Kosakata yang digunakan untuk menulis berbeda dengan yang digunakan untuk berbicara. Kosakata dan struktur kalimat yang digunakan dalam menulis dianggap lebih kompleks, lebih canggih, dan lebih formal daripada yang digunakan saat berbicara.

Secara umum dalam pembelajaran bahasa, penguasaan kosakata meliputi aspek pemahaman bentuk, makna, dan penggunaannya (Nation, 2000: 40). Ditinjau dari aspek reseptif dan produktif, bentuk kosakata berkaitan dengan bagaimana kosakata itu terdengar, bagaimana dilafalkan, bagaimana susunan hurufnya, bagaimana cara menuliskannya, dan bagaimana bagian kosakata itu dipahami.

Dari segi makna tinjauan kosakata dapat dilihat dari makna suatu kata dan pilihan kata yang tepat untuk makna tertentu. Makna juga berkaitan dengan komsep makna apa saja yng terdpadt dalam suatu kata, acuan dari konsep kata tersebut. Selain itu, dari segi makna dapat dilihat asosiasi kosakata itu dengan kata tertentu, apa kata lain yang dapat menggantikan kata tersebut.

Dari segi penggunaan, kosakata dapat dilihat dari fungsi gramtikal, seperti bagaimana penggunaan kata tersebut dalam pola kalimat dan dalam struktur kalimat seperti apa kosakata itu digunakan. Kolokasi, yaitu kata apa yang digunakan bersama dengan kata tertentu, dan kata apa saja yang dapat digunakan

untuk mengungkapkan suatu konsep merupakan bentuk penggunaan kata.

Dengan mangadaptasi apa yang disampaikan pakar tentang kosakata tersebut serta menelaah apa yang terdapat dalam hasil uji, dapat dirumuskan aspek kosakata ekspresif (produktif) yang dapat ditingkatkan dalam peningkatan kemahiran menulis penutur bahasa Indonesia dengan menjawab senarai pertanyaan berikut ini.

1. Apakah terdapat kata berimbuhan sederhana dalam tulisan?
2. Apakah terdapat kata berimbuhan kompleks dalam tulisan?
3. Apakah penulisan bentuk kata tepat?
4. Apakah terdapat gabungan kata dalam tulisan?
5. Apakah terdapat ungkapan atau idiom dalam tulisan?
6. Apakah terdapat kata dengan makna yang bersinonim?
7. Apakah terdapat kata dengan makna yang berantonim?
8. Apakah terdapat kata dengan konsep yang berhipernim?
9. APakah terdapat kata dengan konsep yang berhiponim?
10. Apakah terdapat kata dengan konsep yang bermeronim?
11. Apakah penggunaan referen kata sesuai?
12. Apakah penggunaan kata depan tepat?
13. Apakah penggunaan konjungsi telah sesuai?
14. Apakah terdapat ketepatan fungsi kata sebagai unsur kalimat?
15. Apakah terdapat ketepatan penerapan ejaan kata?
16. Apakah terdapat penggunaan kata yang bervariasi sesuai dengan topik?
17. Apakah tidak terdapat pengulangan kata tertentu yang berlebihan?
18. APakah terdapat kosakata dengan makna konotasi?
19. Apakah penggunaan kata tidak lewah (tidak mubazir)?
20. Apakah penggunaan kata tidak mengandung makna bias atau makna ganda?
21. Apakah jumlah kata terpenuhi?
22. Apakah penggunaan istilah dengan konteks kalimat telah sesuai?
23. APakah pilihan kosakata untuk setiap koteks kalimat telah sesuai?
24. Apakah terdapat beberapa kolokasi dalam tulisan?

Aspek kosakata sejumlah 24 tersebut secara umum dapat dibedakan dalam beberapa hal, yaitu bentuk, makna, dan keragaman. Beberapa pertanyaan akan sangat kontekstual bergantung pada tugas penulisan, misalnya topik yang diminta, jumlah kata yang harus dipenuhi, dan sasaran pembaca. Pertanyaan tersebut dapat disusun dalam tabel identifikasi sebagai berikut.

No.	Aspek Kosakata	Terlihat	Tidak Terlihat
1.	Terdapat kata berimbuhan sederhana		
		1	

Dalam konteks tes, mungkin akan sulit semua aspek kosakata tersebut dapat ditunjukkan oleh peserta uji dari tulisannya. Akan tetapi, aspek tersebut dapat dicapai dan dapat dilatihkan kepada peserta dalam situasi pembelajaran atau peningkatan kemahiran menulis. Untuk melihat penguasaan peserta tersebut, dapat disusun berbagai penugasan dengan fokus pada aspek kosakata tertentu dalam setiap penugasannya.

Dengan memperhatikan aspek kosakata, baik bagi kalangan pelajar, mahasiswa, maupun kalangan profesional, peningkatan pencapaian dalam kemahiran berbahasa mendengarkan, membaca, menulis, dan berbicara penutur bahasa Indonesia dapat dilakukan dengan lebih baik. Dengan penguasaan kosakata yang luas dan strategi untuk memperoleh kosakata yang baru, kemahiran berbahasa penutur bahasa Indonesia dapat ditingkatkan secara optimal.

Simpulan

Dari hasil dan pembahasan dapat disimpulkan bahwa dengan menggunakan uji multivariat anova dapat diketahui bahwa nilai yang didapat adalah 0,006. Nilai signifikansi itu di bawah 0,05 yang bermakna bahwa terdapat perbedaan yang signifikan antara peserta kemahiran tinggi dan peserta kemahiran rendah dalam hal token dan tipe kata.

Selain itu, rata-rata tipe antara peserta yang berkemahiran rendah berbeda dengan rata-rata peserta yang berkemahiran

tinggi. Demikian pula diketahui bahwa rata-rata token antara peserta yang berkemahiran rendah berbeda dengan peserta yang berkemahiran tinggi. Diketahui bahwa taraf signifikansi untuk tipe sebesar 0,001 dan taraf signifikansi untuk token sebesar 0,002. Kedua nilai tersebut berada di bawah 0,05.

Hal lain yang dapat disimpulkan adalah terdapat 24 aspek dalam kosakata yang perlu diperhatikan dalam peningkatan kemahiran menulis. Dengan memperhatikan aspek tersebut, penutur bahasa Indonesia diharapkan dapat meningkat kemahiran menulisnya.

Daftar Pustaka

Ba st. Oxford University Press.

Beaugrande, Robert de dan Wolfgang Dressler. (1981). Introduction to Text Linguistik. Longman Group Limited,.

Brian, Tomlinson (Ed). (1998.) Materials Development in Language Teaching. Cambridge University Press.

Bungin, Burhan. (2012). Analisis Data Penelitian Kualitatif. Rajawali Pers.

Carnie, Andrew. (2001). Syntax. The University of Arizona, Blackwell Publishers, Oxford.

Cohen, Louis, Lawrence Manion, dan Keith Morrisonhalman. (2007). Research Methods in Education. Sixth edition. Routledge,.

Creswell, John W. (2016). Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran. Pustaka Pelajar.

Denham, Kristin dan Anne Lobeck. (2010). Linguistics at School. Cambridge University Press,.

Emzir. (2009) Metodologi Penelitian Pendidikan: Kuantitatif dan Kualitatif. Raja Grafindo Persada,.

Finegan, Edward. (2004). Language: Its Structure and Use. Worth Thomson,.

Keith Johnson. (1982). Communicative Syllabus, Design, and Metodology. Pergamon,.

Kreidler, Charles W. (2002). Introducing English Semantic. London: Routledge,

Nunan, David. (1995). Language Teaching Methodology: A Texbook for Teachers. Phoenix,.

Radford, Andrew dkk. (2009). Linguistics An Introduction. Cambridge University Press,.

Santrock, Jhon W. (2008). Psikologi Pendidikan. University of Texas,.

Scarino, Angela dan Anthony J. Liddicoat. (2009). Teaching and Learning Languages: A Guide. Australian Government Department of Education,.

Schiffrin, Deborah. (1992). Discourse Markers. Cambridge University Press.

Sugiyono. (2012). Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods). Alfabeta.

Ulla, Mark B. (2017). International Journal of Instruction, Vol.10, No.4 "Thai Learners' Linguistic Needs and Language Skills: Implications for Curriculum Development". Walailak University.

KAJIAN TRANSITIVITAS: BENTUK PROSES DALAM GURINDAM 12 KARYA RAJA ALI HAJI

Medri Osno dan Ismelda Yance
Badan Riset Inovasi Nasional
(*Indonesia*)

Abstrak

Penelitian ini bertujuan 1) menemukan makna dalam Gurindam XII karya Raja Ali Haji melalui proses dengan pendekatan linguistik fungsioanal sistemik dan 2) dominasi persentase kemunculan proses serta alasan penggunaannya. Jenis penelitian ini adalah kualitatif yang bersifat deskriptif yang dibantu dengan statistik deskriptif. Pengumpulan data menggunakan metode simak dengan teknik bebas libat cakap dan teknik catat. Metode analisis simatik menggunakan kombinasi metode agih dan metode padan. Teknik dasar dari metode padan yang digunakan adalah teknik pilah unsur penentu atau teknik PUP. Temuan penelitian ini adalah makna tersurat dan tersirat dalam Gurindam XII karya Raja Ali Haji. Keberagaman makna menentukan dan ditentukan oleh bahasa yang terstruktur menurut kebutuhan partisipan. Adapun peran partisipan sesuai dengan konteks situasi yang mengikatnya.

Kata kunci: Gurindam XII, proses, makna

ABSTRACT

This study aims, firstly, to find meaning in Raja Ali Haji's Gurindam XII through a process using a Systemic Functional Linguistic approach and secondly, to find the dominant percentage of the occurrence of the process and the reasons for its use. This type of research is descriptive qualitative which is assisted by descriptive statistics. Collecting data

using the listening method with free-involvement and conversational techniques and note-taking techniques. The symatic analysis method uses a combination of the agih method and the equivalent method. The basic technique of the matching method used is the determining element sorting technique or the PUP technique.

The findings of this study are the explicit and implicit meanings in Gurindam XII by Raja Ali Haji. The diversity of meanings determines and is determined by language that is structured according to the needs of participants. The roles of participants are in accordance with the context of the situation that binds them.

Keywords: Gurindam XII, process, meaning

I. PENDAHULUAN

Bahasa berperan sebagai sarana komunikasi antarmanusia, baik secara lisan maupun secara tulisan. Sebagai makhluk sosial manusia mustahil berkomunikasi tanpa menggunakan bahasa. Bahasa terbentuk berdasarkan kebiasaan masyarakat penggunanya. Hal ini sejalan dengan pemikiran Sapir (1949) yang menyatakan bahwa suatu bahasa dibangun berdasarkan kebiasaan berbahasa masyarakat pendukungnya. Masyarakat Melayu Kepulauan Riau (MKR) menggunakan bahasa sebagai alat komunikasi dengan caranya sendiri sesuai dengan budaya dan kebiasaan mereka. MKR jarang mengungkapkan makna kata secara berterus terang. Mereka menggunakan makna kias untuk menyampaikan maksud dan tujuan dari pembicaraannya tersebut.

Karya sastra merupakan salah satu bentuk sarana komunikasi dengan menggunakan media bahasa. Karya sastra disusun dalam bentuk teks berupa rangkaian kata, klausa, atau kalimat dengan komposisi makna yang saling berhubungan. Memahami makna secara utuh dalam karya sastra tidak dapat dilihat dari sisi internal saja, tetapi ia juga harus dilihat dari sisi eksternalnya. Artinya memahami makna tidak saja dilihat dari teks, tetap juga konteksnya. Menurut Haliday dalam Osno (2019) mengatakan bahwa makna dari suatu teks merupakan bentukan dari hubungan sistem fungsi bahasa dengan lingkungan sosial masyarakat yang kompleks. Keterhubungan antara internal teks dan eksternal

teks menghasilkan makna secara tersurat dan tersirat. Salah satu cabang linguistik yang membahas makna dari sisi teks dan konteks adalah linguistik fungsional sitemik (LFS).

Pengarang menciptakan karya sastra dipengaruhi oleh situasi sosial masyarakat lingkungannya. Oleh sebab itu, konteks situasi terangkum dalam teks. Hubungan antara teks dan konteks tersistematis melalui hubungan sosial lingkungan tersebut.

> That context of situation is encapsulated in the text, not in any piecemeal fashion, nor at the other extreme in any mechanical way, but through a systematic relationship between the social environment on the one hand, and the functional organisation of language on the other (Halliday, M.A.K., 1985: 12)

Hasil karya sastra lama dalam bentuk puisi dan prosa di Kepulauan Riau sangat beragam dan menarik untuk dikaji. Dalam bidang prosa terdapat dongeng, hikayat, dan legenda, sedangkan dalam bentuk puisi terdapat mantra, syair, pantun, seloka, karmina, talibun, dan gurindam.

Pada artikel ini, penulis mengkaji salah satu karya sastra dalam bentuk puisi, yakni Gurindam XII karya Raja Ali Haji (GR) dengan menggunakan pendekatan linguistik fungsional sistemik (LFS) yang dikembangkan M.A.K. Halliday. Adapun kajian ini difokuskan pada (1) terjadinya proses verba, (2) partisipan yang mempengaruhi terjadinya proses, dan (3) sirkumstan yang mengikutinya. Proses verba yang akan dikaji dalam GR memperlakukan bahasa sebagai semiotik sosial agar dapat mengungkapkan keterhubungan makna antara teks dengan konteks. Hal ini sejalan dengan konsep yang dikemukan (Eggins, 1994: 23), pendekatan LFS terhadap bahasa merupakan pendekatan fungsional-semantik yang membahas dua hal, yakni bagaimana pengguna bahasa dalam memakai bahasa dalam konteks yang berbeda dan bahasa digunakan sebagai sistem semiotik.

Proses yang terjadi pada verba dibuat oleh partisipan I untuk dibebankan pada partisipan II. Sedangkan peristiwa atau kejadian diperkuat dengan kehadiran sirkumstan. Dalam GR partisipan tidak selamanya wujud dalam bentuk nyata. Artinya ada partisipan hadir dalam bentuk abstrak. Kehadiran partisipan abstrak ini dilambangkan dengan Ø. Dalam konsep LFS proses

tidak hanya berupa inti dari sebuah klausa tetapi juga berperan untuk merealisasikan paparan makna. Pada tataran ini proses menghubungkan makna menurut kebutuhan pemakai bahasa. Transitivitas dalam LFS menganggap bahwa klausa memiliki makna yang sempurna apabila mempunyai tiga elemen, yaitu partisipan, proses, dan sirkumstan.

Transitivitas memandang makna sebagai alat untuk mengorganisasikan pengalaman yang dialami oleh pemakai bahasa. Hal ini sejalan dengan pemikiran Aminuddin (2001: 50) yang mengatakan bahwa makna dalam pemakaian sehari-hari digunakan dalam berbagai bidang maupun konteks pemakaiannya. Sewajarnya makna disejajarkan dengan arti, gagasan, konsep, pernyataan, pesan, informasi, maksud, firasat, isi, dan pikiran. Dengan pengertian ini dapat dikatakan bahwa makna hadir dalam setiap komunikasi yang dilakukan oleh manusia. Pengalaman linguistik yang dialami pemakai bahasa mempunyai bentuk yang berbeda-beda. Perbedaan ini dipengaruhi oleh konteks atau situasi lingkungan pembicaraan yang dilakukannya.

Proses yang terdapat dalam GR sangat beragam bentuk dan sifatnya yang pengaruhi oleh perbuatan partisipan. Perbuatan partisipan ini diperkuat dengan hadirnya keterangan dalam bentuk sirkumstan. Tingkat persentase kemunculan masing-masing proses sangat bervariasi, ada yang kemunculannya mendominasi, sedang, dan rendah. Hal ini menandakan bahwa makna yang terkandung dalam setiap bait GR juga beragam.

GR yang ditulis oleh Raja Ali Haji di Pulau Penyengat, Kepulauan Riau, pada tanggal 23 Rajab 1263 Hijriyah atau bertepatan dengan 1847 Masehi memuat dua belas pasal. Masing-masing pasal mempunyai pokok pembahasannya sendiri-sendiri. Namun secara garis besar pembahasan tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua hal, yakni tentang didaktik berupa nasehat dan pelajaran tentang agama terutama mengenai ilmu tasawuf mengenal "yang empat" (syariat, tarikat, hakikat, makrifat).

Menurut Windiatmoko (2016:13) pembagian pembahasan pasal-pasal yang terdapat dalam GR meliputi; pasal I dan II tentang agama, pasal III tentang budi pekerti, pasal IV tentang tabiat, pasal V pendidikan, pasal VI tentang pergaulan, pasal VII tentang nasehat orang tua, pasal VIII tentang tidak percaya pada

orang culas, pasal IX tentang moral, pasal X tentang adab anak, pasal XI tentang pemimpin, dan pasal XII tentang hari kematian.

Kajian transitivitas tentang bentuk proses yang terdapat dalam GR membahas masalah; proses apa sajakah yang terdapat GR? Apa sajakah makna yang terkandung pada GR? Berdasarkan persentase kemunculannya, proses apa yang mendominasi pada Gurindam XII?. Adapun tujuan tulisan ini adalah mengungkapkan makna dengan cara menemukan bentuk proses apa saja yang muncul dalam GR serta menemukan alasan nilai proses yang persentase kemunculannya paling dominan. Adapun manfaatnya adalah diharapkan ada pemahaman mengenai kemungkinan adanya aktivitas dilakukan, telah dilakukan, dan tidak dilakukan dalam GR yang dipaparkan melalui proses transitivitas.

Tulisan peneliti yang dijadikan bahan perbandingan dalam tulisan ini adalah Sirait (2018) dalam artikelnya, *Revitalisasi Gurindam XII Karya Raja Ali Haji Sebagai Pendidikan Berbasis Kearifan Lokal Etnis Melayu,* mendeskripsikan GR tidak saja terdengar indah saat diucapkan akan tetapi banyak pesan moral yang disampaikan di dalamnya seperti himbauan dan nasihat sejalan dengan ajaran agama dan pendidikan secara formal.

Mulyadi (2018) dalam artikelnya, *Tunjuk Ajar Melayu Warisan Nilai Pada Bait-Bait Gurindam XII Raja Ali Haji,* mendeskripsikan Wujud edukasi GR yang berkaitan dengan nilai-nilai pendidikan Islam yaitu dalam bentuk panduan moral dan etika didalam berbagai bidang kehidupan dan hidup pada masyarakat Melayu melalui praktik budaya, sosial dan keagamaan.

Osno (2019) dalam artikelnya, *Ungkapan Lisan Melayu Kepulauan Riau: Kajian Transitivitas,* mendeskripsikan persentase kemunculan proses dalam penelitiannya yang didominasi oleh proses relasional 17,3%, material 15,2%, verbal 2,1%, perilaku 2,8%, mental 3,5%, dan bentuk 6,2%. Dominasi relasional dan Proses material menunjukkan bahwa karakter Melayu Kepulauan Riau dalam kehidupan pada tataran sosial selalu berkaitan dengan pola (cara) yang telah mereka sepakati di lingkungan mereka.

Juramli (2015) dalam artikelnya, *Transitivitas Pada Teks Daqaaiqul Akhbar Telaah Fungsional Ideasional Dalam Kajian LFS,* mendeskripsikan sistem transitivitas teks *Daqaaiqul Akhbar*

meliputi 84 tipe kata proses (78.83%), 149 tipe kata partisipan (140.21%) dan Sirkumstan 87 butir (81,79%). Relevansi hasil temuan dalam teks *daqaaiqul akhbar* terhadap pembelajaran wacana di sekolah menengah atas.

Menurut penulis, keempat penelitian di atas, relevan untuk dijadikan tinjauan pustaka penelitian ini. Topik dalam penelitian pertama dan kedua memiliki sumber data yang sama tetapi menggunakan objek penelitian yang berbeda. Selanjutnya penelitian tiga dan empat memiliki sumber data yang berbeda tetapi menggunakan objek yang sama, yakni transitivitas LFS. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian-penelitian di atas, adalah objek penelitian (pertama dan kedua) dan sumber data (penelitian ketiga dan keempat). Sumber data pada penelitian ini adalah jenis sastra tertulis, yaitu GR. Selain itu, sepanjang pengetahuan penulis GR belum pernah dijadikan sumber data linguistik melalui kajian transitivitas LFS.

II. METODE PENELITIAN

Dilihat dari substansi masalah penelitian, yaitu bentuk proses pada GR dengan menggunakan kajian transitivitas LFS, maka penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bersifat deskriptif yang dibantu dengan statistik deskriptif. Desain penelitian kualitatif bersifat fleksibel dan selalu mengalami perkembangan berdasarkan keadaan yang muncul dalam proses penelitian (Mahsun, 2005: 11).

Sebagai sebuah prosedur penelitian kualitatif menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata lisan dan tertulis dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati (Moleong, 2001: 3). Dengan demikian, penelitian kualitatif dapat mengungkapkan makna baik secara tersirat maupun secara tersurat. Hal ini juga berkaitan dengan keterhubungan makna antara teks dan konteks. Penelitian kualitatif sangat cocok dijadikan metode dalam penelitian humaniora. Pendapat ini sejalan dengan (Sawirman, 2014:7) yang mengatakan bahwa penelitian humaniora disarankan metode kualitatif dijadikan acuan utama baik berupa teks, etnografi, maupun sosiologi bahasa. Data deskriptif yang dihasilkan penelitian kualitatif dapat mengungkapkan makna yang sebenarnya sebagaimana dirumuskan oleh (Sudaryanto, 1992: 62) bahwa penelitian yang bersifat deskriptif sebagai

kegiatan yang disadari oleh keadaan yang sebenarnya. Dengan kata lain penelitian ini berpegang pada fakta-fakta atau fenomena yang terjadi pada penutur secara empiris dalam keadaan ril sehingga bisa didapatkan varian kebahasaan sebagaimana kondisi aslinya**.** Selanjutnya (Wiseman, 1970:38–0) membagi tahapan dalam melakukan penelitian deskriftif menjadi empat tahapan, yaitu tahap pengumpulan data, klasifikasi data, analisis data, dan penyimpulan.

Sumber data yang dijadikan objek penelitian ini ialah teks GR. Secara sifat, Sudaryanto (1990:33) membagi sumber data menjadi dua jenis yaitu, sumber substantif dan sumber lokasional. Penulis menggunakan metode simak dalam pengumpulan data penelitian ini. Dikatakan metode simak atau penyimakan karena memang merupakan penyimakan: dilakukan dengan menyimak pengguna bahasa (Sudaryanto, 2015:302). Metode simak tidak hanya dapat dipakai pada tataran lisan, tetapi juga pada tataran tulisan sebagaimana diungkapkan (Mahsun, 2005:92), yang mengatakan bahwa pengunaan istilah metode simak juga dapat diperlakukan terhadap data tertulis karena menyimak juga berkaitan dengan penggunaan bahasa secara tertulis.

Teknik pengumpulan data pada penelitian ini dilakukan dengan cara membaca yang berkenaan dengan tujuan penelitian. Data yang sudah dibaca kemudian dicatat mengunakan teknik catat. Sudaryanto, (1993: 135), menjelaskan teknik catat pada dasarnya adalah lanjutan dari teknik dasar sadap. Hasil penyimakan melalui proses membaca, kemudian dicatat pada media berupa kartu data, komputer, alat tulis, dan catatan lepas.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan analisis kuantitatif. Analisis kuantitatif dengan teknik statistik deskriptif sederhana, yakni % bertujuan untuk mengetahui tingkat dominasi persentase kemunculan proses. Hal ini berguna untuk mengetahui tingkat keseringan distribusi peristiwa kebahasaan sesuai dengan aspek dan ciri yang terangkum dalam setiap kasus yang diteliti.

Kombinasi metode agih dan metode padan (Sudaryanto, 1993) yang kombinasikan dengan analisis LFS Halliday menjadi dasar metode penelitian ini. Metode agih berupa bagian dari bahasa yang menyusun GR. Selanjutnya teknik metode agih tersebut menggunakan teknik bagi unsur langsung (BUL).

Adapun metode padan menggunakan teknik pilah unsur penentu (PUP). Berkenaan dengan metode LFS Halliday mengacu pada pendapat Saragih, (2002: 48--50) yang mengemukan bahwa, klausa sebagai teks dapat dipilah berdasarkan komponen-komponen label fungsinya ke dalam jenis proses, partisipan, dan sirkumstan.

Metode penyajian hasil analisis data dilakukan dengan metode formal dan informal. Metode informal adalah metode penyajian analisis berupa perumusan dengan kata-kata biasa, dan metode formal adalah metode penyajian hasil analisis berupa perumusan dengan tanda dan lambang (Sudaryanto, 1993: 145). Hasil dari penelitian ini disajikan dalam bentuk deskripsi yang didukung oleh tabel-tabel persentase statistik tentang realisasi transitivitas dengan analisis alasan persentase kemunculan paling dominan.

III. PEMBAHASAN

GR merupakan karya sastra dalam bentuk tertulis, di mana setiap bait terdiri atas dua baris. Baris pertama merupakan sebab dan kedua adalah akibat. Namun tidak semua bait terbentuk dari hubungan sebab-akibat karena ada beberapa pasal yang terbentuk dari tanyaan-jawaban yang bersifat berbalasan. Secara teori karya sastra merupakan gambaran segala peristiwa, perbuatan, dan tingkah laku yang terjadi dalam masyarakat pada saat karya sastra itu dilahirkan. Namun, GR yang masuk dalam bentuk karya sastra lama telah melintasi zamannya, karena makna yang terkandung dalam GR tetap bersesuaian dan berlaku masa kini.

GR merupakan karya sastra bentuk puisi, namun ia berbeda dari syair atau pantun. Menurut terminologi yang disampaikan Raja Ali Haji pada pembukaan GR menyebutkan bahwa gurindam merupakan perkataan yang bersajak pada awal dan akhir secara berpasangan. Persajakan tersebut tersebut berbentuk sempurna perkataannya dan hanya bersesuaian dengan pasangannya saja. Jadilah sajak yang pertama itu sebagai syarat dan sajak yang kedua sebagai jawaban, sebab-akibat. Selanjutnya Raja Ali Haji mengatakan perbedaan antara gurindam dengan syair. Syair Melayu merupakan perkataan bersajak yang berpasangan dan serupa pada bagian akhir serta tidak mementingkan perkataan yang sempurna pada masing-masing pasangannya. Artinya syair

tidak membuat hubungan pola bersyarat sebab-akibat, tanyaan-jawaban pada pasangannya.

Syair tidak membutuhkan hubungan yang khusus. Syair lebih mementingkan pola rima yang sama pada akhir persajakannya. Syair yang sempurna dapat dilihat apabila bagian awal dengan bagian akhir salang berkait. Keterkaitan pasangan bersifat acak. Definisi inilah yang diungkapkan Raja Ali Haji dalam membedakan antara gurindam dengan karya sastra lainnya dalam bentuk puisi. Hal ini mungkin saja berbeda dengan definisi yang dingkapkan oleh peneliti atau akademisi lainnya, sebagaimana diungkapkan Teeuw (1984: 50) bahwa teori pendekatan objektif menyaratkan bentuk pendekatan yang menitik-beratkan pada karya sastra yang bersangkutan, mengundang konsekuensi kesemarakan penilaian. Untuk dapat melakukan penilaian, pembaca mesti lah melakukan interpretasi baik maknawi, irama, kesan, *taste*, suasana hati, sikap-sikap yang mengacu pada sikap subjektif.

Dari konsep gurindam Raja Ali Haji dapat ditarik kesimpulan bahwa gurindam membentuk makna saling terkait dan saling berkolerasi. Adapun keterkaitan dan kolerasinya tersebut berupa sebab-akibat atau tanyaan-jawaban antara pasangan bait-baitnya yang diungkapkan melalui perkataan bersajak dalam bentuk teks. Dengan demikian, makna dan fungsionalnya dalam bentuk kalimat dapat ditinjau melalui piranti LFS, baik pada tataran proses atau penggunaan verbanya. LFS melihat manusia sebagai pemakai bahasa mempunyai proses sosial yang beragam. Keberagaman ini menentukan dan ditentukan oleh bahasa, sehingga keberagaman pengalaman sosial tersebut wujud dalam bentuk pengalaman linguistik. Realisasi pengalaman linguistik inilah dalam LFS disebutkan dengan transitivitas.

Keberagaman bahasa yang digunakan Raja Ali Haji dalam menyusun GR dalam bentuk bait-bait yang terdiri atas pasal-pasal tidak semuanya wujud dalam bentuk klausa yang sempurna. Menurut kaidah LFS, klausa sempurna apabila memiliki tiga elemen transitivitas, yakni proses, partisipan, dan sirkumstan. Bait-bait yang tidak wujud dalam bentuk klausa sempurna tersebut, ternyata tidak mempengaruhi makna yang terkandung dalam GR.

Proses Gurindam XII

Konsep proses dalam LFS adalah peran dari verba berupa aktivitas yang buat oleh partisipan yang menjadi inti dari sebuah klausa. LFS membagi proses menurut sifat aktivitasnya menjadi enam penyifatan, seperti yang diungkapkan Halliday dalam (Saragih, 2002: 28). *Pertama,* proses bersifat material dengan ciri aktivitas dilakukan partisipan berupa aktivitas fisik dan nyata yang dapat diamati panca indera. *Kedua,* proses relasional memiliki sifat menghubungkan satu bentuk dengan bentuk lainnya. *Ketiga,* proses verbal memiliki sebagian sifat proses mental dan sebagian sifat proses relasional. *Keempat* proses mental menyangkut kejadian dalam diri manusia berupa aktivitas dalam bentuk indera, kognisi, emosi, dan persepsi (*psychological aspects* kehidupan). *Kelima,* proses tingkah laku (*behavioural*) merupakan aktivitas yang dilakukan oleh partisipan yang berhubungan dengan fisiologis diwujudkan dalam bentuk tingkah laku. *Keenam,* proses wujud (*existential*) menunjukkan keberadaan satu entitas.

Proses Material

Proses material yang terdapat dalam GR berupa aktivitas bersifat fisik yang dilakukan oleh partisipan I untuk dibebankan pada partisipan II. Ciri dari aktivitas yang dilakukan oleh partisipan I tersebut dapat dilihat atau diamati melalui panca indera. Sebab itu, aktivitas proses material mencakup kegiatan yang terjadi di luar diri manusia. Pada dasarnya partisipan I merupakan subjek yang berperan sebagai pelaku dan partisipan II merupakan objek yang berperan sebagai goal. Berikut beberapa contoh proses material yang ditemukan pada Gurindam XII.

1. barang siapa meninggalkan sembahyang
   seperti rumah tiada bertiang (pasal 2)

Tabel 1

Penjabaran Sistem Transitivitas Proses Material

Part 1	Proses	Part 2	Sirk
Barang siapa	meninggalkan	sembahyang	seperti rumah tiada bertiang

Transitivitas pada Tabel 1 mengindikasikan aktivitas dilakukan partisipan 1 tentang hal yang dilakukannya. Aktivitas dalam tindakan nyata dilakukan oleh partisipan 1 diwujudkan oleh verba *meninggalkan.* Partisipan 1 sebagai pembuat aktivitas memperlakukan partisipan 2 sebagai objek kelakuannya. Aktivitas partisipan 1 tersebut mengakibatkan hadirnya jenis sirkumstan cara. Adapun kehadiran sirkumstan dapat diidentifikasi dengan cara membuat tanyaan *bagaimana*?. *Bagaimana orang yang meninggalkan sembayang?* Sifat sirkumstan dalam klausa ini adalah memperkuat dan mempertegas akbat aksi aktivitas yang dilakukan oleh partisipan 1 terhadap partisipan 2, yaitu *seperti rumah tiada bertiang.*

Paparan sistem transitivitas pengalaman linguistik pada tabel 1 di atas, mengacu kepada makna teks dalam konteks, yaitu barang siapa umat Islam yang telah akil baliq meninggalkan kewajiban berupa sembahyang (salat) terutama salat wajib yang waktunya telah ditentukan lima kali dalam sehari semalam berarti perbuatanya sama dengan meruntuhkan agama. Dalam teks ini perbuatan meruntuhkan agama disandingkan dengan *rumah tiada bertiang.* Jadi salat diibaratkan tiang dalam sebuah bangunan rumah. Secara fisik dapat dilihat rumah yang dibangun tidak menggunakan tiang akan roboh dengan sendirinya. Bait Gurindam XII pada pasal 2 ini ditulis RAH berdasarkan hadis Nabi Muhammad saw yang diriwayat oleh Bukhari dan Muslim yang berbunyi "salat adalah tiang agama, barangsiapa yang menegakkan salat maka bererti ia menegakkan agama. Dan barangsiapa yang meninggalkan salat berarti ia merobohkan agama."

Secara keseluruhan pasal 2 dalam Gurindam XII yang terdiri atas lima bait berisi rukun Islam.

(1) barang siapa meninggalkan zakat
tiada hartanya beroleh berkat (pasal 2)

Tabel 2

Penjabaran Sistem Transitivitas Proses Material

Part 1	Proses	Part 2	Sirk
Barang siapa	meninggalkan	zakat	tiada hartanya memperoleh berkat

Pengalaman linguistik melalui transitivitas pada Tabel 2 mengindikasikan aktivitas yang dilakukan oleh partisipan I dalam bentuk fisik ditunjukkan oleh verba *meninggalkan* ditimpakan partisipan 2 sebagai objek. Adapun aktivitas partisipan 1 adalah *meninggalkan* dan objeknya adalah *zakat.* Kelakuan partisipan 1 yang ditimpakannya pada partisipan 2 tersebut diperkuat dengan hadirnya sirkumstan cara, yakni *bagaimana orang yang meninggalkan zakat?* Sifat sirkumstan dalam klausa ini adalah memperkuat dan mempertegas akibat aksi aktivitas partisipan 1, yaitu *tiada hartanya memperoleh berkat.*

Uraian dari penjabaran pengalaman linguistik di atas, mengacu kepada makna teks dan konteks, yaitu siapa saja umat Islam yang tidak membayar zakat padahal hartanya sudah sampai hitungan jumlahnya untuk mengeluarkan zakat, maka seluruh harta yang dimilikinya tidak mendapat berkat dari Allah swt. Artinya harta yang dimiliki tidak membawa kebahagiaan dan manfaat pada pemiliknya. Sebaliknya harta tersebut malah membawa kesengsaraan dan azab dari Allah swt. Membayar zakat merupakan sesuatu hal yang wajib dalam ajaran Islam karenanya membayar zakat masuk dalam salah satu rukun Islam. Dalam konteks ini perbuatan partisipan 1 terhadap partisipan 2 sebagai objek menimbulkan konsekuensi berupa ancaman yang ditanggung oleh partisipan 1 yakni, *tiada hartanya memperoleh berkat.* Dalam Al-Qur'an membayar zakat selalu disandingkan dengan salat. Keduanya seakan –akan tidak terpisah. Jika salat mempunyai hubungan vertikal, hubungan manusia dengan Allah swt, maka zakat mempunyai hubungan horizontal, hubungan manusia dengan manusia.

Secara keseluruhan pasal 2 yang terdapat dalam Gurindam XII membicarakan masalah rukun Islam, yakni keharusan mengenal Allah swt (proses mental), akibat meninggalkan salat (proses material), akibat meninggalkan puasa (proses material), akibat meninggalkan zakat (proses material), dan akibat meninggalkan haji (proses material).

(3) cahari olehmu akan sahabat
yang boleh dijadikan obat (pasal 6)

Tabel 3

Penjabaran Sistem Transitivitas Proses Material

Proses	Part 1	Part 2	Sirk
Cahari	kamu	sahabat	yang boleh dijadikan obat

Dalam struktur klausa pada Tabel 3, partisipan 1 hadir setelah proses. Adapun proses material yang dilakukan oleh partisipan 1 tersebut ditandai dengan verba *cahari.* Partisipan 1 atau disebut juga sebagai pelaku sebagai sumber pembuat aktivitas adalah *kamu* dan partisipan goal sebagai objek penerima aktivitas adalah *sahabat*. Perbuatan partisipan pelaku terhadap partisipan goal tersebut diterangkan oleh kehadiran sirkumstan yang bersifat cara, yaitu *yang boleh dijadikan obat.* Sirkumstan cara tidak menghadirkan keterangan dengan sub kategori waktu dan tempat karena kapan pun dan di manapun aktivitas ini dapat dilakukan oleh partisipan 1 sebagai pelaku.

Uraian dari penjabaran pengalaman linguistik di atas, mengacu pada paparan makna, yaitu siapapun (kamu) harus berhati-hati mencari sahabat karena salah mencari sahabat bisa membawa kepada kemungkaran. Artinya bersahabat dengan orang alim dan berilmu kita pun akan terbawa kepada kealiman dan keilmuannya. Begitu pula sebaliknya, apabila bersahabat dengan orang jahat maka kita pun akan terbawa (terpengaruh) dengan kejahatannya. Dalam konteks ini Gurindam XII menyarankan untuk mencari sahabat dari kalangan orang alim karena ilmu dan perbuatannya dapat dijadikan contoh (obat) dalam menjalani hidup.

(4) apabila anak tidak dilatih
jika besar bapanya letih (pasal 7)

Tabel 4

Penjabaran Sistem Transitivitas Proses Material

Part 1	Proses	Part 2	Sirk
Ø	tidak dilatih	Anak	jika besar bapanya letih

Penjabaran sistem material pada unsur proses material pada Tabel 4 mengindikasikan bahwa terjadinya aktivitas proses material dalam bait *apabila anak tidak dilatih/ jika besar bapanya letih* yang direalisasikan oleh verba *tidak dilatih.* Partisipan pelaku sebagai sumber pembuat aktivitas adalah Ø dan partisipan goal sebagai objek penerima aktivitas adalah *anak.* Partisipan pelaku lesap. Kelesapan ini mengindikasikan bahwa *siapapun orang tua* yang tidak melatih (mengajarkan ilmu pengetahuan) kepada anaknya, maka perilaku objek akan ditanggung oleh partisipan pelaku. Hal ini diterangkan oleh kehadiran sirkumstan yang bersifat cara dengan menghadirkan sub kategori waktu. Kapan partisipan pelaku merasakan akibat dari perbuatannya tersebut, jawabannya adalah *jika besar bapanya letih.*

Uraian dari penjabaran pengalaman linguistik pada tabel 4 di atas, mengacu kepada paparan makna, yaitu suatu aktivitas secara fisik yang dilakukan oleh partisipan pelaku mempunyai hubungan sebab-akibat. Siapapun orang tua yang tindak mengajari anaknya ilmu pengetahuan (ilmu dunia dan agama) sejak sedari kecil maka ketika anaknya tersebut sudah besar (dewasa) niscaya akan menjadi anak yang tidak berguna. Artinya anak yang hanya akan menyusahkan orang tuanya saja.

Proses Relasional

Partisipan GR pada proses relasional ditemukan wujud dalam bentuk lain. Dengan kata lain bentuk ‘a’ ada dalam bentuk ‘b’. Dalam data juga ditemukan proses relasional identifikasi dan proses relasional kepemilikan: artibut. Salah satu ciri dari proses relasional identifikasi adalah dapat saling bertukar posisi dengan tidak mengubah makna. Sedangkan proses relasional kepemilikan: atribut bersifat sebaliknya. Proses relasional yang ditemukan dalam GR sebagai berikut.

Tabel 5

Penjabaran Sistem Transivitas pada Proses Relasional Identifikasi

Part I	Proses Relasional	Part II
hati itu	adalah	kerajaan di dalam tubuh
tanda orang yang amat celaka	adalah	aib dirinya tiada disangka
apabila terpelihara mata	adalah	sedikitlah cita-cita
apabila banyak berkata-kata	adalah	di situlah jalan masuk dusta

Pada Tabel 5 dapat dilihat partisipan yang berperan sebagai subjek disebut tanda, tetapi partisipan yang berperan sebagai objek disebut nilai. Peran dari nilai adalah mengidentifikasi tanda. Sedangkan peran tanda adalah sesuatu yang identifikasi oleh nilai, misalnya pada contoh yang dijabarkan dalam tabel di atas, *hati itu, orang yang anat celaka, terpelihara mata,* dan *banyak berkata* merupakan subjek kluasa yang berperan sebagai tanda, sedangkan perannya sebagai sesuatu yang akan diidentifikasikan oleh nilai. Sebenarnya partisipan pada klausa 3 dan klausa 4 lesap. Kelesapan ini mengindikasikan bahwa *barang siapa (siapa saja)* berlaku pada semua orang. Seperti contoh pada klausa pertama *hati itu* ***(adalah)*** *kerajaan di dalam tubuh. Hati itu* berperan sebagai tanda dan *kerajaan di dalam tubuh* berperan sebagai nilai yang bertugas memberikan identifikasi terhadap partisipan tanda. Hubungan antara yang diidentifikasi dan yang mengidentifikasi diikat oleh proses relasional identifikasi *adalah.*

Dari data Tabel 5 dapat dilihat penanda utama kehadiran proses relasional dalam klausa berupa masuknya verba *adalah* dan apabila verba *adalah* dihilangkan maka tidak mengubah makna dari klausa tersebut. Hal ini menandakan proses *adalah* hadir dalam bentuk nyata dan abstrak. Selanjutnya partisipan tanda dan nilai bisa saling bertukar tempat, seperti contoh yang terdapat dalam data *hati itu* ***adalah*** *kerajaan di dalam tubuh, tanda orang yang amat celaka a****dalah*** *aib dirinya tiada disangka, apabila terpelihara mata* ***adalah*** *sedikitlah cita-cita, apabila banyak berkata-kata* ***adalah*** *di situ jalan masuknya dusta.* Apabila partisipan bertukar tempat tidak mengubah perubahan makna pada kluasa. *Kerajaan di dalam tubuh a****dalah*** *hati, aib*

*dirinya tiada disangka **adalah** tanda orang yang amat celaka, sedikitlah cita-cita a**dalah** apabila terpelihara mata, di situ jalan masuk dusta a**dalah** apabila banyak berkata-kata.*

Proses relasional kepemilikan sifatnya merupakan kebalikan sifat dari proses relasional identifikasi. Di mana pada proses relasional kepemilikan tidak bisa saling bertukar posisi. Apabila dipertukarkan maka mengubah makna dari klausa. Dalam proses relasional kepemilikan partisipan I sebagai pemilik. Sedangkan pertisipan II merupakan objek yang dimiliki oleh partisipan I. Berikut contoh proses relasional kepemilikan yang ditemukan dalam GR. *Raja mufakat dengan menteri **memiliki** kebun berpagar duri, barang siapa hendak marah harus **memiliki** hujjah* . Kedua partisipan tidak dapat bertukar posisi menjadi *kebun berpagar duri **memiliki** raja mufakat dengan menteri, hujjah **memiliki** barangsiapa hendak marah.* Akan tetapi di dalam klausa *hati itu **adalah** kerajaan tubuh, tanda orang yang amat celaka **adalah** aib dirinya tiada disangka* makna sama dengan *kerajaan tubuh **adalah** hati, aib dirinya tiada disangka **adalah** tanda orang yang amat celaka..*

Partisipan yang berperan sebagai pemilik yang ditemukan dalam data misalnya, *orang yang berilmu, barang siapa, raja* merupakan entitas yang memiliki. Sebagai contoh pada klausa pertama *kasih orang yang berilmu **memiliki** rahmat atas dirimu, barang siapa hendak marah harus **memiliki** hujjah, raja mufakat dengan menteri **memiliki** kebun berpagar duri.* Partisipan *raja* adalah sebagai pemilik, sedangkan milik yang merupakan entitas yang dimiliki *raja* adalah *kebun berpagar duri.* Partisipan proses relasional kepemilikan: atribut dijabarkan dalam tabel berikut.

Tabel 6

Penjabaran Sistem Transivitas pada Proses Relasional Kepemilikan: Atribut

Part I	Relasional	Part II
kasihkan orang yang berilmu tanda	memiliki	rahmat atas dirimu
(barangsiapa) hendaklah	memiliki	jasa kepada yang sebangsa
(barangsiapa) hendak marah harus	memiliki	Hujjah
(barangsiapa) betul hati kepada raja	memiliki	tanda jadi sebarang kerja
raja mufakat kepada menteri seperti	memiliki	kebun berpagar duri
hukum adil atas rakyat tanda raja	memiliki	Inayat
(barangsiapa) hormat kepada orang yang pandai tanda	memiliki	kasa dan cindai
(barangsiapa) hendak ramai harus	memiliki	sifat murahkan perangai
Pemilik	**kepemilikan: atribut**	**Milik**

Penjabaran pengalaman linguistik pada Tabel 6, pada klausa *kasih orang yang berilmu, barangsiapa , raja mufakat kepada menteri, hukum adil atas rakyat, hormat kepada orang yang pandai* menunjukkan terjadinya satu aktivitas proses relasional kepemilikan: atribut yang direalisasikan oleh verba *memiliki.* Aktivitas ini melibatkan dua partisipan, yaitu partisipan *hukum adil kepada rakyat tanda raja* sebagai pemilik aktivitas dan partisipan sebagai objek yang dimiliki berupa entitas yang dimilikinya adalah *inayat.* Pada klausa *,barangsiapa hormat kepada orang yang pandai* mengindikasikan terjadi satu aktivitas berupa proses relasional kepemilikan: atribut yang direalisasikan oleh verba *memiliki.* Aktivitas ini melibatkan dua partisipan, yaitu *barangsiapa hormat kepada orang pandai* dan *kasa dan cindai,* dengan rincian; *barangsiapa hormat kepada orang yang pandai* merupakan partisipan pemilik dari aktivitas kepemilikan: atribut dan *kasa dan cindai* adalah partisipan milik yang merupakan objek yang dimiliki partisipan pemilik.

Penjabaran pengalaman linguistik pada klausa *barangsiapa hendaklah memiliki jasa kepada yang sebangsa, berangsiapa hendak ramai harus memiliki sifat murahkan perangai* menunjukkan terjadinya dua aktivitas berupa kepemilikan: atribut yang ditunjukkan oleh verba *memiliki.* Masing-masing aktivitas yang terdapat dalam klausa melibatkan dua partisipan yang menunjukkan hubungan antara partisipan sebagai pemilik dengan entitas yang dimilikinya, yaitu *barangsiapa* sebagai pemilik dari aktivitas proses relasional kepemilikan: atribut memiliki entitas *jasa kepada yang sebangsa, sifat murahkan perangai.* Secara semantik, dari penjabaran pengalaman linguistik pada kluasa ini mengindikasikan makna bahwa siapa saja (baik kalangan raja atau rakyat biasa) hendaklah berbuat jasa kepada yang sebangsa tanpa pamrih. Selanjutnya siapa saja yang ingin disukai oleh orang lain haruslah menghilangkan sikap sombong dan angkuh dengan menanamkan perangai yang baik kepada dirinya. Hal ini untuk mengingatkan supaya orang dalam menanamkan rasa cinta kepada bangsanya. Pada klausa berikut mengingatkan supaya orang mempunyai perangai yang terpuji agar disukai oleh orang lain.

Proses Verbal

Proses verbal merupakan proses yang memiliki sebagian sifat proses mental dan sebagian lagi sifat proses relasional. Dengan demikian, posisi proses verbal wujud di antara proses mental dengan proses relasional. Adapun ciri utama dari proses verbal, yaitu aktivitas yang berkaitan dengan informasi. Contoh kalimat dengan proses relasional verbal yang ditemukan dalam data sebagai berikut.

(1) barangsiapa
penyampai
tiada memegang agama
proses verbal **perkataan**
sesekali tiada boleh dibilang nama
sasaran

(2) barangsiapa mengenal dunia
penyampai **proses verbal** **penerima**
tahulah ia barang yang terpedaya
sasaran

Pada contoh (1) dapat dilihat proses verbal yang menunjukkan suatu aktivitas atau perbuatan yang menyangkut komunikasi antarpelibat yang berada dalam lingkup komunikasi verbal seperti mempertukarkan informasi. Proses verbal *tiada memegang* dapat berhubungan dengan partisipan, yaitu *barangsiapa* sebagai penyampai yang merupakan partisipan utama yang melakukan proses verbal, *agama* sebagai perkataan yang mengacu kepada apa yang dikatakan atau disampaikan, *sesekali tiada boleh dibilang nama* sebagai sasaran yang merupakan entitas yang menjadi target proses verbal.

Pada contoh (2), proses verbal *mengenal* dapat menghubungkan tiga partisipan, yaitu *barangsiapa* berperan sebagai penyampai, *dunia* sebagai penerima yang menunjukkan nomina yang kepadanya informasi disampaikan, dan *tahulah ia barang yang terpedaya* sebagai sasaran.

Proses Mental

Proses mental menyangkut menyangkut indera, kognisi, emosi, dan persepsi yang terjadi dalam diri manusia, misalnya *melihat, merasa, menyadari, mendengar, membenci, mengenal, mengetahui,* dan sebagainya. Artinya, proses mental menyangkut mengenai mental terjadi dalam diri manusia dan mengenai mental atau *psychological aspects* kehidupan. Partisipan pelaku disebut **pangindra** (*senser*) dan partisipan 2 yang dikenai proses disebut **fenomenon** (*phenomenon*).

Pada dasarnya kehidupan manusia tidak hanya membicarakan sesuatu yang bersifat fisik belaka, tetapi juga membicarakan sesuatu yang dirasakan atau yang dipikirkan. Perbedaan proses mental dengan material yang mencakup kriteria semantik dan sintaksis adalah (1) proses mental menyangkut partisipan manusia, sedangkan proses material dapat melipatkan partisipan bukan manusia, (2) proses mental dapat diikuti proyeksi, sedangkan proses material tidak dapat.

Perbedaan antara proses material dan proses mental cara pembuktiannya dapat dilakukan dengan mengajukan pertanyaan pada proses material, "apa aktivitas yang dilakukan a terhadap b?" dan pertanyaan proses mental, "apa yang kamu rasakan atau kamu pikirkan mengenai a?". Berikut ini beberapa proses mental yang ditemui dalam data.

Tabel 7

Penjabaran Sistem Transivitas pada Proses Mental

Part I	Proses	Part II	Sirk
barangsiapa	Mengenal	yang empat	itulah orang yang makrifat
Ø	Dengki	sudah bertanah	datanglah darinya beberapa anak panah
Ø	pekerjaan marah	Ø	jangan dibela
Ø	mendengar	akan kabar	menerimanya itu hendaklah sabar
Pengindera	Mental	Fenomenon	-

Penjabaran pengalaman linguistik pada Tabel 7, dalam klausa *barangsiapa mengenal yang empat itulah orang yang makrifat,* mengindikasikan terjadi satu aktivitas yang berhubungan dengan mental atau *psychological aspects* kehidupan ditunjukkan oleh verba *mengenal.* Aktivitas ini hanya mengikat dua partisipan yang berperan sebagai pengindera, yaitu *barangsipa* dan *yang empat.* Selanjutnya aktivitas yang mengikat dua partisipan ini diperkuat dengan kehadiran oleh keterangan oleh sirkumstan, *itulah orang yang makrifat.*

Uraian dari penjabaran pengalaman mental pada klausa (1) di atas, mengindikasikan bahwa orang mengenal yang empat, dalam konteks ini berkenaan dengan ilmu tasawuf dalam Islam. Di mana dalam mengenal Allah swt mempunyai empat tahap, yakni syariat, tarikat, hakikat, dan makrifat. Tahap yang paling tinggi adalah makrifat. Orang yang mempelajari ilmu tasawuf meyakini bahwa apabila seseorang sudah sampai pada tahap makrifat maka tidak ada penghalang hubungannya dengan Allah swt. Artinya tingkat penyerahan diri kepada Allah swt sampai pada tingkat keyakinan yang kuat.

Penjabaran pengalaman linguistik pada klausa (2) mengindikasikan bahwa terjadinya satu aktivitas proses pengalaman mental yang ditunjukkan verba *dengki.* Aktivitas ini melibatkan dua partisipan, yaitu Ø (partisipan pengindera) dan *sudah bertanah* (partisipan fenomena). Partisipan Ø mengindikasikan siapa saja. Pengalaman mental ini diperkuat dengan keterangan dari sirkumstan, *datanglah darinya beberapa anak panah.*

Uraian dari penjabaran pengalaman mental pada klausa (2) di atas, dapat dimaknai barangsiapa mempunyai sifat dengki yang sudah tertanam maka hal itu akan mendatangkan malapetaka baginya. Klausa (2) ini berbentuk ungkapan di mana makna hadir dalam bentuk metafora.

Secara umum makna yang terkandung dalam gabungan klausa di atas adalah RAH mengajak untuk mengenal Tuhan secara utuh, sampai pada tahap yang paling tinggi. Selanjutnya buruknya akibat dari sifat dengki dan marah yang hanya membawa malapetaka. Jika mendengar kabar hendaklah dicari kebenarannya terlebih dulu. Jangan langsung mempercayainya dengan cara mendengarkan dengan sabar.

Proses Tingkah Laku

Proses tingkah laku (*behavioural*) posisinya terletak antara proses material dan proses mental merupakan aktivitas yang menyangkut fisiologis yang menyatakan tingkah laku manusia. Secara sintaksis proses tingkah laku disebut **petingkah laku** (*behaver*). Biasanya, klausa tingkah laku hanya memiliki satu partisipan saja. Berikut contoh proses tingkah laku yang terdapat dalam data.

Tabel 8

Penjabaran Sistem Transivitas pada Proses Tingkah Laku

Part	Proses	Sirk
Orang	banyak tidur	(1) sia-sia sahaja umur
Barangsiapa	perkataan lemah lembut	(2) lekaslah segala orang mengikut
lidah	suka membenarkan dirinya	(3) daripada yang lain dapat kesalahannya
Petingkah laku	**Tingkah laku**	(1) **peran** (2) **sebab** (3) **sebab**

Pada Tabel 8, klausa (1) menunjukkan aktivitas atau kegiatan yang menggambarkan tingkah laku fisik partisipan yaitu *orang.* Tingkah laku fisik yang dilakukan oleh partisipan ini menunjukkan tingkah laku yang terlatak antara proses

material dan proses mental yakni, *banyak tidur.* Apa yang menjadi tanggung jawab yang akan dilakukan oleh partisipan? Hal ini ditegaskan dan diterangkan oleh sirkumstan yakni, *sia-sia sahaja umur.* Pengalaman berbahasa yang ditunjukkan oleh sistem transitivitas dalam klausa (1) mengimplikasikan bahwa orang yang banyak tidur merupakan sifat orang pemalas sehingga umurnya menjadi sia-sia. Pada hakikatnya Tuhan memberikan kita umur hidup di dunia untuk beramal dan berusaha. Ada kesinambungan antara kehidupan dunia dengan bekal kehidupan akhirat.

Kluasa (2) merupakan implikasi aktivitas atau kegiatan yang sebagian merupakan ciri proses material dan sebagian memiliki ciri proses mental yang ditunjukkan oleh verba *perkataan lemah lembut.* Aktivitas ini dibuat oleh partisipan yang berperan sebagai petingkah laku yaitu, *barangsiapa.* Selanjutnya aktivitas apa yang dibuat oleh partisipan diterangkan dan ditegaskan oleh sirkumstan sebab yakni, *lekaslah segala orang mengikut.* Dari representasi pengalaman berbahasa dalam klausa ini menunjukkan bahwa orang yang mempunyai adab dalam bicara maka perkataan yang keluar dari mulutnya akan lemah lembut dan menyejukkan. Hal inilah yang menyebabkan orang mengikuti perkataannya tersebut.

Klausa (3) proses tingkah laku ditunjukkan oleh verba *suka membenarkan dirinya.* Sedangkan partisipan yang membuat tingkah laku adalah *lidah.* Apa saja yang menjadi tanggung jawab dari partisipan dijelaskan dan diterangkan oleh sirkumstan sebab yakni, *daripada yang lain dapat kesalahannya.* Implikasi dari proses tingkah laku dalam klausa ini menerangkan bahwa orang yang suka membenarkan (membangga-banggakan) dirinya sendiri maka pada sisi lain terlihatlah kesalahan dan kelemahannya. Artinya seseorang yang suka membenarkan (membangga-banggakan) dirinya, sesungguhnya ia membuka kasalahan dan kelemahan dirinya sendiri pada orang lain.

Proses Wujud

Proses wujud (*existential*) menunjukkan keberadaan satu entitas. Secara semantik, proses wujud terjadi antara proses material dan proses relasional. Karena bentuknya yang demikian, ciri proses wujud adalah sebagian menunjukkan sifat dari proses

material dan sebagian lagi menunjukkan sifat proses relasional. Secara sintaksis partisipan dalam kluasa proses wujud disebut **maujud** (*existent*). Berikut contoh proses wujud yang muncul dalam data.

Tabel 9

Penjabaran Sistem Transivitas pada Proses Wujud

Part	**proses**	**sirk**
(1) akhirat itu terlalu	(1) nyata	(1) kepada hati yang tidak buta
(2) ingat dirinya	(2) mati	(2) itulah asal berbuat bakti
(3) cahari olehmu akan abdi	(4) yang ada baik	(3) sedikit budi
Maujud	wujud	(2) sebab (3) sebab (3) peran

Pada Tabel 9, klausa (1) proses yang menunjukkan keberadaan suatu benda yang benar-benar nyata atau ada ditunjukkan oleh verba *nyata.* Keberadaan suatu benda tersebut ditujukan pada partisipan *akhirat* berperan sebagai maujud. Keberadaan partisipan pada klausa ini diperkuat dengan mendapat keterangan dari sirkumstan kategori sebab *kepada hati yang tidak buta.* Dengan demikian, implikasi dari pengalaman proses wujud ini menunjukkan bahwa kehidupan dunia ini tidak kekal. Setelah kehidupan dunia berakhir akan dilanjutkan oleh kehidupan akhirat yang bersifat kekal. Sebagian orang tidak mempercayai adanya kehidupan akhirat karena memang belum terjadi. Namun sebaliknya bagi orang yang menyadari hal ini (kepada hati yang tidak buta), kehidupan akhirat yang kekal itu sangatlah nyata. Artinya kehidupan akhirat pasti terjadi.

Klausa (2) proses yang menunjukkan keberadaan suatu benda ditunjukkan oleh verba *mati.* Sedangkan keberadaan benda yang ditunjuk tersebut berupa partisipan dalam bentuk maujud adalah *dirinya* yang diperkuat dengan kehadiran sirkumstan kategori sebab *itulah asal berbuat bakti.* Pada tataran pemaknaan klausa (2) mengimplikasikan bahwa manusia jangan terlena dengan kehidupan dunia dengan menganggap hidup selamanya di dunia. Sementara itu, kematian adalah sesuatu hal yang pasti yang akan dialami oleh setiap makhluk yang

bernyawa. Apabila manusia menyadari bahwa kehidupan dunia bersifat sementara dan kematian adalah sesuatu yang pasti maka ia tidak akan mau berbuat jahat (itulah asal berbuat bakti). Ia akan menjalankan semua perintah Allah swt dan meninggalkan semua larangan-Nya. Pada dasarnya klausa (1) dan klausa (2) mempuyai keterhubungan untuk membentuk satu kesatuan makna, yakni sama-sama menyakini bahwa kehidupan dunia ini bersifat sementara.

Klausa (3) proses yang menunjukkan suatu benda bersifat nyata ditunjukkan oleh verba *ada.* Sedangkan keberadaan suatu benda yang *ada* tersebut diperankan oleh *olehmu (kamu)* sebagai partisipan. Aktivitas partisipan ini diperkuat dengan keterangan dari sirkumstan peran *sedikit budi.* Implikasi makna dari klausa (3) ini adalah jika kamu mencari seorang pelayan (abdi) terlebih dulu harus perangai (sifat)nya. Adapun kreteria pelayan tersebut adalah orang yang sifat baik (jujur, tahu adab, dan hormat) dan yang lebih penting adalah tidak banyak tingkah (sedikit budi).

Berdasarkan penjabaran analisis transitivitas tersebut, dapat dikatakan bahwa satu unit transitivitas yang berupa pengalaman berbahasa apabila dilihat dari segi semantik, proses merupakan penentu dalam satu unit pengalaman karena proses mengikat partisipan (*valency*). Dengan konsep valensi ini proses diidentifikasi sebagai mempunyai potensi untuk mengikat partisipan. Adapun kehadiran partisipan dalam GR ini bersifat nyata dan tersembunyi. Artinya partisipan ada tertulis dan tidak tertulis. Sementara itu, unsur proses akan menentukan kehadiran partisipan baik secara kuantitas maupun kualitasnya. Selain itu, proses juga menentukan sirkumstan secara tidak langsung dengan tingkat probabilitas, terutama pada proses material dan mental masing-masing lebih sering muncul dengan sirkumstan lokasi dan cara.

Konsep valensi bagi unsur proses dalam analisis ini, khususnya dalam ciri identifikasi semantik hanya mengidentifikasi valensi yang bersifat wajib. Sementara itu, adanya struktur semantik yang melampaui valensi wajib tidak dibahas karena kehadiran unsur keterangan bersifat manasuka. Dengan kata lain, unsur inti suatu pengalaman berbahasa hanya menyangkut valensi antara proses dan partisipan. Berikut ini adalah perincian persentase kemunculan proses dalam data.

Tabel 10

Persentase Kemunculan Proses Transitivitas dalam Gurindam XII

Proses transitivitas	Kemunculan	Persentase
Material	18	21.6%
Relasional	28	35 %
Verbal	4	4.8 %
Tingkah laku	10	12.0%
Mental	12	14.4%
Wujud	11	13.2%

Dalam Tabel 10 dapat dilihat kemunculan seluruh proses. Ada proses yang persentase kemunculannya mendominasi dan yang kurang mendominasi. Dalam data proses yang mendominasi adalah proses relasional dengan persentase kemunculan sebesar 35 %. Urutan kedua dipduduki oleh proses material dengan persentase kemuinculan sebesar 21.6 %. Selanjutnya urutan ketiga dipduduki oleh proses mental dengan persentase kemunculannya sebesar 14.4%, Urutan keempat dipduduki oleh proses wujud dengan persentase kemunculannya sebesar 13.2 %. Urutan kelima dipduduki oleh proses tingkah laku dengan persentase kemunculannya sebesar 12 % dan urutan keenaam dipduduki oleh proses verbal dengan persentase kemunculannya sebesar 4.8 %. Dengan demikian dapat diketahui bahwa GR didominasi oleh proses relasional dan proses material.

Dominasi kedua proses ini menunjukkan bahwa GR lebih banyak membicarakan tentang kehidupan manusia secara horizontal, yakni hubungan antarsesama manusia. Dalam konteks ini Gurindam XII memberikan jalan (petunjuk) bagaimana seharusnya perbuatan, sikap, adab, dan budi pekerti seseorang dalam menjalani hidup sosial kemasyarakatannya. Adapun hubungan secara vertikal (hubungan manusia dengan Tuhan) sebagian muncul dalam proses mental, proses verbal, dan wujud. Namun kehadirannya tidak mendominasi. Partisipan (pelaku) yang membuat aktivitas selalu memunculkan akibat dari aktivitas yang dilakukannya. Adapun akibat dari aktivitas tersebut ditanggung oleh partisipan (pelaku) yang diterangkan oleh sirkumstan.

IV. PENUTUP

Pengalaman linguistik ditafsirkan sistem transitivitas yang ditemukan dalam data memiliki proses sosial yang beragam. Keberagaman ini menentukan dan ditentukan oleh bahasa yang terstruktur menurut kebutuhan partisipan. Partisipan yang muncul berupa benda hidup dan benda mati, sedangkan peran partisipan sesuai dengan tipe proses yang mengikatnya. Proses merupakan inti aktivitas dalam klausa yang direalisasikan oleh verba. Sirkumstan dalam data berfungsi sebagai pemberi keterangan dari aktivitas yang dilakukan partisipan, sehingga aktivitas tersebut menjadi lebih tegas dan rinci.

Dalam data proses yang mendominasi adalah proses relasional dengan persentase kemunculan sebesar 35%. Urutan kedua diduduki oleh proses material dengan persentase kemuinculan sebesar 21.6%. Selanjutnya urutan ketiga diduduki oleh proses mental dengan persentase kemunculannya sebesar 14.4%, Urutan keempat diduduki oleh proses wujud dengan persentase kemunculannya sebesar 13.2%. Urutan kelima diduduki oleh proses tingkah laku dengan persentase kemunculannya sebesar 12% dan urutan keenaam diduduki oleh proses verbal dengan persentase kemunculannya sebesar 4.8%. Dengan demikian dapat diketahui bahwa GR didominasi oleh proses relasional dan proses material.

Dominasi kedua proses ini menunjukkan bahwa GR lebih banyak membicarakan tentang kehidupan manusia secara horizontal, yakni hubungan antarsesama manusia. Secara semantik, aktivitas ini direalisasikan dalam bentuk aksi nyata atau konkret.

DAFTAR PUSTAKA

Aminuddin. (2001). *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*. Sinar Baru Algensindo.

Edward Sapir. (1949). *Selected writings in language, culture and personality* (D. G. Mandelbaum (ed.)). University of California Press.

Eggins, S. (1994). *An Introduction to Systemic Fanctional Linguitics*. Continium International Publishing Group.

Galba, S. (2000). *Ungkapan Tradisional Masyarakat Melayu Bunguran-Natuna*. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

Halliday, M.A.K., and R. H. (1985). *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*. Oxford University Press.

Juramli. (2015). Transitivitas pada Teks Daqaaiqul Akhbar Telaah Fungsi Ideasional dalam Kajian Linguistik Fungsional Sistemik. *Litera*, *1*.

Mahsun. (2005). *Metode Penelitian Bahasa Tahapan Strategi, Metode, dan Tekniknya*. PT Raja Grasindo Persada.

Moleong, L. J. (2001). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosdakarya.

Mulyadi, H. (2018). TUNJUK AJAR MELAYU; Warisan Nilai Pada Bait-Bait Syair Gurindam Dua Belas Raja Ali Haji Oleh H. Mulyadi. *Jurnal Madania*, *8*(2), 256–275. http: //ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/madania/article/viewFile/6139/3403

Osno, M. (2013). *MoU Helsinki Nota Kesepahaman Damai Antara NKRI dan GAM: Kajian Linguistik Fungsional Sistemik*. Univertistas Andalas.

Osno, M. (2019). Ungkapan Lisan Melayu Kepulauan Riau: Kajian Transitivitas. *Suar Betang*, *14*(2). https: //doi.org/10.26499/surbet.v14i2.116

Saragih, A. (2002). *Bahasa dalam Konteks Sosial*. Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Medan.

Sawirman. (2014). *e135 Reader: Media Meliput Teror* (N. Hadi (ed.); cetakan pe). Andalas University Press.

Sirait, L. (2018). Revitalisasi Gurindam Dua Belas Karya Raja Ali Haji Sebagai Pendidikan Berbasis Kearifan Lokal Etnis Melayu. *Sosietas*, *8*(1), 446–451. https: //doi.org/10.17509/sosietas.v8i1.12497

Sudaryanto. (1992). *Metode Linguistik: Ke Arah Memahami Motode Linguistik*. Gadjah Mada University Press.

Sudaryanto. (1993). *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa: Pengantar Penelitian Wacana Kebudayaan secara Linguitik*. Duta Wacana University Press.

Sudaryanto. (2015). *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa Pengantar Penelitian Wahana Kebudayaan Secara Linguistis*. Sanata Dharma University Press.

Teeuw, A. (1984). *No Title*. Pustaka Jaya.

Windiatmoko, D. U. (2016). Analisis Wacana Dalam Gurindam XII dan Nilai Pendidikan Karakter serta Implikasinya sebagai Media Materi Ajar Sastra. *KEMBARA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, *1*(3), 12–22. http: //ejournal.umm.ac.id/ index.php/ kembara/index

Wiseman, J. P. dan M. s A. (1970). *Field Projects for Sociology Students*. Schenkmen Publishing Company, Inc.

MENGIMPLEMENTASIKAN METODE PENGAJARAN BAHASA BERBASIS TUGAS (PBBT) DALAM PENGAJARAN BAHASA ASING

Muhammad Ardiansyah
Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi
(*Indonesia*)

Abstrak

Pengajaran bahasa berbasis tugas (PBBT) merupakan metode pengajaran yang dipengaruhi oleh pendekatan pengajaran bahasa komunikatif yang mulai populer beberapa dekade terakhir ini. Metode ini menggunakan tugas sebagai media utama aktivitas belajar-mengajar di kelas bahasa. Materi tugas yang autentik dan sesuai dengan kebutuhan pemelajar, tidak hanya memberikan input yang dapat dipahami pemelajar tetapi juga merangsang produksi bahasa target. Artikel ini merupakan sebuah kajian literatur tentang implementasi metode pengajaran bahasa berbasis tugas (PBBT) dalam pengajaran bahasa kedua/asing. Tujuan dari artikel ini adalah untuk mengkaji sejumlah landasan teoretis, prinsip, dan prosedur praktis PBBT yang dapat dijadikan referensi dan pedoman bagi para pengajar bahasa kedua/asing dalam mengimplementasikan metode alternatif di kelasnya masing-masing.

Kata kunci: Pengajaran Bahasa Berbasis Tugas, pengajaran bahasa kedua/asing

Abstract

Task-Based Language Teaching (TBLT) is a teaching method that is influenced by the communicative language teaching approach has become popular in recent decades. This method uses task as the medium for teaching and learning activities in language classes. Authentic

assignment materials that meet the learners' needs do not only provide comprehensible input but also stimulate the production of the target language. This article is a literature review on the implementation of the Task-Based Language Teaching (TBLT) method in the teaching of a second/foreign language. The purpose of this article is to examine a number of theoretical foundations, principles, and practical procedures for TBLT that can be used as references and guidelines for second/foreign language teachers in implementing alternative methods in their respective classes.

***Keywords**: Task-Based Language Teaching, second/foreign language teaching*

1. PENDAHULUAN

Perkembangan pendekatan pengajaran bahasa dalam beberapa dekade terakhir ini telah menggeser konsep tradisional yang sebelumnya befokus pada pengajar (*teacher-centered)* ke pemelajar (*student-centered*). Gagasan yang dibawa oleh penganut pendekatan pengajaran komunikatif memandang bahwa pemelajar harus diberi kesempatan untuk memproduksi bahasa selama praktik belajar-mengajar di kelas berlangsung. Di samping memperoleh input dari materi yang diajarkan oleh pengajarnya, pemelajar harus memiliki kemandirian di dalam kelas dan berinteraksi satu sama lain menggunakan bahasa yang dipelajari. Pendekatan pengajaran ini diyakini lebih memberikan kesempatan kepada pemelajar sebagai pastisipan aktif di dalam kelas. Sementara itu, pengajar lebih berperan sebagai fasilitator yang memberikan arahan dan melakukan evaluasi selama kelas berlangsung. Gagasan ini kemudian pada prosesnya melahirkan berbagai metode pengajaran bahasa yang mengutamakan kemampuan komunikatif (*communicative competence*) sebagai tujuan utama dari sebuah program pengajaran bahasa.

Salah satu metode pengajaran bahasa yang banyak dipraktikkan di kelas bahasa saat ini adalah metode pengajaran bahasa berbasis tugas (*task-based language teaching)*. Penggunaan tugas sebagai media utama pengajaran bahasa mendapatkan sambutan hangat di dunia pengajaran karena dianggap mampu memberikan peluang kepada pemelajar untuk

menggunakan bahasa target sebagai alat komunikasi (Griffiths, 2001). Metode pengajaran bahasa berbasis tugas (selanjutnya PBBT) melihat tugas sebagai media untuk mendorong pemelajar bertindak sebagai pengguna bahasa, bukan pemelajar bahasa. Melalui tugas yang beragam, seperti dalam bentuk menjawab pertanyaan, diskusi, tanya-jawab, bermain peran, dan sebagainya pemelajar didorong untuk menggunakan bahasa yang mereka pelajari (bahasa target). Dengan tugas itu, pemelajar memperoleh kesempatan, tidak hanya memproduksi bahasa tetapi juga berinteraksi satu sama lain menggunakan bahasa targetnya. Interaksi di dalam kelas pun dapat dilakukan, tidak hanya dengan pengajar tetapi juga antarpemelajar sendiri. Melalui interaksi tersebut, pemelajar dapat memperoleh input yang cukup untuk mengembangkan kemampuan berbahasanya.

Meskipun metode PBBT telah banyak dianjurkan, sebagian kalangan menganggap implementasi metode ini di dalam kelas bahasa masih dianggap kurang. Kenyataan ini kemudian memunculkan kritik di kalangan pemerhati pengajaran bahasa kedua atau asing. Mereka berpandangan bahwa kurangnya pengetahuan para pengajar dalam menerapkan metode PBBT menyebabkan implementasi metode ini di kelas menjadi kurang efektif. Di samping itu, keyakinan lama para pengajar yang dipengaruhi oleh metode *grammar-translation* yang mengedepankan pengajaran akan aturan ketatabahasaan membuat pemelajar menjadi lebih sering dilatih untuk mengingat aturan ketatabahasaan alih-alih mempraktikkan keterampilan bahasa target.

Sejumlah penelitian telah melaporkan manfaat implementasi PBBT dalam kelas pengajaran bahasa. Zúñiga (2016), misalnya, melalui penelitiannya terhadap sejumlah pemelajar bahasa Inggris di Kolombia melaporkan bahwa PBBT efektif dalam pengajaran keterampilan berbahasa yang terintegrasi. Tugas-tugas yang diberikan bagi pemelajar bahasa Inggris semester VI di salah satu universitas di sana melalui metode PBBT mampu mendorong interaksi di antara para pemelajar yang berdampak positif terhadap kemampuan komunikasi mereka. **Şimşek dan Bakir (2019)** mengimplementasikan PBBT terhadap 12 pemelajar bahasa Turki tingkat C-1. Dengan menggunakan kerangka tahapan tugas Willis (1996), hasil penelitiannya

mengungkapkan bahwa aktivitas yang dirancang melalui metode PBBT efektif dalam mengajarkan istilah, peribahasa, dan frasa terhadap pemelajar bahasa Turki tingkat C-1. Pada penelitian lain, Anshary, Mulyadi, dan Mutiarsih (2019) melakukan studi ekperimental terhadap sejumlah mahasiswa pemelajar bahasa Prancis di Indonesia. Melalui tahapan penelitian tes awal dan tes akhir, hasil penelitiannya menunjukkan bahwa metode pengajaran PBBT berkontribusi positif terhadap peningkatan keterampilan pemelajar dalam menulis teks deskriptif bahasa Prancis. Ketiga penelitian tersebut telah melaporkan hasil empiris yang memberikan gambaran kepada kita bahwa metode PBBT berpotensi untuk diterapkan sebagai metode alternatif dalam pengajaran bahasa kedua/asing apa pun.

Untuk itu, artikel ini bertujuan memberikan tinjauan terkait implementasi PBBT sebagai metode pengajaran yang aplikatif dalam konteks pengajaran bahasa asing/kedua. Sejumlah penelitian, baik itu bersifat teoretis maupun praktis, akan dibahas sebagai dasar rujukan dan bahan diskusi. Lebih lanjut, dengan merujuk pada prinsip dan teori pengajaran bahasa asing, kajian konseptual ini juga akan berusaha menjabarkan karakteristik, jenis, tahapan, serta manfaat penggunaan metode PBBT dalam kelas bahasa kedua/asing.

II. TEORI DAN KAJIAN LITERATUR

2.1 Metode Pengajaran Bahasa Berbasis Tugas

Secara historis, metode PBBT pertama kali dikembangkan oleh N. Prabhu, seorang pakar bahasa dari India pada tahun 1979 melalui Proyek Banglore. Proyek ini dilakukan sebagai reaksi atas kritik terhadap pengajaran bahasa tradisional yang dianggap tidak memberikan kemampuan berbahasa yang cukup terhadap pemelajar dalam menggunakan bahasa di luar kelas. Prabhu berpandangan bahwa pengajaran bahasa yang berfokus pada bentuk kurang memberikan kesempatan kepada pemelajar untuk memperoleh bahasa secara alamiah. Untuk itu, menurutnya metode PBBT merupakan jawaban bagi kebutuhan pengajaran bahasa yang mampu mendorong pemelajarnya menggunakan bahasa yang dipelajari.

Sejak munculnya gagasan pendekatan pengajaran bahasa komunikatif pada awal 1980-an, metode pengajaran bahasa berbasis tugas (PBBT) telah mulai banyak diperbincangkan di kalangan pemerhati dan praktisi pengajaran bahasa kedua. Metode ini diyakini mampu mengakomodasi tujuan pengajaran yang menekankan pada kefasihan (makna) dan keakuratan (bentuk) berbahasa (Ellis, 2009). PBBT memberikan banyak kesempatan kepada pemelajar untuk menggunakan bahasa dengan mengekspresikan pandangan, perasaan, emosi, ide, dan pengalaman mereka miliki dalam rangka meningkatkan keterampilan bahasa target (Bhandari, 2020).

PBBT memprioritaskan pengajaran yang mendorong pemelajarnya untuk menggunakan bahasa target dalam komunikasi sesungguhnya. Menurut Willis (1996) fokus pengajaran pada PBBT adalah pada makna bahasa, bukan ketatabahasaan. Nunan (2004) mengemukakan bahwa secara mendasar, PBBT dipengaruhi oleh keyakinan bahwa pemelajaran bahasa dilakukan melalui komunikasi atas bahasa yang dipelajari. Melalui berbagai tugas yang diberikan, pemelajar didorong untuk menggunakan bahasa target. Semakin banyak dan bervariasi tugas yang diberikan, maka semakin besar kesempatan pemelajar untuk melatih kemampuan berbahasanya. Richards and Rodgers (2001) berpendapat bahwa tugas latihan kelas yang berbeda-beda pada PBBT membantu pemelajar dalam menguasai setiap keterampilan berbahasa.

PBBT berfokus pada tugas sebagai media utama dalam pengajaran bahasa. Menurut Raya (2017), ciri utama metode PBBT adalah penggunaan komunikasi yang autentik, perhatian pada makna, berfokus pada bentuk dalam aktivitas yang bermakna, dimasukkannya ciri-ciri pragmatis, pengutamaan pada proses interaksional yang muncul dalam penggunaan bahasa alami, dan hubungan yang kuat dengan proses psikolinguistik. Tugas-tugas dalam metode ini biasanya dirancang, tidak hanya bersifat perorangan tetapi berkelompok, seperti bercerita, berdiskusi, tanya jawab, bermain peran, dan wawancara.

Selanjutnya, Raya (2017) mengemukakan bahwa dari sudut pandang pedagogis, PPBT dilandasi dengan prinsip-prinsip:

1) berfokus pada pemelajaran berbasis pengalaman dan aktivitas pemelajar;

2) pemilihan tugas yang diambil dari analisis kebutuhan;
3) penggunaan teks dan materi autentik;
4) hubungan pemelajaran bahasa di kelas dengan penggunaan bahasa sehari-hari di luar kelas; dan
5) penekanan pada interksi sebagai media pemelajaran untuk berkomunikasi.

2.2 Hubungan Teori Pengajaran Bahasa dengan Metode PBBT

Dalam pengajaran bahasa kedua atau asing, metode PBBT secara teoretis sangat dipengaruhi setidaknya oleh hipotesis input yang digagas Krashen, hipotesis *output* oleh Swain, dan hipotesis interaksi yang dimukakan oleh Long (1985).

2.2.1 Hipotesis Input

Dalam konteks pengajaran bahasa, secara mendasar kita diperkenalkan dengan konsep Krashen (1985) yang membagi dua cara seseorang dalam memperoleh kompetensi sebuah bahasa, yakni pemerolehan (*acquisition*) bahasa dan pemelajaran (*learning*) bahasa. Pemeroleh bahasa biasanya tidak benar-benar menyadari bahwa mereka telah memperoleh sebuah bahasa, tetapi mereka secara bertahap mampu menggunakan bahasa itu untuk berkomunikasi. Pemerolehan bahasa biasanya dilakukan secara tidak sadar dan melalui pemelajaran implisit, informal, dan natural. Hal ini lazim terjadi ketika seseorang menggunakan bahasa ibunya yang diperoleh secara alamiah tanpa melalui kelas formal. Sementara itu, pemelajaran bahasa merupakan proses sadar seseorang untuk mendapatkan pengetahuan dan keterampilan sebuah bahasa. Pemelajaran bahasa biasanya dilakukan secara eksplisit, melalui proses yang disengaja, dan melibatkan adanya peran antara pengajar dan pemelajar. Contoh yang paling mudah dari pemelajaran bahasa adalah ketika seseorang mempelajari bahasa asing atau kedua di kelas bahasa.

Berdasarkan terminologi tersebut, Krashen selanjutnya mengeluarkan hipotesis input yang memprioritaskan pemahaman di atas produksi bahasa. Krashen yakin bahwa pemahaman berkaitan erat dengan pemerolehan bahasa, dan ketika input dapat dipahami (*comprehensible input*), pemerolehan akan

terjadi secara alami. Bahasa dapat diproduksi setelah dipelajari. Jika input yang dipahami tersedia, tata bahasa yang diperlukan secara otomatis tersedia dan kebutuhan untuk mengajarkan tata bahasa secara eksplisit menjadi tidak penting. Dari sudut pandang teoretis, dan khususnya pada tahap awal proses pemerolehan bahasa kedua, pemelajar harus diberikan banyak kesempatan untuk memproses input dari membaca dan mendengarkan sebelum beralih ke keterampilan lain, yakni berbicara dan menulis.

Sebagaimana yang dikemukakan Krashen, input yang efektif adalah input yang dapat meningkatkan keterampilan berbahasa si pemelajar. Untuk itu, dalam konteks pengajaran menggunakan metode PBBT, pengajar harus memyediakan input yang cukup bagi pemelajarnya dengan memberikan materi tugas yang autentik dan sesuai dengan kebutuhan para pemelajarnya. Materi autentik biasanya tidak secara khusus dibuat untuk pelajaran di kelas tetapi diperoleh dari teks yang biasa digunakan sehari-hari seperti, surat kabar, majalah, karya ilmiah, resep, resep, nota tagihan.

Jika dikaitkan dengan empat keterampilan dasar berbahasa, input bahasa erat kaitannya dengan keterampilan mendengarkan dan membaca. Tugas mendengarkan, misalnya, dapat menyediakan input yang bermanfaat bagi pemelajar karena ketika mengerjakan tugas, mereka dapat menemukan kosakata yang baru dan pada akhirnya mendorong pemerolehan bahasa. Sementara itu, kegiatan membaca ekstensif juga dapat menambah pengetahuan kosakata para pemelajarnya (Ellis, 2009).

2.2.2 Hipotesis Output

Berbeda dengan Krashen, Swain (1985) berpandangan bahwa input saja tidak cukup bagi pemelajar untuk mempelajari sebuah bahasa. Menurutnya, kemampuan komunikatif akan tercapai ketika pemelajar diberikan kesempatan untuk menciptakan output. Output di sini menurut Swain adalah cara untuk memproduksi bahasa (melalui menulis dan berbicara) sebagai proses dalam pemelajaran bahasa kedua. Ia menjelaskan bahwa ketika pemelajar mulai memproduksi bahasa, mereka mungkin "melihat kesenjangan antara apa yang ingin mereka katakan dan apa yang dapat mereka katakan, mengarahkan mereka

untuk mengenali apa yang tidak mereka ketahui, atau hanya sebagian yang mereka ketahui" (Gass, Mackey, dan Pica, 2017). Oleh karena itu, tugas dalam kelas PBBT mampu menstimulasi produksi output bahasa pemelajar.

Untuk itu, praktik terkait keterampilan berbicara dan menulis biasanya lebih banyak menyediakan peluang bagi pemelajar untuk memproduksi bahasa. Meskipun demikian, tugas dalam PBBT biasanya tidak hanya terkait latihan satu keterampilan saja, tetapi merupakan kombinasi dari beberapa keterampilan berbahasa, misalnya tugas memberikan petunjuk arah dapat terkait dengan keterampilan berbicara, mendengarkan, menulis, atau pengetahuan kosa kata. Dengan begitu, pemelajar dapat berinteraksi satu sama lain dengan memberikan opini, berbagi gagasan saat mempraktikkan tugas-tugas yang diberikan sehingga pada akhirnya mereka dapat mencapai hasil (*outcome)* dari produksi bahasanya itu. Di samping itu, mengingat perbedaan individu, tugas harus sesuai dengan profil kemampuan para pemelajarnya agar output yang dihasilkan menjadi maskimal (Robinson, 2001).

2.2.3 Hipotesis Interaksi

PBBT pada dasarnya merepresentasikan kemunculan pendekatan komunikatif yang bersumber pada pandangan pemelajaran interaksionis meyakini bahwa "cara terbaik dalam pemelajaran dan pengajaran bahasa adalah melalui interaksi" (Braden, 2006). PBBT dipengaruhi oleh perspektif sosiokulturalis yang mengacu pada proposal Vygotsky (1978) yang meyakini bahwa pengetahuan individu pertama kali dikembangkan dalam interaksi sosial yang dikontekstualisasikan, dan secara progresif diinternalisasi. Interaksi dipandang sebagai tempat pemelajar membangun makna dan kesempatan belajar bersama, yang kemudian memberikan mereka peluang untuk berinteraksi di luar yang mereka pernah lakukan sebelumnya (Moore, 2018).

Lebih lanjut, hipotesis interaksi yang dikemukakan Long (1985) merupakan kombinasi antara hipotesis input (Krashen) dan Output (Swain). Long meyakini bahwa melalui interaksi, pemelajar tidak hanya dapat memperoleh input dari bahasa target, tetapi juga dapat memproduksi *output* sebagai hasil dari interaksi tersebut. Oleh karena itu, untuk dapat memperoleh input yang

dipahami, pemelajar harus didorong untuk melakukan interaksi. Di samping itu, interaksi juga dapat mendorong pemelajar untuk memproduksi bahasa melalui proses modifikasi makna sesuai dengan kebutuhan komunikasinya yang merupakan jantung dari pemelajaran bahasa (Richards dan Rodgers, 2001).

Pendekatan pengajaran yang berpusat pada pemelajar dalam PBBT menciptakan pemelajaran kolaboratif. Kolaborasi yang terjadi memberikan pemelajar peluang untuk berinteraksi menggunakan bahasa target sebagai cara untuk menyelesaikan tugas. Interaksi itu bisa dilakukan dalam dua cara, yakni satu arah atau dua arah. Interaksi satu arah berarti salah satu pihak menjadi pembicara dan pihak lain menjadi pendengar, dalam komunikasi lisan, misalnya. Sementara itu, interaksi dua arah memosisikan kedua belah pihak menjadi pembicara dan pendengar pada saat yang bersamaan. Ketika interaksi itu terjadi, maka pemelajaran bahasa pun terjadi. Melalui interaksi itu, pemelajar dapat satu sama lain mengembangkan kemampuan menggunakan bahasa target dengan memproduksi tuturan yang dimodifikasi, pertanyaan, koreksi implisit, dan sebagainya untuk mencapai tujuan komunikasi menggunakan bahasa target. Interaksi itu pun tidak terbatas pada kolaborasi antarpemelajar, tetapi juga dapat melibatkan pengajar (Braden, 2006). Proses ini menjadi pengalaman berharga bagi pemelajar untuk menentukan cara belajar yang terbaik sesuai dengan karakteristiknya masing-masing.

2.3 Karakteristik Metode PBBT

Metode PBBT telah diimplementasikan di banyak kelas bahasa pada berbagai tingkat yang berbeda. Raya (2017) berpendapat bahwa secara umum PBBT memiliki karakteristik berikut.

1. Penekanan pada belajar berkomunikasi melalui interaksi dalam bahasa target.
2. Fokus pada kebutuhan komunikatif pemelajar.
3. Pemberian kesempatan bagi pemelajar untuk fokus, tidak hanya pada bahasa tetapi juga pada proses pemelajaran.
4. Penggunaan aktivitas mengisi informasi yang dikosongkan memiliki potensi untuk memberikan unsur-unsur

ketidakpastian dan kebebasan memilih terkait apa yang harus dikatakan dan bagaimana mengatakannya.
5. Integrasi keempat keterampilan berbahasa.
6. Peningkatan pengalaman pribadi pemelajar sama pentingnya dengan elemen pemelajaran yang ada di kelas.
7. Kecenderungan yang tinggi untuk menggunakan bahan/ teks autentik terkait dengan mendengarkan dan kemampuan membaca.
8. Hubungan antara pemelajaran bahasa di dalam dan luar kelas.

Dalam PBBT, pemelajaran terjadi melalui serangkaian kegiatan sebagai tahapan menuju realisasi tugas yang perlu diselesaikan oleh pemelajar. Tugas yang diberikan diharapkan mendorong penggunaan bahasa target autentik yang sesuai dengan kebutuhan dunia nyata. Lebih lanjut, Ellis (2009) membedakan ciri pengajaran tradisional dengan PBBT. Jika pengajaran tradisional yang berfokus pada bentuk menempatkan bahasa target sebagai objek dan siswa hanya bertindak sebagai 'pemelajar', PBBT memperlakukan bahasa target sebagai alat untuk berkomunikasi dan guru dan siswa berfungsi sebagai 'pengguna bahasa' sebagaimana yang dapat dilihat pada Tabel 1 berikut.

Tabel 1 Perbedaan Pengajaran Tradisional Berfokus pada Bentuk dan Pengajaran Bahasa Berbasis Tugas

Pengajaran Tradisional Berfokus pada Bentuk	**Pengajaran Bahasa Berbasis Tugas**
Struktur wacana kaku	Struktur wacana fleksibel
Pengembangan topik dikendalikan pengajar	Pemelajar dapat mengendalikan pengembangan topik
Kerja bergiliran diatur oleh pengajar	Kerja bergiliran diatur oleh aturan yang sama yang dikelola menurut percakapan sehari-hari (dalam hal ini pembicara dapat memilih sendiri)
Pertanyaan diajukan (dalam hal ini pertanyaan yang jawabannya sudah diketahui sebelumnya oleh si petanya)	Penggunaan pertanyaan referensial (dalam hal ini pertanyaan yang penanya tidak tahu jawabannya)

Pemelajar ditempatkan dalam peran menanggapi dan akibatnya melakukan berbagai fungsi bahasa yang terbatas	Pemelajar berfungsi baik dalam memulai dan menanggapi peran dan dengan demikian melakukan berbagai fungsi bahasa (misalnya, bertanya dan memberi informasi, setuju dan tidak setuju, menginstruksikan)
Kebutuhan atau kesempatan yang sedikit untuk menegosiasi makna	Peluang untuk menegosiasikan makna ketika masalah komunikasi muncul
Scaffolding diarahkan agar pemelajar memproduksi bahasa yang tepat	Scaffolding diarahkan terutama pada memungkinkan pemelajar untuk mengatakan apa yang ingin mereka katakan
Umpan balik yang berfokus pada bentuk (dalam hal ini pengajar merespon secara implisit atau eksplisit terhadap kebenaran ucapan pemelajar)	Umpan balik yang berfokus pada konten (dalam hal ini pengajar menanggapi isi pesan dari ucapan pemelajar
Mengulang (dalam hal ini pengajar mengulangi apa yang dikatakan pemelajar untuk kepentingan seluruh kelas)	Pengulangan (dalam hal ini pemelajar memilih untuk mengulangi sesuatu yang dikatakan pemelajar lain atau pengajar sebagai pidato pribadi atau untuk membangun intersubjektivitas)

2.4 Keunggulan Metode PBBT

Sejumlah pakar dan peneliti telah mengemukakan berbagai keunggulan menerapkan metode PBBT dalam praktik pengajaran di kelas bahasa. Metode PBBT memberikan kesempatan pemelajar untuk memproduksi bahasa target, tidak hanya secara individual tetapi juga berkelompok. PBBT memberikan pemelajar kesempatan untuk bereksperimen dengan lebih bebas dengan bahasa lisan dan tulis dalam bahasa target. Tugas pada PBBT memungkinkan pemelajar untuk mengeluarkan segala kemampuan dan pengetahuan yang mereka miliki dari bahasa target (Pavel, 2014).

Richards dan Rodgers (2001) mengemukakan bahwa metode PBBT memberikan kesempatan bagi pemelajar untuk berinteraksi menggunakan bahasa target. Tugas-tugas yang dirancang dalam metode ini seperti bercerita, berdiskusi, tanya

jawab, bermain peran, dan wawancara secara alamiah mendorong pemelajar mempraktikkan pengetahuan bahasa targetnya dalam komunikasi yang sesungguhnya. Interaksi yang terjadi di dalam kelas tidak hanya terbatas antarpemelajar, tetapi juga antara pemelajar dengan pengajar. Semakin sering interaksi itu terjadi, keterampilan pemelajar dalam menggunakan bahasa target pun akan semakin meningkat.

Ellis (2009) mengungkapkan bahwa terdapat beberapa keunggulan dalam menerapkan PBBT sebagai sebuah metode pengajaran di kelas bahasa, yakni:

1) menawarkan kesempatan untuk pemelajaran 'alamiah' di dalam kelas;
2) menekankan makna di atas bentuk, tetapi juga dapat memenuhi bentuk pemelajaran;
3) memberikan masukan bahasa target yang melimpah;
4) secara intrinsik memotivasi pemelajar;
5) sejalan dengan filosofi pendidikan yang berpusat pada pemelajar, tetapi juga memungkinkan untuk masukan dan arahan pengajar;
6) melayani pengembangan kefasihan komunikatif tanpa mengabaikan ketepatan; dan
7) dapat digunakan bersama dengan pendekatan yang lebih tradisional.

2.5 Peran Pengajar dan Pemelajar dalam PBBT

Peran di sini maksudnya ialah bagian yang diambil oleh pemelajar atau pengajar dalam mengerjakan tugas serta hubungan sosial dan antarpersonal di antara mereka (Nunan, 2004). Dalam PBBT, pengajar berperan sebagai fasilitator di dalam kelas. Menurut Willis dalam Rodiguez (2010), pengajar yang menerapkan PBBT meningkatkan penggunaan bahasa yang sesungguhnya. Ia merupakan pemimpin dan pengelola diskusi, kerja kelompok atau berpasangan, dan motivator yang memastikan pemelajarnya mengerjakan tugas, serta ahli bahasa yang menyediakan umpan balik ketika diperlukan.

Selain memberikan arahan dan instruksi yang jelas kepada pemelajarnya, seorang pengajar harus memilih dan mengurutkan tugas, mempersiapkan tugas, dan meningkatkan

kesadaran pemelajar akan pentingnya tugas yang diberikan (Richards dan Rodgers, 2002). Sementara itu, Branden (2016) mengemukakan bahwa dalam mengimplementasikan PBBT, seorang pengajar harus memiliki kemampuan yang memadai untuk menentukan jenis tugas, materi, atau latihan seperti apa yang akan diberikan kepada pemelajarnya, serta berapa lama waktu yang akan diberikan untuk setiap tugas. Pemilihan tugas yang sesuai dengan minat dan tingkat kecakapan pemelajar dapat menstimulasi pemelajar untuk memproduksi bahasa dan berinteraksi menggunakan bahasa target selama mengerjakan tugas. Semakin sering tugas yang diberikan, maka semakin besar peluang pemelajar untuk mempraktikkan keterampilan akan bahasa targetnya. Pada akrhirnya, kemampuan komunikatif mereka pun dapat semakin meningkat.

Seorang pengajar juga berperan memberikan motivasi dan dukungan kepada pemelajarnya. Motivasi penting diberikan kepada pemelajar untuk menumbuhkan kepercayaan diri dan antusiasme mereka dalam memproduksi bahasa dan berinteraksi menggunakan bahasa target selama mengerjakan tugas. Sementara itu, dukungan dalam bentuk pertanyaan, saran, umpan balik positif, serta dialog interaktif dapat membangun kepercayaan diri pemelajar dalam meningkatkan kemampuan komunikatif secara bertahap. Sebagian besar peran guru selama pelaksanaan tugas adalah memantau performa pemelajar yang berbeda dan menyesuaikan masukan, umpan balik, dan dukungan untuk kebutuhan mendesak peserta didik tertentu secara terus-menerus.

Sementara itu, dalam PBBT, peran utama pemelajar adalah menyelesaikan tugas yang diberikan, baik secara individu atau berkelompok. Tugas yang diberikan dapat berdasarkan instruksi dari pengajar atau informasi yang terdapat pada buku pelajaran yang digunakan. PPBT mendorong pemelajar menjadi individu yang aktif dan mandiri dalam mengerjakan tugas. Pemelajar memiliki kendali atas pemelajaran yang mereka lakukan (Nunan, 2004). Dengan kata lain, mereka memiliki tanggung jawab penuh mengerjakan tugas yang diberikan pengajarnya sebagai bagian dari pemelajaran bahasa target. Dalam tugas yang sifatnya berkelompok, pemelajar juga dituntut untuk mengambil peran aktif sesuai dengan tugasnya dalam kelompok itu dan berinteraksi

menggunakan bahasa target. Di samping itu, pemelajar juga perlu memanfaatkan segala peluang dan sumber daya yang mereka miliki dalam rangka meningkatkan keterampilan bahasa targetnya seperti mengajukan pertanyaan kepada sesamanya atau pengajarnya, memberikan komentar, membangun komunikasi dalam bahasa target atau mencari informasi secara mandiri, misalnya, merujuk pada kamus atau tesaurus ketika menemukan kata atau frasa yang belum mereka ketahui maknanya.

2.6 Tugas dalam PBBT

Karena tugas merupakan inti dari metode PBBT, definisi yang jelas terkait tugas menjadi penting untuk dibahas dalam artikel ini. Dalam KBBI V (2018), tugas didefinisikan sebagai pekerjaan yang menjadi tanggung jawab seseorang. Tugas merupakan aktivitas yang memiliki tujuan tertentu yang dilakukan di kelas (Moore, 2018). Tugas biasanya diberikan oleh pengajar kepada pemelajar untuk tujuan melatih kemampuan dan pengetahuan bahasa target si pemelajar. Sejumlah pakar pun memberikan definisi beragam terkait tugas sebagai sebuah aktivitas pemelajaran.

Dalam konteks pengajaran, tugas merupakan aktivitas yang menuntut penggunaan bahasa target untuk tujuan komunikatif untuk mencapai sebuah hasil (Willis, 1996). Bachman dan Palmer (1996) mendefinisikan tugas sebagai sebuah aktivitas yang melibatkan individu dalam menggunakan bahasa untuk mencapai tujuan atau maksud tertentu untuk situasi tertentu. Griffiths (2001) berpendapat bahwa tugas secara mendasar digunakan sebagai alat untuk memberikan kesempatan kepada pemelajar untuk mempraktikkan bahasa target sebagai alat komunikasi. Selanjutnya, Braden (2006) berpandangan bahwa tugas dalam PBBT digunakan untuk mendorong pemelajar sebagai pengguna bahasa, buka pemelajar bahasa. Sementara itu, Samuda and Bygate (2008) mendefinsikan tugas sebagai aktivitas holistik yang melibatkan penggunaan bahasa untuk mencapai beberapa hasil nonlinguistik sambil memenuhi tantangan linguistik yang tujuan utamanya adalah untuk meningkatkan pemelajaran bahasa melalui proses atau hasil atau bahkan keduanya.

Prabhu (1987) mendefinisikan tugas sebagai sebuah aktivitas yang menuntut pemelajar untuk mencapai sebuah hasil dari informasi yang diberikan melalui beberapa proses pemikiran

dan aktivitas itu memungkinkan pengajar untuk mengontrol dan mengatur proses itu. Menurut Nunan (1989), tugas merupakan sebuah pekerjaan kelas yang menuntut pemelajar untuk memahami, memanipulasi, memproduksi atau berinteraksi dalam bahasa target yang perhatian utamanya berada pada makna daripada bentuk bahasa. Sementara itu, Ellis (2000) menekankan bahwa tugas berbeda dengan latihan. Jika latihan lebih berfokus pada produksi koreksi bentuk gramatikal, tugas lebih mendorong pemelajar untuk memproduksi bahasa target. Breen dalam Rozati (2014) mengemukakan tugas mengacu pada serangkaian rencana pekerjaan yang tujuan umumnya memfasilitasi pemelajaran bahasa, mulai dari jenis latihan yang sederhana dan singkat hingga aktivitas yang kompleks dan panjang, seperti tugas kelompok pemecahan masalah dan pengambilan keputusan. Berdasarkan beberapa definisi tersebut, setidaknya kita dapat menarik gambaran besar bahwa tugas merupakan media utama pemelajaran yang dapat mendorong pemelajar untuk menggunakan bahasa targetnya.

Agar sesuai dengan tujuan pemelajaran yang ingin dicapai, penentuan kriteria tugas yang akan diberikan kepada pemelajar menjadi penting untuk dilakukan. Ellis (2009) mengemukakan bahwa tugas dalam PBBT setidaknya harus memenuhi kriteria berikut.

1) Tugas berfokus pada "makna" bahasa (pemelajar harus mengutamakan pemprosesan ungkapan dari segi semantik dan pragmatis).
2) Tugas harus menyediakan semacam "celah" pemelajaran (yaitu kebutuhan untuk menyampaikan informasi, mengungkapkan pendapat atau menyimpulkan makna).
3) Pemelajar sebagian besar harus bergantung pada sumber daya mereka sendiri (linguistik dan nonlinguistik) untuk menyelesaikan aktivitas dalam tugas.
4) Ada hasil yang jelas selain penggunaan bahasa (bahasa berfungsi sebagai sarana untuk mencapai hasil, bukan sebagai tujuan akhir dari pemelajaran).

2.7 Jenis Tugas dalam PBBT

Dengan menggunakan tugas sebagai media pengajaran, tujuan utama PBBT adalah meningkatkan kemampuan komunikatif pemelajarnya dalam menggunakan bahasa target. Tugas dalam PBBT harus menyediakan kesempatan bagi pemelajar menggunakan bahasa target yang biasa digunakan sehari-hari. Jenis tugas yang disesuaikan dengan kebutuhan dan tingkat kemampuan pemelajar pun menjadi sangat penting sehingga tercipta lingkungan kelas yang komunikatif. Untuk itu, keputusan memilih jenis tugas yang sesuai dengan minat dan kebutuhan pemelajar menjadi sangat penting.

Beberapa tipologi jenis tugas dalam PBBT telah dirancang oleh sejumlah pakar. Dalam artikel ini, penulis akan membahas tipologi yang digagas oleh Prabhu (1987), Pattinson (1987), Richards (2001) dan Willis dan Willis (2007). Prabhu (1987) menyebutkan tiga komponen tugas yang berbeda yaitu, aktivitas mengisi informasi, pernalaran, dan memberikan pendapat (Bhandari, 2020). Pattinson (1987) membuat daftar jenis tugas PBBT ke dalam tujuh aktivitas yakni, tanya jawab, dialog dan bermain peran, mencocokkan, strategi komunikasi, gambar dan cerita bergambar, teka-teki dan memecahkan masalah, dan diskusi dan keputusan. Richards (2001) membagi jenis tugas dalam PBBT dapat berbentuk jigsaw, mengisi bagian yang dikosongkan, memecahkan masalah, mengambil keputusan, dan berbagi pendapat. Jenis-jenis tugas tersebut dapat diterapkan ke semua jenis keterampilan berbahasa, yaitu membaca, menulis, mendengarkan, dan berbicara dan pengetahuan kosakata.

Sementara itu, dalam mengklasifikasikan jenis tugas, artikel ini mengadopsi taksonomi tugas yang digagas oleh Willis dan Willis (2007). Mereka membagi tugas ke dalam tujuh jenis, yakni membuat daftar, menyusun dan memilah, membandingkan dan membedakan, tugas menyelesaikan masalah, tugas proyek dan kreatif, berbagi pengalaman pribadi dan mencocokkan. Ketujuh jenis tugas tersebut diurutkan berdasarkan tingkat kognitifnya mulai dari yang paling sederhana hingga yang paling kompleks. Artinya, dapat dikatakan bahwa tugas membuat daftar dianggap lebih mudah daripada tugas menyusun dan memilah. Tugas menganalisis lebih kompleks dibandingkan dengan tugas mengklasifikasikan, dan seterusnya.

2.8 Tahapan Tugas dalam PBBT

Meskipun para pakar memiliki kerangka yang berbeda dalam mengklasifikasikan tahapan tugas pada PBBT, secara mendasar mereka membagi tugas ke dalam tiga tahapan yaitu tahapan awal, pelaksanaan, dan akhir. Ellis (2009) menyatakan bahwa pelajaran berbasis tugas terdiri atas tiga tahapan yakni, pratugas (*pre-task*), selama tugas (*during task*), dan pascatugas (*post-task*). Fase pratugas meliputi berbagai kegiatan yang dapat dilakukan pengajar dan pemelajar sebelum mereka memulai tugas, seperti apakah pemelajar diberi waktu untuk merencanakan kinerja tugas. Fase kedua, fase selama tugas, berpusat di sekitar tugas itu sendiri dan memberikan berbagai pilihan instruksional, termasuk apakah pemelajar diminta untuk bekerja di bawah tekanan waktu atau tidak. Fase terakhir adalah pascatugas dan melibatkan prosedur untuk menindaklanjuti kinerja tugas. Menurut Ellis (2009) dari ketiga fase itu, hanya fase selama tugas yang wajib dalam PBBT. Pada fase ini pemelajar melakukan perannya mengerjakan tugas yang menjadi tujuan mendasar dari implementasi PBBT. Fase pra- dan pascatugas merupakan fase pendukung yang menunjang perfoma pemelajar dalam pemelajaran bahasa target yang efektif.

Sementara itu, artikel ini mengajukan kerangka tugas yang dielaborasi oleh Willis (1996). Ia membagi kerangka tugas ke dalam tiga komponen utama, yakni tahap pratugas (*pre-task stage*), siklus tugas (*task cycle*), dan fokus bahasa (*language fokus*). Gambaran lebih jelas terkait kerangka tugas tersebut dapat dilihat pada Tabel 2 berikut.

Tabel 2 Kerangka PBBT

PRATUGAS	
Pengajar: • memperkenalkan dan mendefinisikan topik • menggunakan aktivitas untuk membantu pemelajar mengingat/ belajar kata dan frasa yang berguna • memastikan pemelajar memahami instruksi pada tugas dapat memutar rekaman orang lain yang melakukan hal yang sama atau tugas serupa	Pemelajar: • mencatat kata-kata yang berguna dan frasa dari kegiatan dan/atau rekaman pada pra-tugas • memperoleh waktu untuk mempersiapkan tugas secara individu

SIKLUS TUGAS		
TUGAS	PERENCANAAN	
Pengajar: mengerjakan tugas secara berpasangan/ dalam kelompok kecil. Tugasnya bisa dari teks membaca/ mendengarkan	Pemelajar: • mempersiapkan laporan kelas bagaimana mereka mengerjakan tugas dan apa yang mereka temukan/ putuskan • melatih apa yang akan mereka katakan atau merancang tulisan untuk dibacakan di depan kelas	Pemelajar: • menyajikan laporan lisan atau tulis ke peserta kelas
Pengajar: memonitor dan memotivasi pemelajar	Pengajar: • memastikan tujuan laporan disajikan dengan jelas • memberikan saran kebahasaan • membantu pemelajar melatih laporan lisan atau mengelola laporan tulis	Pengajar: • bertindak sebagai ketua yang memilih siapa yang akan tampil atau memastikan setiap pemelajar membaca setiap laporan tertulis • memberikan umpan balik singkat dari konten atau bentuk bahasa • merekam pemelajar lain yang mengerjakan tugas yang sama atau mirip

FOKUS BAHASA	
ANALISIS	PRAKTIK
Pemelajar: • mengerjakan aktivitas yang merangsang kesadaran untuk mengidentifikasi dan memproses ciri kebahasaan tertentu dari teks tugas dan/atau transkrip • bertanya tentang ciri-ciri lain yang mereka perhatikan Pengajar: • mereviu setiap aktivitas analisi di kelas • mengajak pemelajar untuk memperhatikan kata-kata atau frasa penting • dapat memilih item kebahasaan dari tahap laporan	Pengajar: mengadakan aktivitas latihan setelah aktivitas analisis jika diperlukan untuk membangun kepercayaan diri pemelajar Pemelajar: • melatih kata-kata, frasa, dan pola dari aktivitas analisis • melatih ciri-ciri lain yang muncul di dalam teks tugas atau tahap laporan • memasukkan item kebahasaan yang penting dalam buku catatannya

Pada tahap pratugas, pemelajar diberikan tugas dengan topik yang biasanya menyesuaikan dengan pengetahuan awal mereka. Pada tahapan ini kata dan frasa tertentu mulai diperkenalkan mengikuti topik yang diangkat pada tugas yang diberikan. Tugas pada tahapan ini biasanya berbentuk tugas pendek dan sederhana yang bertujuan untuk memberikan gambaran awal bagi pemelajar terhadap model tugas yang akan diberikan selanjutnya. Menurut Willis (1996), tugas utama pengajar pada tahapan ini adalah membantu pemelajarnya untuk memahami topik dan tujuan dari tugas yang diberikan. Untuk meningkatkan kesadaran serta antusiasme pemelajar, topik dapat dipilih tidak hanya dari buku teks, kertas soal ujian, atau konteks sosial, tetapi juga dapat ditentukan berdasarkan usulan pemelajar berdasarkan daftar yang diberikan oleh pengajar. Ketika topik telah dipilih, pengajar selanjutnya dapat menentukan jenis tugas yang akan diberikan (Rodríguez-Bances dan Rodríguez-Bances, 2010). Fase awal ini memberikan paparan yang berguna yang membantu pemelajar untuk mengingat kata-kata dan frase yang relevan dengan topik dan untuk mengenali kata atau frasa baru. Sementara itu, waktu persiapan membantu pemelajar untuk memikirkan hal-hal yang

dapat mereka katakan dan kesempatan untuk menggunakan bahasa berkualitas lebih baik pada tahap pelaksanaan tugas.

Tahap kedua disebut siklus tugas. Siklus tugas merupakan inti dari pelaksanaan tugas. Pada tahapan ini pemelajar berkewajiban untuk menyelesaikan tugas yang harus dikerjakan, baik secara individu maupun berkelompok. Tahap ini mencakup tahap pelaksanaan tugas, membuat perencanaan, dan membuat laporan (Willis, 1996). Pada tahap pelaksanaan pemelajar didorong sebisa mungkin menyelesaikan tugas yang diberikan dengan memanfaatkan kemampuan bahasa target yang ada di diri mereka masing-masing dengan memproduksi bahasa dan berinteraksi satu sama lain. Sementara itu, tugas pengajar adalah memberikan arahan yang jelas, memberikan umpan balik, dan memotivasi sambil memonitor jalannya pelaksanaan tugas oleh pemelajar. Berdasarkan kerangka Willis (1996), jenis tugas yang dilakukan pada tahap ini antara lain: membuat daftar, menyusun dan memilah, membandingkan dan membedakan, tugas menyelesaikan masalah, tugas proyek dan kreatif, dan tugas berbagi pengalaman pribadi, dan tugas mencocokkan. Pada tahap perencanaan, pemelajar ditugaskan untuk memberikan laporan kepada seluruh peserta kelas, menjelaskan bagaimana mereka mengerjakan tugas, keputusan apa saja yang mereka ambil, serta hasil apa saja yang diperoleh hingga tugas selesai dikerjakan. Pengajar bertugas untuk memberikan saran jika diperlukan untuk memperbaiki bahasa laporan yang dikerjakan pemelajar. Selanjutnya, pada tahap pelaporan, beberapa kelompok mempresentasikan hasil laporannya dan bertukar hasil temuannya ke peserta di dalam kelas, sedangkan pengajar bertugas memberikan komentar dari laporan dan catatan untuk koreksi kebahasaan yang dianggap masih menjadi persoalan.

Kerangka tugas terakhir disebut fokus bahasa. Pada tahapan ini pemelajar ditugaskan untuk memberikan analisis dan laporan dari tugas yang telah dikerjakan. Tujuan dari analisis adalah membantu pemelajar untuk mengeksplorasi bahasa, mengembangkan kesadaran aspek sintaks, kolokasi, dan leksis, membantu mereka mensistematisasikan apa yang telah mereka amati tentang ciri-ciri tertentu kebahasaan, untuk memperjelas konsep dan memperhatikan hal-hal baru Willis dan Willis (2007). Sementara itu, praktik diperlukan untuk membangun

kepercayaan diri pemelajar dalam menggunakan bahasa targetnya serta melihat sejauhmana perkembangan mereka dalam mempraktikkan pengetahuan yang diperoleh dari latihan yang dilakukan sebelumnya. Ellis (2009) mengungkapkan bahwa fokus bahasa memiliki tiga tujuan utama, yaitu mengulang pelaksanaan tugas yang telah dikerjakan, memberikan kesempatan kepada pemelajar untuk melakukan refleksi atas hasil performanya, dan memberikan perhatian pada bentuk bahasa, terutama pada bagian yang dianggap sulit ketika pemelajar mengerjakan tugas pada siklus tugas (Ellis, 2009).

Willis (1996) selanjutnya mengungkapkan bahwa terdapat empat syarat yang harus dipenuhi agar PBBT efektif diterapkan dalam pemelajaran bahasa. Keempat syarat berikut harus dipenuhi, tidak hanya oleh pengajar tetapi juga pemelajar

1. Paparan input yang kaya, tetapi dapat dipahami dari bahasa target, baik bahasa lisan maupun tulis.

Paparan input datang dari pembicaraan guru (terutama selama fase pra-tugas dan saat meninjau analisis bahasa), dari pemelajar saat mendengarkan satu sama lain, dan saat membaca teks atau mendengarkan rekaman dari orang lain yang mengerjakan tugas. Input ini tidak terbatas pada contoh tingkat kalimat, tetapi terdiri dari penggunaan bahasa yang spontan dan biasa digunakan.

2. Peluang untuk penggunaan bahasa yang sesungguhnya

Selama Siklus Tugas, kerangka PBBT memberi pemelajar kesempatan untuk menggunakan bahasa target dengan mengekspresikan apa yang ingin mereka katakan, untuk mendapatkan latihan secara bergiliran dan berinteraksi secara spontan dengan berpasangan. Tahap Laporan kemudian menawarkan mereka tantangan untuk menyusun dan menyempurnakan laporan mereka dan menyajikannya kepada khalayak yang lebih luas. Tahap Perencanaan memberi pemelajar kepercayaan diri dan dukungan yang perlu mereka revisi dan latih sebelum mereka benar-benar tampil di depan umum.

3. Motivasi untuk mendengarkan dan membaca

Keberhasilan dalam menyelesaikan tugas itu sendiri menyangkut faktor motivasi. Untuk itu, karena pemelajar juga tel-

ah atau akan melakukan tugas secara individual, mereka harus didorong untuk mendengarkan rekaman dan membaca transkrip atau teks yang relevan dengan tugas yang mereka kerjakan.

4. Fokus pada bentuk bahasa

Untuk mencegah fosilisasi dan untuk mendorong pemelajar meningkatkan kompetensinya dalam menggunakan bahasa target, mereka perlu diberi kesempatan untuk membuat refleksi penggunaan bahasa dan mencoba untuk membuat catatan dari apa yang mereka ketahui.

III. PENUTUP

Seperti halnya metode-metode pengajaran yang lain, metode PBBT dapat diaplikasikan di dalam kelas dengan mempertimbangkan berapa komponen dasar pengajaran, yakni materi, jenis tugas, peran pengajar dan pemelajar di kelas, dan prosedur pelaksanaanya. Keputusan memilih jenis tugas yang autentik dan tahapan apa saja yang harus diterapkan akan menentukan keefektivan implementasi PBBT dalam memfasilitasi pemelajaran bahasa asing/kedua. Di samping itu, peran pengajar menjadi sangat penting sebagai fasilitator dan motivator di dalam kelas yang memberikan kesempatan kepada pemelajar menggunakan bahasa target dalam konteks penggunaan bahasa sehari-hari dan memperoleh kompetensi komunikatif terhadap bahasa targetnya. Artikel ini merupakan sebuah kajian teoretis yang mendiskusikan sejumlah teori dan penelitian terkait prosedur implementasi PBBT sebagai metode alternatif dalam pengajaran bahasa kedua/asing. Kajian lebih lanjut terkait implemetasi metode PBBT dalam kelas sesungguhnya menjadi penting untuk dilakukan.

DAFTAR PUSTAKA

Anshary, D., Mulyadi, Y., dan Mutiarsih, Y. (2019). Penerapan Strategi Pembelajaran Task Based Language Learning dalam Meningkatkan Keterampilan Menulis Teks Deskriptif Bahasa Perancis. *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra*, 19(2), 245–254.

Bachman, L. F., dan Palmer, A. S. (1996). *Language testing in practice: Designing and developing useful language tests*. Oxford University Press.

Bhandari, L.P. (2020). Task-Based Language Teaching: A Current EFL Approach. *Advances in Language and Literary Studies,* 11(1):1–5.

Ellis, R. (2009). Task-based language teaching: Sorting out the misunderstandings. *International Journal of Applied Linguistics, 19*(3), 221–246

Gass, S.M., Mackey, dan Pica, T. (2017). The Role of Input and Interaction in Second Language Acquisition. *The Modern Language Journal*, Vol. 82, No. 3, 299–307.

Griffiths, C. dan Parr, J. M. (2001). Language learning strategies: Theory and perception. *ELT Journal,* 55(3), 247–254

Krashen, S. D. (1985). *The input hypothesis: Issues and implications*. London.

Braden, K. (2006). *Task-Based Language Education: From Theory to Practice*. Cambrdige University Press. Cambridge

Nunan, D. (1989). *Designing tasks for the communicative classroom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nunan, D. (2004). *Task-based language teaching*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pattison, P. (1987). *Developing communication skills: A practical handbook for language teachers, with examples in English, French and German*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pavel, S. L. (2014). *TBLT in practice: The task-based language teaching approach*. Tesis tidak diterbitkan.

Prabhu, N. (1987). *Second Language Pedagogy*. Oxford: Oxford University Press.

Raya, M.J. (2017). Task-Based Langugae Teaching: A Glossary of Key Terms. *Greta*.

Richards, J., dan Rodgers, T. (2004). *Approaches and methods in language teaching*.Cambridge: Cambridge University Press.

Robinson, P. (2001). *Task complexity, cognitive resources and second language syllabus design. In P. Robinson (Ed.), Cognition and second language instruction* (pp. 287–318). Cambridge: Cambridge University Press.

Rodríguez-Bonces, M., dan Rodríguez-Bonces, J. (2010). Task-Based Language Learning: Old Approach, New Style. A New Lesson to Learn. *Teachers' Professional Development*, vol. 12, 2, hlm. 165–178 Universidad Nacional de Colombia Bogotá, Colombia.

Rozati, S.M. (2014). Language Teaching and Task Based Approach. *Theory and Practice in Language Studies,* Vol. 4, No. 6. 1273-1278

Samuda, V., dan Bygate, M. (2008). *Tasks in second language learning*. New York: Palgrave Macmillan.

Şimşek, B., dan Bakır, S. (2019). The use of task-based language teaching method to teach terms and phrases for those learning Turkish as a second language and sample activities. *Journal of Language and Linguistic Studies,* 15(2), 719-738.

Swain, M. (1985). *Communicative competence: Some roles of comprehensible input and comprehensible output in its development. In S. M. Gass dan C. G. Madden (Eds.),* Input in second language acquisition (pp. 235–253). Rowley, MA: Newbury House.

Willis, D. (1996). *A Framework for Task-Based Learning*. London: Longman. Willis, J. (1996). A flexible framework for task-based learning. In D. Willis dan J. Willis (Eds.), *Challenge and change in language teaching* (pp. 52–62). Oxford, England: Heinemann.

Willis, D., dan Willis J, (2007). Doing task-based teaching. Oxford Universty Press. Oxford.

Zúñiga, E. C. (2016). Implementing task-based language teaching to integrate language skills in an efl program at a Colombian university. *Teachers' Professional Development*, 18(2), 13–27.

PENINGKATAN PENGUASAAN KOSAKATA BAHASA INGGRIS SANTRI MELALUI PEMELAJARAN KOOPERATIF STAD

Fauzan Atsari
Universitas Indonesia
(*Indonesia*)

Abstrak

Penelitian ini dilakukan di sebuah pesantren modern yang kurikulumnya memadukan muatan ke-Islam-an dan umum. Pesantren ini juga mewajibkan para siswa menguasai bahasa Arab dan Inggris. Sebelum penelitian ini diadakan, peneliti menemukan bahwa tingkat penguasaan bahasa Inggris siswa di sebuah ekstrakurikuler bahasa Inggris masih terbilang rendah. Peneliti juga mengetahui bahwa metode pengajaran yang kerap diterapkan oleh tenaga pendidik sebelum penelitian ini diadakan masih bersifat pengajaran individual. Oleh sebab itu, peneliti mengadakan penelitian tindakan kelas dalam rangka meningkatkan penguasaan kosakata bahasa Inggris siswa dan sikap mereka terhadap pemelajaran kooperatif metode STAD. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif kuantitatif dengan desain penelitian tindakan kelas. Pada siklus pertama, peneliti mengelompokkan siswa berdasarkan homogenitas jenis kelamin dan heterogenitas tingkat penguasaan kosakata. Hasilnya, rata-rata nilai pos-tes kosakata siswa masih rendah. Pada siklus kedua, peneliti mengelompokkan siswa berdasarkan homogenitas penguasaan kosakata dan heterogenitas jenis kelamin. Ternyata, nilai rata-rata pos-tes siklus kedua justru mengalami penurunan. Kemudian, peneliti melakukan pengelompokan berdasarkan homogenitas jenis kelamin dan penguasaan kosakata di siklus ketiga. Sebagai hasilnya, penguasaan kosakata para siswa mengalami peningkatan yang signifikan. Tidak hanya

itu, hasil kuesioner pascasiklus ketiga juga menunjukkan adanya sikap positif siswa terhadap penerapan ancangan pemelajaran kooperatif metode STAD. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa guru bahasa Inggris di pesantren perlu memperkenalkan pemelajaran kooperatif, salah satunya yaitu metode STAD, kepada para siswa sebagai metode alternatif untuk mempelajari kosakata bahasa Inggris. Selain itu, guru harus memahami kondisi setiap siswa dalam pengelompokan sehingga pemelajaran dapat terlaksana dengan efektif.

Kata kunci: Penguasaan Kosakata, Pemelajaran Kooperatif, *Student Teams Achievement Division*, Pesantren

Abstract

This research was conducted in a modern Islamic boarding school that combines Islamic and general content in the curriculum. This pesantren also requires students to master Arabic and English. However, before this research was conducted, the researcher found that the level of students' English mastery in an English extracurricular was still relatively low. Researcher also know that the teaching method that was often applied by educators before this research was still individual teaching. Therefore, the researcher conducted a classroom action research in order to improve students' English vocabulary mastery and their attitudes towards cooperative learning with the STAD method. This study uses quantitative qualitative methods with classroom action research design. In the first cycle, the researcher grouped students based on gender homogeneity and heterogeneity of vocabulary mastery levels. As a result, the average post-test score for students' vocabulary is still low. In the second cycle, the researcher grouped students based on the homogeneity of vocabulary mastery and gender heterogeneity. In fact, the average value of the post-test in the second cycle actually decreased. Then, the researcher grouped based on gender homogeneity and vocabulary mastery in the third cycle. As a result, the students' vocabulary mastery has increased significantly. Not only that, the results of the post-third cycle questionnaire also showed a positive attitude of

students towards the implementation of the STAD method of cooperative learning. The results of this study indicate that English teachers in Islamic boarding schools need to introduce cooperative learning, one of which is the STAD method, to students as an alternative method for learning English vocabulary. In addition, the teacher must understand the condition of each student in the grouping so that learning can be carried out effectively.

Keywords: Vocabulary Mastery, Cooperative Learning, Student Teams Achievement Division, Islamic Boarding School

I. PENDAHULUAN

Pengetahuan kosakata merupakan salah satu komponen penting yang harus dikuasai oleh setiap pengguna bahasa di samping pengetahuan tata bahasa dan pengucapan. Bahkan, jika dibandingkan dengan kedua aspek pengetahuan itu, pengetahuan kosakata dapat dianggap sebagai faktor yang paling berperan penting karena tidak seorangpun dapat menerapkan keterampilan berbahasanya tanpa pengetahuan kosakata (Alqahtani, 2015; Fahrurozi, 2017; Fauzia dan Lolita, 2018; Puspita dan Sabiqoh, 2017; Rajayi, Poorahmadi, dan Poorahmadi, 2018; Shaviee dan Khavaran, 2017; Trimastuti, 2016).

Karena pengetahuan kosakata merupakan aspek yang penting untuk diajarkan dan dikuasai, berbagai ancangan dan metode kerap dikembangkan untuk mengatasi masalah serta meningkatkan efektivitas pengajaran dan pemelajaran kosakata. Hingga kini, pengajaran dan pemelajaran kosakata, terutama kosakata bahasa kedua, masih menjadi topik hangat yang menarik untuk diperbincangkan dalam dunia riset. Salah satu penelitian yang mengangkat tema pengajaran kosakata adalah riset Puspita dan Sabiqoh (2017) yang menginvestigasi dampak penggunaan teka-teki silang untuk mengajarkan kosakata bahasa Inggris kepada siswa kelas tujuh di sebuah sekolah menengah pertama.

Ada pula Fei Lin (2018) yang menginvestigasi efektivitas pemelajaran kosakata dengan kegiatan kerja kelompok serta membandingkannya dengan keadaan saat siswa belajar secara individual. Hasil penelitian Fei Lin menunjukkan bahwa siswa dapat meraih nilai lebih baik saat diberi tugas kelompok ketimbang

tugas individu. Artinya, pemberian tugas kelompok berpotensi lebih efektif dalam mengajarkan pengetahuan kosakata.

Lebih lanjut, hasil ulasan riset-riset yang pernah dilakukan menunjukkan bahwa siswa yang belajar dengan ancangan pemelajaran kooperatif mengalami peningkatan hasil belajar yang lebih tinggi daripada siswa yang belajar secara individu, terutama dalam pemelajaran kosakata (Bilen dan Tavil, 2015; Fekri, 2016; Ishak dan Mulyanah, 2017). Penerapan pemelajaran kooperatif juga terbukti menciptakan lingkungan belajar yang positif bagi para siswa. Tidak hanya itu, riset-riset pemelajaran di berbagai bidang ilmu juga menunjukkan bahwa para siswa umumnya menunjukkan sikap positif terhadap pemelajaran kooperatif (Amedu dan Gudi, 2017; Bilen dan Tavil, 2015; Farzaneh dan Nejadansari, 2014; Hadyan, 2013; Reda, 2015). Pemelajaran kooperatif itu sendiri merupakan ancangan yang menekankan para siswa untuk saling bekerja sama dalam proses belajar sehingga tidak menjadikan guru sebagai satu-satunya sumber informasi dalam proses belajar (Richard dan Rodgers, 2014).

Ada sejumlah metode dalam ancangan pemelajaran kooperatif yang dapat guru perkenalkan dan terapkan kepada siswa saat melangsungkan kegaiatan pembelajaran. Slavin (2017), dalam buku *Educational Psychology*, menyebut sejumlah metode pemelajaran kooperatif yang dianggap populer dan kerap digunakan dalam kegiatan pembelajaran. Sejumlah metode pemelajaran kooperatif yang dimaksud adalah *student teams-achievement divisions (STAD), cooperative integrated reading and composition* (CIRC), jigsaw, belajar bersama, *peer-assisted learning strategies* (PALS), *cooperative scripting*, serta beberapa struktur pemelajaran non-formal, seperti *numbered heads, think-pair-share,* dan *project-based learning*. Dalam penerapannya, guru dapat memilih metode yang dianggap paling cocok untuk digunakan di dalam kelasnya. Adapun penjelasan lebih rinci terkait setiap metode akan dibahas dalam kajian literatur penelitian ini.

Dalam penelitian ini, peneliti berinisiatif membantu meningkatkan minat belajar serta tingkat pemerolehan kosakata bahasa Inggris yang dapat dicapai oleh para siswa yang berpartisipasi dalam ekstrakurikuler English Club SMA

Pesantren X dengan menerapkan salah satu metode ancangan pemelajaran kooperatif, yaitu STAD. Selain itu, karena pengajaran di Pesantren X selama ini kerap dilakukan dengan cara individual, adanya penerapan ancangan pemelajaran yang bersifat kooperatif diharapkan dapat menambah alternatif metode pengajaran di pesantren ini. Adapun pemilihan STAD sebagai metode yang digunakan untuk memberikan tindakan dalam penelitian ini adalah berdasarkan pertimbangan peneliti pribadi yang mengetahui situasi dan kondisi di pesantren. Lebih lanjut, selain untuk meningkatkan minat belajar dan tingkat pencapaian pemerolehan kosakata bahasa Inggris siswa, peneliti juga hendak mengetahui sikap mereka terhadap pemelajaran kosakata yang dilakukan dengan ancangan kooperatif metode STAD.

II. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan desain penelitian tindakan (action research design). Desain ini digunakan karena peneliti memiliki masalah pendidikan yang spesifik untuk diatasi, yaitu rendahnya tingkat penguasaan dan kecilnya motivasi belajar kosakata bahasa Inggris para siswa di Pesantren X. Untuk menangani kasus tersebut, peneliti berinisiatif melakukan penelitian tindakan dengan menerapkan ancangan kooperatif metode STAD untuk menunjang pemelajaran kosakata bahasa Inggris mereka.

Penelitian ini dilakukan di sebuah pondok pesantren modern yang berlokasi di kabupaten Bogor. Subjek penelitian ini adalah lima belas siswa kelas 10 SMA tahun ajaran 2019/2020 yang mengikuti ekstrakurikuler English Club tingkat dasar. Mereka terdiri atas delapan siswa laki-laki dan tujuh siswa perempuan dengan rentan usia 14-16 tahun.

Peneliti memperoleh data penelitian ini dari 15 santri SMA Pesantren X yang merupakan siswa kelas 10 tahun ajaran 2019-2020 sekaligus peserta ekstrakurikuler English Club tingkat dasar. Data yang dimaksud meliputi hasil serangkaian tes kosakata bahasa Inggris, angket, dan observasi aktivitas para siswa yang dilakukan oleh peneliti dengan bantuan seorang rekan peneliti.

Dalam mengimplementasikan penelitian tindakan kelas ini, peneliti melakukan perencanaan, tindakan, observasi, dan refleksi. Adapun batas waktu yang ditentukan untuk melangsungkan

penelitian ini adalah enam pekan, dengan satu siklus di setiap dua pekan.

III. PENINGKATAN PENGUASAAN KOSAKATA BAHASA INGGRIS SANTRI MELALUI PEMELAJARAN KOOPERATIF STAD

Dari pemberian tindakan yang dilakukan sebanyak tiga siklus, peneliti mendapat hasil bahwa perkembangan terbesar siswa terjadi pada siklus ketiga, yaitu siklus yang menerapkan pengelompokan siswa berdasarkan homogenitas jenis kelamin dan juga homogenitas tingkat penguasaan koskata. Pola pengelompokan pada siklus ketiga dirancang berdasarkan evaluasi terhadap pola pembentukan kelompok pada siklus pertama dan kedua yang dianggap belum maksimal dalam meningkatkan penguasaan kosakata serta sikap siswa terhadap pemelajaran kooperatif metode STAD.

Pada siklus pertama, penyusunan kelompok dilakukan berdasarkan homogenitas jenis kelamin dan heterogenitas tingkat penguasaan kosakata. Dengan susunan seperti ini, guru berharap siswa yang mampu mau membantu rekannya yang masih belum mampu. Begitu juga siswa yang merasa belum menguasai materi. Guru berharap, dengan menerapkan pengelompokan seperti ini, mereka mau aktif bertanya dan bekerja sama dengan teman-temannya. Sayangnya, hal justru ini memunculkan peluang yang menyebabkan sebagian siswa, khususnya yang tergolong tidak memiliki penguasaan kosakata, hanya mengandalkan temannya tanpa mau turut berperan aktif dalam mengerjakan tugas yang diberikan oleh guru.

Dari refleksi terhadap siklus pertama, peneliti percaya bahwa selain karena heterogenitas tingkat penguasaan, homogenitas jenis kelamin diperkirakan menjadi faktor yang membuat siswa lain dalam kelompoknya canggung untuk memberi nasehat tatkala ada rekannya yang pasif dalam diskusi.

Pada siklus kedua, guru menetapkan pendistribusian anggota kelompok berdasarkan homogenitas penguasaan kosakata dan heterogenitas jenis kelamin siswa. Harapan guru dengan mengutamakan homogenitas tingkat penguasaan kosakata adalah untuk membuat setiap anggota kelompok turut berpartisipasi aktif dalam diskusi sehingga tidak ada siswa yang

hanya terlibat secara pasif tanpa memperoleh pemahaman materi kosakata yang diajarkan. Akan tetapi, peneliti justru mendapati sebagian siswa menunjukkan perasaan tidak nyaman dengan pengelompokan bersama lawan jenis. Fenomena itu terlihat dari adanya sebagian siswa yang secara jelas menghindari diskusi dengan rekan sekelompok yang berlawanan jenis. Sikap seperti ini umumnya ditunjukkan oleh siswa perempuan dari kelompok dengan anggota yang tergolong memiliki tingkat penguasaan kosakata rendah. Sedangkan siswa laki-laki di kelompok setingkat cenderung tidak merasa mengalami masalah dengan pengelompokan bersama lawan jenis. Begitu juga dengan siswa putra dan putri dalam kelompok dengan penguasaan kosakata yang baik. Mereka dapat bekerja sama dengan baik.

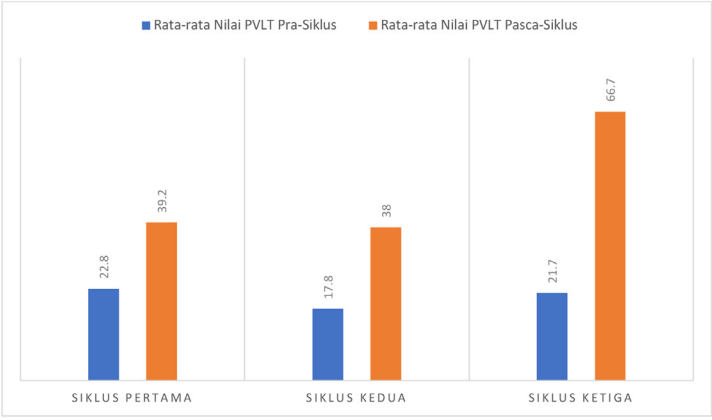
Dari refleksi terhadap siklus kedua, peneliti mendapat kepercayaan bahwa tidak semua siswa di pesantren dapat beradaptasi dengan cepat terhadap kondisi di mana mereka diminta untuk bekerja sama dalam kelompok yang anggotanya berisi campuran laki-laki dan perempuan. Akan tetapi, karena peristiwa tersebut hanya terjadi dalam kelompok dengan penguasaan kosakata yang tergolong rendah, guru menduga ada kemungkinan siswa dengan kemampuan penguasaan kosakata yang rendah juga memiliki masalah dalam komunikasi atau bisa jadi justru masalahnya dalam berkomunikasi yang menjadi penyebab minimnya penguasaan kosakatanya.

Pada siklus ketiga, peneliti menetapkan pembentukan kelompok yang bersifat homogen, baik dari segi jenis kelamin maupun tingkat penguasaan kosakata siswa. Pola pembentukan kelompok ini ditetapkan berdasarkan refleksi terhadap siklus pertama dan kedua. Peneliti mendapati heterogenitas tingkat penguasaan kosakata membuat sebagian anggota kelompok tidak turut bekerja secara kooperatif dalam kelompok. Sedangkan heterogenitas jenis kelamin membuat sebagian siswa merasa tidak nyaman dan tidak mau bekerja sama. Oleh sebab itu, dibentuknya kelompok dengan pola homogen diharapkan dapat membuat siswa merasa nyaman dan termotivasi untuk turut berperan aktif dalam kegiatan diskusi. Selama proses pemelajaran kooperatif siklus ketiga berlangsung, peneliti tidak menemukan adanya siswa yang tidak berpartisipasi aktif dalam kegiatan diskusi kelompok. Seluruh siswa, menurut catatan hasil

pengamatan peneliti dan rekan peneliti, senantiasa berperan aktif dalam setiap sesi diskusi hingga tatap muka terakhir. Sebagai catatan, ada tiga siswa yang tidak dapat mengikuti pemberian perlakuan hingga siklus ketiga tuntas karena suatu kendala. Dengan demikian, siklus ketiga diakhiri dengan pos-tes yang hanya diikuti oleh lima belas siswa.

Karena siklus ketiga adalah siklus terakhir dalam penelitian ini, peneliti melakukan analisis setelah ketiga siklus usai dilaksanakan. Pertama-tama, peneliti mencoba menjawab permasalahan yang telah dipaparkan di bagian latar belakang penelitian. Rumusan masalah yang pertama adalah terkait bagaimana penerapan ancangan pemelajaran kooperatif metode STAD dapat meningkatkan penguasaan kosakata siswa SMA Pesantren X.

Untuk menguraikan jawaban, peneliti mencoba menuangkan data perkembangan penguasaan kosakata siswa pasca pemberian tindakan dalam bentuk bagan. Sebagai catatan, karena ada tiga siswa yang tidak mengikuti proses pemelajaran dan tes secara menyeluruh hingga akhir siklus ketiga, maka peneliti hanya mengolah data dari lima belas siswa yang mengikuti rangkaian pemelajaran dari awal hingga akhir masa penelitian. Berikut adalah Bagan 1 yang menunjukkan adanya perbedaan peningkatan rata-rata yang dialami oleh siswa di setiap siklus.



Bagan 1 Rata-Rata Nilai PVLT Sebelum dan Sesudah Pemberian Tindakan

Berdasarkan data yang diperoleh selama penelitian, keterampilan kosakata siswa mengalami peningkatan setelah diberi tindakan, baik dalam siklus pertama, kedua, maupun ketiga. Akan tetapi, peningkatan tertinggi dialami oleh siswa setelah pemberian tindakan pada siklus ketiga. Pada siklus pertama, nilai rata-rata pra-tes siswa adalah 22,8 sedangkan nilai rata-rata pos-tes adalah 39,2. Artinya, nilai rata-rata siswa mengalami peningkatan sebanyak 16,4. Pada siklus kedua, nilai rata-rata pra-tes siswa adalah 17.8. Setelah diberi tindakan, nilai rata-rata mereka meningkat pada pos-tes menjadi 38. Pemberian tindakan pada siklus kedua membuat para siswa mengalami peningkatan yang lebih besar daripada pemberian tindakan pada siklus pertama, yaitu 20,2. Akan tetapi, nilai rata-rata pada pos-tes belum mencapai angka 50, bahkan justru lebih kecil dari hasil pos-tes siklus pertama. Pada siklus ketiga, nilai rata-rata pra-tes adalah 21,7 sedangkan nilai rata-rata pos-tes adalah 66,7. Dengan selisih antara rata-rata nilai pra-tes dan pos-tes yang mencapai 45, siklus ketiga dianggap telah membuat siswa mengalami peningkatan nilai terbesar.

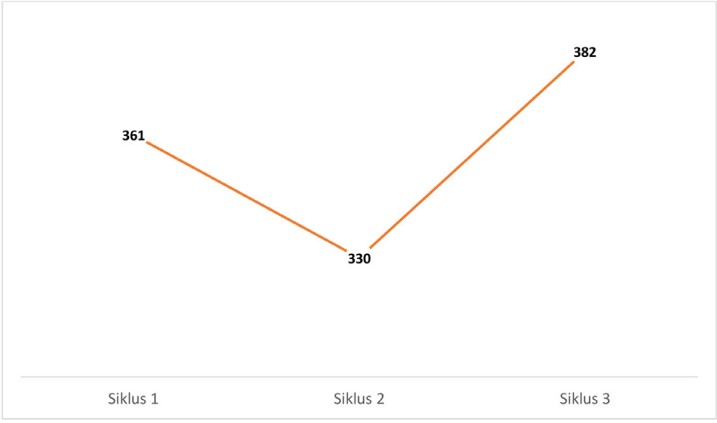
Menurut laporan observasi, siklus ketiga juga merupan masa pemberian tindakan yang paling efektif. Pernyataan ini didasari oleh catatan selama pengamatan yang tidak menunjukkan masalah sebanyak pada siklus pertama dan kedua. Dalam siklus pertama, persoalan yang kerap ditemukan adalah adanya sebagian siswa yang enggan bekerja sama karena merasa sudah cukup dengan mengandalkan teman sekelompoknya yang dianggap mahir. Alhasil, para siswa itu hanya menyontek dan menyalin pekerjaan temannya. Meskipun melihat dan menulis ulang jawaban dapat dianggap sebagai upaya belajar, hasil yang mereka peroleh tidak banyak. Hal ini dapat dilihat dari data peningkatan nilai yang mereka raih pada pos-tes siklus pertama.

Dalam siklus kedua, masalah yang paling menonjol adalah perasaan tidak nyaman pada sebagian siswa tatkala harus bekerja dalam kelompok yang beranggotakan laki-laki dan perempuan. Kondisi ini menghambat jalannya diskusi dan memengaruhi hasil belajar mereka. Dalam siklus ketiga, peneliti sekaligus guru juga menemukan kendala. Akan tetapi, masalah dalam siklus ketiga disebabkan oleh variabel di luar penelitian, yaitu keluarnya tiga siswa dari bagian penelitian. Dengan demikian, peneliti

menyimpulkan bahwa ancangan pemelajaran kooperatif metode STAD paling efektif dalam meningkatkan penguasaan kosakata bahasa Inggris siswa peserta ekstrakurikuler *English Club* tingkat dasar jika diterapkan dengan melakukan pembentukan kelompok yang bersifat homogen.

Selanjutnya, rumusan masalah kedua adalah mengenai bentuk kaitan antara sikap siswa peserta ekstrakurikuler *English Club* tingkat dasar terhadap pemelajaran kooperatif dan perolehan nilai penguasaan kosakata mereka. Untuk mengetahui hal tersebut, peneliti membandingkan data berupa tanggapan angket dan hasil tes setiap siklus.

Angket yang diberikan pada setiap akhir siklus berisi delapan butir pernyataan. Setiap pernyataan diikuti oleh empat opsi pilihan yang dapat dipilih salah satunya oleh siswa. Setiap opsi pilihan memiliki nilai yang berbeda, mulai dari 1 hingga 4. Semakin besar nilai opsi yang dipilih oleh siswa menandakan sikap yang semakin positif. Berikut adalah bagan yang menunjukkan perbandingan nilai sikap para siswa dari angket yang diberikan di akhir masing-masing siklus.



Bagan 2 Nilai Sikap Siswa

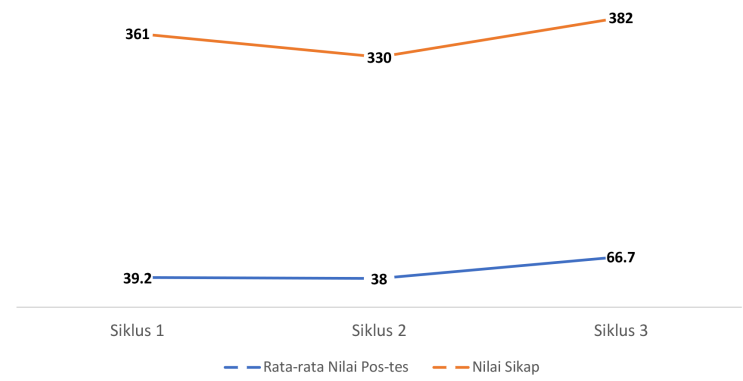
Dalam angket, jika siswa memberi tanggapan sangat tidak setuju, maka nilai yang didapat adalah 1. Bila jawaban yang diberikan adalah tidak setuju, nilai tanggapan terhitung 2. Lebih

lanjut, nilai 3 didapat jika tanggapan siswa adalah setuju. Terakhir, nilai 4 diberikan kepada tanggapan sangat setuju. Karena pernyataan yang diberikan berjumlah delapan dan siswa yang merespon angket seluruh siklus berjumlah lima belas responden, maka nilai maksimal yang dapat dicapai adalah 8x15x4 = 480.

Dalam menganalisis hasil angket, peneliti menghitung rata-rata nilai angket yang didapat dari tanggapan siswa untuk kemudian dijadikan tolak ukur sikap mereka terhadap kegiatan pemelajaran kosakata bahasa Inggris yang diterapkan dengan ancangan kooperatif metode STAD. Caranya adalah dengan membagi total nilai dengan jumlah soal dan siswa yang mengisi. Jika hasil yang diperoleh hanya berkisar antara 1-1,5, sikap siswa masih termasuk sangat tidak baik. Jika hasil yang diperoleh berkisar antara 1,51-2,5, sikap siswa dianggap tidak baik. Jika hasil yang didapat berada di antara 2,51-3,5, sikap siswa dianggap cukup baik. Jika hasilnya adalah 3,51 atau lebih, peneliti menganggap sikap siswa terhadap pemelajaran kooperatif sangat baik. Berdasarkan bagan 2 di atas, sikap siswa terhadap pemelajaran dengan penerapan ancangan kooperatif metode STAD sempat mengalami penurunan pada akhir siklus kedua kemudian naik lagi setelah diberi tindakan di siklus ketiga.

Jika dikaitkan dengan catatan selama pengamatan, penurunan nilai sikap yang terjadi di siklus kedua diakibatkan oleh pembentukan kelompok yang dilakukan berdasarkan homogenitas tingkat penguasaan dan heterogenitas jenis kelamin. Sebagian siswa, terutama siswa yang dianggap kurang dalam penguasaan kosakata, masih belum terbiasa dengan pola pengelompokan yang mencampur siswa laki-laki dan perempuan. Ini dipercaya menjadi salah satu faktor yang menghambat jalannya diskusi kelompok.

Untuk menganalisis hubungan antara sikap siswa terhadap pemelajaran kooperatif metode STAD dan nilai penguasaan kosakata mreka, peneliti mencoba membandingkan hasil pos-tes dan angket. Berikut adalah bagan yang menunjukkan nilai pos-tes dan sikap siswa pada setiap siklus.



Bagan 3. Perbandingan rata-rata nilai pos-tes dan nilai sikap

Pada siklus pertama, nilai rata-rata sikap mencapai 3. Artinya, sikap siswa terhadap pemelajaran kooperatif sudah termasuk dalam kategori cukup baik. Akan tetapi, nilai rata-rata yang dicapai dalam pos-tes masih di bawah 50, yaitu 39,2. Pada siklus kedua, nilai rata-rata sikap siswa mengalami penurunan menjadi 2.75. Meskipun mendekati kategori tidak baik, sikap mereka masih tergolong baik. Sejalan dengan turunnya nilai sikap, nilai rata-rata hasil pos-tes pada siklus kedua juga mengalami penurunan apabila dibandingkan dengan siklus pertama. Nilai rata-rata yang dicapai dalam pos-tes siklus kedua adalah 38. Kemudian, pada siklus ketiga, rata-rata nilai sikap siswa meningkat menjadi 3,18. Begitu pula dengan nilai rata-rata pos-tes yang mencapai 66,7. Artinya, pada siklus ketiga, baik nilai sikap maupun pos-tes mengalami peningkatan yang signifikan.

Selanjutnya, dari perbandingan antara hasil pos-tes dan pengisian angket di setiap akhir siklus, peneliti menemukan bahwa nilai tes siswa mengalami penurunan pada saat sikap mereka terhadap pemelajaran kooperatif menurun. Saat sikap siswa terhadap pemelajaran kooperatif meningkat, nilai pos-tes mereka juga mengalami peningkatan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan yang positif atau selaras antara sikap siswa terhadap pemelajaran kooperatif dan nilai penguasaan kosakata mereka.

IV. SIMPULAN

Berdasarkan hasil pemberian perlakuan, pengamatan, dan evaluasi, peneliti menemukan bahwa pengajaran dengan penerapan ancangan kooperatif metode STAD yang paling efektif terjadi pada siklus ketiga yang menerapkan pengelompokan siswa secara homogen, baik berdasarkan tingkat pengetahuan maupun jenis kelamin. Hal ini dibuktikan oleh adanya peningkatan nilai yang mencapai taraf paling signifikan jika dibandingkan dengan dua siklus sebelumnya. Selain itu, data hasil angket yang diberikan kepada siswa setiap pascasiklus juga menunjukkan bahwa nilai sikap mereka juga meraih poin tertinggi pada siklus ketiga.

Jika dikaitkan dengan riset sebelumnya, penelitian ini menunjukkan hasil yang searah dengan temuan Baer (2003) serta Adodo dan Agbayewa (2011) yang menyatakan bahwa pengelompokan siswa secara homogen dapat membuat siswa meraih nilai lebih baik. Mereka melaporkan bahwa perasaan minder siswa dapat diminimalkan dengan membentuk pengelompokan yang homogen. Akan tetapi, jika homogenitas kelompok yang dimaksud oleh kedua riset itu adalah homogenitas tingkat pengetahuan, pemberian perlakuan dalam penelitian ini berhasil ketika pengelompokan dilakukan berdasarkan homogenitas tingkat pengetahuan dan jenis kelamin. Peneliti membuat pembentukan seperti ini setelah mengevaluasi pemberian tindakan siklus pertama dan kedua. Pengelompokan yang dilakukan berdasarkan homogenitas keterampilan membuat seluruh siswa dalam suatu kelompok turut berperan aktif dalam kegiatan belajar. Berbeda dengan kondisi saat pengelompokan dibuat secara heterogen. Siswa yang merasa tidak percaya diri atas kemampuannya akan cenderung mengandalkan rekan sekelompoknya untuk menuntaskan pekerjaan. Kemudian, homogenitas jenis kelamin juga dipercaya memengaruhi kenyamanan sebagian siswa. Kendati ada beberapa mata pelajaran dan kegiatan sekolah yang menyatukan siswa putra dan putri dalam pelaksanaannya, sebagian siswa tidak terbiasa berinteraksi aktif dengan lawan jenis. Oleh karena itu, ada sejumlah siswa yang justru merasa tidak nyaman tatkala harus berkelompok dengan lawan jenisnya dalam melaksanakan kegiatan pemelajaran kooperatif metode STAD.

Dari hasil diskusi yang dipaparkan, peneliti menarik dua buah kesimpulan. Kesimpulan *pertama,* pemelajaran kooperatif metode STAD dapat meningkatkan pengetahuan kosakata siswa dengan membuat mereka terlibat aktif dalam proses belajar. Dengan kata lain, siswa tidak hanya diam dan membaca atau menyimak kosakata-kosakata yang disampaikan oleh guru. Selain itu, sebagai kesimpulan kedua, nilai sikap siswa yang meningkat dengan adanya kegiatan aktif turut memengaruhi perolehan kosakata mereka.

DAFTAR PUSTAKA

Adodo, S.O. dan Agbayewa, J.O. (2011). Effect of homogenous and heterogeneous ability grouping class teaching on student's interest, attitude and achievement in integrated science, *International Journal of Psychology and Counselling*, 3(3), 48-54. 28 Januari 2020. https://pdfs.semanticscholar.org/7d49/2f118f887f7ecc83d6fea6dc6ac5adb747db.pdf

Alqahtani, M. (2015). The importance of vocabulary in language learning and how to be taught, *International Journal of Teaching and Education*, *3*(3), 21-34. doi: 10.20472/TE.2015.3.3.002

Amedu, O.I. dan Gudi, K.C. (2017). Attitude of students towards cooperative learning in some selected secondary schools in Nasarawa state, Journal of Education and Practice, 8(10), 29–34. 11 Oktober 2019. https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1139726.pdf

Baer, J. (2003). Grouping and achievement in cooperative learning, *College Teaching*, 51(4), 169–175. doi: 10.1080/87567550309596434

Bilen, D. dan Tavil, Z. M. (2015). The effects of cooperative learning strategies on vocabulary skills of 4th grade students, Journal of Education and Training Studies, 3(6), pp.151–165. 14 September 2019 https://eric.ed.gov/?id=EJ1078203

Fahrurozi (2017). Improving students' vocabulary mastery by using total physical response, *English Language Teaching*, *10*(3), 118–127. doi: 10.5539/elt.v10n3p118

Farzaneh, N. dan Nejadansari, D. (2014). Students' attitude towards using cooperative learning for teaching reading comprehension, *Theory and Practice in Language Studies*, *4*(2), 287–292. doi: 10.4304/tpls.4.2.287-292

Fauzia, N. dan Lolita, Y. (2018). The use of drill, vocabulous (vocabulary various), and computer assisted language learning (CALL) in learning vocabulary, Journal of English Teaching Adi Buana, 3(1), 11-27. 14 September 2019. https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1503dancontext=ipp_collection

Fei Lin, S. (2018). The effect of group work on English vocabulary learning, *Journal of Education and Learning*, *7*(4), 163-178. doi: 10.5539/jel.v7n4p163

Fekri, N. (2016). Investigating the effect of cooperative learning and competitive learning strategies on the English vocabulary development of Iranian intermediate EFL learners, *English Language Teaching*, *9*(11), pp.6-12. doi: 10.5539/elt.v9n11p6

Hadyan, R. (2013). Implementation of the cooperative learning method in teaching reading comprehension, Journal of English

and Education, 1(2), 57–64. 30 Juni 2019. http://ejournal.upi.edu/index.php/L-E/article/download/584/441

Ishak dan Mulyanah, E.Y. (2017). The effect of individual and cooperative learning on students' writing ability, The Journal of English Language Studies, 2(1), 54–65. 30 Juni 2019. http://jurnal.untirta.ac.id/index.php/JELS/article/view/1593/1247

Puspita, N. dan Sabiqoh, N. (2017). Teaching vocabulary by using crossword puzzle, English Education: Jurnal Tadris Bahasa Inggris, 10(2), 308-325. 14 September 2019. https://media.neliti.com/media/publications/177939-EN-teaching-vocabulary-by-using-crossword-p.pdf

Rajayi, S., Poorahmadi, M., dan Poorahmadi, M. (2018). The impact of teaching vocabulary through "Kik" application on improving intermediate EFL learner's vocabulary learning, *International Journal of English Language Teaching*, *5*(1), 22–28. doi: 10.5430/ijelt.v5n1pp22

Reda, T.A. (2015). Attitude of students towards cooperative learning methods (the case of Wolaita Sodo University Psychology Department second year students), International Journal of Sciences: Basic and Applied Research (IJSBAR), 24(2), 33-44. 11 Oktober 2019. https://pdfs.semanticscholar.org/b2e9/493738751beee75f99f40566f50e9ce55ecf.pdf

Richard, J.C. dan Rodgers, T.S. (2014). *Approaches and methods in language teaching*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shaviee, S. dan Khavaran, S.R. (2017). Effects of cooperative learning on vocabulary achievement of reflective/impulsive Iranian EFL learners, International Journal of Foreign Language Teaching dan Research, 5(17), 11-24. 16 Oktober 2019. https://www.researchgate.net/publication/312220269_Effects_of_Cooperative_Learning_on_Vocabulary_Achievement_of_ReflectiveImpulsive_Iranian_EFL_Learners

Slavin, R.E. (2017). *Educational Psychology*. 12th ed. New York: Pearson.

Trimastuti, W. (2016). The effectiveness of cooperative language learning in teaching vocabulary, IJET, 5(2), 269-281. 16 Oktober 2020.http://jurnalftk.uinsby.ac.id/index.php/IJET/article/download/83/pdf_12/

ANCAK DI SARAWAK: SATU INTERPRETASI MAKNA

Rosnah Mustafa
Azizan Heart Yusuf
(*Malaysia*)

Abstrak

Negeri Sarawak yang berkeluasan kira-kira 125,000 km persegi mempunyai keunikan dari segi penduduknya yang berbilang kaum serta bahasa dan dialek yang beraneka dan keindahan adat resam warisan turun temurun yang melambangkan jati diri dan pandangan dunia (*world view*) yang berbeza dari yang terdapat di Semenanjung tanah air. Dalam kepelbagaian seni warisan dan adat resam ini terdapat satu upacara tradisional masyarakat Melayu di Bumi Kenyalang yang mungkin jarang dibicarakan secara terbuka, dikenali sebagai "Ancak". Secara umumnya dengan kedatangan Islam, banyak upacara yang bertentangan dengan ajaran agama ini telah ditinggalkan atau dilupakan, termasuk upacara ancak ini. Namun masih terdapat segelintir masyarakat Melayu Sarawak di kawasan pedalaman yang percaya bahawa sesuatu tempat atau kawasan mempunyai penunggu yang harus dipersembahkan dengan aneka "hadiah" untuk menunaikan sesuatu hajat. Makalah ini mengupas makna dan kepentingan objek yang digunakan dalam upacara ancak ini. Temu bual bersama 10 orang penduduk kampung yang pernah ataupun masih mengamalkan upacara ancak ini mendapati setiap objek yang digunakan dalam upacara tersebut mempunyai fungsi dan makna tersendiri, mengikut kepercayaan turun temurun. Walaupun dengan kedatangan Islam ramai yang telah meninggalkan amalan yang dianggap syirik dan bertentangan dengan ajaran agama ini,

namun perkongsian makna amalan ini untuk perbincangan dan pendokumentasian akademik penting bagi mengingati warisan nenek moyang yang makin pupus dan dilupakan oleh generasi muda.

(**Kata Kunci**: Amalan tradisional, adat resam, Melayu Sarawak, ancak, pendekatan semiotik).

Pengenalan

Negeri Sarawak yang berkeluasan hampir 125,000 km persegi mempunyai penduduk seramai lebih kurang 2.4 juta orang (Jabatan Perangkaan Negeri, 2010). Selain merupakan negeri yang mempunyai keluasan yang terbesar di Malaysia, Sarawak juga mempunyai 27 etnik atau suku kaum dan terdapat kira-kira 30 atau 40 bahasa dipertuturkan oleh kaum-kaum di Sarawak (Mohammed Azlan Mis, 2012). Senario ini menghasilkan satu keadaan masyarakat yang kaya dengan bahasa dan dialek yang berbagai, berserta adat dan kepercayaan yang unik. Malah, masyarakat Melayu yang merupakan kumpulan etnik ketiga terbesar di Sarawak mempunyai keunikan dari segi bahasa dan budayanya tersendiri. Bahasa Melayu Sarawak contohnya mempunyai perbezaan dialek antara kawasan. Bahasa Melayu yang digunakan di Kuching umpamanya, mempunyai kelainan dari bahasa Melayu yang digunakan di Miri. Selain bahasa, budaya yang di amalkan juga mempunyai kelainan dan keunikan tersendiri. Makalah ini memfokus kepada masyarakat Melayu Sarawak di sebuah perkampungan Melayu di bahagian Sri Aman, Sarawak dan akan meneliti satu fenomena adat kepercayaan dalam ritual tradisional yang dikenali sebagai "upacara ancak".

Sri Aman pada asalnya dikenali sebagai Simanggang yang terletak lebih kurang 195km dari Bandar Raya Kuching dan mempunyai jumlah penduduknya yang seramai lebih kurang 100,000 (Jabatan Perangkaan, 2015) terdiri daripada etnik Iban, Melayu, Cina dan lain-lain. Pentadbiran bahagian Sri Aman terbahagi kepada dua daerah pentadbiran, iaitu Sri Aman dan Lubok Antu. Sumber ekonomi utama di bahagian Sri Aman adalah dari segi pertanian dan juga aktiviti pelancongan. Dari segi pelancongan, Sri Aman terkenal dengan Pesta Benak yang diadakan secara rasmi pada setiap tahun dan menjadi tarikan pelancong dalam dan luar negara. Benak ataupun dalam bahasa

Inggeris dikenali sebagai "tidal bore" hanya berlaku di beberapa tempat di dunia dan fenomena ini telah meletakkan Sri Aman dalam peta pelancongan dunia.

Perkampungan Melayu yang menjadi fokus kajian ini terletak di dalam kawasan daerah pentadbiran Sri Aman dan di bawah seliaan Pejabat Daerah Kecil Lingga yang berkeluasan 365 batu persegi (Portal Rasmi Pentadbiran Bahagian Sri Aman, 2017). Kampung ini terletak kira-kira 120 km daripada bandar Sri Aman yang boleh dihubungi melalui jalan darat mahupun jalan air. Majoriti penduduk kampung ini terdiri daripada kaum Melayu dan diikuti oleh kaum Iban dan lain-lain. Kegiatan ekonomi masyarakat kampung ini menjurus kepada kegiatan pertanian sebagai sumber pendapatan utama. Mereka menanam padi, lada hitam dan menanam sayur-sayuran dan turut menjalankan kegiatan menangkap ikan selain juga melakukan perniagaan runcit secara kecil-kecilan.

**Nama kampung tidak disertakan atas permintaan informan*

Adat dan Ritual dalam Masyarakat Melayu

Masyarakat Melayu secara amnya mempunyai pelbagai adat dan upacara yang dipengaruhi kepercayaan Hindu-Buddha. Di samping itu, kewujudan pengaruh animisme yang masih menebal dalam kalangan sesetengah masyarakat menyebabkan timbul pelbagai kepercayaan terhadap semangat atau hantu walaupun setelah kedatangan agama Islam (Amran, 2009). Masyarakat Melayu, seperti mana masyarakat lain di Nusantara juga pada asalnya mempercayai tentang adanya makhluk-makhluk halus atau roh yang menghuni seluruh alam dan objek. Mereka percaya makhluk halus ini tidak boleh "diganggu" atau diceroboh kawasan keberadaan mereka kecuali setelah memohon keizinan kerana ditakuti akan mendatangkan kemarahan kepada semangat penjaga atau hantu. Kepercayaan orang Melayu terhadap makhluk halus yang dianggap mempunyai *super power* semestinya mempengaruhi kehidupan mereka hasil daripada kepercayaan animisme yang diluahkan melalui pelbagai upacara dan adat istiadat (ibid, hlm. 15). Malah sesetengah golongan petani Melayu juga masih percaya pada semangat padi misalnya, seperti yang dibincangkan oleh Saidatul Nornis (2015) dalam

kertas kerja beliau berkaitan ritual menanam padi bagi etnik Bajau di Sabah. Masyarakat Melayu percaya bahawa untuk mendapatkan hasil padi yang baik maka adalah perlu untuk semangat padi dihiburkan dengan berbagai jamuan. Pan, Chong dan Remmy (2017) pula membuat penelitian terhadap dua acara pemujaan laut dalam kalangan masyarakat Melayu dan Melanau di Sarawak iaitu *Semah* dan *Kaul*. Walaupun *semah* dicatatkan sebagai tidak lagi diamalkan oleh orang-orang Melayu kerana kedatangan Islam, namun menurut catatan Harrison (1950) jelas menunjukkan bahawa orang-orang Melayu beragama Islam tetap menjalankan upacara ini pada tahun 1950-an demi kesejahteraan dan kemakmuran kehidupan orang kampung setempat. Manakala *kaul* pula merupakan tradisi pemujaan laut yang masih kekal diamalkan oleh bangsa Melanau likow (kaum melanau yang mengamalkan animisme atau beragama Kristian (Pan, Chong dan Remmy; 2017:31). Manakala di Semenanjung tanah air khususnya di Pantai Timur, persembahan Main Puteri merupakan salah satu alternatif perubatan tradisional yang menggunakan kaedah psikoterapi (Nor Izzati Abdul Ghani dan Ramle Abdullah, 2015). Di dalam persembahan Main Puteri, kaedah perubatan tradisional ini menggunakan elemen magis yang mana perkara seperti alat muzik, sajian makanan, hiasan lelangit, dan lain-lain peralatan seperti bertih jagung, beras, kunyit, air bunga, kemenyan, lilin, pisang, daun sirih, tepung, tebu, dan kain digunakan. Sajian makanan adalah bertujuan untuk "menjamu makhluk halus semasa proses pengubatan berlangsung dan juga berfungsi sebagai bayaran kepada makhluk halus kerana sama-sama membantu Tok Puteri dalam usaha mengubati si pesakit" (hlm. 492).

Sebelum kedatangan agama Islam dan Kristian kehidupan masyarakat Melayu mahupun etnik lain amat dipengaruhi oleh kepercayaan animisme yang sekali gus membentuk pandangan dunia mereka (Awang Azman, 2013) dan mencorakkan amalan kepercayaan mereka. Kepercayaan yang bersifat "agama rakyat" ini berlandaskan kepada keyakinan bahawa setiap bentuk semula jadi yang ganjil atau objek mempunyai kuasa luar biasa dan mereka perlu "menyembah" makhluk yang dianggap berdaulat itu bagi mengelakkan perkara buruk daripada berlaku. Selain itu, mereka juga perlu menunjukkan ketaatsetiaan dan

kepatuhan kepada makhluk atau objek tersebut dengan memberi persembahan atau semah, seperti makanan, mendendangkan lagu atau membaca doa dan mantera tertentu (Awang Azman, 2013). Ancak, satu amalan tradisional, biasanya diiringi oleh mantera-mantera ataupun bacaan jampi serapah yang kerana masyarakat Melayu mempercayai kewujudan dan kuasa hantu, keramat, puaka, sakti dan sebagainya (Ismail Hamid 1988: 51).

Hal ini juga turut dapat dilihat dalam kebudayaan atau kepercayaan dalam kalangan masyarakat di kawasan pesisir negeri Sarawak sehingga kini. Pemahaman masyarakat Melayu tradisional tentang adanya kuasa pada makhluk-makhluk halus yang boleh memberi mudarat atau manfaat telah melahirkan pelbagai pantang larang, upacara dan adat istiadat, rasa takut dan harapan untuk mendapatkan perlindungan (Amran, 2009). Di Sarawak, jelas masih terdapat kepercayaan dan amalan tradisi yang melibatkan animisme diamalkan dalam kalangan sesetengah masyarakat walaupun ada yang disesuaikan mengikut tuntutan agama Islam (Hamidah, 2013). Walaupun upacara seperti ancak masih mendapat tempat dalam kalangan penduduk pesisir dan luar bandar, namun pendokumentasian budaya tradisional ini kurang dibincangkan mahupun didokumentasi. Oleh itu makalah ini bertujuan mengupas keunikan salah satu ritual tradisional yang pada satu masa dahulu diamalkan dan dikenali masyarakat Melayu tempatan namun telah semakin hilang ditelan arus kemodenan juga atas kesedaran agama Islam yang menolak apa-apa jua jenis pemujaan atau kepercayaan selain kepada Allah SWT.

Ancak di Sarawak

Salah satu daripada amalan tradisi atau kepercayaan yang masih diamalkan oleh sesetengah masyarakat Melayu di Nusantara termasuk di Sarawak ialah upacara ancak. Secara ringkasnya "ancak" ataupun "upacara ancak" dalam masyarakat Melayu ini merujuk kepada amalan menyajikan "makanan" atau persembahan kepada makhluk halus untuk tujuan-tujuan tertentu. Walaupun amalan ini semakin ditinggalkan, namun masih diamalkan oleh sesetengah masyarakat, termasuk segelintir masyarakat Melayu di sebuah perkampungan di Sri Aman, Sarawak. Ancak dilakukan atas kepercayaan untuk mendapatkan perlindungan

daripada makhluk halus dalam aktiviti perikanan, pembersihan hutan dan pertanian. Ancak juga dilakukan bagi tujuan mengelakkan gangguan daripada makhluk halus semasa aktiviti-aktiviti tersebut. Selain itu, upacara ancak ini turut dilakukan bagi memohon mendapat kekuatan fizikal dalam melakukan sesuatu kerja berat seperti mengangkat kayu selain memohon mendapatkan hasil yang baik, contohnya hasil tangkapan ikan dan pertanian yang lumayan. Upacara ancak biasanya dilakukan bagi membantu menjalankan aktiviti ekonomi sara diri seperti pertanian, perikanan, pembalakan dan juga dalam kegiatan perubatan tradisional.

Upacara ancak yang dilakukan oleh masyarakat ini mempunyai sejarahnya tersendiri. Kekangan teknologi dan masalah kemudahan perhubungan bagi menghubungkan kampung ke kawasan bandar pada masa dahulu memaksa mereka bergantung sepenuhnya kepada sumber alam untuk meneruskan kehidupan. Selain itu juga, pada masa dahulu penduduk kampung yang kebanyakannya tidak mendapat pendidikan moden dan agama sepenuhnya menyebabkan mereka bergantung kepada petua dan amalan yang dilakukan oleh orang-orang terdahulu sebagai panduan dan cara hidup.

Di samping itu, kepercayaan masyarakat setempat tentang semangat yang ada pada sesuatu objek alam melahirkan rasa hormat dan kagum hingga menyebabkan timbulnya upacara pemujaan dalam sebarang aktiviti yang mereka lakukan. Walau bagaimanapun, kesedaran agama dan kurangnya penglibatan dari generasi muda untuk mempelajari atau mengetahui mengenai upacara tersebut secara tidak langsung mengakibatkan kurangnya ritual ancak ini dilakukan oleh penduduk kampung tersebut pada masa kini. Menurut Windstedt (1981), setiap upacara magis yang dilakukan dapat dibahagikan kepada tiga elemen iaitu; item yang digunakan, perkara yang dilakukan, dan ucapan yang dipertuturkan. Ketiga-tiga elemen ini terkandung dalam mana-mana ritual atau upacara magis yang dilakukan, termasuklah dalam upacara Ancak di Sarawak. Bagi makalah ini pengkaji memberi fokus kepada "item yang digunakan" yang mana bahan yang digunakan akan dibincangkan berdasarkan makluman oleh informan.

Metodologi Kajian

Kajian ini dijalankan di sebuah perkampungan Melayu yang terletak di Daerah Sri Aman di Sarawak. Kajian deskriptif ini menggunakan pendekatan semiotik bagi meneliti interpretasi makna ritual ancak, sebuah ritual warisan turun temurun penduduk di perkampungan Melayu di kampung tersebut. Objektif kajian adalah untuk membincangkan penggunaan bahan dan signifikannya dalam upacara pemujaan atau ancak. Informan bagi kajian ini terdiri dari 10 orang penduduk asal kampung tersebut, lelaki berbangsa Melayu dan beragama Islam, dan berusia antara 60-an hingga 70-an. Mereka dipilih kerana berpengetahuan dalam menjalankan amalan ancak. Dalam kalangan 10 informan tersebut, masih ada yang mengamalkan upacara ancak, dan ada yang sudah secara beransur-ansur meninggalkan amalan tradisional ini. Walau bagaimanapun, kesemua informan bersetuju untuk berkongsi informasi bagi tujuan kajian ini setelah dimaklumkan kerahsiaan dari segi nama dalam proses dokumentasi ini.

Kaedah temu bual dengan soalan separa berstruktur telah dipilih untuk mendapatkan maklumat terus mengenai upacara ancak dan interpretasi dan signifikan setiap bahan yang digunakan dalam proses ritual ancak tersebut. Kaedah temu bual secara bersemuka dengan informan adalah bertepatan dengan objektif kajian dan membolehkan pengkaji untuk mendapatkan maklumat secara terperinci mengenai interpretasi makna setiap bahan yang digunakan dalam upacara tersebut. Untuk keselesaan setiap informan dan bagi memenuhi permintaan mereka, sesi temu bual telah dilakukan secara perseorangan bagi setiap sepuluh informan.

Hasil Kajian

Upacara ancak merupakan salah satu kepercayaan dalam sesetengah masyarakat Melayu di beberapa kawasan dan negeri di Malaysia. Makalah ini khususnya meninjau upacara ancak yang dilakukan di sebuah perkampungan di daerah Sri Aman, Sarawak. Seperti mana juga upacara ancak di tempat-tempat lain, ancak di kampung ini dilakukan untuk "menjamu" makhluk-makhluk ghaib sebagai syarat untuk mendapatkan bantuan

daripada makhluk ghaib. Pengamal ancak percaya bahawa makhluk ghaib atau halus bukan sahaja boleh membantu mereka dalam melakukan kegiatan ekonomi malah persembahan ancak memberi perlindungan daripada gangguan makhluk halus itu sendiri ketika sedang melakukan sesuatu aktiviti pekerjaan. Dalam upacara ancak tersebut, terdapat syarat yang perlu dipatuhi dan penyediaan pelbagai bahan-bahan persembahan khas perlu disediakan supaya mendapat hasil yang lebih mujarab dan berkesan.

Bekas ancak harus digantung pada sebatang pokok tua yang tunggal, di kawasan yang luas dan tidak terdapat pokok-pokok lain berhampiran. Ancak akan ditinggalkan selama seminggu dan mempunyai pantang larang tersendiri iaitu pengamal ancak itu dilarang menoleh ke belakang setelah selesai meletakkan ancak di posisi yang betul.

Bekas ancak diperbuat dalam bentuk bakul anyaman yang diperbuat dari daun nipah. Bakul tersebut harus mengandungi enam piring kecil bagi menempatkan bahan-bahan persembahan yang terdiri daripada (i) ketupat, (ii) reteh, (iii) sirih pinang, (iv) kapur, (v) rokok apong (rokok daun), (vi) pisang, dan (vii) empat biji telur ayam.

i. Ketupat

Ketupat di negeri Sarawak biasanya merujuk kepada ketupat daun kelapa yang berintikan beras pulut yang dimasak di dalam santan. Ini merupakan sajian wajib ketika menyambut Hari Raya Aidilfitri mahupun Hari Raya Aidiladha. Ketupat di Sarawak sinonim dengan sesuatu yang di raikan. Menurut informan, dalam upacara ancak pula, ketupat membawa makna tersendiri. Ketupat yang berbentuk empat segi memberi pengertian keberadaan makhluk halus di sekeliling manusia walaupun tidak kelihatan pada pandangan mata kasar. Pengamal ancak percaya manusia perlu menjaga tatatertib kerana sebarang silap dikhuatiri bukan sahaja akan mendatangkan kecelakaan kepada diri sendiri malah boleh menyusahkan seluruh penduduk kampung. Selain itu, apabila ancak dilakukan, ia merupakan pengakuan bahawa alam ini dikongsi manusia dan makhluk-makhluk halus dan ghaib. Pengamal ancak percaya makhluk halus dan ghaib ini mempunyai kuasa yang tidak boleh ditandingi manusia biasa

maka mereka hendaklah melakukan suatu ritual penghargaan bagi menyenangkan kuasa ghaib tersebut sebelum sesuatu kerja dapat dilakukan di sesuatu kawasan.

Ketupat yang berbentuk empat segi membawa makna arah kedudukan empat penjuru iaitu depan, belakang, kiri dan kanan. Mereka juga percaya bahawa ketupat berfungsi "memanggil" makhluk halus yang terdapat di sekeliling kawasan tersebut untuk datang dan menikmati bahan-bahan persembahan upacara ancak itu selepas sesuatu mantera itu dibaca.

Ketupat dipercayai memainkan peranan yang penting dalam usaha untuk menenteramkan hubungan antara manusia dengan alam ghaib. Ketupat berfungsi sebagai "pembuka perjanjian" untuk memohon pertolongan dan keizinan daripada makhluk-makhluk halus yang mendiami sesuatu kawasan sebelum sesuatu aktiviti dimulakan. Penggunaan ketupat dipercayai akan memudahkan suatu pekerjaan tanpa sebarang gangguan kerana adanya upacara tersebut menunjukkan bahawa manusia menghormati kuasa ghaib tersebut.

Dalam pengertian masyarakat Melayu, ketupat yang lazimnya menjadi kemestian di hari istimewa masyarakat Melayu ialah makanan tradisional yang membawa seribu makna. Adam Fazeri (2019) dalam artikelnya membincangkan pendapat Maszlee (2019) bahawa ketupat atau "kupat" membawa makna bertaubat dan ini dikaitkan juga dengan fitrah kesabaran menganyam dan menghidangkan ketupat bagi menyambut kejayaan sebulan berpuasa. Malah dalam masyarakat Jawa, daun ketupat itu yang menggunakan daun "janur" yang berasal dari perkataan Arab yang bermakna "Nur" atau cahaya (Maksud Tersirat Di sebalik Bentuk Ketupat, 2019). Ketupat yang mempunyai bentuk segi empat melambangkan empat arah mata angin utama yakni utara, selatan, timur dan barat dan beliau berpendapat "apa pun arah seseorang itu, ia akan tetap berhalakan kiblat, dan tuntutan berakhlak baik, antara lain saling memaafkan" (blogpost). Walaupun mengikut sejarah, ada yang berpendapat ketupat berasal dari hidangan kerajaan beragama Hindu, seterusnya Buddha, namun umumnya ketupat pada masa kini merupakan satu makanan yang diraikan oleh masyarakat Melayu Nusantara yang beragama Islam bagi meraikan satu kemenangan istimewa umat Islam berpuasa dan mempunyai falsafah tersendiri.

Menariknya, ketupat ini selain digunakan dalam meraikan kemenangan berpuasa bagi umat Islam, menyerlahkan kesabaran dalam menganyam dan membawa pengertian agama yang berpaksi kepada Allah SWT, dan ia juga menjadi satu jamuan dalam ritual tradisional bagi kepada makhluk halus bagi menenteramkan hubungan antara manusia dengan alam ghaib. Hal sedemikian juga berlaku di Nusantara contohnya di Indonesia, menurut Jay Akbar (2010) ketupat lebaran dikaitkan dengan tradisi "memuja Dewi Sri, dewi pertanian dan kesuburan, pelindung kelahiran dan kehidupan, kekayaan dan kemakmuran". Ringkasnya, ketupat mempunyai makna penting dalam agama Islam, namun juga sering digunakan dalam hal yang berkaitan kepercayaan dunia ghaib yang masih diamalkan oleh sesetengah masyarakat tradisional di Nusantara.

ii. Reteh

Reteh merupakan sekam padi yang digoreng sehingga hangus dan merupakan salah satu bahan persembahan dalam upacara ancak. Menurut informan, reteh yang digunakan sebagai lambang asal-usul makhluk halus tersebut. Hal ini khususnya digunakan dalam kegiatan penanaman padi oleh golongan petani untuk menjaga tanaman daripada serangan penyakit atau serangan serangga perosak. Penggunaan reteh juga memastikan tanaman mereka kekal subur dan membuahkan hasil yang banyak. Padi dikatakan mempunyai kaitan dengan makhluk halus kerana masyarakat Melayu tradisional percaya bahawa mereka turut menjalani kehidupan seharian seperti manusia di dunia ini.

Fungsi reteh digunakan bagi mendapatkan bau yang dihasilkan olehnya dan bahan ini diambil daripada padi muda dan jumlah sekurang-kurangnya dalam bentuk segenggam tangan serta kemudiannya akan digoreng sehingga hangus. Selepas proses tersebut selesai, reteh yang telah digoreng akan diletakkan dalam bekas kecil dan diletakkan pada penjuru bekas bahan-bahan persembahan upacara ancak. Ini memudahkan bau yang dihasilkan oleh reteh tersebut meresap keluar daripada bekas ancak tersebut dan dapat "memanggil" ataupun menarik kedatangan makhluk halus tersebut untuk menjamu bahan-bahan persembahan yang disediakan.

Pengamal ancak percaya bahawa bau-bauan mampu menarik kedatangan makhluk halus, angin yang membawa bau reteh tersebut dipercayai akan "menembusi" dunia ghaib. Masyarakat tradisional percaya bahawa dunia manusia dengan dunia alam ghaib mempunyai persamaan kerana mereka turut juga melakukan aktiviti kehidupan yang sama dengan manusia. Mereka percaya perkara yang membezakan manusia dan makhluk ghaib adalah dari segi kekuatan dan kebolehan yang dimiliki serta keberadaan makhluk ghaib yang tidak boleh dilihat dengan mata kasar. Oleh itu, reteh digunakan untuk menyeru makhluk-makhluk halus supaya datang untuk menjamu bahan-bahan persembahan upacara ancak supaya hajat yang hendak disampaikan dapat dimakbulkan dengan cepat.

Signifikan daripada penggunaan reteh sebagai salah satu daripada bahan persembahan upacara ancak ialah bagi menunjukkan bahawa masyarakat pelaku tersebut amat menghormati kuasa yang dimiliki oleh makhluk halus tersebut. Pengamal ritual tradisional ini mempunyai kebimbangan sekiranya mereka membuatkan makhluk tersebut marah akan menimbulkan bencana. Hal ini kerana masyarakat ini percaya bahawa jika sesuatu bencana yang berlaku di kawasan mereka disebabkan oleh kemarahan ataupun gangguan daripada makhluk halus itu sendiri. Oleh itu, mereka perlu sentiasa mengadakan upacara khusus untuk menenangkan makhluk tersebut supaya kegiatan harian penduduk kampung tidak terjejas dan membolehkan mereka untuk membuat perjanjian dengan makhluk halus itu sendiri dan bagi memohon pertolongan.

Reteh juga diperlukan bagi memastikan bahawa bahan-bahan persembahan upacara ancak tersebut tidak diganggu oleh haiwan ataupun serangga yang terdapat di kawasan tersebut. Hal ini kerana bau yang dihasilkan oleh reteh itu sangat tidak menyenangkan dan mampu menghalau haiwan ataupun serangga daripada mengambil serta merosakkan bahan-bahan persembahan upacara ancak yang telah disediakan. Langkah ini dipercayai dapat menunjukkan kesungguhan si pelaku dalam mengadakan sesuatu upacara bagi memuja semangat yang mendiami sesuatu kawasan dan sebagai tanda menghormatinya dan menunjukkan ikhtiar yang ikhlas bagi memohon perlindungan dan bantuan dalam ketika seseorang individu itu melakukan sesuatu kerja.

iii. Sirih Pinang

Salah satu jenis bahan persembahan yang juga digunakan dalam upacara ancak ini ialah sirih pinang. Sirih dan pinang ini dipasangkan bersama dan jumlahnya adalah dalam bilangan empat, bagi merujuk kepada empat jenis kedudukan depan, belakang, kiri dan kanan. Arah-arah kedudukan tersebut membawa maksud bahawa makhluk halus wujud di sekeliling mereka dan amat wajar kuasa tersebut untuk dihormati kerana pengamal ancak percaya status mereka lebih tinggi dari manusia biasa. Keempat-empat sirih pinang tersebut kemudiannya akan diletakkan dalam sebuah bekas kecil yang diperbuat daripada perak dan diletakkan bersebelahan dengan petak yang menempatkan bahan persembahan yang berisi ketupat.

Sirih dan pinang yang digabungkan bersama sebagai salah satu daripada bahan persembahan upacara ancak juga merupakan alat untuk berkomunikasi bagi menghubungkan dua dunia iaitu dunia alam ghaib dengan dunia manusia. Pengamal ancak percaya melalui perhubungan ini maka bolehlah berlakunya proses permohonan bantuan atau pertolongan sebagaimana yang dikehendaki oleh individu yang menyeru makhluk halus tersebut. Melalui penggunaan bahan persembahan ini juga turut menunjukkan status sosial yang masyarakat Melayu Sarawak sandarkan pada makhluk halus itu sendiri pada tahap tertinggi dan untuk itu bahan sebegini disediakan bagi tujuan memuliakan makhluk tersebut serta menunjukkan penghormatan kepadanya. Hal ini kerana dalam budaya masyarakat Melayu, mereka menggunakan sirih untuk memberi penghormatan kepada tetamu untuk menunjukkan ketertiban serta hospitaliti yang dimiliki oleh tuan rumah.

Kebudayaan yang ditunjukkan oleh masyarakat Melayu Sarawak juga selaras dengan keadaan bentuk pokok sirih itu sendiri yang menjalar dan memanjat tanpa merosakkan junjung atau tumbuhan perumah. Justeru, jika dilihat pada simbolik yang terkandung pada sirih itu dapat dirumuskan sebagai untuk menunjukkan keikhlasan si pemberi kepada penerimanya dan menunjukkan penghormatan yang diberikan kepada mereka. Penggunaan pinang dalam ritual ancak ini adalah untuk menunjukkan ketinggian darjat yang dimiliki oleh seseorang itu

seperti mana sifat yang dimiliki oleh pokok pinang iaitu tinggi dan lurus.

Melalui penyataan tersebut, dapat disimpulkan bahawa signifikan penggunaan sirih pinang sebagai salah satu daripada bahan-bahan persembahan upacara ancak adalah untuk menunjukkan rasa hormat terhadap makhluk halus itu dan sebagai cara untuk menunjukkan rasa rendah diri terhadap makhluk tersebut. Melalui perbuatan tersebut juga dapat menunjukkan bahawa masyarakat Melayu Sarawak mengagumi kuasa yang dimiliki oleh makhluk halus tersebut sehingga menyebabkan untuk memperoleh bantuan daripada makhluk tersebut mereka perlu menyenangkan atau menenteramkan perasaan mereka. Ekoran itu, maka hajat yang cuba untuk disampaikan kepada makhluk tersebut melalui pembacaan mantera akan termakbul dengan cepat.

Kegiatan ekonomi yang dijalankan oleh penduduk kampung suatu ketika dahulu amat bergantung kepada hasil ekonomi sara diri seperti pertanian dan perikanan namun kekurangan teknologi menyebabkan hasil yang diperoleh tidak lumayan. Oleh yang demikian, penduduk kampung bergantung harap kepada bantuan dan pertolongan daripada makhluk halus ketika mereka melakukan sebarang kegiatan harian dan ini merupakan salah satu ikhtiar mereka dalam memperoleh hasil yang lebih baik. Begitu juga dengan aspek keselamatan, situasi persekitaran tempat kerja mereka yang senang untuk terdedah dengan bahaya seperti serangan haiwan berbahaya dan gangguan daripada makhluk halus itu sendiri menyebabkan mereka perlu melakukan suatu upacara khusus untuk memastikan bahawa keselamatan diri mereka terjaga selain turut memperoleh hasil yang lumayan.

Sirih dan pinang telah lama wujud dalam masyarakat Melayu. Sirih sering disebut dalam teks Raja-raja Melayu dan sering disinonimkan dengan upacara perkahwinan (Siti Haliza Yusop, 2018). Secara saintifik, gabungan kandungan sirih dan pinang dikatakan mencetuskan ketenangan apabila dimakan. Penggunaan sirih juga mencerminkan ketinggian akal budi sesuatu masyarakat tersebut. Sehingga kini sirih junjung umpamanya masih merupakan antara bahan wajib dalam hantaran perkahwinan. Antara lain kandungan sirih dikatakan mempunyai khasiat untuk wanita dan lelaki. Maka apabila sirih dan pinang

yang ditempatkan khas dalam bekas perak ini turut disertakan dalam upacara ancak oleh masyarakat Melayu Sarawak tradisional ini, dapat dilihat bahawa satu bentuk penghormatan kepada alam semesta dan makhluk halus tersebut.

iv. Kapur

Kapur yang merupakan bahan campuran kalsium oksida dan air adalah tidak asing dalam kalangan masyarakat Nusantara. Kapur digunakan dengan tujuan untuk melambangkan bahawa individu yang menyeru makhluk tersebut mempunyai hati yang putih, bersih dan ikhlas. Kapur dipilih sebagai salah satu bahan persembahan dalam upacara ancak ini ialah kerana sifatnya yang dapat dilihat berasal daripada hasil pemprosesan cangkerang kerang atau batu kapur yang berwarna putih bersih tetapi boleh memberi tindak balas yang melecurkan dalam keadaan tertentu.

Kapur memainkan peranan sebagai salah satu alat perantara bagi menunjukkan keikhlasan yang cuba untuk ditunjukkan oleh individu yang melakukan upacara ancak tersebut kepada makhluk bagi mendapatkan perlindungan keselamatan daripada perkara-perkara yang tidak diingini berlaku. Penggunaan bahan kapur ini juga selari dengan penyediaan sirih pinang yang turut disediakan dalam bahan-bahan persembahan upacara ancak ini, yang digunakan sebagai bahan untuk menjadi inti dalam sirih pinang. Penyediaan bahan kapur berserta dengan sirih pinang dilihat sebagai menjaga adab ketika melakukan sesuatu kerja di sebuah kawasan baharu yang belum lagi diteroka serta digunakan untuk meminta keizinan terlebih dahulu daripada penunggu atau makhluk halus yang berada di kawasan tersebut sebelum sesuatu kerja dapat dilaksanakan.

v. Rokok Apung/Rokok Daun

Rokok apong (ataupun rokok daun) mempunyai sifat yang memabukkan dan boleh bertahan dalam jangka masa yang lama. Rokok apung dihiris secara halus kemudian disimpan dalam bekas perak yang bersaiz kecil bagi melambangkan kecekalan hati dalam melalui cubaan dan dugaan yang melanda diri mereka. Rokok apung digunakan sebagai menunjukkan bukti bahawa individu yang melakukan kerja tersebut sanggup

menempuh segala cabaran yang dihadapi demi melakukan upacara sedemikian sebagai salah satu ikhtiar bagi meningkatkan hasil pendapatan pekerjaan yang dilakukan oleh mereka.

Kecekalan hati yang disampaikan individu yang melakukan aktiviti upacara ancak sanggup untuk memohon bantuan daripada makhluk-makhluk halus yang digeruni oleh masyarakat Melayu tradisional. Mereka percaya bahawa kuasa ghaib tersebut tidak boleh dijadikan sahabat kerana bimbang akan memakan diri mereka sendiri disebabkan perjanjian-perjanjian yang mungkin dibuat oleh mereka bertentangan dengan ajaran agama Islam itu sendiri. Sekiranya sesuatu perjanjian dengan makhluk halus itu dilanggar atau tidak dipatuhi sepenuhnya, perkara ini dipercayai akan menimbulkan kemarahan kepada makhluk tersebut dan sudah tentu akan menimbulkan masalah yang bukan sahaja berlaku kepada individu itu sendiri malah turut melibatkan penduduk-penduduk kampung di sekitarnya.

Dalam kehidupan masyarakat Melayu Sarawak yang masih lagi mengamalkan kepercayaan warisan, mereka percaya bahawa kuasa-kuasa luar biasa tersebut perlu dijaga dan dihormati melalui sesuatu upacara supaya permasalahan yang melanda diri individu itu sendiri dapat diselesaikan. Dalam erti kata lain, upacara ancak ini memainkan peranan sebagai perantara dengan makhluk halus untuk memohon sesuatu hajat dengan kuasa luar biasa tersebut sekiranya mereka tidak mampu menyelesaikan hal-hal yang menimpa mereka seperti untuk mendapatkan rezeki yang banyak dan bagi memperoleh perlindungan keselamatan daripada ancaman bahaya. Oleh itu, dalam upacara tersebut individu yang menyediakan bahan-bahan persembahan memikul tanggungjawab yang berat dalam usaha untuk memujuk makhluk halus bagi menenteramkan mereka supaya sebarang hajat yang disampaikan termakbul.

Signifikan yang dapat diperoleh daripada penggunaan rokok apung sebagai salah satu daripada bahan-bahan persembahan upacara ancak ialah bagi menunjukkan jalinan perhubungan antara makhluk halus dengan kuasa luar biasa tersebut. Melihat kepada aspek penyediaan bahan-bahan persembahan upacara ancak itu sendiri, setiap bahan yang disediakan digunakan sebagai alat untuk menyampaikan maksud yang tersendiri dalam usaha memujuk kuasa ghaib tersebut untuk berkomunikasi dengan

individu yang melakukan aktiviti pemujaan tersebut melalui pembacaan mantera yang dilafazkan. Perbuatan yang cuba untuk ditonjolkan oleh individu atau sekelompok masyarakat yang melakukan pekerjaan tersebut menunjukkan bahawa mereka tidak berniat untuk menganggu atau menimbulkan kemarahan kuasa ghaib itu sebaliknya mereka hanya ingin memohon hajat atau bantuan sahaja.

Penyediaan bahan-bahan persembahan upacara ancak itu sendiri mengikut kehendak atau keinginan yang disampaikan oleh makhluk halus itu kepada individu yang melakukan upacara ancak. Maklumat-maklumat mengenai penyediaan bahan-bahan persembahan upacara ancak ini diperturunkan daripada suatu generasi kepada generasi lain ataupun ilmu yang dipelajari daripada golongan-golongan tua yang menetap di kampung tersebut.

Manakala terdapat maklumat-maklumat mengenai sesuatu bahan-bahan yang tidak dapat dipastikan signifikan dan interpretasi makna yang cuba untuk disampaikan melaluinya. Bahan-bahan persembahan lain tersebut ialah pisang dan telur ayam, penyediaan bahan-bahan tersebut semata-mata berdasarkan ilmu yang diperturunkan kepada mereka oleh generasi terdahulu. Ini kerana tiada sebarang catatan bertulis mengenainya dan hanya berdasarkan kepada daya ingatan serta pengalaman mereka dalam melakukan kerja-kerja sedemikian pada suatu ketika dahulu. Namun dalam kalangan informan ada yang berpendapat bahawa penggunaan telur ayam dan pisang ini dapat diibaratkan sebagai pengeras atau upah tambahan kepada makhluk halus itu kerana kesudian mereka untuk memberikan pertolongan dan perlindungan yang diberikan oleh mereka, Mereka percaya pentingnya untuk menyenangkan hati kuasa ghaib yang mendiami suatu kawasan dan sebarang hasil pekerjaan yang dilakukan olehnya akan mendapat hasil yang lumayan. dan perkara ini dikukuhkan dengan pengalaman tidak pernah pulang dengan tangan kosong setiap kali mengadakan upacara ancak itu.

Melihat kepada maklumat-maklumat yang diberikan oleh informan kepada pengkaji mengenai penyediaan-penyediaan bahan-bahan persembahan upacara ancak seperti pisang dan telur, dapat simpulkan bahawa signifikan daripada penggunaan

bahan-bahan berikut berdasarkan kepada pemahaman dan kepercayaan mereka sendiri walaupun tiada bukti makna kepada setiap bahan yang boleh digunakan sebagai rujukan. Penyediaan bahan-bahan tersebut adalah berdasarkan kepada maklumat yang diperturunkan oleh generasi terdahulu kepada mereka, justeru mereka beranggapan penyediaan bahan-bahan berdasarkan kepada maklumat yang sedia ada lebih mencukupi untuk memastikan upacara ancak itu berjaya. Manakala aspek keyakinan dan kepercayaan turut memainkan peranan penting dalam penyediaan bahan-bahan tersebut kerana menurut informan, perkara yang penting dalam penyediaan bahan-bahan persembahan tersebut ialah mereka mesti yakin serta percaya bahawa benda tersebut memang wujud dan harus mempunyai niat yang ikhlas dalam penyediaan bahan-bahan tersebut.

Kesimpulan

Ancak atau upacara pemujaan yang diamalkan oleh sesetengah masyarakat di Nusantara mempunyai objektif yang sama, iaitu bagi memberi persembahan dan memohon bantuan dari semangat yakni jin mahupun makhluk halus lain yang dipercayai mempunyai kuasa luar biasa ataupun semangat yang menjadi penunggu atau penjaga sesuatu kawasan, di darat mahupun di lautan. Zainal Kling (2005) berpendapat alam Melayu sudah mempunyai tamadun dan kebudayaan yang cemerlang sebelum penjajahan pihak Eropah namun dengan kedatangan Islam, maka terserlah jati diri umat Melayu sehingga kini (Ahmad Munawar Ismail *et. al.,* 2012). Namun di sebalik tamadun dan pengertian dalam agama Islam, masih terdapat lakuan atau kepercayaan lama yang sukar ditinggalkan. Selain di Sarawak, ancak juga masih dilakukan segelintir masyarakat di beberapa negeri lain seperti di Pahang, Perak dan Selangor mahupun di negara Thailand dan Indonesia. Antara perkara yang paling mencabar dalam sesuatu masyarakat ialah proses perubahan kerana setiap masyarakat mempunyai kepercayaan menebal dalam upacara atau ritual yang telah diamalkan oleh nenek moyang mereka dan perubahan semestinya akan mengambil masa yang lama. Dalam hal ini, terdapat pelbagai pandangan mengenai ancak, namun agama Islam yang menitikberatkan hal-hal yang berkaitan akidah, syariah, dan akhlak haruslah berlandaskan sumber-sumber asal

iaitu al-Quran, Hadis, Ijmak' dan Qiyas (Nor Rafidah dan Mohd Nizam, 2014:35). Malah Mufti Perak (2011) berpendapat dari segi penggunaan bahan-bahan dalam ancak, ianya tidak dianggap haram. Ancak bukanlah diharamkan disebabkan peralatan yang digunakan, sebaliknya upacara tersebut menjadi haram atau dikatakan khurafat disebabkan kepercayaan menjamu jin yang dikatakan menjaga kampung, atau menjaga rumah yang didirikan tersebut.

Walaupun amalan ancak ini telah lama dilakukan dengan kepercayaan menebal dalam sesetengah pengamal untuk membantu proses pertanian mahupun perikanan yakni sumber ekonomi pesisir yang tidak boleh dinafikan, namun ianya semakin ditinggalkan kerana bertentangan dengan ajaran agama Islam. Meskipun ini merupakan satu perubahan yang positif, terutama dari segi ajaran Islam, namun pendokumentasian kepercayaan sebegini harus dilakukan dengan minda yang terbuka terutama untuk perbincangan akademik.

Bibliografi

Abdul Hakim Mohad dan& Ros Aiza Mohamad Mokhtar, 2017. "Agama dan Budaya Berpisah Tiada: Tinjauan terhadap Masyarakat Murut Tahol di Sabah" dlm.. *InternationalInternasional Journal of the Malay World and Civilisat–ion 5*(2), 3 - 12, 2017. (https://doi.org/10.17576/IMAN-2017-0502-01)

Adam Fazery, 2019. "'Perayaan Llebaran Kketupat', Mmesej Rraya Maszlee". https://www.freemalaysiatoday.com/category/bahasa/2019/06/06/perayaan-lebaran-ketupat-mesej-raya-maszlee/.

Amanah Khairat Yayasan Budaya Melayu Sarawak, 2016. "Sejarah Orang Melayu Sarawak". http://www.melayusarawak.org.my/sarawak-dan-melayu-sekarang/ (dilayari pada 19 Oktober 2017).

Amran Kasimin, 2009. *Sihir : Suatu Aamalan Kebatinan*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Arkib Harakahdaily, 2011. "Ancak: Ulasan Kenyataan Mufti Perak". http://arkib.harakahdaily.net/arkibharakah/index.php/arkib/berita/lama/2011/3/31437/ancak-ulasan-kenyataan-mufti-perak.html (dilayari pada 7 November 2017).

Awang Azman Awang Pawi, 2013. "Weltanschauung dan Manifestasi Kepercayaan Tradisi Etnik di Sarawak" dlm. Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu. http://jurnalmelayu.dbp.my/

Halina Sendera Mohd. Yakin dan Saidatul Nornis Hj. Mahali, 2010. "Duang : The Semiotic Interpretation and Perception of The Bajau-Sama Community in Sabah" dlm.. *Malaysian Journal of Communication, 24,* 63-7, 2010.1. Dipetik daripada http://journalarticle.ukm.my/311/1/1.pdf.

Hamidah Abdul Wahab, 2013. "Petua dan Pantang Larang Tradisional dalam Alam Melayu Sarawak" dlm. *International Journal of the Malay World and Civilazation, 1* (1), 89-97, 2013. Dipetik daripada http://journalarticle.ukm.my/6397/1/IMAN1_8.pdf.

Hanafi Dollah, Mohd. Nazri Ahmad dan Anwar Din (eEd.), 2008. *Asas Kebudayaan dan Kesenian Melayu*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ismail Hamid, 1988. *Masyarakat dan Budaya Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Jay Akbar, 2010. "Mengunyak Sejarah Ketupat". https://historia.id/politik/articles/mengunyah sejarah ketupat Pdag6 (Majalah Historia)

Jeniri Amir, 2014. "Asal-Usul Melayu Sarawak: Menjejaki Titik Tak Pasti". http://jurnalmelayu.dbp.my/wordpress/wp-content/uploads/2014/12/1-Melayu-Sarawak.pdf (dilayari pada 20 Oktober 2017).

ImediaTV. *Maksud Tersirat di Sebalik Bentuk Ketupat* dlm. YouTube. https://www.youtube.com

Mana Sikana, 2016. "Teori Semiotik : Tanda Bahasa dan Wacana Sastera" dlm. http://jurnalbahasa.dbp.my/wordpress/wp-content/uploads/2016/03/3Teori Semiotik Tanda Bahasa dan Wacana Sastera.pdf

Mohd Taib Osman, 1988. *Bunga Rampai: Aspects of Malay Culture*. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.

Nor Izzati Abdul Ghani dan Ramle Abdullah, 2015. "Elemen Magis dalam Peralatan dan Bahan Persembahan Main Puteri". dlm. https://www.unisza.edu.my/icic/images/Fullpaper/56_-Nor Izzati Abdul Ghani.pdf.

Nor Rafidah Hj Mohktar dan Mohd Nizam Sahad. "Amalan 'Pendinding' Rumah bagi Masyarakat Melayu Brunei: Tinjauan dari Perspektif Akidah Islam" dlm. *International Journal of the Malay World and Civilisation 2*, (1), 35-43, 2014.

Pan Hui, Chong Shin dan Remmy Gedat, 2017. "Menyoroti Dua Tradisi Pemujaan Laut di Sarawak: Semah dan Kaul Analysing the Two Sea Worship Ceremonies in Sarawak: The Semah and Kaul" dlm. *International Journal of the Malay World and Civilisation 5*(1), 29 – 36, 2017. (http://dx.doi.org/10.17576/IMAN-2017-0501-03)

Portal Rasmi Pentadbiran Bahagian Sri Aman, 2017. "Pentadbiran Bahagian". dlm. http://www.sriaman.sarawak.gov.my/modules/web/index.php (dilayari pada 19 Oktober 2017).

Profil Negeri Sarawak, 2008. "Sarawak" http://pmr.penerangan.gov.my/index.php/maklumat-kenegaraan/9043-profil-negeri-sarawak.html (dilayari pada 19 Oktober 2017).

Saidatul Nornis Hj. Mahali, "Mystical Chants in The Bajau Society: A Preliminary Observation on The Changes in The Mindset Towards The Planting Ritual" dlm. *International Journal of the Malay World and Civilisation 3(1)* 35-43, 2015.

Siti Haliza Yusop, 2018. "Kunyah Sirih, Pinang, Kurangkan Rasa Cemas". d lm.https://www.pressreader.com/.

Sosial Budaya: Media Komunikasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Budaya, Vol.10, No.1 Januari-Juni 2014.

KESAN MONOSODIUM GLUTAMAT (MSG) TERHADAP PERTUMBUHAN DAN HASIL BAYAM HIJAU (AMARANTHUS GANGETICUS)

Dr. Elisa Azura Azman
Safikah Lakulassa
Roslan Ismail
Nor Elliza Tajidin
(*Malaysia*)

Abstrak

Kajian ini dijalankan untuk mengenal pasti kesan penggunaan monosodium glutamat (MSG) terhadap sifat kimia tanah dan pertumbuhan serta hasil bayam hijau (Amaranthus sp.) di atas tanah Silabukan. Bayam hijau ditanam di dalam polibeg dan enam jenis rawatan telah digunakan dalam kajian ini iaitu T1 (tiada MSG, kawalan), T2 (3 g MSG), T3 (6 g MSG), T4 (9 g MSG), T5 (12 g MSG) dan T6 (15 g MSG) dengan 3 replikasi. Kajian ini menggunakan Reka Bentuk Eksperimen Reka Bentuk Penuh Rawak (CRD) dan perbezaan antara rawatan dianalisis menggunakan kaedah LSD dan Duncan. Kajian ini dijalankan di bawah rumah lindungan hujan di Ladang Fakulti Pertanian Lestari, Universiti Malaysia Sabah selama 4 minggu. Parameter yang direkodkan dalam kajian ini ialah komponen tumbesaran pokok seperti ukur lilit batang, bilangan daun dan ketinggian pokok dan komponen hasil seperti berat basah dan berat kering. Manakala untuk sifat tanah terpilih seperti pH tanah, kekonduksian elektrik (EC), kemasinan, kadar pertukaran kation (KPK), fosforus (P) tersedia, kandungan karbon (C), kandungan hidrogen (H) dan pertukaran aluminium (Al) diambil sebelum dan selepas penanaman. Berdasarkan analisis yang dijalankan, penggunaan monosodium glutamat (MSG) telah memberikan kesan negatif ke atas pertumbuhan dan hasil bayam hijau di mana T1 (rawatan kawalan) menunjukkan pertumbuhan dan hasil yang sangat tinggi. Oleh itu,

penggunaan MSG tidak digalakkan untuk meningkatkan pertumbuhan dan hasil bayam hijau yang ditanam di atas tanah Silabukan. Manakala, kesan terhadap tanah pula MSG telah meningkatkan pH, kekonduksian elektrik (EC) dan kemasinan tanah.

(**Kata Kunci**: Kesuburan tanah, pH tanah, tanah pertanian, bayam hijau).

Pengenalan

Berdasarkan Dasar Agro Makanan Negara (DAN) 2011–2020, permintaan terhadap sayur-sayuran tempatan dijangka meningkat daripada 1.6 juta tan metrik pada 2010 kepada 2.4 juta tan metrik pada 2020 dengan pertumbuhan sebanyak 4.5% setahun. Selaras dengan trend di negara maju, penggunaan per kapita sayur-sayuran dijangka meningkat sebanyak 2.6% setahun iaitu daripada 55 kg kepada 70 kg setahun. Pengeluaran sayur-sayuran pula dijangka meningkat daripada 0.7 juta tan metrik kepada 1.7 juta tan metrik dengan kadar peningkatan sebanyak 9.8% setahun. Jangkaan peningkatan pengeluaran ini disebabkan oleh peningkatan produktiviti dan peluasan kawasan baru untuk tanaman sayur-sayuran seperti sawi, bayam, timun, kangkung, terung, kacang panjang dan bendi. Bayam mengandung gizi, vitamin, dan garam mineral seperti zat besi yang diperlukan oleh tubuh manusia. Bayam mengandungi vitamin A, C dan B serta mineral penting seperti fosforus, kalsium dan besi. Bayam merupakan sumber protein yang banyak berfungsi seperti bagi memenuhi keperluan gizi mahupun untuk kesihatan masyarakat (Suwanto, 2003). Rahmat Rukmana (1983) menyatakan bahawa untuk mendapatkan hasil bayam yang tinggi dan kualiti yang baik, maka tanaman bayam sangat bergantung kepada keadaan sekelilingnya seperti keadaan nutrien, air dan struktur tanah. Tanah yang digunakan secara terus menerus akan mengurangkan kesuburan tanah untuk menampung pertumbuhan tanaman disebabkan kurangnya nutrien yang ada pada tanah tersebut. Untuk itu diperlukan penambahan nutrien semula dengan cara pembajaan untuk setiap penanaman dilakukan. Menurut *Food and Agriculture Organization (FAO)* (2004), 72% daripada tanah di Malaysia ialah jenis ultisol dan oksisol. Pengurusan tanah ini adalah sukar untuk tujuan pengurusan dan pengeluaran tanaman

kerana tanah jenis begini adalah sangat berasid. Tanah Silabukan merupakan tanah ultisol yang berasal daripada batu lumpur dan batu pasir berbukit rendah. Tanah ini terdiri daripada peratusan tanah liat dan kelodak yang tinggi serta peratusan pasir yang rendah. Ketika cuaca panas tanah ini akan kelihatan merekah (Bavani, 2010). Tanah ini dianggap sebagai tanah bermasalah di Malaysia yang disebabkan oleh permukaan tanah dengan topografi yang berbukit dan kawasan taburan hujan serta keadaan iklim tropika. Ligunjang (2010) turut menyatakan bahawa tanah Silabukan mempunyai pH yang rendah iaitu diantara 3.5 hingga 5.5 yang menyebabkan tanah ini berasid dan kadar pertukaran kation yang rendah. Menurut Shamsuddin *et al.* (1991), tanah yang berasid ialah tanah yang kurang bahan organik, mempunyai jumlah nitrogen yang rendah, fosforus yang sedia ada adalah sederhana dan kapasiti pertukaran kation (KPK) juga adalah rendah. Disebabkan hal ini, tanaman yang ditanam pada tanah jenis ini akan mengalami masalah pertumbuhan akar, kadar nitrifikasi berkurang dan tahap penetapan fosfat akan berlaku serta mengurangkan kesuburan tanah tersebut. Sejak 40 tahun yang lalu, aktiviti pertanian telah menjadi semakin bergantung kepada baja kimia dan racun perosak untuk mencapai hasil yang tinggi. Dianggarkan bahawa di seluruh dunia, 2 hingga 5% daripada semua bahan yang digunakan untuk pengeluaran baja terdiri daripada nitrogen sintetik (Dewi, 2016). Menurutnya lagi, pembajaan tanaman juga penting bagi tumbesaran dan peningkatan hasil. Berdasarkan Utusan Melayu Online (2017), Jabatan Pertanian telah mencipta satu inovasi baharu hasil gabungan teknologi pertanian dari Korea, Jepun dan India yang diberi nama penggalak tanaman organik atau "*Organic Plant Booster*" (OPB). OPB ialah teknologi yang menggabungkan unsur seperti buah-buahan, sayur-sayuran dan susu yang menghasilkan kumpulan mikroorganisma berfaedah, enzim dan hormon pertumbuhan semula jadi. Oleh itu, teknologi ini lebih berfungsi kepada merangsang tanaman untuk meningkatkan pertumbuhan dan hasil serta ketahanan pokok menerusi pengambilan nutrien yang lebih efisien. Hasil pemerhatian dan tinjauan yang dijalankan bersama petani oleh Jabatan Pertanian, dapat disimpulkan bahawa teknologi ini boleh membantu dalam mempercepat pertumbuhan pokok, meningkatkan hasil tanaman

antara 20 hingga 30 peratus, penjimatan dalam penggunaan baja, mempercepat tempoh masa pembungaan, memanjangkan tempoh hayat tanaman dan meningkatkan ketahanan penyakit pada tanaman. Pada tahun 1998, sebuah syarikat Amerika telah mengeluarkan sebuah produk bahan pertanian berasaskan monosodium glutamat (MSG) sebagai bahan utama. Produk itu dinamakan AuxiGro dan dilabelkan sebagai "*plant booster*" (penggalak tanaman). Tumbuhan yang disembur AuxiGro akan membesar dua hingga lima kali berbanding tumbuhan yang tidak disembur AuxiGro. Monosodium glutamate (MSG) dalam AuxiGro memberikan isyarat palsu pada tumbuhan yang disembur menyebabkan tumbuhan itu akan dalam keadaan "stres". Tumbuhan akan bertindak balas dengan menyerap dan mengeluarkan nutrien tambahan di dalam tanah. Kesannya akan mengeluarkan pucuk baru, dan saiz batang, daun dan buahnya menjadi berganda besar (Alexander, 2011). Berdasarkan Efri Gresinta (2015), penggunaan hormon penggalak pertumbuhan boleh digantikan dengan monosodium glutamat pada tumbuhan yang sudah matang. Hal ini kerana kandungan monosodium glutamat yang mempunyai peranan yang sama seperti hormon penggalak pertumbuhan. Manakala, di Indonesia MSG terkenal sebagai baja untuk tanaman sayuran. MSG digunakan sebagai baja cecair untuk menggantikan baja kimia. Dalam kajian ini adalah untuk mengetahui kesan MSG terhadap pertumbuhan dan hasil bayam hijau dan sekali gus dapat meningkatkan kesuburan tanah Silabukan.

Tanah Silabukan ialah tanah jenis ultisol yang terjadi disebabkan oleh kadar suhu yang tinggi dan kadar taburan hujan sepanjang tahun. Malahan, tanah Silabukan merupakan tanah yang bermasalah untuk pertanian kerana tanah ini mempunyai kadar pH yang rendah, unsur aluminium dan kalsium yang tinggi dan kekurangan unsur magnesium (Shamshuddin *et al*., 1991). Tanah Silabukan yang tinggi kandungan tanah liat dan merekah pada cuaca panas dan kering lalu menyebabkan air akan bertakung pada permukaan tanah apabila cuaca sejuk dan keadaan ini akan menganggu pertumbuhan tanaman (Bavani, 2010). Menurut Mutegi *et al.* (2012), kebanyakkan petani menggunakan baja bukan organik kepada tanaman mereka untuk meningkatkan hasil. Oleh hal yang demikian, baja bukan organik

akan membebankan petani kerana baja ini memerlukan kos yang tinggi. Dengan bantuan MSG sebagai penggalak tanaman, memudahkan dan meningkatkan penyerapan baja. Penggunaan baja boleh diminimumkan apabila digandingkan dengan penggalak tanaman ini dan sesuai digunakan di semua peringkat tanaman, dari anak pokok hingga berbunga, berbuah, hingga pokok tua (Utusan Melayu Online, 2017). Kajian ini bertujuan untuk mengkaji kesuburan tanah Silabukan dengan pemberian MSG terhadap penanaman bayam.

Metodologi

Penyediaan Tapak Kajian dan Tempoh Kajian

Kajian ini telah dijalankan di Ladang Fakulti Pertanian Lestari, Universiti Malaysia Sabah, Sandakan. Kajian ini telah mengambil masa selama lima bulan yang bermula pada bulan April 2018 sehingga bulan September 2018.

Penyediaan Bahan Tanaman

Sebanyak 50 kg tanah diambil dan dikeringkan secara pengeringan udara dan dihancurkan dan diayak menggunakan pengayak bersaiz 2 mm. Tanah yang diambil adalah pada kedalaman 15 sm dari permukaan tanah.

Sebelum ditanam, ujian peratus percambahan dilakukan untuk mengetahui kadar peratus biji benih bernas. Ujian percambahan dilakukan dalam kotak percambahan selama 8 hari hingga 12 hari dengan menggunakan kertas tisu sebelum ditanam ke dalam dulang pracambah. Kemudian, penyemaian biji benih dilakukan di dalam dulang pracambah selama 10 hari hingga 14 hari dan setelah itu penjarangan akan dibuat untuk memilih saiz pokok bayam yang sekata untuk ditanam dalam polibeg. Bayam dipindahkan ke polibeg dengan kedalaman 3 sm dari permukaan tanah. Polibeg yang bersaiz 8 inci x 12 inci digunakan yang diisi dengan 2 kg tanah Silabukan.

Rawatan dan Reka Bentuk Kajian

Kajian ini mempunyai 6 rawatan (Jadual 1) dengan 5 replikasi. Jumlah kesemuanya sebanyak 30 polibeg dan reka bentuk kajian

mengikut Reka Bentuk Penuh Rawak (CRD). Rawatan diberikan secara berperingkat, iaitu pada minggu pertama, kedua dan ketiga.

Jadual 1: Rawatan yang diberikan secara berperingkat.

Rawatan	Minggu 1	Minggu 2	Minggu 3	Jumlah
MSG (g/polibeg)				
T1 (Kawalan)	0	0	0	0
T2	1	1	1	3
T3	2	2	2	6
T4	3	3	3	9
T5	4	4	4	12
T6	5	5	5	15

Analisis Pertumbuhan Pokok

Pertumbuhan vegetatif yang diambil kira ialah ketinggian pokok bayam, bilangan daun dan ukur lilit batang direkodkan bermula hari ke-3 selepas penanaman dan seterusnya hari ke-7, 11, 16, 21, 25, 28 dan 35. Berat basah dan berat kering dilakukan pada hari ke-35 (penuaian).

Analisis Tanah

Persampelan tanah dibuat sebanyak dua kali iaitu sebelum penanaman bayam dan selepas penanaman bayam. Selepas pengeringan udara dilakukan, sampel tanah diayak dan ditapis melalui pengayak tanah bersaiz 2 mm. Analisis tanah yang dijalankan ialah nilai pH tanah, kekonduksian elektrik (EC), kemasinan, kadar pertukaran kation (KPK), fosforus (P) tersedia, karbon (C), pertukaran hidrogen (H) dan pertukaran aluminium (Al) pH tanah, kekonduksian elektrik (EC) dan kemasinan dijalankan dengan menambah 25 mL air suling ke dalam 10 g sampel tanah di dalam botol plastik diikuti dengan 30 minit goncangan melintang pada kelajuan 150 rpm. pH direkodkan menggunakan pH meter manakala kekonduksian elektrik (EC) dan kemasinan direkodkan dengan menggunakan EC meter

selepas 24 jam (Rayment and Higginson, 1992) Kaedah untuk menentukan kadar pertukaran kation (KPK) adalah dengan KPK diekstrak menggunakan 0.05 M kalium sulfat (K_2SO_4). Secara ringkasnya, 10 g sampel tanah ditambah dengan 100 ml 1 M amonium asetat (NH_4OA_c) pada pH 7 ke dalam "*leaching tube"*. Setelah selesai titisan NH_4OA_c, ditambah pula dengan 100 mL 95% etanol. Kemudian, 100 mL 0.05 M K_2SO_4 ditambah. Larutan yang terkumpul ditambah dengan 0.05 M K_2SO_4 sehingga mencapai isipadu 100 mL. Untuk penentuan, 40% natrium hidroksida (NaOH) dibancuh ke dalam 1 L kelalang volumetrik. Kemudian, penyedian larutan penunjuk asid borik adalah dengan 10 g asid borik dicampurkan dengan 400 mL air suling lalu ditambahkan dengan 20 mL 95% etanol, 0.0198 g bromothymol biru dan 0.132 g metil merah. Kemudian, bacaan KPK ditentukan dengan menggunakan mesin unit penyulingan yang mana larutan berwarna ungu bertukar menjadi hijau. Setelah itu, titisan dilakukan dengan 0.01 M HCl menggunakan buret di mana larutan hijau tersebut bertukar menjadi warna ungu. Maka bacaan diambil pada nilai (x) HCl tersebut (Elisa *et. al.,* 2014). Manakala, untuk menentukan jumlah hidrogen (H) dan karbon (C) dalam tanah diukur menggunakan penganalisis CHN. Sebanyak 0.15 g sampel tanah ditimbang dan diletakkan pada kerajang aluminium menggunakan spatula. Sampel dibentuk menjadi bola bulat kecil kerana bentuk ini sesuai untuk pembakaran kilat yang baik. Kemudian, sampel diletakkan ke dalam penganalisis CHN dan analisis dibuat selama 4 minit setiap sampel. Data dipindahkan ke komputer dengan perisian khusus untuk pengumpulan dan analisis data selanjutnya (Fujine, 2014). Fosforus (P) tersedia pula ditentukan dengan penyediaan bahan uji pengekstrakan iaitu 1 M 4.3 mL asid hidroklorik (HCl) dicampur dengan 1 M 0.7 mL asid sulfurik (H_2SO_4) ke dalam 1 L kelalang volumetrik. Kemudian, air suling ditambah hingga mencapai 1000 mL. Seterusnya, penyediaan reagen A ialah 12 g amonium molibdate dicampur dengan 148 mL asid sulfurik (H_2SO_4) kemudian ditambah dengan 1000 mL air suling ke dalam 2 L kelalang volumetrik. 0.2908 g antimoni kalium tartarik dicampur dengan 200 mL air suling. Kemudian larutan antimoni kalium tartarik dicampur dengan larutan campuran amonium molibdat dan asid sulfurik lalu tambahkan air suling hingga 2000

mL. Manakala untuk penyedian reagen B pula, 1.32 asid askorbik dicampur dengan 250 mL reagen A. Reagen B akan bertukar menjadi warna kuning. Setelah itu, 5 g sampel tanah dicampur dengan 20 mL bahan uji pengekstrakan dalam botol plastik diikuti dengan 10 minit goncangan melintang pada kelajuan 180 rpm. Kemudian, larutan tersebut ditapis menggunakan kertas penapis Whatman No. 42. Untuk penentuan, 2 mL sampel turasan dipipet dan dicampurkan dengan 8 mL reagen B lalu ditambahkan 10 mL air suling. Larutan digoncang dan tunggu sehingga 15 minit lalu penentuan dibaca menggunakan spektrofotometer pada gelombang 882 nm (Zinzadze, 1935) Untuk pertukaran aluminium (Al), 5 g sampel tanah dicampurkan dengan 50 mL 1 N kalium klorida (KCl) dalam botol plastik diikuti dengan 30 minit goncangan melintang pada kelajuan 150 rpm. Kemudian, larutan tersebut ditapis menggunakan kertas penapis Whatman No. 42. Untuk titisan, 0.01 M natrium hidroksida (NaOH) dan 0.01 M asid hidroklorik (HCl) dibancuh ke dalam 1 L kelalang volumetrik yang berlainan. Seterusnya, 4% natrium florida (NaF) dibancuh dengan 100 mL air suling. Untuk titisan, 50 mL 0.01 M NaOH dan 50 mL 0.01 M HCl diletakkan ke dalam buret yang berasingan. 28 Lalu, 10 mL larutan turasan dipipet ke dalam kelalang kon lalu ditambahkan dengan 3 titik 1% penunjuk fenolftalein. Kemudian titisan dilakukan dengan NaOH hingga larutan bertukar menjadi merah jambu kekal. Setelah itu, nilai (x) NaOH yang digunakan dicatat. Kemudian, menggunakan larutan sama ditambahkan 5 mL 4% NaF. Titisan dilakukan sekali lagi dengan HCl hingga larutan merah jambu kekal bertukar menjadi jernih kembali. Nilai (y) HCl yang digunakan dicatat (Baquy *et al.,* 2017).

Analisis Statistik

Keputusan rekod data parameter dianalisis menggunakan ANOVA satu hala (Analisis Variasi) dengan menggunakan perisian SAS 9.4. Perbezaan antara rawatan dianalisis dengan ujian *Least Significance Differences* (LSD) dan Duncan.

Keputusan dan Perbincangan

Bacaan Awal Sifat Kimia Tanah yang Dipilih Sebelum Aplikasi Rawatan

Sebelum penanaman dilakukan, bacaan awal sifat kimia tanah telah diambil (Jadual 2). pH tanah ialah 5.90. Kekonduksian elektrik dan kemasinan ialah 198.40 µS dan 183.30 ppm, masing-masing. Kapasiti pertukaran kation ialah 19.86 $cmol_c$ kg^{-1}. Kandungan fosforus, hidrogen, karbon dan aluminium ialah 0.11 mg kg^{-1}, 1.22%, 3.52% dan 0.40 $cmol_c$ kg^{-1}, masing-masing.

Jadual 2: Sifat kimia tanah sebelum dan selepas penanaman.

Rawatan	**Parameters**							
MSG (g/bag)	pH	Kekonduksian Elektrik (µS)	Kemasinan (ppm)	Kapasiti Pertukaran Kation ($cmol_c$ kg^{-1})	Fosforus (mg kg^{-1})	Hidrogen (%)	Karbon (%)	Aluminium ($cmol_c$ kg^{-1})
0	6.45^{c}	185.60^{c}	152.80^{c}	16.08^{c}	0.046^{b}	1.22^{bc}	3.29^{b}	0.30^{a}
3	6.74^{c}	203.68^{bc}	212.40^{bc}	19.46^{ab}	0.104^{a}	1.17^{c}	3.36^{b}	0.24^{a}
6	7.19^{b}	265.58^{bc}	268.94^{ab}	17.80^{bc}	0.061^{ab}	1.31^{ab}	3.70^{a}	0.26^{a}
9	7.34^{ab}	311.50^{ab}	307.62^{a}	19.50^{ab}	0.069^{ab}	1.34^{a}	3.72^{a}	0.32^{a}
12	7.47^{ab}	386.92^{a}	357.00^{a}	20.24^{a}	0.053^{ab}	1.22^{bc}	3.25^{a}	0.34^{a}
15	7.61^{ab}	316.68^{ab}	303.90^{a}	20.40^{a}	0.086^{ab}	1.27^{abc}	3.46^{ab}	0.36^{a}
Sebelum Penanaman	5.9	198.4	183.3	19.86	0.110	1.22	3.52	0.4

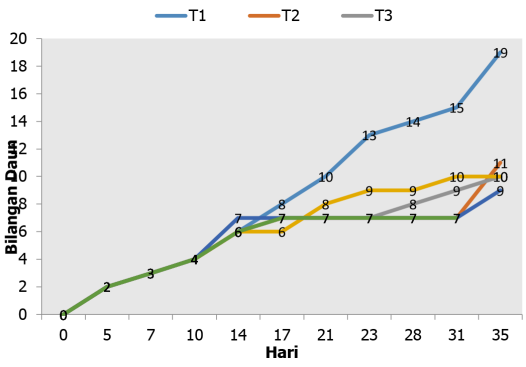
Kesan Rawatan MSG ke atas Sifat Kimia Tanah dan Pertumbuhan Bayam Hijau

Berdasarkan keputusan yang diperolehi daripada kajian ini, penggunaan MSG tidak meningkatkan pertumbuhan dan hasil bayam hijau yang ditanam di atas tanah Silabukan kerana keputusan telah menunjukkan bahawa kesan rawatan kawalan terhadap tumbesaran dan hasil bayam hijau adalah yang tertinggi berbanding rawatan yang mengandungi MSG. Berdasarkan keputusan yang diperoleh, hasil dapatan daripada kajian Erfi Gresinta (2015) dapat disokong kerana menurut beliau

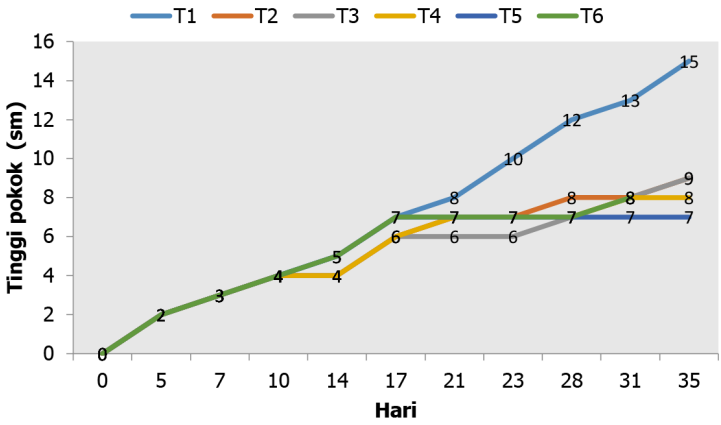
penggunaan MSG tidak dapat meningkatkan tumbesaran dan hasil kacang tanah. Hasil kajian ini bertentangan dengan hasil kajian lain di mana MSG adalah bermanfaat kepada pertumbuhan pokok dan harus digunakan lebih banyak dalam baja.

pH tanah meningkat dengan peningkatan kadar MSG. Bayam sesuai dengan pH antara 5.5 hingga 6.5 serta mempunyai saliran yang baik (Jabatan Pertanian Pulau Pinang, 2015), pH basah yang sesuai untuk tanaman padi ialah 5.5 hingga 6.5 dan pH kering 4.5 hingga 5.4 (Muhammad Naim *et. al*, 2015) dan tanaman kelapa sawit dapat tumbuh baik pada tanah pH 4 hingga 6.5 dan pH optimumnya adalah antara 5 hingga 5.5 (Wigena *et. al*, 2009). pH tanah adalah penting kerana mempengaruhi ketersediaan nutrien tumbuhan. pH tanah yang "*ideal*" berhampiran dengan neutral, dan tanah neutral dianggap berada pada pH 7 hingga pH 7.5 kerana kebanyakan nutrien tumbuhan tersedia seperti nitrogen, fosforus, kalium, sulfur, kalsium dan magnesium boleh diambil secara optimum untuk tumbuhan dalam purata 6.5 hingga 7.5 serta dengan purata pH ini biasanya sangat sesuai untuk pertumbuhan akar (Jarrod, 2016). Oleh itu, hasil daripada keputusan pertumbuhan dan hasil bayam hijau menunjukkan pokok bayam hijau tanpa rawatan menunjukkan yang tertinggi untuk pertumbuhan pokok seperti bilangan daun (Rajah 1), tinggi pokok (Rajah 2), ukur lilit batang (Rajah 3) berat basah (Rajah 4) dan berat kering (Rajah 5) pokok kerana pH tanah mempengaruhi perkembangan akar dan tumbesaran pokok di mana pertumbuhan bayam berkurang pada pH yang melebihi 7.5. Ini ditunjukkan oleh pokok bagi rawatan 15 g MSG yang telah mati.

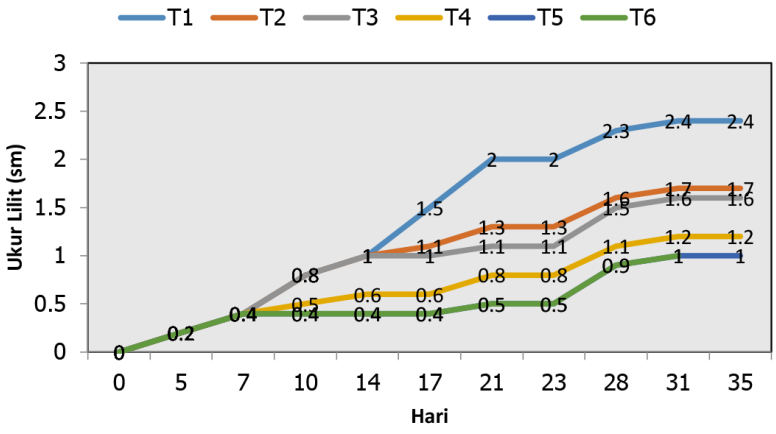
Rajah 1: Kesan rawatan terhadap bilangan daun bayam hijau.



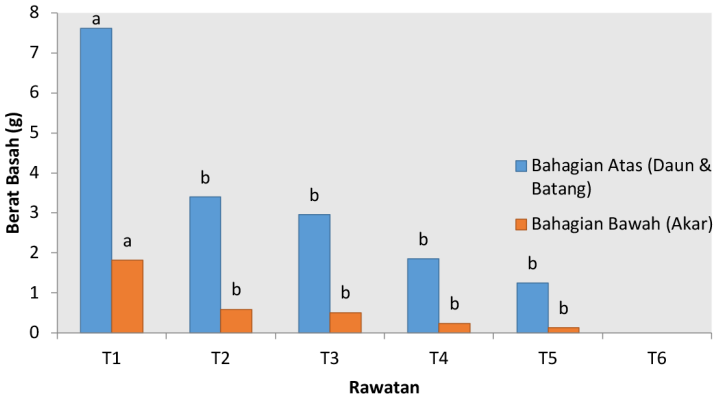
Rajah 2 Kesan rawatan terhadap ketinggian bayam hijau.



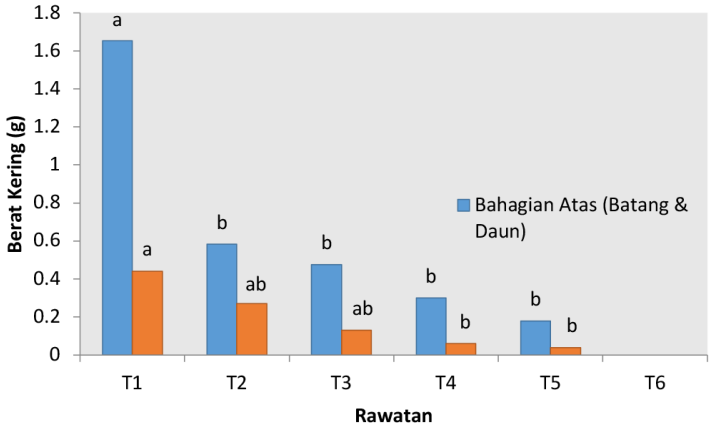
Rajah 3 Kesan rawatan terhadap ukur lilit batang bayam hijau.



Rajah 4: Kesan rawatan terhadap berat basah bayam hijau.



Rajah 5: Kesan rawatan terhadap berat kering bayam hijau.



Kekonduksian elektrik (EC) tidak mempengaruhi pertumbuhan tetapi telah digunakan sebagai penunjuk tidak langsung jumlah nutrien tersedia untuk tahap pengambilan tumbuhan dan kemasinan. EC telah digunakan sebagai langkah pengganti kepekatan garam, bahan organik, kapasiti pertukaran kation, tekstur tanah, ketebalan tanah, nutrien, kapasiti pemendapan air, dan keadaan saliran. Dalam pengurusan khusus tapak dan kaji selidik tanah intensiti tinggi, EC digunakan untuk

memisahkan unit pengurusan, membezakan jenis tanah, dan meramalkan kesuburan tanah dan hasil tanaman (Sanjib *et. al*, 2016). Apabila semakin tinggi kandungan MSG digunakan, semakin tinggi nilai kemasinan dan menyebabkan pertumbuhan pokok semakin berkurang kerana nilai kemasinan adalah melebihi daripada nilai yang disyorkan. Oleh itu, kemasinan yang sesuai untuk bayam antara 1 hingga 2 ppm dan untuk tanaman mangga ialah 2 ppm (Taman Pertanian UPM, 2012). Daripada kajian ini, kepekatan garam yang tinggi boleh mengganggu penyerapan air dan nutrien oleh tumbuhan. Akibat daripada itu, tumbuhan mengalami kekeringan secara fisiologi yang boleh menyebabkan pokok mati kerana plasmolisis berlaku pada sel-sel akar dan tisu lain (Azizah, 2008).

Kesan kemasinan merupakan hasil daripada interaksi kompleks antara proses morfologi, fisiologi dan biokimia termasuk percambahan benih, pertumbuhan pokok dan pengambilan air dan nutrien. Kemasinan menjejaskan hampir semua aspek perkembangan tumbuhan termasuk percambahan, pertumbuhan vegetatif dan pembiakan. Kemasinan tanah mengenakan ketoksikan ion, tekanan osmotik, kekurangan nutrien (N, Ca, K, P, Fe, Zn) dan tekanan oksidatif pada tumbuhan, dan dengan itu mengehadkan pengambilan air dari tanah (Akbarimoghaddam *et al*., 2011). Hal ini disokong oleh kajian ini. Semakin tinggi MSG yang digunakan, semakin tinggi peratus air (Jadual 3). Kemasinan juga mempengaruhi proses fotosintesis melalui pengurangan kawasan daun, kandungan klorofil dan stoma ke tahap yang lebih rendah melalui pengurangan kecekapan fotosistem II (Netondo *et al.,* 2004). Kemasinan menjejaskan perkembangan reproduktif dengan memberhentikan "*microsporogenesi*"' dan pemanjangan filamen stamen, meningkatkan kematian sel dalam beberapa jenis tisu, pengguguran ovul dan pereputan embrio yang disenyawakan.

Jadual 3: Kandungan peratus air.

Rawatan	Berat basah (g)	Berat kering (g)	Peratus air (%)
T1	7.614	1.654	78
T2	3.397	0.5833	83
T3	2.96	0.4767	84
T4	1.85	0.3	85
T5	1.25	0.18	86
T6	0	0	0

Berdasarkan keputusan, fosforus tanah yang tersedia menunjukkan semakin berkurang untuk setiap rawatan dan pertumbuhan pokok bayam hijau juga semakin berkurang. Hal ini kerana kemasinan tanah dengan ketara mengurangkan pengambilan fosforus (P) tumbuhan kerana ion fosfat menghasilkan mendakan dengan ion kalsium (Ca) (Bano dan Fatima, 2009). Sesetengah unsur, seperti natrium, klorin, dan boron, mempunyai kesan toksik tertentu terhadap tumbuh-tumbuhan. Pengumpulan natrium yang berlebihan dalam dinding sel dengan cepat boleh menyebabkan tekanan osmotik dan kematian sel. Tumbuhan yang sensitif terhadap unsur-unsur ini mungkin terjejas pada kepekatan garam yang agak rendah jika tanah mengandungi unsur toksik yang mencukupi. Paras garam yang tinggi di dalam tanah boleh mengganggu keseimbangan nutrien dalam tumbuhan atau mengganggu pengambilan beberapa nutrien (Blaylock, 1994).

Menurut Jensen dan Thomas (2010), nitrogen (N), kalium (K), dan sulfur (S) merupakan nutrien tumbuhan utama yang kelihatan kurang terjejas secara langsung oleh pH tanah berbanding dengan yang lain. Walau bagaimanapun, fosforus (P) terjejas secara langsung. Pada nilai pH alkali, lebih tinggi daripada pH 7.5 sebagai contoh, ion fosfat cenderung bertindak balas dengan cepat dengan kalsium (Ca) dan magnesium (Mg) untuk membentuk sebatian yang kurang larut. Pada nilai pH berasid, ion fosfat bertindak balas dengan aluminium (Al) dan besi (Fe) untuk membentuk sebatian kurang larut. Kebanyakan nutrien lain (mikronutrien terutamanya) cenderung kurang tersedia apabila pH tanah melebihi 7.5, dan boleh didapati secara

optimum pada pH 6.5 hingga 6.8, pengecualian molibdenum (Mo), yang kelihatan kurang tersedia di bawah pH berasid dan lebih banyak terdapat pada nilai pH sederhana alkali.

Berdasarkan hasil kajian, nilai fosforus (P) selepas penanaman pada hari ke-35, 0.104 mg kg^{-1} menunjukkan lebih rendah daripada nilai awal (0.11008 mg kg^{-1}). Nilai fosforus (P) yang disyorkan untuk tanaman bayam ialah 35 mg kg^{-1}, kentang 63 mg kg^{-1}, tomato 39 mg kg^{-1}, lobak merah 26 mg kg^{-1}, jagung 29 mg kg^{-1} dan kubis 40 mg kg^{-1} (Prasad *et. al*, 1988).

Nilai aluminium (Al) sebelum penanaman ialah 0.4 $cmol_c$ kg^{-1}. Selepas penanaman pada hari ke-35, nilai pertukaran aluminium dalam tanah adalah lebih rendah daripada nilai awal (0.4 $cmol_c$ kg^{-1}). Ini menunjukkan penurunan kandungan pertukaran aluminium tanah. Nilai aluminium yang disyorkan untuk penanaman bayam ialah 0.5 hingga 1 $cmol_c$ kg^{-1} (Edmeades *et. al,* 1983) Nilai ini adalah mencukupi untuk pertumbuhan bayam.

Kesimpulan

Berdasarkan keputusan yang diperoleh daripada kajian ini, tanah tanpa rawatan MSG memberikan hasil tertinggi berbanding tanah dengan rawatan MSG. Oleh itu, penggunaan MSG adalah tidak disyorkan ke atas tanah Silabukan bagi penanaman bayam. Kajian ini menunjukkan terdapat kesan MSG terhadap sifat kimia tanah Silabukan dan kesan ke atas pertumbuhan dan hasil bayam hijau.

Berdasarkan kajian ini, dapat dicadangkan bahawa penggunaan MSG boleh digunakan untuk meningkatkan pH tanah yang berasid. Sebagai cadangan tambahan, penggunaan MSG perlu diuji ke atas tanaman lain atau ke atas tanah lain bagi menyokong kesan MSG sebagai penggalak tanaman.

Bibliografi

Akbarimoghaddam, H., Galavi, M., Ghanbari, A., Panjehkeh, N., "Salinity Effects on Seed Germination and Seedling Growth of Bread Wheat Cultivars" dlm. *Trakia Journal Science:* 9 (1), 43–50, 2011.

Alexander D. P., "Growth Regulators Increased Yield of Atlantic Potato" dlm. *American Journal of Potato Research:* 88**,** 479–484, 2011.

Azizah I., 2008. "*Uji Ketahanan Aksesi Kapas (Gossypium hirsutum L.) Terhadap Cekaman Salinitas (NaCl) pada Fasa Percambahan*". Disertasi Ijazah Sarjana Sains Jurusan Biologi, Universiti Islam Negeri Malang.

Bano A. dan Fatima M., "Salt Tolerance in *Zea Mays* (L.) Following Inoculation with *Rhizobium* and *Pseudomonas*" dlm. *Biology Fertility Soils:* 45, 405–413, 2009.

Baquy M. A., Li A., Xu J. Y., Mehmood, K., dan Xu., "Determination of Critical Ph and Al Concentration of Acidic Ultisols for Wheat and Canola Crop" dlm. *Solid Earth*: 8, 149-159, 2017.

Bavani, N., 2010. "*Saptial Variability of Soil Total Nitrogen and Available Phosphorus in Selected Area at University Malaysia Sabah Campus in Sandakan*". Bachelor of Science Dissertation. University Malaysia Sabah.

Blaylock A.D, 1994. "Soil Salinity, Salt Tolerance and Growth Potential of Horticultural and Landscape Plants". Co-operative Extension Service, University of Wyoming, Department of Plant, Soil and Insect Sciences, College of Agriculture, Laramie, Wyoming.

Dewi Y., 2016. "*Penggunaan Baja Organik dalam Pengeluaran Sayuran Daun Amaranthus hybridus (Bayam) dan Brassica juncea (Sawi Hijau)*". Disertasi Ijazah Sarjana Sains Pertanian. Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Edmeades D.C, Smart C.E dan Wheeler D.M., "Aluminium Toxicity in New Zealand soil" dlm. *New Zealand Journal of Agricultural Research*: 26, 493-501, 1983.

Efri Gresinta, "Pengaruh Pemberian Monosodium Glutamat (MSG) Terhadap Pertumbuhan dan Produksi Kacang Tanah *(Arachis hypogea L.)"* dlm. *Faktor Exacta:* 8 (3), 208-219, 2015.

Elisa A. A., Shamshuddin J., Che Fauziah I. dan Roslan I., "Increasing Rice Production Using Different Lime Sources on an Acid Sulphate Soil in Merbok, Malaysia" dlm. *Pertanika Journal Tropical Agricultural Science:* 37 (2), 223-247, 2014.

Food and Agriculture Organization (FAO). 2004. Chapter 2. Agro-Ecological Zone.

Fujine K., 2014. "FlashEA 1112 Elemental Analyzer (CHNS): Use guide". International Ocean Discovery Program.

Jabatan Pertanian Pulau Pinang, 2015. *Keterangan Am Bayam*. http://jpn.penang.gov.my. (Dilayari pada 10 Disember 2017)

Jarrod O. M., 2016. "Soil pH Affects Nutrient Availability". Fact Sheet 1054. University of Maryland.

Jensen dan Thomas L., 2010. "Soil pH and the Availability of Plant Nutrients". International Plant Nutrition Institute. *Fall 2010*, No. 2.

Ligunjang C., 2010. "*Spatial Varibility of Soil pH, Exchangeable Potassium, Calcium and Magnesium of a selected Area at University Malaysia Sabah Campus in Sandakan*". Bachelor of Science Dissertation. University Malaysia Sabah.

Muhammad Naim F. A. R., Mohamad Najib M. Y., Shahida H., Elixon Su. dan Asfaliza R., "Pengurusan Kesuburan Tanah dan Nutrien untuk Tanaman Padi di Malaysia" dlm. *Buletin Teknologi MARDI*: 8, 37 – 44, 2015.

Mutegi E., Kung'u J., Muna M., Pieter P., Mugendi D., "Complementary Effects of Organic and Mineral Fertilizers on Maize Production in the Smallholder Farms of Meru South District, Kenya" dlm. *Agricultural Sciences* 3: 221-229, 2012.

Netondo, G.W., Onyango, J.C., Beck, E., "Sorghum and Salinity: II. Gas Exchange and Chlorophyll Fluorescence of Sorghum under Salt Stress" dlm. *Crop Science*: 44, 806–811, 2004.

Prasad M., T. M. Spiers & I. C. Ravenwood, "Target Phosphorus Soil Test Values for Vegetables" dlm. *New Zealand Journal of Experimental Agriculture*: 16, 83 -90, 1988.

Rahmat Rukmana, 1983. *Bayam, Bertanam dan Pengelolaan Pasca Panen*. Yogyakarta: Kanisius.

Rayment G.E. dan Higginson F.R., 1992. "Australian Laboratory Handbook of Soil and Water Chemical Method". Reed International Books Australia.

Sanjib K.B, Kancherla S., Bezawada N. R., Ravi K. M., Arvind K. S., Kamireddy M., Kummari R., Parasa H., dan Chandra P., "Spatial Variability of Some Soil Properties Varies in Oil Palm (*Elaeis Guineensis* Jacq.) Plantations of West Coastal Area of India" dlm. *Solid Earth:* **7**, 979–993, 2016.

Shamsuddin J., Che Fauziaah I., Sharifuddin, "Effects of Limestone and Gypsum Application to an Malaysia Ultisol and oil Solution Composition and Yield of Maize and Groundnut" dlm. *Plant and Soil:* 134, 45-52, 1991.

Suwanto, 2003. **Pengaruh Pupuk Urea Dan Pupuk ZA Terhadap Pertumbuhan Tanaman Bayam Cabut (Amaranthus Tricolor).** Skripsi Thesis. Universiti Muhammadiyah Surakarta.

Taman Pertanian Universiti, 2012. *Buku Panduan Tanaman Koleksi Mangga*. Serdang: Universiti Putra Malaysia.

Utusan Melayu Online. 2017. "Jom Buat Penggalak Tanaman Organik*"* dlm. http://www.utusan.com.my/sains-teknologi/pertanian/jom-buat-penggalak-tanaman-organik-1.480363. (Dilayari pada 18 Mac 2018)

Wigena G.P., Sudradjat, Santun R.P., Sitorus dan Siregar H., "Karakterisasi Tanah dan Iklim serta Kesesuaiannya untuk Kebun Kelapa Sawit Plasma di Sei Pagar, Kabupaten Kampar, Provinsi Riau" dlm. *Jurnal Tanah Dan Iklim:* 30, 2009.

Zinzadze C., "Colorimetric Methods for the Determination of Phosphorus" dlm. *Industrial & Engineering Chemistry Analytical Edition:* 7 (4), 227 – 230, 1935.

KESANGGUPAN MEMBAYAR INSURANS KESIHATAN KEBANGSAAN DAN FAKTOR-FAKTOR MEMPENGARUHINYA DALAM KALANGAN PENJAWAT AWAM SEKTOR KESIHATAN

Dr. Faiz Daud
Dr. Hairusnizan Hamzah
Syahidatun Najwa Abu Zahid
Azimatun Noor Aizuddin
(*Malaysia*)

Abstrak

Insurans kesihatan kebangsaan (NHI) yang menggunakan konsep insurans kesihatan sosial merupakan satu strategi jangka panjang di Malaysia dalam menangani kos penjagaan kesihatan dan perbelanjaan keluar-dari-poket isi rumah yang semakin meningkat. Objektif utama kajian ini adalah untuk mengkaji kesanggupan membayar NHI dikalangan penjawat sektor kesihatan dan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Kajian berbentuk keratan rentas telah dijalankan ke atas 122 penjawat sektor formal yang bekerja di tiga institusi kesihatan di Bangsar. Data primer dikumpul melalui borang soal selidik (cronbach alfa 0.78) dan teknik *Contigent Valuation Method* diaplikasi bagi mendapatkan nilai kesanggupan membayar. Faktor-faktor mempengaruhi WTP untuk NHI dikaji menggunakan ujian *Chi-Square* dan *Mann-Whitney U* dengan tahap signifikannya pada 0.05. Kadar respons adalah 91.8%. Majoriti (n=96, 85.7%) responden sanggup membayar NHI. Min dan median nilai premium bulanan NHI yang sanggup dibayar masing-masing adalah RM72.00 (SD RM77.92) dan RM50.00 (IQR RM70.00) atau 1.94% (SD1.92%) dan 1.00% (IQR 1.88%) dari peratusan jumlah pendapatan bulanan responden. Faktor umur ($\chi 2$=12.088, p=0.001), saiz isi rumah ($\chi 2$=5.737, p=0.017) dan jumlah pendapatan bulanan responden ($\chi 2$=4.978, p= 0.026) dibuktikan signifikan dalam mempengaruhi kesanggupan membayar kajian ini. Kesimpulannya, majoriti penjawat di sektor

kesihatan sanggup membayar NHI jika dilaksanakan oleh kerajaan. Pembuat dasar boleh memanipulasi faktor-faktor penting ini dalam cara yang relevan untuk merangsang lagi kesanggupan membayar dalam kalangan penjawat sektor formal kesihatan.

(Kata kunci: Kesanggupan membayar, insurans kesihatan sosial, insurans kesihatan kebangsaan, penjawat sektor kesihatan).

Pendahuluan

Pada masa kini, pembiayaan perkhidmatan dan penjagaan kesihatan merupakan aspek yang mencabar dalam pembangunan sosioekonomi sesebuah negara. Malaysia tidak terkecuali daripada fenomena globalisasi ini. Menurut Laporan Perbelanjaan Kesihatan Akaun Kesihatan Nasional Malaysia (MNHA) bagi tahun 1997-2016, sumber pembiayaan bagi sektor perkhidmatan kesihatan awam dan swasta di negara ini semakin meningkat setiap tahun. 44% dari jumlah perbelanjaan kesihatan negara (TEH) adalah dari Dana Hasil Disatukan di bawah Kementerian Kewangan yang disalurkan kepada Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) yang mana menjadi sumber utama bagi sektor perkhidmatan kesihatan awam. Manakala, perbelanjaan keluar-poket (OOP) isi rumah yang merupakan sumber utama sektor perkhidmatan kesihatan swasta, menyumbang 39% daripada TEH (KKM 2018). Insurans kesihatan swasta (PHI) menyumbang pada 6% dan selebihnya adalah dari agensi persekutuan lain termasuk badan berkanun persekutuan, Kementerian Pelajaran dan perbadanan (KKM 2018). Tanpa transformasi dalam mekanisme pembiayaan kesihatan, perbelanjaan kesihatan negara secara kasar dianggar akan mencecah RM102 bilion menjelang tahun 2020 (Azizie 2015) dan sistem ini tidak mencukupi untuk bersaing dengan permintaan penjagaan kesihatan penduduk yang semakin meningkat.

Di samping kos rawatan perubatan yang tinggi, kenaikan perbelanjaan OOP isi rumah yang ketara dalam sektor perkhidmatan kesihatan swasta juga menimbulkan cabaran berterusan kepada sistem pembiayaan perkhidmatan kesihatan di Malaysia. Peningkatan berterusan perbelanjaan OOP isi rumah

terutama dalam sektor kesihatan swasta boleh membawa kepada beban kewangan yang menyebabkan individu tersebut perlu membuat bayaran semasa perkhidmatan kesihatan diterima. Implikasi kenaikan perbelanjaan OOP isi rumah memberi kesan negatif terhadap kualiti kehidupan dan juga kesihatan individu (Lee dan Shaw 2014).

Untuk mengekalkan serta memelihara satu sistem kesihatan yang adil, saksama, mampu milik dan efektif di Malaysia, terdapat keperluan untuk Malaysia mengkaji sistem penjagaan kesihatan sedia ada untuk menghadapi cabaran masa depan. Di Malaysia, NHI merupakan satu strategi jangka panjang dalam menangani kos penjagaan kesihatan dan perbelanjaan keluar-dari-poket isi rumah yang semakin meningkat. Sokongan penuh daripada seluruh anggota masyarakat bagi membolehkan status mandatori diwujudkan merupakan satu elemen penting dalam pelaksanaan NHI. Keadaan ini dijangka lebih sukar di Malaysia. Ini kerana, pada masa kini, semua peringkat atau kategori masyarakat di Malaysia sedang menikmati perkhidmatan penjagaan kesihatan yang disubsidi sebanyak 98% oleh kerajaan (Shafie dan Hasali 2013). Menurut Bank Dunia, kekurangan sumber dana dan penyertaan NHI boleh mengakibatkan insurans ini tidak berdaya tahan dan gagal (Appiah 2012). Bagi mendapatkan penyertaan semua penduduk seterusnya mewujudkan satu pelan transformasi pembiayaan perkhidmatan kesihatan yang efektif dan berdaya tahan, pengetahuan berkenaan tahap kesanggupan membayar penduduk dan nilai premium bulanan yang sanggup dibayar oleh penduduk negara ini adalah amat penting dalam proses penggubalan pelan transformasi tersebut.

Di Malaysia, telah terdapat beberapa kajian dijalankan berkenaan kesanggupan membayar (WTP) untuk NHI dan nilai premium WTP. Namun kajian-kajian tersebut dibuat dalam kalangan target populasi yang berbeza, iaitu dalam kalangan petani di Selangor pada tahun 2009 (Azimatun *et al.* 2011), isi rumah di Pulau Pinang pada tahun 2009 (Shafie dan Hassali 2013), pesakit yang menghadiri klinik pakar Pusat Perubatan Universiti Kebangsaan Malaysia pada tahun 2012 (Yasmin *et al.* 2013), isi rumah di Malaysia yang mengambil sampel responden adalah dari Kedah, Kelantan, Johor dan Selangor pada tahun 2014 (Azimatun Noor Aizuddin dan Syed Mohamed Aljunid

2017), pensyarah senior dan profesor pada tahun 2015 (Ahmad Mustafa, Muhamad Hanafiah dan Hayati *et al.* 2015) dan penjawat awam di Putrajaya pada tahun 2014 (Azizie 2015). Ini bagi mendapatkan variasi nilai kesanggupan dari pelbagai kelompok/ pekerjaan penduduk di Malaysia. Namun, masih terdapat jurang pengetahuan bagi kesanggupan membayar dalam kalangan penjawat sektor kesihatan yang mana umum mengetahui bahawa penjawat awam dalam sektor kesihatan merupakan mereka yang terlibat secara langsung dalam bidang kesihatan, sentiasa terdedah dengan informasi-informasi kesihatan terkini serta mempunyai pengetahuan berkenaan hala tuju sistem kesihatan negara berbanding dengan kelompok-kelompok populasi yang lain. Yasmin *et al.* (2013) juga membuktikan bahawa pengetahuan yang baik berkenaan NHI mempengaruhi WTP secara positif. Oleh itu, kajian ini dijalankan untuk mengetahui WTP untuk NHI dalam kalangan penjawat sektor kesihatan dan faktor-faktor yang mempengaruhinya.

Metodologi

Kajian ini berbentuk keratan rentas yang bermula dari April 2018 hingga Jun 2018. Kajian dijalankan ke atas 122 penjawat sektor formal yang bekerja di tiga institusi kesihatan di Bangsar. Ketiga-tiga institusi kesihatan dipilih secara sengaja dari sasaran populasi, mengambil kira faktor kebolehcapaian, lokasi, kewangan, sumber tenaga dan kemungkinan bagi kajian ini. *Multistage Sampling* digunakan bagi memilih 122 sampel dari ketiga-tiga institusi kesihatan di Bangsar. Kriteria kemasukan merupakan warganegara Malaysia dan penjawat dalam kumpulan perkhidmatan profesional atau sokongan. Mereka yang tidak mahu menyertai kajian tidak faham atau tidak fasih bercakap dalam bahasa Melayu serta bercuti sepanjang tempoh kajian dikecualikan daripada pemilihan sampel.

Borang soal selidik yang digunakan dalam kajian ini telah digunakan dalam kajian-kajian yang lepas seperti kajian Azimatun *et al.* (2011) dan Azizie (2015). Borang soal selidik ini telah dibangunkan oleh Azimatun *et al.* (2011) dan telah divalidasi dan mempunyai nilai alpha cronbach 0.78. Terdapat lima bahagian yang dikaji, iaitu maklumat berkaitan individu, sosioekonomi dan pembiayaan rawatan pesakit,

insurans kesihatan, maklumat tentang kesanggupan membayar pembiayaan kesihatan. *Contigent Valuation Method* (CVM) dari format menyatakan keutamaan digunakan untuk mengetahui kesanggupan membayar NHI dalam kalangan penjawat sektor kesihatan. Teknik yang digunakan adalah dengan memberikan satu senario dalam borang soal selidik yang menggambarkan keperluan negara mewujudkan insurans kesihatan kebangsaan, diikuti oleh satu soalan tertutup mengenai WTP untuk responden menjawab "ya" atau "tidak" menyokong NHI jika dilaksanakan oleh kerajaan. Seterusnya, dua soalan terbuka diajukan kepada responden bagi mendapatkan nilai WTP mengikut peratus pendapatan sebulan dan mengikut jumlah tetap sebulan (dalam nilai RM).

Melalui kajian ini, pemboleh ubah bebas iaitu status demografi, status sosioekonomi dan status pemilikan insurans kesihatan swasta dihipotesis sebagai faktor-faktor yang mempengaruhi pemboleh ubah bergantung, iaitu WTP untuk NHI. Faktor-faktor mempengaruhi WTP untuk NHI dikaji menggunakan ujian *Chi-Square* dan *Mann-Whitney U* dengan tahap signifikannya pada 0.05. Perakuan bertulis dan lisan diambil daripada setiap responden. Perisian Pakej Statistik Sains Sosial (SPSS), versi 20.0 digunakan dalam menganalisis data.

Hasil Kajian Dan Perbincangan

Sejumlah 112 orang penjawat awam telah mengambil bahagian dalam kajian ini menjadikan kadar respons sebanyak 91.8%. Dari 112 sampel diterima, seramai 81 (72.3%) responden (termasuk responden yang tidak sanggup membayar NHI) menyatakan nilai kesanggupan membayar dalam bentuk nilai tetap sebulan (RM), manakala 80 (71.4%) responden (termasuk responden yang tidak sanggup membayar NHI) menyatakan nilai kesanggupan membayar dalam bentuk peratus dari jumlah pendapatan bulanan mereka. Bagi responden yang tidak sanggup membayar NHI, nilai kesanggupan membayar NHI mereka diambil sebagai RM0 atau 0% dari jumlah pendapatan bulanan mereka. Namun nilai ini tidak diambil kira dalam analisis untuk mendapatkan nilai kesanggupan membayar NHI (Shafie dan Hassali 2013).

Kesanggupan Membayar untuk NHI

Jadual 1 Analisis deskriptif kesanggupan membayar untuk NHI

Pemboleh ubah	Kekerapan (%)
Kesanggupan membayar NHI	96 (85.7)
Ya	16 (14.3)
Tidak	

Dapatan kajian semasa menunjukkan bahawa kesanggupan membayar NHI penjawat awam sektor kesihatan sebanyak 85.7% (Jadual 1). Dapatan kajian ini adalah konsisten dengan kajian-kajian kesanggupan membayar NHI dalam kalangan penjawat di sektor formal bukan kesihatan di Malaysia, iaitu lebih dari dua pertiga responden sanggup membayar insurans kesihatan kebangsaan. Melalui dapatan ini, peratusan kajian semasa juga merupakan peratusan paling tinggi jika dibandingkan dengan kajian-kajian tersebut. Contohnya, peratusan kajian semasa lebih tinggi berbanding kajian dikalangan penjawat sektor formal bukan kesihatan di Petaling Jaya di mana 61.1% responden sanggup membayar insurans kesihatan sosial (Intan Syafinaz *et al.* 2016), lebih tinggi daripada 70% peratus pensyarah di sebuah universiti awam di Malaysia sanggup menyertai insurans kesihatan sosial (Ahmad Mustafa *et al.* 2015), 80.5% penjawat awam yang majoritinya dari kementerian kewangan di Putrajaya bersetuju untuk mencarum sekiranya NHI dilaksanakan (Azize 2015) dan 69% pesakit yang merupakan penjawat di sektor formal bukan kesihatan yang menghadiri klinik pakar di PPUKM (Yasmin *et al* 2013) dan menyokong skim insurans NHI. Perbezaan peratusan ini mungkin disebabkan penjawat awam di sektor kesihatan lebih terdedah dengan informasi-informasi terkini berkenaan status dan hala tuju sektor kesihatan yang menjadikan mereka lebih cenderung untuk menyokong dan menyertai NHI.

Nilai Premium Bulanan yang Sanggup dibayar untuk NHI

Jadual 2 Analisis deskriptif nilai kesanggupan membayar untuk NHI bagi responden yang sanggup membayar NHI (N=96)

Pemboleh ubah	Min (SD)	Median (IQR)
Nilai (peratus dari jumlah pendapatan bulanan) kesanggupan membayar NHI bagi responden yang sanggup membayar NHI	1.94 (1.92)	1.00 (1.88)
Nilai tetap (RM) kesanggupan membayar NHI bagi responden yang sanggup membayar NHI	72.00 (77.92)	50.00 (70.00)

Dari segi nilai premium bulanan NHI yang sanggup dibayar oleh responden, dapatan kajian semasa menunjukkan, min dan median nilai premium bulanan NHI yang sanggup dibayar oleh penjawat sektor kesihatan masing-masing 1.94% (SD1.92%) dan 1.00% (IQR 1.88%) (Jadual 2). Peratusan ini hampir sama dengan peratusan yang ditemui dalam kajian yang dijalankan oleh Azizie (2015). Walaubagaimanapun, peratusan ini sangat rendah jika dibandingkan dengan peratusan dari negara-negara luar seperti Sudan Selatan yang mana majoriti responden sanggup membayar sehingga 5% dari jumlah pendapatan bulanan mereka, 4.2% dalam kalangan penjawat sektor formal di China (Barnighausen *et al.* 2007), masing-masing 4% dalam kalangan komuniti di pedalaman India (Dror 2006) dan guru di Ethiopia Selatan (Tesfamicheal 2014).

Selain itu, dapatan kajian semasa juga mendapati min dan median nilai premium bulanan NHI yang sanggup dibayar dalam kalangan penjawat sektor kesihatan jika diikutkan nilai tetap bulanan masing-masing adalah RM72.00 (SD RM77.92) dan RM50.00 (IQR RM70.00) (Jadual 2). Dapatan kajian ini hampir sama dengan kajian yang dilakukan dalam kalangan penjawat sektor formal bukan kesihatan di Putrajaya oleh Azizie (2015), iaitu min nilai caruman kesanggupan membayar NHI sebanyak

RM50.00 berdasarkan pendapatan bulanan bagi responden kedua-dua kajian ini hampir sama iaitu dalam lingkungan RM2000 ke RM4000. Namun hasil kajian ini sedikit tinggi berbanding kajian yang dijalankan dalam kalangan penjawat sektor formal di Petaling Jaya, iaitu purata responden sanggup membayar RM20 bagi seorang responden (Intan Syafinaz S *et al* 2016). Majoriti responden merupakan kakitangan sokongan dan sebahagian kecil merupakan kakitangan pengurusan dan profesional dengan purata gaji bulanan sebanyak RM2165.47 dan fakta ini mungkin dapat menjelaskan nilai premium bulanan yang jauh lebih rendah dengan kajian ini. Menurut Ahmad Mustafa *et al.* (2015), 72.5% pensyarah di sebuah universiti awam di Malaysia sanggup membayar purata RM79.32 sebulan untuk SHI dalam kajian yang kesemua responden profesor, profesor bersekutu, atau pensyarah yang memperoleh pendapatan min RM7428.75 + 2025.08. Sebaliknya, kajian yang dilakukan pada tahun 2011 yang bertujuan menilai keupayaan dan kesanggupan penduduk yang bekerja sebagai petani di Malaysia untuk membayar NHI mendedahkan bahawa nilai premium bulanan responden sanggup membayar antara RM0 hingga RM100 dengan median RM2 bagi sekeluarga (Azimatun NA Aizuddin 2011), iaitu 61% responden tersebut berada dalam pendapatan kategori yang rendah, dengan pendapatan kurang daripada RM230 sebulan. Perbezaan populasi yang ditumpukan dalam kajian-kajian kesanggupan membayar NHI di Malaysia memberikan nilai premium yang berbeza berdasarkan purata pendapatan bulanan populasi tersebut. Maklumat ini sanggat penting kepada kerajaan untuk dijadikan asas bagi penentuan nilai caruman yang sepatutnya perlu dibayar oleh penjawat awam dan jumlah nilai caruman yang akan ditanggung oleh kerajaan. Nilai caruman yang terlalu tinggi mungkin akan mengakibatkan bebanan kewangan kepada penjawat awam berpendapatan rendah, tetapi jumlah caruman yang terlalu rendah pula akan menyebabkan polisi yang dirangka tidak cukup untuk menampung kos rawatan pelbagai jenis penyakit.

Faktor-faktor Mempengaruhi Kesanggupan Membayar NHI dalam Kalangan Penjawat Sektor Kesihatan

Kesanggupan membayar NHI dalam kalangan penjawat awam sektor kesihatan ini dikaitkan secara signifikan dengan umur, saiz isi rumah dan juga jumlah pendapatan bulanan responden (Jadual 3).

Jadual 3 Perkaitan antara faktor demografi, sosioekonomi, pemilikan insurans kesihatan swasta dengan kesanggupan membayar NHI di kalangan penjawat sektor kesihatan

Pemboleh ubah	WTP		Nilai $\chi 2$ / Z-statistik	Nilai *p*
	Ya (n=96) n(%) / Median (IQR)	Tidak (n=16) n(%) / Median (IQR)		
Umur (tahun) ≤34 >34	33 (12) 57 (96.6) 39 (73.6)	41 (13) 2 (3.4) 14 (26.4)	-3.168 12.088	**0.002*** **0.001***
Jantina Lelaki Perempuan	31 (91.2) 65 (83.3)	3 (8.8) 13 (16.7)	0.635 [a]	0.425
Status Perkahwinan Bujang, Duda/ Janda Berkahwin	35 (92.1) 61 (82.4)	3 (7.9) 13 (17.6)	1.918	0.166
Saiz Isi Rumah Responden (orang) ≤3 >3	3 (4) 55 (93.2) 41 (77.4)	5 (3) 4 (6.8) 12 (22.6)	**-2.255** **5.737**	**0.024*** **0.017***
Tahap Pendidikan SPM dan Diploma Ijazah dan ke atas	29 (90.6) 67 (83.8)	3 (9.4) 13 (16.2)	0.410[a]	0.522

Jumlah Pendapatan Bulanan Responden (RM) <RM3000.00 ≥RM3000.00	3468.85 (4425.00) 40 (95.2) 56 (80)	5100.00 (5475.00) 2 (4.8) 14 (20)	-1.963 4.978	**0.050*** **0.026***
Pernah atau sedang memiliki insurans kesihatan swasta (N=112) Ya Tidak	71 (83.6) 25 (92.6)	14 (16.4) 2 (7.4)	0.734[a]	0.392
Berpuas hati dengan insurans kesihatan swasta (N=85) Ya Tidak	56 (82.4) 15 (88.2)	12 (17.6) 2 (11.8)	0.048[a]	0.826

a. Continuity Correction

* nilai *p* signifikan pada < 0.05

Merujuk Jadual 3, dapatan kajian semasa telah menunjukkan faktor umur mempunyai perkaitan yang signifikan dengan kesanggupan membayar NHI. Responden yang berumur 34 tahun dan ke bawah lebih sanggup membayar NHI berbanding responden berumur lebih dari 34 tahun. Hasil yang sama diperolehi dalam kalangan pensyarah di sebuah universiti awam yang mendapati secara signifikan kumpulan responden berumur 30 tahun ke bawah lebih sanggup membayar insurans kesihatan berbanding kumpulan umur yang lebih tua yang majoritinya (53.2%) kumpulan umur 41-50 tidak sanggup membayar insurans kesihatan sosial (Ahmad Mustafa *et al.* 2015). Menurut beliau, responden muda cenderung untuk menyertai insurans kesihatan sosial kerana mereka melihat kebarangkalian membayar premium yang sedikit jika mereka menyertai skim insurans kesihatan pada umur muda. Manakala, Adam *et al.* (2015) yang menyiasat kesanggupan membayar NHI dalam kalangan isi rumah di sebuah negara Caribbean menyatakan bahawa responden yang lebih tua mempunyai lebih banyak tanggungan kewangan bulanan dan seterusnya kurang berkemampuan untuk menyertai skim insurans kesihatan kerana mempunyai pendapatan boleh guna bulanan

yang lebih rendah. Barnighausen *et al.* (2007) juga mendapati kesediaan untuk membayar berkurangan dengan usia, dan beliau mencadangkan satu penjelasan, iaitu mungkin responden lebih tua percaya bahawa mereka boleh bergantung kepada anak-anak mereka sekiranya mereka sakit.

Menurut kajian semasa, saiz isi rumah secara signifikan mempunyai perkaitan dengan kesanggupan membayar NHI. Hasil kajian ini mendapati responden yang mempunyai saiz isi rumah yang kecil lebih sanggup membayar NHI berbanding responden yang mempunyai saiz isi rumah yang lebih besar. Hasil yang sama diperoleh dalam kajian dalam kalangan penjawat sektor formal di Putrajaya, hanya faktor saiz isi rumah dan jumlah bilangan tanggungan responden sahaja yang signifikan mempengaruhi kesanggupan membayar NHI (Azizie 2015) secara korelasinya adalah negatif. Ini juga selari dengan hasil kajian yang dibuat oleh Ahmad Mustafa *et al.* (2015) dalam kalangan pensyarah universiti di Malaysia, Dror *et al.* (2007) di India, Adam *et al.* (2015) di sebuah negara Carribean dan M. K. Al-Hanawi *et al.* (2018) di Saudi Arabia. Ahmad Mustafa *et al.* (2015) menyatakan bahawa responden dengan saiz isi rumah yang kecil dan bilangan tanggungan yang sedikit, lebih cenderung untuk menyertai insurans kesihatan sosial kerana mereka melihat kebarangkalian akan membayar jumlah keseluruhan nilai premium bulanan yang sedikit bagi semua individu dalam tanggungan mereka jika dibandingkan dengan mereka yang mempunyai saiz isi rumah yang lebih besar dan bilangan tanggungan yang lebih ramai. Selain itu, hubungan negatif yang diperhatikan adalah konsisten dengan hujah apabila saiz isi rumah meningkat, kesanggupan membayar NHI adalah kurang berbanding dengan isi rumah yang lebih kecil dalam pendapatan yang sama kerana pendapatan boleh guna lebih rendah (Dror *et al.* 2007; Adam *et al.* 2015). Rasionalnya adalah bahawa ketua-ketua isi rumah yang lebih besar perlu membayar premium insurans kesihatan yang lebih besar untuk melindungi setiap anggota dalam isi rumah (M. K. Al-Hanawi *et al.* 2018). Yared (2009) mendapati bahawa saiz isi rumah yang lebih besar, semakin tinggi bayaran untuk insurans kesihatan. Selain itu, keluarga yang lebih besar mempunyai perbelanjaan yang lebih tinggi, dan baki dana mungkin tidak mencukupi untuk membayar insurans kesihatan.

Melalui kajian ini, hanya satu daripada dua faktor sosioekonomi responden dibuktikan mempunyai perkaitan yang signifikan dengan kesanggupan membayar, iaitu jumlah pendapatan bulanan responden. Majoriti responden kajian ini terdiri daripada responden yang berpendapatan bulanan RM3000.00 dan ke atas (62.5%) dan median jumlah pendapatan bulanan RM3950.00. Hasil kajian mendapati median jumlah pendapatan bulanan bagi mereka yang sanggup membayar NHI (Median=RM3468.85) adalah kurang daripada median jumlah pendapatan bulanan bagi mereka yang tidak sanggup membayar NHI (Median=RM5100.00) menerangkan responden berpendapatan bulanan rendah lebih sanggup membayar berbanding responden berpendapatan lebih tinggi. Selain itu, dalam kalangan responden yang tidak sanggup membayar (n=16), majoriti responden yang tidak sanggup membayar dan berpendapatan lebih tinggi sudah memiliki insurans kesihatan swasta (n=13, 92.9%). Penambahan komitmen untuk bayaran premium insurans bulanan menyebabkan mereka terpaksa memilih dan menimbang pakej manfaat kesihatan yang ditawarkan oleh kedua-dua jenis insurans, umum mengetahui insurans kesihatan swasta menawarkan pakej manfaat kesihatan yang lebih luas berbanding NHI sedia ada di negara-negara yang menjalankan skim ini. Hasil kajian ini selari dengan hasil kajian yang dibuat oleh Ahmad Mustafa *et al.* (2015) dalam kalangan pensyarah universiti di Malaysia yang mendapati bahawa mereka yang tidak sanggup membayar untuk insurans kesihatan sosial melaporkan pendapatan bulanan purata yang lebih tinggi berbanding mereka yang sanggup membayar insurans kesihatan sosial. Walau bagaimanapun, terdapat kajian-kajian lepas yang membuktikan jumlah pendapatan isi rumah juga mempunyai hubungan korelasi yang positif dengan kesanggupan membayar NHI (Azize 2015, Ahmad Mustafa *et al*. 2015, Shafie dan Hasali 2013, Azimatun *et al.* 2011, Onwujekwe *et al.* 2010).

Kesimpulan

Menurut hasil kajian ini, majoriti penjawat di sektor kesihatan sanggup membayar dan menyokong NHI jika dilaksanakan oleh kerajaan. Min dan median nilai premium bulanan NHI yang sanggup dibayar dalam kalangan penjawat sektor kesihatan

masing-masing RM72.00 (SD RM77.92) dan RM50.00 (IQR RM70.00). Manakala jika menggunakan nilai peratus dari jumlah pendapatan bulanan penjawat di sektor kesihatan, min dan median nilai premium bulanan NHI yang sanggup dibayar adalah masing-masing 1.94% (SD1.92%) dan 1.00% (IQR 1.88%). Faktor umur, saiz isi rumah, bilangan tanggungan dan jumlah pendapatan bulanan telah dibuktikan signifikan dalam mempengaruhi kesanggupan membayar responden kajian ini. Menurut hasil kajian, semakin meningkat umur, pendapatan bulanan, saiz isi rumah dan bilangan tanggungan, semakin kurang peratus kesanggupan membayar NHI. Selain itu, peratus kesanggupan membayar NHI oleh penjawat sektor kesihatan adalah paling tinggi jika dibandingkan dengan kelompok masyarakat yang lain. Penjawat sektor formal kesihatan lebih terdedah dengan informasi-informasi berkaitan kesihatan dan hala tuju sektor kesihatan. Perbezaan populasi juga telah memberikan nilai premium bulanan yang berbeza, iaitu berdasarkan purata pendapatan bulanan populasi tersebut. Penggubal dasar polisi boleh memanipulasi faktor-faktor penting ini dalam cara yang relevan untuk merangsang kesanggupan membayar penjawat sektor formal kesihatan.

Penghargaan

Penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada Fakulti Perubatan, Universiti Kebangsaan Malaysia [Kod projek: FF-2018-230 dan GUP-2019-080] dan Jawatankuasa Penyelidikan dan Etika Perubatan Kementerian Kesihatan, Malaysia [NMRR-18-570-40183] kerana memberikan kebenaran menjalankan kajian.

Bibliografi

Adams, R., Chou, Y.J. dan Pu, C., "Willingness to Participate and Pay for A Proposed National Health Insurance in St. Vincent and The Grenadines: A Cross-Sectional Contingent Valuation Approach" dlm. *BMC health services research 15*(1):148, 2015.

Ahmad Mustafa Mohammad Salameh, Muhamad Hanafiah Juni dan Hayati K.S., "Willingness to Pay for Social Health Insurance Among Academic Staff of A Public University in Malaysia" dlm. *International Journal of Public Health and Clinical Sciences* 2(5), 2015.

Al-Hanawi, M.K., Vaidya, K., Alsharqi, O. dan Onwujekwe, O., "Investigating The Willingness to Pay for A Contributory National Health Insurance Scheme in Saudi Arabia: A Cross-Sectional Stated Preference Approach" dlm. *Applied health economics and health policy 16*(2):259-271, 2018.

Appiah, B., "Universal Health Coverage Still Rare in Africa. *CMAJ: Canadian Medical" Association journal = journal de l'Association medicale canadienne*. doi:10.1503/cmaj.109-4052, 2012.

Azimatun Noor Aizuddin, Rozita Hod, Mohd Rizal Abdul Manaf, Yon, R. dan Syed Mohamed Aljunid, "Ability and Willingness to Pay for Health Care and Contribute To National Healthcare Financing Scheme Among Farmers in Selangor" dlm. *Journal of Community Health* 17(1): 56–63, 2011.

Azimatun Noor Aizuddin dan Syed Mohamed Aljunid. 2017. "Ability to Pay for Future National Health Financing Scheme among Malaysian Households" dlm. *Annals of Global Health* 83(3–4): 654–660. doi:10.1016/j.aogh.2017.10.002

Azize Taib, 2015. "Kesanggupan Membayar Penjawat Awam di Putrajaya ke Atas Perkhidmatan Kesihatan dan Skim Insurans Kesihatan Kebangsaan". Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia ke-10 (PERKEM 10). Melaka Bandaraya Bersejarah, 18-20 September.

Barnighausen, T., Liu, Y., Zhang, X., dan Sauerborn, R., "Willingness to Pay for Social Health Insurance Among Informal Sector Workers in Wuhan, China: A Contingent Valuation study" dlm. *BMC Health Serv Res.* 7:114, 2007.

Dror, D. M., Radermacher, R. dan Koren, R., "Willingness to Pay for Health Insurance Among Rural and Poor Persons: Field Evidence from Seven Micro Health Insurance Units in India" dlm. *Health Policy* 82:12-27, 2007.

Intan Shafinaz Saimy, Juni, M.H. dan Rosliza, A.M., "Willingness to Pay for Health Insurance and Its Associated Factors Among Staff of Local Authorities in Petaling District, Selangor" dlm. *International Journal of Public Health and Clinical Sciences 3*(6): 35-49, 2016.

Kementerian Kesihatan Malaysia. 2018. *Malaysia National Health Account (MNHA) Health Expenditure Report 1997-2016*

Lee, W.Y. dan Shaw, I, "The Impact of Out-Of-Pocket Payments on Health Care Inequity: The Case of National Health Insurance in South Korea" dlm. *International Journal Of Environmental Research And Public Health* 11(7):7304-7318, 2014.

Onwujekwe, O., Okereke, E., Onoka, C., Uzochukwu, B., Kirigia, J., Petu, A., "Willingness to Pay for Community-Based Health Insurance in Nigeria: Do Economic Status and Place of Residence Matter?" *Health Policy and Planning* 25(2):155-161, 2010.

Shafie, A. A. dan Hassali, M. A., "Willingness to Pay for Voluntary Community- Based Health Insurance: Findings from an Exploratory Study in The State of Penang, Malaysia" dlm. *Social Science and Medicine* 96: 272–276, 2013.

Yared W.H. 2009. "Preference for Health Care Financing Options and Willingness To Pay for Compulsory Health Insurance Among Government Employees in Ethiopia" Umeå International School of Public Health.

Yasmin Almualm, Sharifa Ezat Alkaff, Syed Mohamed Aljunid, Syed Sagoff Alsagoff, "Factors Influencing Support for National Health Insurance among Patients Attending Specialist Clinics in Malaysia" dlm. *Global Journal of Health Science* 5(5), 2013.

Zainol, M.M., Amin, N.A.S. dan Asmadi, M., "Preparation and Characterization of Impregnated Magnetic Particles on Oil Palm Frond Activated Carbon for Metal Ions Removal" dlm. *Sains Malaysiana* 46(5): 773-782, 2017.

PENCITRAAN ANAK DARA DALAM PERIBAHASA MELAYU DAN KARYA SASTERA SEJARAH

Dr. Zabedah Mohammed
(*Malaysia*)

Abstrak

Dimensi bicara peribahasa amat luas. Perihal wanita turut terpateri dalam ungkapan ringkas ini. Sehubungan dengan itu, kajian ini berfokuskan ungkapan yang memerihalkan wanita bergelar anak dara dalam peribahasa Melayu. Pola pencitraan ungkapan tersebut dirinci dan dijajarkan dengan kisah wanita yang terakam dalam sastera sejarah. Kajian ini berbentuk kualitatif. Data dikumpulkan dan dianalisis secara analisis dokumen serta teknik bacaan rapi. Sepuluh peribahasa yang memerihalkan anak dara dirinci dan dirungkaikan dengan menggunakan Pendekatan Gender. Ungkapan tersebut dipilih daripada buku *Kamus Istimewa Peribahasa Melayu* susunan Abdullah Hussain (2005). Analisis mendapati pola pencitraan anak dara dibawa secara berkias. Empat motif digunakan untuk menggambarkan perihal tersebut, iaitu haiwan, buah-buahan, tumbuh-tumbuhan, dan fenomena alam. Anak dara dalam peribahasa Melayu diberikan status anak dara sunti dan anak dara yang tidak perawan. Unsur motif burung, ayam, tebu, bunga dan nyiur gading digambarkan sebagai anak dara sunti yang memiliki keistimewaan dari segi fizikal dan biologikal. Pendekatan Gender mendapati menerusi ungkapan ini, anak dara dimuliakan dan mempunyai darjat yang tinggi. Anak dara yang tidak perawan dipertalikan dengan labu yang telah dirosakkan oleh tikus dan penyongsangan fenomena alam. Makna tersirat yang dikirai di sebalik ungkapan didapati sejajar

dengan kisah wanita dalam *Sulalatus Salatin, Hikayat Seri Kelantan, Hikayat Hang Tuah, dan Hikayat Merang Mahawangsa.* Kajian ini telah menyerlahkan kebitaraan orang Melayu menerusi manipulasi kata dan pemakaian motif bagi menggambarkan maksud setiap peribahasa. Kisah-kisah wanita yang diperikan dalam sastera sejarah telah membuktikan bahawa peribahasa adalah cerminan hidup.

(Kata kunci: Mendidik, anak dara, wanita, kebitaraan orang Melayu, pengajaran dan teladan)

Pengenalan

Dimensi bicara orang Melayu menyantuni wanita atau perempuan yang belum berkahwin sebagai anak dara. Jika dikira mengikut kematangan usia, wanita selayaknya bergelar anak dara bermula pada usia 11 tahun atau 12 tahun (Roziah, 1994). Pada usia tersebut, anak perempuan disantuni dengan panggilan "gadis", "dara" atau "perawan" dan tidak menghairankan jika terdapat ungkapan "dara pingitan" dan "dara sunti" (Noriah Mohamed, 2015). Istilah "anak dara sunti" digunakan untuk menunjukkan pentingnya tahap keremajaan seseorang anak perempuan dijaga dengan rapi (Rahimah, 2012). Menurut Akta Undang-undang Keluarga Islam Wilayah Persekutuan (1984), anak dara merujuk kepada seorang perempuan atau wanita yang belum pernah bersetubuh, sama ada sudah berkahwin atau belum.

Pendekatan gender melihat anak dara memiliki ciri-ciri tersendiri. Secara berangkap, Tenas Effendy mencitrakan anak dara seperti dalam ungkapan di bawah:

Anak Gadis

Gadis Sunti beranjak naik
Beranjak seri ke muka
Beranjak seri ke dada
Gadis berpinggit di anjung tinggi
Gadis disimpan dalam peti
Peti bergewang berawan-pawan
Peti aib dengan malu
Peti adat dengan lembaga

(Tenas Effendy 2005, 66-67)

Baris pertama hingga baris ketiga memberi gambaran akan perubahan fizikal yang berlaku kepada wanita apabila bergelar anak gadis atau anak dara. Baris yang seterusnya memerikan cara anak dara Melayu Riau dijaga dengan metafora dikurung di dalam peti. Peti dalam konteks tersebut membawa maksud anak dara mereka dijaga dengan baik, iaitu bersendikan adat dan peraturan bagi mengelakkan berlakunya sesuatu musibah yang boleh memberi malu kepada anak dara dan keluarganya.

Betapa masyarakat Melayu dahulu prihatin terhadap wanita yang bergelar anak dara. Ungkapan yang mencitrakan anak dara turut tergarap dalam peribahasa yang pendek ini. Anak dara dalam ungkapan berikut merujuk kepada wanita yang belum berkahwin, iaitu masih gadis atau perawan, wanita yang belum berkahwin tetapi telah berusia dan wanita yang belum berkahwin namun telah tergadai maruah diri atau tidak suci.

Kajian Literatur

Pembicaraan tentang peribahasa Melayu tidak bernoktah. Dimensi bicaranya amat luas. Khazanah yang merupakan milik kolektif masyarakat Melayu ini sering diterjah dengan pelbagai isu dan tidak terkecuali ceritera tentang wanita. Namun begitu, sehingga kini tidak ditemukan kajian khusus berkaitan status wanita yang bergelar anak dara. Pembicaraan negatif tentang wanita lebih banyak diutarakan berbanding dengan dimensi positif. Siti Nur Izzaty & Norsimah (2017) telah meneliti unsur feminisme dalam peribahasa Melayu. Kajian yang dilakukan tertumpu pada 17 peribahasa yang menggambarkan wanita secara positif yang dikelaskan kepada tiga aspek, iaitu sifat dan sikap wanita, ketinggian darjat wanita dalam masyarakat dan kualiti hidup wanita. Mereka turut menyimpulkan bahawa jumlah peribahasa yang mengandungi unsur feminisme tidak begitu dominan dan menolak sebahagian kajian lepas yang hanya menumpukan wanita dalam ruang lingkup yang negatif sahaja kerana kajian mendapati bahawa wanita yang mempunyai ciri positif juga diperkatakan dalam peribahasa.

Nadia (2016) menganalisis simbolik bunga dalam peribahasa Melayu. Bunga dipadankan dengan wanita. Dalam perbincangan tersebut, sebanyak 21 peribahasa diutarakan dan dibahagikan kepada tiga unsur, iaitu unsur kecantikan, unsur sindiran, dan

unsur pengajaran. Perbincangan yang digagaskan adalah untuk melihat persamaan antara imej bunga dengan wanita. Isu berkaitan gender dalam peribahasa Melayu dibincangkan oleh Rahimah dan Shaiful Bahri (2014) dengan kupasan tentang wanita dan lelaki yang dilihat dari dua sudut positif dan negatif. Walaupun terdapat banyak peribahasa yang membawakan gambaran negatif tentang wanita bukan bermakna wanita mempunyai kedudukan yang rendah dalam masyarakat Melayu tetapi wanita diletakkan pada tempat yang berharga.

Wan Norasikin (2012) merumuskan bahawa perlambangan imej wanita dalam peribahasa lebih banyak mengandungi gambaran negatif. Kesimpulan tersebut dilakukan kerana wanita dalam peribahasa Melayu diberikan metafora negatif seperti harimau, pelesit, dan bunga dedap. Perlambangan imej wanita dalam peribahasa Melayu lebih banyak mengandungi maksud negatif. Pandangan tersebut diutarakan oleh Zaitul Akma (2009) menerusi penelitiannya ke atas peribahasa yang dilihat dari dimensi kebahasaan. Pemerian kisah wanita dalam peribahasa kebanyakannya mewakili perempuan atau wanita yang jahat, curang, berkelakuan tidak senonoh, tidak pandai menjaga maruah diri, pemalas, dan pengotor. Menerusi perbandingan antara maskulin dengan feminin dalam peribahasa maka ditemukan unsur-unsur negatif yang menjadi lambang kepada wanita. Kebanyakan peribahasa yang menggambarkan anomali wanita yang diungkapkan dengan tiga perkataan sahaja seperti lesung mencari antan, enau memanjat sigai, dan ulam mencari sambal. Pemilihan dan pemakaian diksi yang sedemikian dalam peribahasa menyerlahkan estetika khazanah lisan ini.

Kesimpulannya, pemerian tentang wanita dalam peribahasa Melayu diungkapkan dengan pelbagai kisah. Namun begitu, wanita lebih banyak digambarkan secara negatif. Sehubungan dengan itu, perbincangan ini berfokus pada peribahasa yang mencitrakan wanita bergelar anak dara. Ungkapan yang dianalisis memerihalkan anak dara, sama ada secara positif mahupun negatif.

Objektif

1. Meneroka pola pencitraan anak dara dalam peribahasa Melayu. Pemakaian motif dalam setiap ungkapan akan

dikupas dan ditentukan kesesuaian pemakaiannya dalam mencitrakan anak dara.

2. Menghubungkaitkan maksud peribahasa yang dibincangkan dengan kisah wanita yang dipetik daripada teks sastera sejarah.

Metodologi

Kajian ini dilaksanakan menggunakan kaedah kualitatif dan analisis dokumen. Peribahasa yang mencitrakan anak dara merupakan data utama dalam kajian ini. Sebanyak 10 ungkapan yang memerihalkan anak dara dijadikan fokus perbincangan. Sumber utama peribahasa tersebut dipilih adalah daripada *Kamus Istimewa Peribahasa Melayu* susunan Abdullah Hussain (2005). Peribahasa yang akan dianalisis adalah seperti yang tertera dalam Jadual 1 di bawah.

Jadual 1: Peribahasa tentang Anak Dara

Bil	Peribahasa	Maksud
1	Umpama burung di dalam sangkar, mata lepas badan terkurung	Anak gadis dalam pingitan
2	Ayam seekor bertambang dua	Gadis seorang, dua bujang yang ingin
3	Tebu masuk ke mulut buaya	Perawan yang elok dan molek yang jatuh ke tangan teruna yang molek masakan terlepas lagi
4	Tebu setuntung jadi separak	Anak gadis seorang, setelah kahwin beranak banyak pula
5	Di mana bunga kembang, di situ kumbang banyak	Di mana ada gadis, di situ ada anak-anak muda
6	Bagaimana tidak kumbang jinak terbang beredar, jika tidak kerana bunga kembang di taman	Bagaimana pemuda-pemuda tidak berulang-alik dekat rumah, jika tidak kerana ada perawan cantik di situ
7	Nyiur gading	Anak gadis yang comel

8	Labu ditebuk (= dikerbuk) tikus (= tupai)	Sudah hilang gadisnya
9	Berputik dulu baru berbunga, buahnya jarang dimakan beruk	Perempuan yang hamil sebelum kahwin
10	Putik mendului bunga, buahnya mabuk dimakan	Perempuan yang mengandung sebelum nikah

Pendekatan Gender

Pendekatan gender dijadikan sandaran dalam penelitian status anak dara menerusi peribahasa Melayu. Istilah gender sering merujuk kepada jantina manusia, baik lelaki mahupun wanita atau maskulin dan feminin. Walaupun pada hakikatnya, perkataan yang lebih tepat untuk jantina ialah *sex* tetapi konotasinya condong kepada perbuatan seks, maka perkataan *gender* dianggap lebih sopan (Ruzy Suliza, 2006). Gender juga merujuk kepada perbezaan seksual antara lelaki dengan wanita berdasarkan ciri biologikal kedua-dua jantina. Perbezaan antara lelaki dengan perempuan turut dikaitkan dengan konstruksi sosiobudaya (Mohd. Anuar, 2012) atas kepercayaan bahawa perbezaan antara dua gender terbentuk mengikut acuan budaya dan masyarakat. Justeru, status anak dara dalam kajian ini dicermati berdasarkan konstruk sosial yang menjadi pegangan masyarakat Melayu.

Dapatan dan Perbincangan

1. Umpama burung di dalam sangkar, mata lepas badan terkurung
   Maksud: Anak gadis dalam pingitan

Secara eksplisit, ungkapan 'umpama burung di dalam sangkar, mata lepas badan terkurung' mengiaskan wanita yang bergelar anak dara dengan motif binatang peliharaan, iaitu burung yang dikurung di dalam sangkar. Burung merupakan binatang yang bersaiz kecil, licik dan amat sukar untuk dipikat. Hanya yang mahir mampu memikat burung. Burung yang terjerat akan dikurung di dalam sangkar. Kehidupan yang terkurung merupakan penyeksaan bagi seekor burung kerana secara semula jadi haiwan ini sepatutnya bebas terbang ke mana-mana sahaja. Bagi si pemikat burung, merantai burung di dalam sangkar merupakan cara terbaik untuk memastikan keadaannya lebih

terpelihara. Dalam pantun percintaan Melayu juga terdapat pemakaian simbol yang sama, iaitu motif burung (secara umum) membawa makna perempuan yang menjadi pasangan kepada lelaki (Mohamad Azmi, 2010). Menurut Amida (2008), burung menjadi lambang kebebasan kerana bebas terbang di udara. Haiwan tersebut juga digunakan untuk melambangkan sesuatu yang terperangkap (Wan Norasikin, Abdul Latif dan Nazri Muslim, 2017). Oleh itu, motif burung yang dikiaskan sebagai anak dara adalah sesuai.

Metafora haiwan sering digunakan dalam menggambarkan cara ibu bapa menjaga dan melindungi anak mereka terutamanya anak yang masih muda (Arvo Krikmann, 2001). Pemakaian motif burung mempamerkan kebitaraan pemikiran halus orang Melayu yang sentiasa berlandaskan kewajaran dan pertimbangan yang rasional kerana amat sesuai anak dara dikiaskan dengan burung di dalam sangkar. Istilah sangkar jelas membayangkan situasi terkurung dan kebebasan tersekat apabila berada di dalamnya. Secara implisit, rumah seolah-olah menjadi tempat pasungan dan anak dara terpenjara di situ. Rumah orang Melayu lazimnya mempunyai loteng, iaitu langit-langit yang diperbuat daripada kayu dan dijadikan sebagai tempat tinggal untuk anak gadis yang bertindak sebagai sarana menjaga keselamatan diri dan maruah wanita (Noriah Mohamed, 2015).

Dalam pantun Melayu, imej burung melambangkan sesuatu yang disayangi (Siti Khariah, 2012) dan setara dengan anak dara yang merupakan buah hati kepada ibu bapanya. Anak dara dalam ungkapan 'umpama burung di dalam sangkar, mata lepas badan terkurung' tidak dipadankan dengan sifat-sifat burung tetapi dipertalikan dengan cara pemilik menjaga burung peliharaannya. Jika burung dipingit supaya tidak terlepas bebas, anak dara pula dikurung di dalam rumah untuk menjaga maruah diri daripada ternoda atau diumpat keji, tambahan pula nama baik keluarga perlu dijaga. Anak dara ditatang dan dipelihara sehingga mereka selamat dikahwinkan dengan kesucian yang terjaga sebagai melambangkan maruah keluarga (Nor Hashimah, 2002). Tindakan sedemikian merupakan kelaziman gender kerana anak dara sepatutnya dilindungi oleh orang tua atau saudaranya sendiri.

Pemakaian motif burung yang terkurung telah mengangkat darjat atau harga diri wanita pada suatu tempat yang tinggi dan memperlihatkan wanita dimuliakan. Ungkapan tersebut diletakkan dalam jalur positif kerana wanita ditatang dengan baik. Selain itu, di sebalik bait kata tersebut terkandung unsur nasihat dan tunjuk ajar kepada ibu bapa dalam menjaga anak perempuan. Walaupun terpaksa menempuh kehidupan yang terbelenggu namun tujuannya adalah untuk seribu kebaikan. Simbol sangkar mampu menjelaskan anak dara bukan sahaja diberikan tempat berlindung malahan dicukupi dengan keperluan zahir dan batin.

Dalam *Sulalatus Salatin* (2015), dikisahkan bahawa Bendahara Seri Maharaja telah menjaga anak perempuannya, iaitu Tun Fatimah dengan baik sehingga ada pembesar negeri yang tidak pernah melihat Tun Fatimah termasuk Sultan Mahmud Syah. Puterinya itu dipingitkan. Keberadaan Tun Fatimah dalam kalangan khalayak akan menimbulkan keasyikan kepada yang memandangnya. Raja Dibaruh berasa amat takjub melihat wajah Tun Fatimah untuk kali pertama. Begitulah gambaran, cara Bendahara Seri Maharaja menjaga anak perempuannya demi memelihara maruah keluarga.

> Maka oleh Bendahara Seri Maharaja, Tun Fatimah ditunjukkannya pada Raja Dibaruh. Setelah Raja Dibaruh melihat rupa Tun Fatimah, maka terlalu hairan baginda memandang parasnya; maka kata Raja Dibaruh pada Bendahara Seri Maharaja, "Yang Dipertuan adakah sudah melihat anakanda ini?" Maka sahut Bendahara Seri Maharaja, "Belum duli Yang Dipertuan melihat."
>
> (A. Samad Ahmad 2015: 250-251)

2. Ayam seekor bertambang dua
   Maksud: Gadis seorang, dua bujang yang ingin

Menerusi ungkapan tersebut, anak dara dipertalikan dengan ayam manakala tambang pula kiasan untuk lelaki. Anak dara dalam ungkapan di atas, dicitrakan menjadi rebutan dua lelaki bujang. Ayam merupakan binatang peliharaan yang cukup sinonim dengan kehidupan masyarakat Melayu tradisi tambahan pula mereka menjadikan aktiviti menyabung ayam sebagai kegiatan

hiburan. Lazimnya, empunya ayam sabung akan memastikan ayam sabung mereka memiliki kelebihan dan keistimewaan yang luar biasa kerana mereka juga akan dilihat hebat sekiranya ayam tersebut menang dalam persabungan.

Pemakaian motif ayam dalam ungkapan tersebut boleh diterima dan sepadan dengan wanita. Dalam ungkapan ini, anak dara wanita ditautkan dengan kehebatan atau kelebihan yang dimiliki ayam seperti mempunyai balung yang melentik dan taji yang tajam. Tanggapan sedemikian tercetus kerana anak dara yang memiliki keistimewaan tertentu sudah pasti menjadi idaman ramai lelaki. Justeru, tidak hairan jika anak dara sedemikian menjadi rebutan ramai seperti yang diceriterakan perihal Tun Teja menerusi *Hikayat Hang Tuah* (1992). Tun Teja digambarkan memiliki rupa paras yang sangat menawan. Tun Teja menjadi rebutan antara Raja Melaka dengan Megat Terengganu. Tun Teja menolak untuk dikahwinkan dengan Raja Melaka setelah dipinang oleh Tun Utama dan Tun Bija Sura. Kemudian, Tun Teja telah ditunangkan dengan Megat Panji Alam. Melalui helah Hang Tuah, Tun Teja akhirnya berkahwin dengan raja Melaka. Lelaki yang berjaya memikat dan memiliki anak dara yang cantik pasti akan berasa bangga dan dipandang hebat.

3. Tebu masuk ke mulut buaya
   Maksud: Perawan yang elok dan molek yang jatuh ke tangan teruna yang molek masakan terlepas lagi

4. Tebu setuntung jadi separak
   Maksud: Anak gadis seorang, setelah kahwin beranak banyak pula

Masyarakat Melayu turut mempertalikan anak dara dengan tebu. Saiz batang tebu yang kecil, sifatnya lampai menegak, rasa manis melegakan tekak dan bergerak gemalai tatkala ditiup angin merupakan antara ciri tebu yang dikiaskan dengan wanita. Siti Hawa Salleh (2013) memetik puisi Hooykaas (1965) yang menggambarkan rupa paras wanita Melayu seperti tebu dengan jalinan kata:

> Rupanya kuning kemerahan
> Bak tebu di dalam ladang …
> Bentuk badan lemah dan lampai …

Kejelitaan wanita Melayu terserlah dengan warna kulit yang cerah ibarat kuning kemerahan. Wanita Melayu juga memiliki susuk tubuh yang anggun dengan gambaran tinggi lampai seperti batang tebu dan pergerakan yang lemah lembut umpama daun tebu dipupuk bayu. Tebu yang telah matang berasa manis dan kulit tebu juga licin dan berkilat. Dalam keadaan tersebut amat sesuai tanaman ini dikaitkan dengan anak dara. Pada usia anak dara, raut wajah seorang wanita menarik dipandang dan sering disebut "manis". Manis juga merupakan rasa yang amat sinonim dengan sifat semula jadi tebu. Justeru, amat sesuai anak dara dikonotasi dengan rasa tebu yang manis. Air tebu yang manis biasanya akan diteguk dan berkali-kali dinikmati. Anak dara yang cantik akan sentiasa dijeling tambahan pula jika berkenan di hati seperti Sultan Mahmud Syah yang tidak berkelip kelopak matanya memandang Tun Fatimah. Dalam *Sulalatus Salatin* (2015) dikisahkan Sultan Mahmud Syah jatuh hati kepada Tun Fatimah pada pandangan pertama kerana kecantikannya.

> Setelah Sultan Mahmud Syah melihat rupa Tun Fatimah itu, maka Baginda pun hairan; maka inginlah rasa Baginda akan Tun Fatimah seperti kata syair:
>
> *Ma yarji'u al-tarfu 'ainnuhu 'inda ru 'yatihi,*
> *Hatta yu' ada i-laiya al-tarfa musytaqu.*
>
> Yakni tiada akan berkelip kelopak mata tatkala melihat dia, hingga berkelip kepadanya kelopak mata, makin bertambah dendam juga adanya.
>
> (A. Samad Ahmad 201)

Selain itu, batang tebu yang kurus mampu menggambarkan susuk tubuh anak dara yang ramping. Menurut Roziah (1994), wanita Melayu yang belum berkahwin mempunyai bentuk badan yang anggun, iaitu membawa maksud kurus. Kulit pada batang tebu yang licin berkilat terutamanya tebu yang muda sepadan dengan kulit anak dara yang bersih dan masih tegang. Pokok tebu juga memiliki ciri-ciri pendinding, iaitu daunnya yang tajam dan ruas yang bermiang. Apabila ciri-ciri tersebut digandingkan dengan anak dara, maka secara tersirat boleh difahami bahawa anak dara bukan mudah untuk didekati kerana ada ibu bapa yang

mendampingi dan menjaga mereka. Terdapat banyak rintangan dari segi syarak dan norma masyarakat yang perlu dihadapi untuk merapati dara sunti. Manifestasi keanggunan gender terpamer menerusi ungkapan tersebut.

Ungkapan 'tebu setuntung jadi separak' memerikan tentang anak dara yang telah dikahwinkan. Tebu setuntung merujuk pada seruas tebu yang kecil dan ruas tersebut dikiaskan dengan anak dara. Diksi separak pula, membawa maksud ladang yang luas. Secara literal, ungkapan tersebut menggambarkan kejayaan mengusahakan ladang tebu yang luas hanya dimulakan dengan menanam tebu seruas. Konotasinya amat jelas dan bernas dengan pencitraan wanita yang telah berkahwin dan mampu melahirkan anak yang ramai. Masyarakat Melayu amat bangga jika mempunyai anak 'bersusun paku'.

Ruas yang banyak pada sebatang pokok tebu merupakan metafora kepada bilangan anak yang ramai. Bagi masyarakat Melayu, anak merupakan rezeki daripada Allah SWT dan sememangnya dinanti-nantikan oleh pasangan yang berumah tangga (Rozita dan Zaharah, 2015). Orang Melayu dahulu, menginginkan anak yang ramai kerana mereka percaya setiap anak mempunyai rezekinya sendiri. Selain itu, anak yang ramai juga dianggap sebagai harta kerana bukan semua pasangan mampu memperoleh anak yang ramai seperti bilangan ruas pada sebatang tebu. Anak yang ramai juga boleh membantu memudahkan urusan kehidupan keluarga kerana tenaga mereka boleh dikerah. Melalui doa, jasa anak kepada ibu bapa akan berterusan walaupun kedua-duanya telah meninggal dunia. Oleh sebab itu, masyarakat Melayu tradisi membina keluarga dengan bilangan anak yang ramai.

5. Di mana bunga kembang, di situ kumbang banyak
   Maksud: Di mana ada gadis, di situ ada anak-anak muda
6. Bagaimana tidak kumbang jinak terbang beredar, jika tidak kerana bunga kembang di taman
   Maksud: Bagaimana pemuda-pemuda tidak berulang-alik dekat rumah, jika tidak kerana ada perawan cantik di situ

Anak dara dicitrakan menerusi pemakaian motif bunga kembang seperti dalam ungkapan 'di mana bunga kembang,

di situ kumbang banyak' dan 'bagaimana tidak kumbang jinak terbang beredar, jika tidak kerana bunga kembang di taman'. Bunga kembang atau mekar disukai ramai termasuk serangga. Bunga yang kembang akan dicari untuk dijadikan hiasan jambangan atau penyeri sanggul. Bunga kembang menampakkan kelopaknya yang terbuka serta menyerlahkan warna, bentuk, dan saiz yang ada.

Konotasi bunga kembang dalam ungkapan di atas dipertalikan dengan anak dara yang cantik dan masih perawan. Menurut Siti Nur Izzaty dan Norsimah (2017), bunga kembang sering diertikan sebagai seorang perempuan yang muda ataupun sedang berada di alam gadisnya. Selain itu, motif ini juga melambangkan anak dara tersebut telah cukup akalnya dan boleh dikahwinkan. Manifestasi keanggunan dan keelokan gender terungkap menerusi ungkapan tersebut. Sejajar dengan sarwa jagat Melayu, Mineke Schipper (2004) mengemukakan pandangan yang sama, iaitu metafora bunga sesuai dikiaskan dengan anak dara kerana warna, bentuk, dan wangi bunga merupakan tarikan pada lebah dan burung untuk menghinggapinya. Sememangnya lumrah alam, yang cantik itu digemari ramai maka tidak pelik wanita yang cantik selalunya dikejar ramai lelaki. Kecantikan merupakan antara ukuran zahir yang utama dalam menentukan ciri-ciri pasangan hidup walaupun tidak selari dengan tuntutan Islam. Islam menggariskan beberapa kriteria dalam memilih pasangan hidup seperti yang disebut dalam sebuah hadis, iaitu "seorang wanita itu dinikahi kerana empat perkara. Iaitu hartanya, keturunannya, kecantikannya dan agamanya. Pilihlah wanita yang beragama, nescaya beruntunglah kamu" (Muhammad Akhyar dan Ahmad Fadhli, 2014).

Walaupun terdapat pesanan tersebut namun keelokan paras rupa tetap dijadikan keutamaan dalam memilih pasangan hidup. Hakikat tersebut turut menjadi jalinan plot dalam *Hikayat Seri Kelantan* (2004). Tuan Puteri Sa'dung dilukiskan sebagai seorang wanita yang terlalu cantik. Dia membesar sebagai seorang gadis yang sungguh anggun dan menawan (Nisriwani dan Syed Zulfida, 2003). Ramai yang menyukainya dan ingin memperisterikannya tetapi tidak berani meminang kerana Tuan Puteri Sa'dung merupakan anak angkat kepada pemerintah negeri. Kecantikannya memukau pandangan ramai.

> Maka dipelihara berapa lama, makin sehari makin pula elok parasnya, tiada banding pada masa itu lagi. Maka sekalian orang-orang memandang kepada tuan puteri itu, banyaklah gila berahi kepadanya, tetapi hendak diminta tiadalah berani kerana tuan puteri itu anak angkat daripada Encik Siti, lagi sangat kasihi kepadanya.
>
> (Mohd Taib 2004:2)

7. Nyiur gading
   Maksud: Anak gadis yang comel

Dalam peribahasa Melayu, wanita juga dicitrakan menerusi pemakaian motif nyiur gading, iaitu salah satu daripada spesies kelapa. Ungkapan 'nyiur gading' membawa pengertian anak dara yang cantik dan menarik serta kecil orangnya atau disebut kecil molek. Pohon kelapa gading yang rendang ditautkan dengan anak dara Melayu yang sememangnya tampak ayu dengan susuk tubuh yang kecil dan rendah. Kelapa spesies ini sering dijadikan tanaman hiasan di perkarangan rumah.

Dalam pengisahan *Hikayat Merong Mahawangsa* (1998), digambarkan anak Raja Gergasi dan cucu Nang Miri seperti 'nyiur gading'. Kedua-dua wanita tersebut digambarkan mempunyai tubuh badan yang kecil dan rupa paras yang cantik. Raja Merong Mahawangsa terpikat memandangnya dan berkahwin dengan puteri tersebut walaupun tidak mendapat restu daripada kedua-dua orang tuanya.

> Adapun raja itu ayahnya daripada indera-indera dan bondanya itu asal daripada dewa-dewa. Maka terbukalah pintu hatinya gemar dan suka ia beristeri akan anak Raja Gergasi, kerana puteri itu kecil lagi baik parasnya dan asal bondanya daripada raksasa. Maka jadi tiadalah suka ayah bondanya Raja Merong Mahawangsa akan dia beristeri akan tuan puteri itu.
>
> (Siti Hawa 1998: 7)

> Adapun raja itu ayahnya daripada indera-indera dan bondanya itu asal daripada dewa-dewa. Maka terbukalah pintu hatinya gemar dan suka ia beristeri akan anak Raja Gergasi, kerana puteri itu kecil lagi baik parasnya dan asal bondanya daripada

raksasa. Maka jadi tiadalah suka ayah bondanya Raja Merong Mahawangsa akan dia beristeri akan tuan puteri itu.

(Siti Hawa 1998: 7)

Maka cucunya itu diambil oleh Raja Seri Mahawangsa tinggal di negeri Kedah kerana rupanya terlalu amat baik parasnya, lagi tubuhnya putih kuning, rendah montel sifat tubuhnya. Tiba-tiba datanglah gemar pada hati anak Raja Seri Mahawangsa itu akan dia, hendak dijadikan isterinya.

(Siti Hawa 1998: 45)

Kecantikan wanita tidak sahaja diukur dari aspek rupa paras dan warna kulit juga meliputi saiz tubuh badan. Tubuh genit merupakan salah satu tarikan untuk lelaki menyukai seseorang wanita seperti Raja Merong Mahawangsa dan anak Raja Seri Mahawangsa yang menyukai puteri yang digambarkan bertubuh rendah.

Ungkapan 'nyiur gading' memuji wanita dan keunggulan gender diserlahkan melalui ungkapan tersebut. Nyiur gading tidak sama seperti kelapa biasa. Spesies kelapa ini digemari ramai kerana pohonnya yang rendang dan mudah untuk memetik buahnya. Buahnya pula bersaiz kecil dan berwarna kuning menyerlahkan keunikan kelapa gading. Ciri-ciri yang sedemikian menyebabkan orang ramai teruja untuk melihatnya. Walaupun kecil saiznya namun isinya tebal dan sudah pasti pekat santan yang akan diperoleh. Ciri-ciri nyiur gading telah dipinjam dalam mencitrakan wanita Melayu khususnya anak dara.

8. Labu ditebuk (= dikerbuk) tikus (= tupai)
   Maksud: Sudah hilang gadisnya

Ungkapan di atas berbentuk negatif kerana memerikan anak dara yang telah hilang keperawanannya. Pemakaian motif tumbuh-tumbuhan menggambarkan hasil tanaman yang rosak akibat diserang musuh. Buah labu merupakan tanaman sayur-sayuran yang popular dalam kalangan masyarakat Melayu. Labu juga boleh dibuat pengat dan dijadikan hidangan pencuci mulut. Buah ini berbentuk bulat dan lonjong serta pelbagai saiz. Batang tumbuhan ini hanya sebesar jari kelingking, berwarna

hijau muda dan berbulu halus serta berakar mencengkam tanah. Pokok labu hidup menjalar dan sesuai dengan sifat buah labu yang berat, iaitu semakin tua saiz buah labu semakin membesar dan memberat. Buah labu mempunyai kulit luar yang keras tetapi isinya lembut dan mudah rosak jika tertusuk benda yang tajam. Buah labu perlu dijaga dengan rapi sedari putik. Banyak musuh yang menjadi ancaman kepada hasil tanaman ini. Buah labu yang terletak di atas tanah terdedah pada serangan binatang seperti tikus, semut dan kumbang.

Keperawanannya tidak boleh dilihat dengan mata kasar. Fizikalnya yang cantik, penampilan yang menarik dan perwatakan yang menarik pada seseorang anak dara tidak menggambarkan sistem biologinya yang mungkin sudah 'ditebuk tupai' atau sebaliknya. Seorang gadis yang telah rosak tidak mempunyai tanda-tanda fizikal dan mungkin pengalaman hidup bersama dengannya sahaja yang dapat membuktikannya (Nor Hashimah, 2005).

Walaupun ungkapan tersebut berbentuk negatif dalam memerikan anak dara, namun tersemat nilai nasihat dan ingatan di sebaliknya terutamanya untuk ibu bapa yang mempunyai anak dara. Nasihat juga ditujukan kepada wanita, khususnya anak dara agar pandai menjaga kesuciannya (Ruzy, 2006) terutamanya apabila bergaul dengan orang lelaki kerana lelaki merupakan ancaman utama bagi kaum wanita. Dalam masyarakat Melayu, anak dara yang tidak perawan bukan sahaja akan dipandang sinis malahan dikutuk kerana perilaku yang melanggar norma masyarakat dan memalukan keluarga. Jika suami mendapati isterinya telah berlaku curang dan bukan "dara" lagi, tepak sirih akan ditelengkupkan sebagai tanda protes dan isteri boleh diceraikan kerana malu berkahwin dengan wanita yang bukan perawan lagi (Ruzy, 2006).

Maruah diri wanita yang perlu dijaga memperlihatkan kesejajaran pemikiran orang Melayu dengan tuntutan Islam. Kesucian wanita perlu dipelihara. Oleh sebab itu, Islam mensyariatkan kaum wanita menutup aurat, berpakaian longgar, tidak jarang, tidak menyerupai lelaki dan menjauhi gaya berpakaian yang menghairahkan. Buah labu perlu dibungkus semasa putik lagi, agar terselamat daripada musuh dan perkara tersebut selari dengan kehendak Islam yang menuntut kaum wanita menutup aurat.

Oleh sebab seksualiti wanita terletak pada paras rupa dan bentuk badannya, maka hukum Islam mewajibkan wanita menyembunyikan rambutnya, memelihara kesuciannya dan menundukkan mata supaya tidak bertentangan dengan mata lelaki (Ruzy 2006). Selain itu, wanita mempunyai bentuk fizikal yang berlainan dengan lelaki dan tubuh wanita dapat membangkitkan syahwat lelaki (Fauwaz, 2015). Atas kesedaran tersebut maka wanita perlu menutup aurat bagi mengelakkan berlakunya ancaman seperti dirogol.

9. Berputik dulu baru berbunga, buahnya jarang dimakan beruk
   Maksud: Perempuan yang hamil sebelum kahwin
10. Putik mendului bunga, buahnya mabuk dimakan
    Maksud: Perempuan yang hamil sebelum nikah

Kedua-dua ungkapan di atas tidak mencitrakan wanita melalui pemakaian motif tetapi dikiaskan dengan sesuatu fenomena dan tindakan. Anak dara dalam ungkapan di atas, digambarkan telah melakukan suatu dosa besar, iaitu berzina sehingga mengandung. Perbuatan terkutuk tersebut bukan sahaja dikecam agama malahan masyarakat Melayu juga menolak gaya kehidupan sedemikian. Selain itu, situasi tersebut mungkin terjadi tanpa kerelaan wanita jika mereka diperkosa. Kejadian hitam yang menimpa diri wanita bukan atas kehendaknya dan wanita menjadi mangsa keadaan. Anak dara sedemikian perihalnya digambarkan menerusi penyongsangan fenomena alam.

Penyongsangan fenomena alam dilakukan oleh orang Melayu menerusi ungkapan 'berputik dulu baru berbunga, buahnya jarang dimakan beruk' dan 'putik mendului bunga, buahnya mabuk dimakan'. Mengikut hukum alam, putik terjadi setelah bunga berkembang terlebih dahulu. Tidak logik jika sebatang pokok mengeluarkan buah secara tiba-tiba tanpa berbunga terlebih dahulu. Bunga yang mendahului buah merupakan petanda putik akan keluar sebelum membesar menjadi buah. Secara implisit, fenomena alam tersebut mempunyai persamaan dengan peraturan hidup manusia. Seseorang wanita perlu bernikah atau berkahwin terlebih dahulu dan tidak pelik sekiranya dia mengandung selepas itu. Simboliknya, pokok yang berbunga

dikiaskan dengan perkahwinan, iaitu sebagai petanda awal buah akan dituai sekiranya putik menjadi.

Kedua-dua ungkapan di atas berbentuk negatif kerana mencela anak dara yang mengandung tanpa suami. Terselit unsur nasihat kepada ibu bapa dalam menjaga anak dara. Penyongsangan hukum alam yang dibawakan amat sesuai untuk mencitrakan wanita walaupun mengandungi unsur tidak logik seperti pokok berbuah tanpa berbunga terlebih dahulu. Dalam konteks realiti kehidupan, perkara tersebut tidak mustahil dan banyak berlaku hingga kini.

Dalam *Hikayat Merong Mahawangsa* (1998), perkara tersebut terjadi antara anak penanam sirih dengan Raja Bersiung. Kemungkaran yang dilakukan telah menyebabkan anak penanam sirih mengandung dan disedari oleh ibu bapanya setelah kandungannya berusia tujuh bulan. Penanam sirih tersebut telah mengahwinkan anak perempuannya dengan Raja Bersiung.

> … Maka tinggallah ia kedua di rumah itu menanam sirih dan membela pokok sirih dan pada segala pokok yang lain-lain pun. Maka adalah pada suatu hari datanglah asyik berahinya Raja Bersiung. Maka budak perempuan itu pun sukalah, datang nafsunya. Dengan tiada diketahui oleh ibu bapanya maka kehendak kedua itu dilakukanlah.
>
> Syahadan, sampailah kepada hamilnya tujuh bulan baharulah diketahui oleh ibu bapanya. Maka kata bapa budak itu kepada isterinya, "Pada fikirku, baiklah anak kita ini sudah hamil dengan laki-laki ini, baik juga budinya kepada kita."
>
> (Siti Hawa 1998: 60)

Pola pencitraan wanita bergelar anak dara dalam peribahasa dilakukan dengan cermat. Secara berkias, status anak dara dipadankan dengan motif haiwan, tumbuh-tumbuhan, buah-buahan dan fenomena alam. Semua motif yang diasosiasi dalam setiap ungkapan dapat menzahirkan maksud tersirat dengan tepat dan jelas. Menerusi ungkapan di atas, anak dara yang masih perawan dipertalikan dengan burung, ayam, tebu, bunga dan nyiur. Pendekatan Gender mendapati ungkapan tersebut menggambarkan kemuliaan dan keelokan anak dara, sama ada dari segi kecantikan fizikal mahupun biologikal. Anak dara yang cantik menjadi rebutan lelaki manakala anak dara yang sihat

biologikal akan melahirkan zuriat yang ramai apabila berumah tangga.

Selain itu, terdapat juga sindiran atau celaan terhadap anak dara yang gagal menjaga perawan mereka. Anak dara tersebut dicela kerana mahkota diri tergadai sehingga mengakibatkannya mengandung sebelum berkahwin. Perihal tersebut dikiaskan dengan labu dan keterbalikan fenomena alam. Hakikatnya, begitulah cara orang Melayu mendidik. Peribahasa dimanipulasikan sebagai wahana untuk mendidik masyarakat secara tidak formal sesuai dengan peranannya sebagai alat kawalan sosial. Ungkapan berbentuk negatif juga mendokong peranan yang amat signifikan dalam menzahirkan hasrat 'yang baik dijadikan teladan, yang buruk dijadikan sempadan'. Pola pencitraan sedemikian menyerlahkan ketinggian gaya berbahasa dan kebitaraan orang Melayu.

Sastera sejarah merupakan salah satu daripada karya bernilai tinggi. Terangkum kisah-kisah wanita dalam catatannya. Perwatakan dan fizikal wanita seperti Tun Fatimah yang dilukiskan dalam *Sulalatus Salatin* amat tepat untuk menggambarkan kemuliaan anak dara. Begitu juga dengan Tun Teja dalam *Hikayat Hang Tuah* dan Tuan Puteri Sa'dung menerusi *Hikayat Seri Kelantan* yang digambarkan menjadi rebutan lelaki kerana kecantikan yang dimiliki. Dalam konteks ini, Pendekatan Gender mendapati anak dara yang cantik biasanya menjadi idaman lelaki. Sejajar dengan hukum syarak, masyarakat Melayu sukar menerima anak dara yang gagal menjaga keperawananya. Anak dara sedemikian perilaku turut diungkapkan dalam peribahasa dan kisah yang sejajar ditemukan dalam *Hikayat Merong Mahawangsa* yang dilukiskan melalui watak anak dara penanam sirih. Walaupun ungkapan tersebut berbentuk negatif namun terdapat unsur nasihat di sebaliknya. Anak dara diingatkan agar sentiasa menjaga maruah diri manakala ibu bapa pula perlu menjaga dan mengawal anak dara mereka bagi mengelakkan kejadian "labu ditebuk tikus".

Kesimpulan

Peribahasa merupakan puisi tradisional yang digunakan sebagai mekanisme untuk mendidik. Nasihat merupakan satu daripada gaya mendidik yang dipraktikkan oleh orang Melayu menerusi kata-kata. Nasihat dalam peribahasa Melayu disampaikan secara tersirat dengan menggunakan pemakaian motif. Wanita disanjungi. Lantaran itu, orang Melayu sentiasa mengungkapkan nasihat untuk golongan ini agar tidak tersasar daripada acuan dan norma hidup masyarakat Melayu. Menerusi ungkapan di atas, wanita bergelar anak dara diperihalkan secara kiasan, sama ada anak dara sunti mahupun yang tidak perawan. Keimplisitan makna tidak dizahirkan secara terang-terangan tetapi terselindung di sebalik motif yang dijajarkan dalam ungkapan. Gaya sedemikian tidak menyekat makna peribahasa disampaikan malah memudahkan lagi pengungkapan makna dan tujuan pengucapan kerana selari dengan cara orang Melayu yang gemar menyusun kata secara berlapis. Menerusi penelitian ke atas 10 peribahasa Melayu, anak dara dipertalikan dengan pelbagai motif realistik yang mampu menyerlahkan status mereka. Kisah wanita yang terangkum dalam karya sastera sejarah membuktikan peribahasa adalah cerminan masyarakat Melayu.

Bibliografi

A. Samad Ahmad, 2015. *Sulalatus Salatin: Sejarah Melayu Edisi Pelajar*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdullah Hussain (pnys.), 2005. *Kamus Istimewa Peribahasa Melayu Edisi Kedua*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Amida Abdulhamid, 2008. *Rangkaian Falsafah dalam Analisis Sastera*. Tanjong Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Bahiyah Dato' Abdul Hamid dan Hafriza Burhanudeen, 1998. "Men and Women in Malay Proverbs: An Analysis of Malay Gender Ideology". dlm. S. Zaleha S. Hassan dan Rashila Ramli (peny.). *Kedudukan dan Citra Wanita dalam Sumber-sumber Tradisional Melayu*,. Bangi: Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA).

Fauwaz Fadzil Noor, 2015. *Fiqh Wanita.* Kuala Lumpur: Telaga Biru.

Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan. *Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan)*, 1984. dlm. http://www.jawi.gov.my/index.php/my/penguatkuasa/akta-undang-undang (dicapai pada 18 Ogos 2022).

Kassim Ahmad, 1992. *Hikayat Hang Tuah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Krikmann, Arvo, 2001. "Proverbs On Animal Identity: Typological Memoirs" dlm. www. folklore.ee/folklore/vol17/proverbs.pdf (dicapai pada 18 Ogos 2022).

Matheson Hooker, Virginia, 1991. *Tuhfat Al-Nafis Sejarah Melayu-Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohamad Azmi Ab. Rahman, 2010. "Simbolisme dalam Pantun Percintaan Melayu" dlm. *Naratif Baru Sastera Melayu Tradisional*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Nadia. "Simbolik Bunga dalam Peribahasa Melayu" dlm. *Pelita Bahasa* Jil.28, hlm. 41-43, Mac 2016.

Nisriwani Yahaya dan Syed Zulfida S.M. Noor, 2003. *101 Puteri Dunia Melayu Sejarah dan Legenda*. Kuala Lumpur: Jabatan Muzium dan Antikuiti.

Noriah Mohamed. "Pengertian Senario Perempuan Ddalam Beberapa Teks Tradisional Melayu dlm. *Dewan Sastera* Jil. 45, hlm. 32-34, 2015.

Nor Hashimah Jalaluddin, 2000. "Seksis atau Sosialisasi: Satu Interpretasi Makna Berdasarkan Peribahasa Melayu" dlm. http://mabbim.dbp.my/wordpress/wp-content/uploads/2015/04/seksis20.pdf (dicapai pada 18 Ogos 2022).

Rahimah Hamdan dan Shaiful Bahri M.D. Radzi. "Gender Perspective in Malay Proverbs" dlm. *Middle-East Journal of Scientific Research Volume 22 :1*, hlm. 99-106, 2014.

Rahimah Hamdan, 2012. "Gender dan Seksualiti Yang Dipandang Sepi: Penelitian Terhadap *Syair Seratus Siti"*. Kertas kerja dalam Seminar Wacana Pemikiran Puisi Warisan. Dewan Seminar, Dewan Bahasa dan Pustaka. 11 Julai 2012.

Roziah Omar, 1994. *The Malay Women in the Body: Between Biology and Culture*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.

Rozita Ibrahim dan Zaharah Hassan. "Never Married Women in Modern Malaysia: Are They Rejecting Marriage?" dlm. *The Global Studies Journal* 2:2*,* hlm. 45-56, 2015.

Ruzy Suliza Hashim. "Meniti Duri dan Ranjau: Pembikinan Gender dan Seksualiti dalam Konteks Dunia Melayu" dlm. *Sari* Jil. 24, hlm. 15-34, 2006.

Siti Hawa Haji Salleh, 2013. *Citra Wanita dalam Kesusasteran Melayu Tradisional*. Tanjong Malim: Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Siti Khariah Mohd. Zubir. "Unsur Feminisme dalam Pantun Melayu" dlm. *Pendeta Jurnal Bahasa dan Sastera Melayu Jil. 3,* hlm. 138-153, 2012.

Siti Nur Izzaty Salit dan Norsimah Mat Awal. "Unsur Feminisme dalam Peribahasa Melayu: Analisis Semantik Kognitif" dlm. *Jurnal Linguistik* 21:2, hlm.15-23, 2017.

Tenas Effendy, 2005. *Ungkapan Tradisional Melayu Riau Edisi Kedua*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Wan Norasikin Wan Ismail. "Wanita dalam Peribahasa" dlm. *Pelita Bahasa* 27:11, hlm.26-29, November 2012.

Wan Norasikin Wan Ismail, Abdul Latif Samian dan Nazri Muslim. "Bird Element Symbolism In Malay Proverbs" dlm. *International Journal of Asian Social Science* 7:2, hlm. 119-125, 2017.

Zaitul Azma Zainon Hamzah. "Konsep Maskulin dan Feminin dalam Peribahasa Melayu" dlm. *Dewan Bahasa* 9:3 hlm. 28-30, 2009.

BATU BELAH BATU BERTANGKUP: SATU KAJIAN MULTIMOD

Dr. Thusha Rani Rajendra
Dr. Thusha Devi Rajendra
(*Malaysia*)

Abstrak

Kajian ini menyelidiki mod tekstual (bahasa) dan visual dalam satu buku cerita kanak-kanak berilustrasi. Kajian ini juga menyelidik bagaimana mod-mod ini berinteraksi untuk membina makna dalam cerita tersebut. Pendekatan multimod digunakan untuk mengenal pasti mod tekstual dan mod visual dalam buku cerita kanak-kanak tersebut. Pendekatan multimod ini berlandaskan kerangka *Visual Grammar* (*VG*) Kress dan van Leeuwen (1996, 2006) serta Teori *Word-Image Interaction* (*WIIT*) Nikolajeva dan Scott (2001). *VG* menganalisis mod tekstual dan visual dan *WIIT* mengkaji interaksi antara mod tekstual dan mod visual/ imej dalam membina maksud dalam buku cerita tersebut. Data kajian diperoleh daripada buku cerita kanak-kanak berilustrasi *Batu Belah Batu Bertangkup* yang diceritakan semula oleh Basari Mat Yasit. Beliau juga merupakan ilustrator untuk buku cerita berkenaan. Dapatan kajian menunjukkan bahawa mod tekstual bertindak sebagai pelengkap kepada mod visual buku cerita tersebut. Hasil dapatan juga menunjukkan bahawa mod tekstual dan visual bekerja secara kolektif untuk membawa makna yang lebih jelas dan mendalam. Tambahan pula, analisis visual menunjukkan bahawa penonjolan (*salience*) melalui ciri-ciri lokasi, warna dan saiz dapat menarik perhatian pembaca. Analisis visual juga mendedahkan bahawa mod tekstual dan visual bebas daripada pembingkaian (*framing*) dan ini memberi penekanan kepada identiti kumpulan.

Analisis data *Word-Image Interaction (WIT)* menunjukkan bahawa interaksi pelengkap (*Complementary*) dan titik balas (*Counterpoint*) digunakan. Penggunaan warna sebagai sumber semiotik menyumbang besar kepada penghasilan makna dalam buku *Batu Belah Batu Bertangkup*. Buku ini bersifat visual kerana merangkumi unsur multimod yang menawarkan banyak petunjuk untuk membina makna serta menggalakkan literasi visual dalam kalangan murid.

(**Kata kunci**: semiotik, analisis multimod, buku cerita berilustrasi, analisis visual, analisis perkataan-imej).

Pengenalan

Perkembangan pesat pada alaf baharu dari berbagai sudut ternyata telah membawa kepada pelbagai kaedah pengajaran dan pembelajaran di bilik darjah khususnya dengan ledakan teknologi maklumat. Dalam pada itu, bahan-bahan pembelajaran dan pengajaran serta strategi pengajaran baharu dan mencabar perlu diperkenalkan untuk membantu meningkatkan penguasaan bahasa dalam kalangan murid (Rajendra dan Norhayati Md. Yatim, 2021). Murid-murid kini berdepan dengan pelbagai jenis teks yang bersifat multimod yang mana teks-teks ini merupakan gabungan sekurang-kurangnya dua mod semiotik khususnya mod linguistik, visual, audio atau ruang (Bull dan Anstey, 2010).

Buku cerita berilustrasi menyediakan peluang unik untuk kanak-kanak memperoleh dan mengembangkan literasi visual dalam bilik darjah sekolah rendah Malaysia kerana kanak-kanak banyak bergantung kepada maklumat visual (Raines dan Isbel, 1994). Pertimbangan sama yang diberikan kepada komponen verbal (tekstual) sebagai pembawa makna juga harus dikhususkan kepada komponen visual. Ini kerana apabila murid mula meneroka makna dalam buku cerita berilustrasi, mereka mungkin sedar bahawa pembentukan makna melangkaui penyahkodan perkataan/bahasa bertulis. Dalam pada itu, pengalaman literasi pelbagai (*multiple literacies*) sedemikian ini juga menyokong elemen multimodaliti, satu istilah yang sinonim dengan kajian multimod.

Oleh itu, literasi visual perlu diperkenalkan dan dititikberatkan kerana murid-murid sekolah rendah khususnya yang terdedah kepada pelbagai teks multimod dalam kehidupan seharian

mereka. Teks multimod ini merangkumi buku teks sekolah, komik, laman web, buku cerita berilustrasi dan sebagainya yang menggabungkan pelbagai mod semiotik untuk membangunkan pemikiran kritis dan kreatif (Rajendra, 2016; Serafini, 2010; Yang, 2008). Sebagai murid abad ke-21, pengetahuan tentang sistem pembentukan makna yang menggabungkan mod semiotik membolehkan mereka berkomunikasi dengan berkesan dalam dunia yang semakin kaya dengan elemen-elemen multimod. Tambahan lagi, penyerapan bahan-bahan berbentuk multimod dapat memotivasikan dan menarik minat murid (Sanmugam, S. dan Lambri, 2021).

Buku cerita berilustrasi ialah pengantar yang sesuai digunakan dalam bilik darjah kerana elemen linguistik yang merangkumi bahasa dan kesusasteraan bergabung dengan elemen visual untuk menyokong pemahaman murid. Dalam buku cerita berilustrasi, kandungan cerita dihasilkan dengan menggunakan sama ada dua mod semiotik, iaitu tekstual dan visual; atau satu mod sahaja iaitu mod visual. Pengetahuan ini juga dapat memudahkan murid untuk memproses dan membina makna yang disampaikan dalam teks digital seperti cerita digital, filem, gambar beranimasi dan halaman web. Moya (2014) berpendapat bahawa murid-murid perlu didedahkan kepada kepentingan pembawa maksud tertentu bagi setiap mod semiotik dalam teks multimod. Selain itu, mereka perlu diperkenalkan dan dilengkapi dengan pelbagai strategi untuk menafsir dan memahami teks-teks tersebut agar pembelajaran bermakna berlaku untuk memantapkan pemahaman. Di samping itu, Yamirudeng dan Osman (2018) berpendapat bahawa imej meninggalkan kesan yang lebih lama dalam minda pembaca berbanding kata-kata yang didengar atau dibaca.

Buku cerita berilustrasi yang diceritakan semula dapat membantu dalam pemahaman teks asal serta memantapkan aspek apresiasi teks-teks tersebut. Kajian Rajendra dan Norhayati Md. Yatim (2021) mendapati bahawa sambutan terhadap bahan bacaan klasik dan karya agung memang dingin dalam era digital hari ini. Namun, mereka menjelaskan bahawa jurang yang luas dalam penghasilan buku cerita berilustrasi berdasarkan bacaan klasik dan karya agung amat besar. Ini merupakan satu kekangan dalam menarik perhatian murid-murid menghayati karya tradisi

ini. Minat terhadap genre ini perlu dipupuk dan dibangunkan kerana buku-buku in diselami pelbagai nilai murni sejagat. Secara ringkas, mod visual dalam buku cerita berilustrasi membantu murid untuk memahami dan mempercepat pemahaman mereka tentang cerita tersebut.

Buku Cerita Berilustrasi: *Batu Belah Batu Bertangkup*

Buku cerita berilustrasi *Batu Belah Batu Bertangkup* (singkatan BCB-4B) berdasarkan legenda masyarakat Melayu. Cerita-cerita lain yang diturunkan secara generasi seperti *Mahsuri*, *Si Tanggang*, *Badang* dan *Singapura Dilanda Todak* banyak membawa pengajaran yang bermakna. Bagi kajian ini, buku BCB-4B yang digunakan sebagai sumber data berdasarkan penceritaan semula dengan ilustrasi oleh Basari Mat Yasit. Buku ini diterbitkan pada tahun 2019 oleh Intergra Creative Media Sdn. Bhd. dan syarikat ini ialah sebuah imprin di bawah Oyez!Books yang banyak menerbitkan buku-buku berilustrasi dan bergambar kanan-kanak di Malaysia dalam kedua-dua bahasa Inggeris dan bahasa Melayu.

BCB-4B disusun mengikut struktur plot tradisi yang mengandungi bahagian permulaan, pertengahan dan peleraian. Cerita ini berlatarbelakangkan kampung, hutan dan istana. Karakter dalam BCB-4B didukung watak utama iaitu Mak Tanjung dan anak-anaknya, Melur dan Pekan. Watak sampingan dalam BCB-4B ialah Nenek Kebayan yang melengkapkan cerita tersebut.

BCB-4B menceritakan tentang Mak Tanjung yang tinggal bersama-sama anaknya Melur dan Pekan di sebuah kampung yang terletak berdekatan dengan sebuah hutan. Pada suatu hari, Mak Tanjung berjaya menangkap seekor ikan tembakul yang bertelur. Apabila pulang ke rumah, Melur disuruh memasak ikan dan telur tembakul tersebut. Setelah itu, Mak Tanjung pun tidur akibat kepenatan. Sebelum masuk tidur, Mak Tanjung berpesan kepada Melur supaya menyimpan bahagian telur ikannya untuk dimakan kemudiannya. Setelah dimasak, Melur membahagikan telur itu kepada tiga bahagian. Kerana terlalu lapar, adik Melur iaitu Pekan memakan kesemua telur tembakul termasuk bahagian ibunya.

Mak Tanjung yang baru bangun dari tidur berasa terkilan dan kesal dengan sikap anak-anaknya. Dia berasa dirinya tidak dihargai lalu berlari ke arah hutan menuju ke batu belah batu bertangkup yang berpuaka. Dia menyeru batu belah batu bertangkup itu untuk menelannya. Setelah kejadian itu, Melur dan Pekan menjadi yatim piatu dan mereka berasa kesal atas perbuatan mereka. Mereka dijumpai oleh Nenek Kebayan yang berasa simpati dan menjemput kedua-dua adik-beradik itu untuk menetap bersamanya. Semenjak itu, Melur dan Pekan tinggal bersama Nenek Kebayan serta membantunya. Pekan menolong Nenek Kebayan mencari herba di hutan dan menjualnya di istana manakala Melur rajin membuat kerja rumah. Pada suatu hari, ayam jantan yang dihadiahkan oleh Nenek Kebayan kepada Pekan berjaya memenangi pertandingan laga ayam di istana. Berikutan itu, Pekan dilantik menjadi orang besar di istana manakala Melur berkahwin dengan anak raja.

Teori *Visual Grammar* [Kress Dan Van Leeuwen (1996, 2006)]

Teori *Visual Grammar* (*VG*) menganalisis mod tekstual dan mod visual dalam sesuatu teks. Krippendorp (2004) mentakrifkan teks sebagai sebarang bahan komunikatif bertulis yang bertujuan untuk dibaca, ditafsir, dan difahami oleh orang selain daripada penyelidik. *VG* merupakan konvensyen semiotik visual yang menganalisis penghasilan makna oleh pencipta imej kontemporari. Kress dan van Leeuwen dalam buku *Reading Images* (1996) mengutarakan satu kerangka kerja berlandaskan sumber semiotik visual sebagai pembawa maksud dan cara-cara penggunaannya dalam memantapkan wacana dan ideologi. *VG* merangkumi makna representasi, interaktif dan komposisi. Walau bagaimanapun, kajian ini hanya bertumpu kepada makna komposisi kerana objektif kajian ini adalah untuk menyiasat bagaimana sumber semiotik yang berbeza bersatu untuk mencipta makna.

Makna komposisi terdiri daripada sistem nilai maklumat (*informational value*), penonjolan (*salience*) dan pembingkaian (*framing*). Tiga sistem ini saling berkaitan dan merupakan penghubung kepada makna representasi dan interaktif (Lau, 2013). Nilai maklumat ialah organisasi elemen visual yang ditempatkan di pelbagai zon dalam ruang visual. Nilai maklumat

ialah elemen posisi kiri/kanan, atas/bawah dan sebagainya untuk sesuatu imej (Kress dan van Leeuwen, 2006). Penonjolan menunjukkan bahawa beberapa elemen dalam sesuatu gubahan boleh dijadikan lebih menyerlah untuk menarik perhatian pembaca atau penonton. Pembingkaian berkaitan dengan ada atau tidaknya peranti pembingkaian. Peranti ini boleh menyambung atau memutuskan kesinambungan elemen dalam komposisi ruang (*spatial*). Ini memberikan identiti berasingan kepada unsur-unsur atau menggolongkan unsur-unsur tersebut sebagai satu unit. Namun begitu, untuk kajian ini, nilai maklumat tidak diambil kira sebab kajian ini hanya tertumpu kepada makna komposisi dari segi kepentingan dan pembingkaian. Objektif kajian adalah untuk menyiasat bagaimana elemen visual bergabung untuk mewujudkan perpaduan pada sesuatu halaman dalam BCB-4B.

Komposisi mewakili sintaks visual yang mana tanda-tanda disusun berorientasikan peraturan untuk mencipta keseluruhan yang koheren (Harrison, 2003). Antara lain, lokasi, warna dan saiz merupakan unsur-unsur yang perlu dititikberatkan dalam pembentukan makna. Oleh itu, *VG* digunakan sebagai alat konsep untuk membina maksud dengan menggabungkan makna individu dalam mod atau antara mod berlainan yang membawa sifat-sifat berbeza (Bateman, 2008). Kajian ini mengadaptasi kerangka analisis multimod Kress dan van Leeuwen untuk mengkaji cara sistem makna (mod tekstual dan visual) berinteraksi dalam BCB-4B untuk mencipta makna.

Teori *Word-Image Interaction* [Nikolajeva dan Scott, 2001]

Kajian ini juga menggunakan Teori *Word-Image Interaction* (*WIIT*) Nikolajeva dan Scott (2001) sebagai kerangka dalam menganalisis interaksi antara unsur teks (mod tekstual) dan visual/imej (mod visual) dalam buku cerita berilustrasi. Nikolajeva dan Scott (2001) telah menjelaskan interaksi yang menarik antara perkataan (teks) dan imej dalam buku bergambar. Tidak dapat dinafikan, interaksi antara teks dan imej adalah penting untuk pentafsiran dan pemahaman buku cerita berilustrasi, di samping memupuk pemahaman makna di dalam unsur-unsur tersirat dan tersurat. Bagi perbincangan seterusnya, unsur perkataan (*word*) akan disamakan dengan teks yang wujud sebagai perkataan/ayat/wacana bagi keseragaman perbincangan.

Menurut Bateman (2014), penempatan teks dan imej dalam jarak dekat tanpa sebarang interaksi boleh membawa kepada kemungkinan pemahaman teks dan imej yang lemah. Beliau seterusnya menambah bahawa jika imej dan teks boleh berdiri sendiri, kedua-duanya tidak perlu digunakan sekerap yang nyata dalam buku bergambar. *WIIT* digunakan untuk menginterpretasi dan menghargai hubungan kompleks yang wujud antara teks dan gambar dalam buku bergambar. Walaupun terdapat kajian lain yang menyentuh interaksi teks-imej (Baldry dan Thibault, 2006; Golden,1990; Lewis,2001), *WIIT* dianggap paling sesuai kerana menawarkan pelbagai kategori interaksi teks-imej. Rangka kerja ini juga dipilih untuk mendedahkan jenis perhubungan perkataan-imej dalam susun atur kerana ia merupakan elemen asas dalam pembentukan koheren.

Nikolajeva dan Scott (2001) menerangkan cara berbeza antara teks dan imej dalam buku bergambar berkomunikasi untuk membina makna. Mereka mengkategorikan interaksi kepada lima kategori berbeza yang membentuk spektrum luas interaksi teks dan imej. Lima kategori tersebut ialah simetri (*symmetry*), peningkatan (*enhancement*), pelengkap (*complementary*), titik balas (*counterpoint*) dan percanggahan (*contradiction*). Oleh itu, hubungan antara teks dan imej membuka peluang untuk meluaskan pengalaman dan penerokaan pembaca dan ini ternyata penting dalam proses membina makna.

Hubungan antara teks dan imej dianggap simetri (*symmetry*) apabila kedua-dua unsur ini menyampaikan maklumat yang sama. Bagi hubungan peningkatan (*enhancement*), satu unsur menguatkan atau menambah baik lagi makna yang terdapat dalam sesuatu unsur yang lain. Dalam hubungan pelengkap (*complementary*), kedua-dua imej dan teks memberikan maklumat. Oleh itu, imej dan teks menyokong dan melengkapi satu sama lain dan memerlukan pembacaan serentak untuk mengukur makna yang lengkap. Hubungan titik balas (*counterpoint*) berlaku apabila teks dan imej bekerjasama untuk menyampaikan makna di luar skop untuk salah satu elemen sahaja. Kedua-dua imej dan teks menyumbang maklumat yang berbeza dan pembaca mesti berusaha untuk mengintegrasikan maklumat yang berbeza untuk menafsirkan makna. Oleh itu, maklumat alternatif menimbulkan pelbagai pemahaman dan pentafsiran bacaan dalam membentuk makna.

Percanggahan (*contradiction*) ialah satu bentuk kontradiksi yang melampau antara teks dan imej bertentangan antara satu sama lain dalam beberapa cara. Dalam interaksi percanggahan, teks dan imej seolah-olah menegaskan maklumat yang bertentangan antara satu sama lain. (Lewis, 2001; Wolfenberger dan Sipe, 2007). Interaksi antara imej dan teks di atas jelas menunjukkan bahawa kesepaduan juga penting dalam menstruktur makna antara teks dan imej dalam buku cerita berilustrasi.

Multimodaliti buku cerita berilustrasi menawarkan kemungkinan untuk pelbagai jenis interaksi sebagai susun atur pada halaman-halaman buku tersebut. Ini kerana sumber semiotik bergabung dan berintegrasi dengan cara yang berbeza untuk mencipta makna.

Objektif Penyelidikan dan Soalan

Objektif utama kajian ini adalah untuk meneroka keberkesanan kerangka *VG* Kress dan van Leeuwen (1996, 2006) serta kerangka *WIIT* Nikolajeva dan Scott (2001). Selain itu, kajian ini bertujuan untuk mengupas cara sumber semiotik digunakan dalam BCB-4B untuk membina makna. Oleh itu, kajian ini dipandu oleh soalan-soalan yang berikut:

i. Bagaimanakah unsur visual dipersembahkan dalam BCB-4B?
ii. Bagaimanakah unsur teks dan visual berinteraksi untuk membina makna dalam BCB-4?

Metodologi

Pendekatan Kajian

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif yang menghasilkan penerangan yang jitu berdasarkan analisis teks dan imej mengikut kerangka *VG* dan *WIIT*. Ini berguna dalam menghasilkan analisis yang lebih mendalam dan mantap serta memberikan perspektif baharu dalam perbincangan. Mcmillan dan Schumacher (2010) menganggap analisis kualitatif sebagai sebuah corong yang mana data mungkin kelihatan tiada kesinambungan dan agak besar untuk difahami di permulaan proses analisis; namun, dapat menawarkan analisis yang khusus,

mantap serta kaya dengan deskripsi. Tambahan lagi, Morgan (2014) berpandangan bahawa kajian kualitatif membolehkan penghuraian penemuan secara terperinci dan mendalam.

Pengumpulan Data

Data yang digunakan dalam kajian ini berasal daripada buku cerita kanak-kanak berilustrasi *Batu Belah Batu Bertangkup* (BCB-4B). Buku ini terdiri daripada 11 muka surat berganda dan dua halaman tunggal. BCB-4B bukan sekadar sebuah buku cerita berilustrasi dengan gabungan imej teks tetapi mengandungi pelbagai interaksi antara dua sumber semiotik ini. Selain itu, data ini memberikan keluasan yang cukup untuk perbincangan yang bernas bagi menjawab soalan kajian yang kedua. Rajah 1 menunjukkan muka depan BCB-4B yang memaparkan gabungan imej dan tajuk yang menyerlah.

Rajah 1 *Batu Belah Batu Bertangkup* (BCB-4B) (2019)

Reka Bentuk dan Prosedur Penyelidikan

Soalan kajian satu berasaskan kerangka *VG* Kress dan van Leeuwen (1996, 2006) berdasarkan data yang diperoleh dan dianalisis mengikut tafsiran ciri-ciri yang menonjol berserta dengan kategori pembingkaian. Ciri-ciri penting dan kategori pembingkaian dikenal pasti, ditafsir dan dibincangkan seiring untuk mengetahui ciri-ciri dan kategori ini diwakili dalam CBC-4B. Seterusnya, dapatan ini dirumuskan dan dibincangkan secara holistik.

Seterusnya, soalan kajian dua yang berasaskan kerangka *WIIT* Nikolajeva dan Scott (2001), interaksi antara teks dan imej dianalisis dan dibincangkan secara holistik untuk mengetahui perwakilan keseluruhannya dalam CBC-4B. Tumpuan diberi kepada tafsiran dan perbincangan kategori-kategori ini secara holistik dalam CBC-4B.

Dapatan

Ringkasan hasil penemuan yang diikuti oleh perbincangan dibentangkan dalam bahagian ini. Dapatan ini juga menyimpulkan dengan ringkas analisis yang berdasarkan data yang sama. Bahagian pertama membincangkan penemuan yang berkaitan dengan soalan pertama seperti yang berikut:

1. **Bagaimanakah unsur visual dipersembahkan dalam BCB-4B?**

Data untuk soalan pertama diperoleh daripada analisis kandungan (*content analysis*) dan pemerhatian dalam BCB-4B. Analisis visual menunjukkan bahawa kerangka *VG* Kress dan van Leeuwen (1996, 2006) membolehkan imej terserlah melalui ciri-ciri lokasi, warna dan saiz dalam BCB-4B. Di samping itu, analisis visual ini juga mendedahkan bahawa mod tekstual dan visual bebas daripada penggunaan rangka (pembingkaian) dan ini memberi penekanan kepada identiti kumpulan. Kesinambungan dalam BCB-4B ketara melalui kategori integrasi (*integration*), rima (*rhyme*) dan pengulangan (*repetition*).

Penonjolan

a. Lokasi

Imej terpilih seperti watak-watak utama Mak Tanjung, Melur dan Pekan dan watak sampingan, Nenek Kebayan ditempatkan secara strategik di lokasi yang menonjol dalam susun atur BCB-4B. Penempatan objek menentukan kepentingannya dan bagaimana ia berinteraksi dengan elemen lain dalam komposisi visual (Serafini, 2011). Ini ketara dalam BCB-4B dan plot BCB-4B berpusat di sekeliling ketiga-tiga watak tersebut dan bagaimana watak-watak ini berinteraksi dengan imej lain seperti ikan tembakul, barangan dapur, kucing, hutan dan objek-objek dalam komposisi visual BCB-4B. Penempatan imej Mak Tanjong (4 muka surat berganda), Melur dan Pekan (9 muka surat berganda) dan Nenek Kebayan (2 muka surat berganda) jelas mempamerkan peranan dan kepentingan mereka dalam BCB-4B.

b. Warna

Penggunaan warna tepu seperti merah manggis untuk latar belakang dan kuning untuk pakaian jelas membuatkan imej menyerlah dalam BCB-4B. Warna merah manggis digunakan untuk semua halaman dalam BCB-4B dan ini menyerlahkan lagi elemen-elemen lain seperti watak, tipografi dan imej lain dalam halaman-halaman tersebut. Imej dominan seperti watak utama Mak Tanjung dan Melur berbajukan warna kuning untuk menonjolkan lagi peranan mereka dalam cerita tersebut. Leeuwen (2011) berpendapat bahawa warna merupakan penyumbang kepada kepentingan dan membantu dalam penumpuan kepada elemen penting. Data ini juga menepati postulasi Fichner-Rathus (2008) bahawa warna boleh digunakan untuk menambah minat visual pada komposisi.

c. Saiz

BCB-4B juga menggunakan elemen saiz untuk menyerlahkan imej watak-watak Mak Tanjung, Melur, Pekan dan Nenek Kebayan. Penampilan saiz mereka memenuhi hampir keseluruhan muka surat berganda BCB-4B. Ruang besar yang diambil oleh elemen visual ini menarik perhatian pembaca dan menjadikan

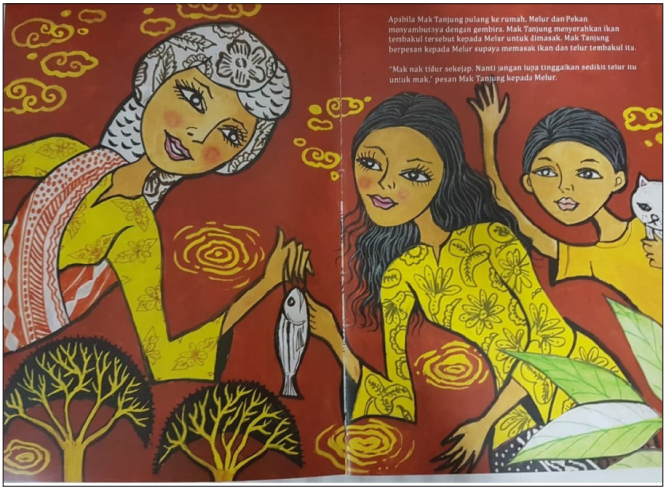
watak-watak tersebut tunggak utama dalam cerita berilustrasi ini. Penekanan yang diberikan kepada watak tersebut melalui saiz jelas mempamerkan kepentingannya dalam jalan cerita BCB-4B. Selain itu, saiz besar menjadikannya menarik secara visual.

Pembingkaian

a. Integrasi (*Integration*)

Imej visual di satupadukan dan menduduki ruang yang bertindak sebagai latar belakang dalam muka surat berganda dan halaman tunggal dalam BCB-4B. Oleh itu, imej visual serta teks berkesinambungan kerana susun aturnya (*layout*) tidak mempunyai ruang putih, garis bingkai atau ruang kosong yang memisahkan imej visual tersebut. Dalam pada itu, ketiadaan sebarang pembingkaian juga menggambarkan tiadanya unsur segregasi di antara watak-watak tersebut. Ini jelas kelihatan di Rajah 2 (muka surat berganda 2) yang dipaparkan di bawah imej Mak Tanjung, Melur dan Pekan diintegrasikan ke dalam latar belakang halaman yang berwarna merah manggis. Di samping itu, imej lain seperti pokok, ikan, corak abstrak kuning juga disatukan dalam reka letak tersebut. Yang menariknya, unsur alam seperti pokok-pokok turut disertakan untuk menunjukkan perhubungan rapat antara manusia dan alam-semesta.

Rajah 2: *Batu Belah Batu Bertangkup* (BCB-4B) (2019)



b. Rima (*Rhyme*)

Warna yang dikategorikan sebagai salah satu elemen rima merupakan ciri penting yang mewujudkan kaitan antara semua imej dalam BCB-4B. Imej-imej tersebut dikaitkan di antara satu sama lain melalui warna merah manggis, kuning, hitam dan putih. Perpaduan warna antara elemen visual bukan sahaja menghubungkan cerita tersebut tetapi mengaitkan elemen yang berbeza dalam susun atur halaman. Contohnya, dalam Rajah 2, warna kuning baju, corak abstrak kuning serta dahan pokok menyatupadukan kesemua imej tersebut sebagai satu unit yang membawa makna dalam halaman tersebut. Sebaliknya, warna putih yang digunakan untuk teks dan ikan menjana penglibatan antara elemen bergambar dan teks. Ini juga menyumbang kepada elemen kohesi teks yang dapat timbul di dalam halaman berlatarbelakangkan warna merah manggis.

c. Pengulangan (*Repetition*)

Pengulangan elemen seperti imej dan bentuk menandakan bahawa ia tergolong bersama dalam komposisi ruang. Sebagai contoh, pengulangan corak abstrak kuning di semua muka surat berganda BCB-4B jelas memuatkan kedua-dua halaman kiri dan kanan bersama-sama sebagai satu unit maklumat tunggal. Ini juga memastikan kesinambungan serta kesepaduan antara imej yang berbeza di muka surat berganda tersebut. Ini juga dapat menjadikan pembacaan buku ini mudah untuk golongan kanak-kanak kerana susun atur yang mudah dan teradun.

Secara ringkasnya, *inter-semiosis* unsur visual menyumbang secara signifikan kepada keseluruhan organisasi plot cerita dalam BCB-4B. Potensi makna direalisasikan melalui integrasi padu penonjolan (*salience*) dan pembingkaian (*framing*) yang membentuk makna komposisi.

2. Bagaimanakah unsur teks dan visual berinteraksi untuk membina makna dalam BCB-4B?

Data untuk soalan kedua diperoleh daripada analisis kandungan serta pemerhatian dalam BCB-4B. Analisis interaksi menunjukkan bahawa kerangka *WIIT* Nikolajeva dan Scott (2001), membolehkan lebih daripada satu hubungan teks-imej

mengambil tempat dalam BCB-4B. Berdasarkan dapatan kajian, hanya kombinasi interaksi pelengkap (*complementary*) dan titik balas (*counterpoint*) digunakan. Kerangka *WIIT* memudahkan pemahaman murid tentang BCB-4B dan ini membolehkan mereka meneroka cerita ini dengan lebih mendalam dan terperinci.

Interaksi Pelengkap (*Complementary*) dan Interaksi Titik Balas (*Counterpoint*)

Kombinasi interaksi pelengkap dan interaksi titik balas merupakan interaksi yang wujud dalam BCB-4B. Dapatan kajian menunjukkan bahawa kedua-dua interaksi wujud bersama dalam membina makna. Sebagai contoh, dalam Rajah 2, interaksi pelengkap (*complementary*) ketara apabila perkataan *Mak Tanjung*, *Melur* dan *Pekan* dilengkapi oleh imej masing-masing. Selain itu, frasa "*menyerahkan ikan tembakul tersebut kepada Melur*" dilengkapi dengan imej Mak Tanjung memberi ikan tembakul kepada Melur.

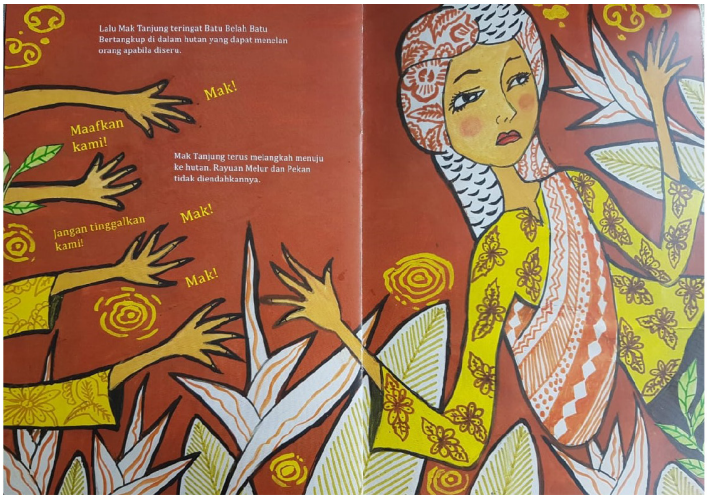
Interaksi titik balas (*counterpoint*) juga jelas wujud dalam Rajah 2. Petikan 1 merupakan teks yang menemani imej tersebut. Interaksi titik balas menunjukkan bahawa teks bekerjasama dengan imej untuk menyampaikan makna. Jika imej itu dilihat secara keseluruhan, ia hanya memberikan maklumat berbeza iaitu Mak Tanjung menyerahkan ikan tembakul kepada Melur dan Pekan melambaikan tangannya. Oleh itu, kedua-dua teks dan imej yang membawa maklumat berbeza berintegrasi di antara satu sama lain untuk membina makna. 'Maklumat alternatif' ini seperti yang dikemukakan oleh Lewis (2001) perlu difahami oleh pembaca untuk membentuk makna.

Petikan 1:

> "*Apabila Mak Tanjung pulang ke rumah, Melur dan Pekan menyambutnya dengan gembira. Mak Tanjung menyerahkan ikan tembakul tersebut kepada Melur untuk dimasak. Mak Tanjung berpesan kepada Melur supaya memasak ikan dan telur tembakul itu." "Mak nak tidur sekejap. Nanti jangan lupa tinggalkan sedikit telur itu untuk mak," pesan Mak Tanjung kepada Melur.*

Contoh lain yang menggambarkan gabungan interaksi pelengkap dan interaksi titik balas ialah di muka surat berganda 9. Ayat "*Setelah lama berjalan di dalam hutan itu, mereka terjumpa Nenek Kebayan*." dilengkapi dengan imej pertemuan Melur dan Pekan dengan Nenek Kebayan. Walau bagaimanapun, ayat "*Marilah ke rumah nenek*," pelawa Nenek Kebayan setelah mendengar kisah sedih Melur dan Pekan hanya membawa makna apabila digandingkan dengan imej sebuah rumah kampung dan senyuman yang terukir di muka Melur dan Pekan.

Rajah 3: *Batu Belah Batu Bertangkup* (BCB-4B) (2019)



Dalam Rajah 3 (muka surat berganda 7), hubungan pelengkap ketara apabila ayat "*Mak Tanjung terus melangkah menuju ke hutan*" digandingkan dengan imej Mak Tanjung memulakan perjalanan ke hutan. Walaupun imej hutan tidak ketara, ia diwakili oleh pelbagai jenis dedaun dalam bentuk dan corak berlainan. Interaksi pelengkap juga jelas apabila ayat "*Rayuan Melur dan Pekan tidak diendahkannya*" dilengkapi dengan imej frasa dan perkataan "*Maafkan kami*!", "*Jangan tinggalkan kami*" dan "*Mak!*". Imej tangan-tangan Melur dan Pekan yang terhulur merayu menyokong lagi ayat tersebut. Interaksi titik balas juga jelas dalam Rajah 3 apabila teks "*Lalu Mak Tanjung teringat Batu Belah Batu Bertangkup di dalam hutan yang*

dapat menelan orang yang diseru" membawa maklumat yang berbeza daripada imej yang dipaparkan. Imej Mak Tanjung yang melangkah ke hutan membawa maksud yang Batu Belah Batu Bertangkup terletak di hutan. Oleh itu pembaca menggabungkan maklumat yang berbeza yang disampaikan oleh teks dan imej untuk membina makna.

Analisis *WIIT* jelas menunjukkan bahawa teks dan imej bergabung secara efektif apabila penulis dan pelukis (*ilustrator*) menggunakan sifat dan ciri yang berbeza dari pelbagai bentuk seni untuk menyampaikan maklumat yang berbeza (Nodelman, 1988).

Perbincangan

Dapatan kajian menunjukkan bahawa penggunaan kerangka *VG* Kress dan van Leeuwen (1996, 2006) dan *WIIT* Nikolajeva dan Scott (2001) dapat mengenal pasti dan meneroka mod tekstual dan mod visual dalam BCB-4B. Kandungan cerita berilustrasi tidak mudah untuk difahami sepenuhnya jika kedua-dua mod ini wujud secara berasingan. Gabungan mod tekstual dan mod visual penting untuk membina makna dalam buku cerita berilustrasi kanak-kanak. Pembaca harus memerhatikan maklumat bahasa dan visual dalam pembentukan makna dalam buku cerita ini.

Analisis visual memperlihatkan bahawa kedua-dua elemen penonjolan (*salience*) dan pembingkaian (*framing*) yang saling bersandaran digunakan secara meluas dan berfungsi seiring untuk membina makna. Visual yang merangkumi teks dan imej wujud bersama untuk membina makna multimod. Seperti yang digambarkan dalam Rajah 1, Rajah 2 dan Rajah 3, unsur lokasi, warna dan saiz penting untuk menarik minat dan perhatian pembaca khususnya kanak-kanak.

Unsur lokasi imej menunjukkan bahawa pelukis memberi tumpuan terhadap lokasi elemen-elemen penting. Prinsip Reka Bentuk Thompson (1994) menekankan bahawa kedudukan elemen yang berbeza boleh dilihat sebagai satu unit melalui penggunaan ruang, bentuk, tekstur dan warna (seperti yang dipetik dalam Moore dan Dwyer, 1994:179). Selain itu, imej Mak Tanjung, Melur, Pekan dan Nenek Kebayan wujud dengan warna terang dan saiz besar. Ini membuatkan watak-watak tersebut menonjol. Penemuan ini menyokong pendapat Gamble

(2013) yang menyatakan faktor kecerahan warna serta saiz objek perlu dilihat dalam kombinasi dengan lokasi objek. Penegasan Thompson dan Gamble jelas membuktikan bahawa lokasi objek bergantung kepada ciri-ciri lain yang secara tidak langsung menyumbang kepada kepentingannya.

Warna penting untuk menjadikan elemen visual menarik dan merupakan elemen penting dalam komposisi visual (Rose, 2007). Dalam teks multimod, warna bukan sahaja menyumbang kepada proses pembuatan makna, malah memberikan maklumat yang lebih jelas tentang teks tersebut (T.D. Rajendra, 2021). Bagi masyarakat Melayu, warna dikaitkan rapat dengan nilai estetika atau simbolik. Penggunaan warna dalam BCB-4B menjadikan imej terpilih lebih menonjol untuk tatapan kanak-kanak. Elemen visual seperti latar belakang dan watak dalam BCB-4B didominasi oleh penggunaan warna primer seperti merah manggis dan kuning. Penggunaan warna merah manggis sebagai latar belakang semua halaman menimbulkan suasana ceria dan meriah di samping menonjolkan elemen-elemen teks dan imej yang tersurat. Warna merah manggis yang dianggap warna yang panas menimbulkan rangsangan aktif serta emosi kejiwaan yang tinggi. Ini membantu imej terpilih menjadi fokus halaman tersebut.

Selain itu, imej lain seperti imej pokok, kain sarung, wau dan ayam diselitkan dengan garis dan corak hitam putih untuk menjadikan imej tersebut menyerlah terhadap latar belakang merah manggis. Penggunaan warna primer luas di dalam buku kanak-kanak kerana golongan ini tertarik dengan warna sedemikian dan dapat memberi respons terhadap kehalusan warna (Russell, 2009). Ini juga menyokong pendapat van Leeuwen (2011) bahawa buku kanak-kanak cenderung menampilkan elemen atau imej dalam warna asas atau primer.

Saiz juga berperanan penting dalam menunjukkan kepentingan dalam BCB-4B kerana penggunaannya yang tinggi membuktikan bahawa pelukis telah memberikan beberapa elemen terpilih ruang yang besar berbanding dengan elemen lain. Oleh itu, elemen terbesar mempunyai lebih kuasa semantik (Painter, Martin dan Unsworth,2013) dan diberi status maklumat yang menonjol (Moya,2014).

Apa yang menarik ialah mod tekstual atau teks cerita tidak diberi kepentingan dalam BCB-4B. Lokasi teks tersebut tidak strategik dan fon abjadnya kecil. Walau bagaimanapun, ini tidak menjejaskan pemahaman murid tentang cerita tersebut kerana mod visual telah membantu dalam memberi sokongan terhadap penghuraian jalan cerita. Selain itu, imej *Batu Belah Batu Bertangkup* yang merupakan imej penting dalam cerita ini tidak diberi penekanan yang sewajarnya (muka surat berganda 8) dan imej tersebut "sesat" di samping watak utama dalam BCB-4B. Dalam masyarakat hari ini, elemen ini juga dianggap elemen tahayul.

VG terbukti sebagai alat berkesan dalam menyediakan analisis sistematik untuk mengasingkan dan menganalisis visual dalam BCB-4B. Elemen penonjolan (*salience*) dan pembingkaian (*framing*) bergabung untuk mewujudkan makna dan kaitan antara elemen visual dalam susun atur. Di samping itu, BCB-4C menjadi lebih menarik kepada murid apabila teks digabungkan dengan ilustrasi visual yang terperinci yang ditawarkan oleh visual. Ini bukan sahaja menarik minat murid terhadap bahan bacaan ini tetapi meningkatkan variasi visual untuk mereka.

Pembingkaian dalam BCB-4B menunjukkan bahawa semua elemen visual termasuk teks dalam reka letak tidak dibingkai, sekali gus menekankan kepada penyatuan. Kress dan van Leeuwen (1996:103) berpendapat bahawa, "Ketiadaan pembingkaian menekankan identiti kumpulan". Kategori pembingkaian, integrasi, rima dan pengulangan adalah dominan dalam BCB-4B. Kategori integrasi menyatupadukan semua elemen visual dengan berlatar belakangkan warna merah manggis yang seragam pada semua halaman. Warna melalui kategori rima adalah satu alat untuk menyambungkan elemen berbeza dalam susun atur, sekali gus memberikan keselarasan dan susunan di antaranya. Pengulangan corak abstrak kuning menyatukan keseluruhan halaman dalam BCB-4B dan mewujudkan keseragaman dan keseronokan visual.

Yang menariknya, semua elemen visual (tidak termasuk teks) telah digarisluarkan(*outline*) dengan warna hitam tetapi ini tidak membawa kepada pengasingan elemen visual tersebut. Malah, pelukis bijak menggunakan peranti pemisah "*outline*" ini untuk menandakan kesinambungan secara halus. Oleh itu,

semua elemen visual berintegrasi antara satu sama lain untuk menyumbang kepada penyatuan visual dan bertulis.

Seterusnya, kedua-dua halaman tunggal di BCB-4B (Rajah 4), mempunyai susun atur (*layout*) yang sama, iaitu dalam bentuk bingkai berbunga yang menyumbang dalam keseragaman cerita tersebut. Ini secara tidak langsung mengaitkan permulaan dan pengakhiran cerita tersebut. Bingkai berbunga itu juga menjadi simbolik untuk hutan, iaitu salah satu latar cerita tersebut. Dalam pada itu, kepercayaan masyarakat dahulu dengan unsur-unsur tahayul serta animisme ketara dengan peranan *Batu Berbelah Batu Bertangkup* ini.

Rajah 4: Halaman Tunggal 1 dan Halaman Tunggal 2

Analisis *WIIT* Nikolajeva dan Scott (2001) menunjukkan bahawa interaksi pelengkap (*complementary*) dan interaksi titik balas (*counterpoint*) ketara dalam BCB-4B. Interaksi pelengkap mendedahkan bahawa penggabungan elemen teks dan visual adalah sama penting kerana elemen ini mengukuhkan satu sama lain untuk membentuk hubungan yang bermakna. Ini membantu dalam pembinaan makna dalam BCB-4B. Oleh itu, penemuan ini menyokong pendapat Raines dan Isbell (1994) bahawa perkataan (teks) dan imej saling bergantung antara satu sama lain sehingga satu mod tidak berkesan tanpa yang lain.

Kehadiran interaksi titik balas (*counterpoint*) dalam BCB-4B menandakan bahawa kerjasama teks dan imej penting yang mana pembaca mesti membaca kedua-duanya bersama-sama untuk mendapatkan maklumat penuh. Oleh itu, pemahaman pembaca diperlukan kerana kedua-dua mod visual dan teks menawarkan pelbagai jenis maklumat. Golden (1990) menegaskan bahawa interaksi titik balas meletakkan permintaan yang lebih besar kepada pembaca kerana dia mesti bertukar-tukar antara dua sistem simbolik (perkataan dan imej) yang memberikan maklumat yang berbeza namun berkaitan.

Bland (2010) berpendapat bahawa interaksi teks-imej membantu kanak-kanak mengembangkan literasi visual. Tidak dapat dinafikan bahawa apabila kanak-kanak mula meneroka sumber semiotik ini, mereka akan sedar bahawa semua elemen dalam komposisi membawa potensi makna dan menghasilkan makna. Ini membantu dalam mendapatkan maklumat dan membina pengetahuan. Dapatan analysis *WIIT* juga mengukuhkan pendapat Arizpe dan Styles (2003) yang mengatakan bahawa imej membantu dalam memahami teks kerana ia lebih berkesan dalam menunjukkan butiran yang boleh mengambil masa panjang untuk dijelaskan dalam perkataan.

Had Kajian dan Cadangan

Kajian ini telah menyumbang kepada jurang dalam literatur penggunaan buku cerita berilustrasi yang telah diceritakan semula khususnya legenda, cerita rakyat dan cerita dongeng. Oleh sebab terdapat kekurangan analisis multimod dalam bidang kesusasteraan kanak-kanak, khususnya dalam konteks Malaysia, kajian ini mungkin bertindak sebagai asas untuk penyelidikan lanjut dalam bidang ini. Di samping itu, kajian ini dapat menyumbang kepada kemungkinan menganalisis dan menginterpretasi genre lain seperti sajak kanak-kanak, cerita dongeng berilustrasi dan buku teks sekolah. Walau bagaimanapun, lebih banyak kajian tentang analisis multimod diperlukan untuk pemurnian kerangka-kerangka *VG* Kress dan van Leeuwen serta *WIIT* Nikolajeva dan Scott.

Kesimpulan

Tuntasnya, analisis multimod buku cerita berilustrasi boleh dianggap sebagai cara untuk meneroka makna multimod dalam kesusasteraan kanak-kanak, khususnya dalam konteks Malaysia. Di samping itu, kajian ini menunjukkan bahawa *VG* Kress dan van Leeuwen serta *WIIT* Nikolajeva dan Scott boleh digunakan sebagai alat untuk mempromosikan literasi visual di bilik darjah. Selain itu, pembacaan genre seperti legenda, cerita rakyat dan cerita dongeng Malaysia perlu dihidupkan semula agar tidak dilupai generasi akan datang. Melalui pengolahan genre ini dalam berbagai bentuk seperti filem, video pendek, kartun termasuk buku berilustrasi berlandaskan elemen multimod,genre ini akan menjadi menarik, relevan dan boleh diserapkan di dalam budaya popular (*popular culture*).

Penghargaan

Kedua-dua penulis makalah ini ingin mengucapkan terima kasih kepada En. Basari Mat Yasit dan Oyez!Books di atas segala kerjasama yang telah diberikan.

Bibliografi

Arizpe, E., dan Styles, M., 2003. *Children Reading Pictures: Interpreting Visual Texts*. New York: Routledge.

Baldry, A., dan Thibault, P. J., 2006, 2005. *Multimodal Transcription and Text Analysis: A Multimodal Toolkit and Coursebook With Associated On-Line Course.* London: Equinox.

Bateman, J. A., 2014. *Text and Image: A Critical Introduction To The Visual/Verbal Divide.* New York: Routledge.

Bateman, J. A., 2008. *Multimodality and Genre: A Foundation for The Systematic Analysis of Multimodal Documents*. New York: Palgrave Macmillan.

Bland, J., "Using Pictures and Picture Books To Create Readers and Thoughtful Readings" dlm. *Humanising Language Teaching*, *12*(6), 2010.

Bull, G., dan Anstey, M., 2010. *Evolving Pedagogies (ebook): Reading and Writing in a Multimodal World*. Victoria: Curriculum Press.

Fichner-Rathus, L., 2008. *Foundations of Art and Design*. USA: Thomson Wadsworth.

Gamble, N., 2013. *Exploring Children's Literature: Reading with Pleasure and Purpose* (3rd ed.). London: SAGE Publications Ltd.

Golden, J.M., 1990. *The Narrative Symbol in Childhood Literature: Explorations in The Constructions of Text*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Harrison, C., "Visual Social Semiotics: Understanding How Still Images Make Meaning" dlm. *Technical COMMUNICATION*, *50*(1), 46-60, 2003.

Kress, G., dan van Leeuwen, T., 1996. *Reading Images*: *The Grammar of Visual Design*. (1st ed.) London: Routledge.

Kress, G., dan van Leeuwen, T., 2006. *Reading Images*: *The Grammar of Visual Design*. (2nd ed.) London: Routledge.

Krippendorff, K., 2004. *Content analysis: An introduction to its methodology* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Lau, K.L., 2013. "*The Construction of The Ideal Female Body: A Critical Discourse Analysis of Malaysian Slimming Advertisements"* Disertasi PhD. Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Lewis, D., 2001. *Reading Contemporary Picturebooks*: *Picturing Text*. London: Routledge Falmer.

Mcmillan, J.H., dan Schumacher, S., 2010. *Research in Education* (7th ed.) Boston, MA: Pearson Education, Inc.

Moore, D.M., dan Dwyer, F.M., 1994. *Visual Literacy: A Spectrum of Visual Learning*. Englewood Cliffs, New Jersey: Educational Technology Publications, Inc.

Morgan, D.L., 2014. *Integrating Qualitative & Quantitative Methods: A Pragmatic Approach*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc.

Moya, A. J., 2014. *A Multimodal Analysis of Picture Books For Children: A Systemic Functional Approach*. Sheffield, United Kingdom: Equinox Publishing Ltd.

Nikolajeva, M., dan Scott, C., 2001, 2006. *How Picturebooks Work*. New York: Routledge.

Nodelman, P., 1988. *Words About Pictures: The Narrative Art of Children's Picture Books.* Boston: University of Georgia Press.

Raines, S., dan Isbell, R., 1994. *Stories: Children's Literature in Early Education*. New York: Delmar Publishers Inc.

Rajendra, T.D., 2021. *A Multimodal Analysis of Children's Concrete Poems. Disertasi PhD. University Malaya, Kuala Lumpur.*

Rajendra, T.R., 2016. "*A Multimodal Analysis of Graphic Novels Used in The Malaysian English Language Classroom"*. Disertasi PhD. University Malaya, Kuala Lumpur.

Rajendra, R. dan Norhayati Md.Yatim., "Penggunaan Model 'BASS' dalam Pemahaman Tema Karya Agung" dlm. *Rampak Serantau* (27), hlm. 280-305, 2021.

Rose, G., 2007. *Visual Methodologies: An Introduction to The Interpretation of Visual Materials (2nd ed.)*. London: Sage Publications Ltd.

Russel, D. L., 2009. *Literature for Children: A Short Introduction* (6th Ed). Boston: Allyn and Bacon.

Serafini, F., "Reading Multimodal Texts in The 21st Century" dlm. *Research in the Schools, 19*(1), 26-32, 2012.

Serafini, F. "Expanding Perspectives for Comprehending Visual Images in Multimodal Texts " dlm. *Journal of Adolescent & Adult Literacy 54* :5, hlm, 342-350, 2011.

van Leeuwen, T., 2011. *The Language of Colour*: *An Introduction*. Oxon: Routledge.

Wolfenbarger, C.D., dan Sipe, L., "A Unique Visual and Literary Art Form: Recent Research on Picturebooks" dlm. *Language Arts*, *84*:3, hlm.273-280, 2007.

Yamirudeng, K. dan Osman, Z, "Pembangunan Modul Pengajaran dan Pembelajaran Kursus Bahasa Melayu Elektif Berdasarkan Pendekatan Pengajaran Secara Kontekstual" dlm. *Rumpun Jurnal Persuratan Melayu*, 6:1, hlm. 74-117.

Yang, L., "Recognizing The Narrative Art of A Picture Book: Word-And-Image Interactions in Anthony's Browne *Gorilla"* dlm. *Journal of Taipei Municipal University of Education*, *37*(1), hlm. 1-16, 2006.

Yasit, B.M., 2019. *Batu Belah Batu Bertangkup*. Kuala Lumpur: Integra Creative Media Sdn.Bhd.

PENCITRAAN KARYA AGUNG DALAM NILAI BUDAYA DAN KESANTUNAN BAHASA

Dr. Celinea Lasan
(*Malaysia*)

Abstrak

Penulisan ini membincangkan pencitraan karya agung dalam nilai budaya dan kesantunan bahasa. Penulisan ini adalah melalui penelitian kajian secara analisis dokumen sumber naskhah primer dan rujukan sekunder yang menemukan karya agung mempunyai nilai tahan zaman yang diangkat sebagai khazanah ilmu. Kajian dilakukan melalui pengumpulan data primer disintesiskan bagi memperoleh kesahihan data serta ditriangulasikan berdasarkan bukti-bukti sumber rujukan sekunder. Justeru, dapatan kajian ini menunjukkan pencitraan nilai budaya dan kesantunan yang terkandung dalam karya agung berbentuk ilmu dan pemikiran tinggi yang mempunyai kesepaduan bahasa yang indah dan berbudaya. Pencitraan inilah yang perlu diangkat dalam menyemai nilai budaya dan kesantunan generasi muda pada masa kini. Karya agung mencatatkan konsep serta pandangan hidup masyarakat Melayu yang dapat dijadikan rujukan terhadap cerminan bangsa Melayu yang berbudaya serta mempunyai nilai kesantunan yang tinggi. Mesej yang sarat dengan maklumat disampaikan melalui karya agung mencitrakan identiti masyarakat Melayu pada zaman itu. Oleh yang demikian, nilai budaya dan kesantunan bahasa akan pupus sekiranya tidak ditelusuri untuk dibawa oleh generasi muda bagi mendepani ledakan teknologi dan Revolusi Industri 4.0 masa kini. Pencitraan karya-karya ulung seumpama ini yang diangkat sebagai karya agung melambangkan ketinggian nilai hidup

sesebuah masyarakat bagi membentuk identiti dan tradisi masyarakat yang diwakilinya.

(**Kata Kunci:** Pencitraan, karya agung, nilai budaya dan kesantunan bahasa).

Pengenalan

Pencitraan menurut istilah yang diterima pakai oleh Majlis Bahasa Brunei Darussalam-Indonesia-Malaysia (MABBIM) ialah pengimejan, manakala *Kamus Dewan Edisi Keempat* (2005) pula menjelaskan makna citra sebagai gambaran atau imej seseorang, barangan atau organisasi yang menarik berkaitan dengan kaedah atau sifat. Antara naskhah klasik yang bertaraf karya agung ialah *Bustan al-Katibin*, *Cerita Jenaka Melayu, Cerita Lipur Lara, Undang-undang Melaka dan Undang-Undang Laut Melaka, Hikayat Abdullah, Hikayat Aceh, Hikayat Hang Tuah, Hikayat Inderaputra, Hikayat Merong Mahawangsa, Hikayat Panji Jayeng Kusuma, Hikayat Raja Pasai, Sulalatus Salatin, Syair Ken Tambuhan, Tuhfat an-Nafis, Hikayat Malim Deman, Hikayat Laila Majnun, Hikayat Awang Sulung Merah Muda* dan *Hikayat Amir Hamzah*. Setiap karya agung ini mempunyai nilai estetika yang tersendiri dan sarat dengan unsur pengajaran untuk disampaikan kepada generasi muda pada masa kini. Justeru, menyedari perubahan dalam pendidikan perlu seiring dengan perkembangan zaman, pencitraan karya agung dalam nilai budaya dan kesantunan bahasa tidak dapat dikesampingkan. Para pendidik perlu bersedia menerima perubahan dalam sistem pendidikan dan menguruskannya dengan cekap serta berkesan agar pengajaran dan pembelajaran menjadi lebih segar bagi memenuhi keperluan pendidikan negara. Hal ini dikatakan demikian kerana para pendidik perlu memberi pendedahan kepada generasi muda terhadap pembelajaran bahan sastera karya agung bagi mengukuhkan konsep kebudayaan dan kesantunan dalam diri generasi muda ini. Menurut Taylor (2006), kebudayaan merupakan satu sistem yang kompleks, di dalamnya terkandung unsur pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, undang-undang dan adat-istiadat. Sementara itu, Leech (2014) mendefinisikan kesantunan sebagai perlakuan yang memperlihatkan bahasa yang halus, beradab sopan, lemah lembut dan berbudi pekerti mulia

serta dapat mengurangkan pergeseran dalam sesuatu interaksi bagi mengekalkan keharmonian.

Pendidikan pada zaman ini seiring dengan ledakan Revolusi Industri 4.0 memerlukan generasi bertindak pantas mendepani pembangunan pesat dalam produk berteknologi dan sistem automasi pintar bagi memenuhi harapan dan keperluan masa kini dan masa depan. Revolusi baharu ini melibatkan *Internet Of Things* (*IOT*) atau Internet Kebendaan dalam hampir semua aspek kehidupan seharian dan berbeza daripada revolusi industri pertama yang tertumpu kepada penggunaan mesin berkuasa wap, revolusi industri kedua yang menjurus kepada elektrik manakala revolusi industri ketiga lebih kepada penggunaan teknologi maklumat (IT). Para sarjana pendidikan bersetuju bahawa ledakan revolusi industri 4.0 ini sesuai dengan abad yang dilalui oleh generasi muda pada zaman ini seiring dengan perkembangan teknologi dan akses internet yang semakin moden dan mencabar. Pendidikan masa kini memfokuskan kepada warganegara global yang mempunyai kemahiran, pengetahuan dan motivasi untuk menangani isu-isu kemanusiaan dan persekitaran diimbangi melalui pengetahuan terhadap konsep budaya dan kesantunan yang tinggi dalam kalangan generasi muda. Dalam konteks bilik darjah di Malaysia, kepelbagaian budaya bersifat fungsional mewujudkan perpaduan pelbagai kaum dan etnik di Malaysia agar dapat menghapuskan prasangka dan stereotaip kaum dalam usaha memupuk sikap positif dan rasa hormat terhadap perbezaan etnik, bangsa dan budaya. Nilai kepelbagaian budaya seharusnya difahami sebagai satu set nilai yang berjalan seiring dalam sistem sosial sesebuah masyarakat (Celinea Lasan dan Zamri Mahamod, 2017; Abd. Halim dan Nur Hanani, 2017; Celinea Lasan, 2018).

Objektif yang hendak dicapai dalam kajian ini ialah mengenal pasti kesesuaian pencitraan karya agung dalam nilai budaya dan kesantunan bahasa generasi muda. Sementara persoalan kajian pula adalah apakah pencitraan karya agung sesuai dalam nilai budaya dan kesantunan bahasa generasi muda? Persoalan kajian ini dijawab melalui dapatan kajian dan disokong dalam perbincangan kajian yang dijelaskan pada bahagian seterusnya.

Tinjauan Literatur

Teori-teori pembelajaran yang berkaitan dengan kajian ini dijelaskan sesuai dengan konteks pengajaran dan pembelajaran bagi membantu generasi muda memperoleh ilmu pengetahuan melalui pembinaan maklumat baharu dalam proses pembelajaran mereka. Namun maklumat lama masih berfungsi mendasari pengetahuan baharu agar tidak lari daripada landasan dan kehendak utama pendidikan. Teori kajian yang mendasari kajian ini adalah teori pembelajaran konstruktivisme dan teori pembelajaran pembelajaran kognitif. Proses pembelajaran melalui teori konstruktivisme mampu menggerakkan minda generasi muda untuk menjana peraturan dan panduan bagi memahami dunia sekeliling mereka serta membentuk pembelajaran bermakna berdasarkan pengalaman dan penceritaan lama bagi membina maklumat baharu. Menurut Aejaz Masih dan Bushra Hussain (2013), pembelajaran bermaksud apabila generasi muda di dalam kelas terlibat secara aktif dalam proses membina makna bukannya proses menerima maklumat sekadar memenuhi kehendak dan menghafal maklumat semata-mata. Justeru, generasi muda secara semula jadi mempunyai motivasi intrinsik untuk belajar dan membangun pembelajaran mereka melalui pemikiran yang kritis yang dibina melalui pembelajaran konstruktivisme (Celinea Lasan dan Zamri Mahamod, 2017; Gagnon dan Collay, 2006; Jonassen, 1999).

Sementara itu, teori pembelajaran kognitif pula menegaskan seseorang individu menggunakan sistem mindanya dengan melakukan pemerhatian yang terperinci secara aktif dan reflektif terhadap perkara yang diketahui dan tidak diketahui (Desautel, 2009; Ellis dan Hudson, 2010, Nazeri Mohammad, 2014). Pengetahuan tentang refleksi kendiri dan pengurusan terhadap proses kebolehan berfikir akan mengaktifkan pemikiran generasi muda dan membawa kepada peningkatan prestasi pembelajaran (Leavitt, 2010; Coskun, 2010). Semasa proses pembelajaran berlangsung, seseorang generasi muda dapat menggunakan keupayaan kognitif yang tinggi ke arah pemikiran tahap tinggi seperti menganalisis, mensintesis dan menilai (Celinea Lasan dan Zamri Mahamod, 2016; Nazeri Mohammad, 2014; Louca-Papaleontiou,2008). Semasa proses pembelajaran kognitif berlangsung, individu boleh memilih kemahiran dan strategi

pembelajaran yang sesuai mengikut keperluan latihan pembelajaran mereka. Proses kognitif berkait rapat dengan motivasi dan pencapaian akademik generasi muda kerana pembelajaran kognitif melibatkan fungsi minda yang aktif untuk menaakul dan memahami sesuatu yang perkara dengan lebih teliti. Oleh yang demikian, kedua-dua teori pembelajaran konstruktivisme dan teori pembelajaran kognitif dijadikan landasan bagi meletakkan pencitraan karya agung dalam nilai budaya dan kesantunan bahasa. Pengertian terhadap pengajaran dan pembelajaran pula memberi makna yang saling berkaitan iaitu pengajaran merujuk kepada aktiviti guru dalam menyampaikan kandungan melalui usaha membimbing, menggalak dan memotivasikan generasi muda manakala pembelajaran pula merujuk kepada aktiviti generasi muda memperoleh ilmu pengetahuan dan menguasai kemahiran (Adenan Ayob dan Khairuddin Mohamad, 2012).

Seterusnya, penelitian terhadap karya agung adalah merujuk kepada karya-karya sastera unggul hasil nukilan penulis-penulis terdahulu serta diangkat menjadi karya agung disebabkan nilai sejarah yang terdapat dalam isi serta inti kandungan dalam penceritaan dan penulisannya. Menurut Hassan Ahmad (2000), tamadun sesuatu bangsa merupakan warisan daya cipta bangsa berdasarkan karya-karya ulung para karyawan, seniman, pemikir, ahli falsafah dan ilmuwan bangsa itu sendiri. Sementara itu, Seri Lanang Jaya et. al (2013) menyatakan bahawa karya agung Melayu bererti karya sastera yang ditulis atau diungkapkan atau dilisankan dalam bahasa Melayu, tanpa mengambil kira kelompok mana bangsa atau etnik dalam kawasan dunia Melayu ini, sama ada orang Melayu di Semenanjung Tanah Melayu atau orang Melayu Brunei, Aceh, Bugis, Minangkabau dan lain-lain. Dengan kata lain mereka berpendapat bahawa karya agung ialah karya yang melambangkan keunggulan daya cipta seniman, penulis dan pemikir bangsa Melayu dalam menggambarkan idealisme, nilai, pandangan hidup, adat, budi, kesedaran moral dan visi bangsa dan masyarakatnya melalui bentuk sastera dan seni yang tinggi nilainya sehingga kesan seni, budaya dan falsafah kekal sepanjang zaman dalam minda kolektif bangsa Melayu.

Justeru, karya sastera ulung yang diangkat sebagai karya agung ialah karya yang berjaya meninggalkan kesan seni, ilmu,

falsafah dan nilai budaya dan sosial yang kekal dalam kesedaran dan ingatan bersama bangsa itu sepanjang sejarahnya. Karya agung berkenaan mampu mencetuskan unsur-unsur pemikiran, sistem nilai dan kepercayaan, falsafah atau pandangan hidup bangsa Melayu pada zaman tersebut sesuai dijadikan sebagai teks pengajaran dan pembelajaran abad ke-21 dalam konsep budaya dan kesantunan. Sebagaimana pendapat Hassan Ahmad (2000) yang menjelaskan bahawa unsur mutu, nilai ketamadunan dan nilai kemanusiaan semestinya hadir dalam karya agung. Seterusnya, melalui kajian lepas pengkaji juga mendapati bahawa penerapan karya agung banyak ditekankan dalam subjek Kesusasteraan Melayu di sekolah menengah. Contohnya, teks karya agung *Sulalatus Salatin: Sejarah Melayu* yang diselenggarakan oleh A. Samad Ahmad telah dijadikan bahan bacaan subjek Kesusasteraan Melayu tingkatan enam. Selain itu, sejak tahun 1960-an, *Misa Melayu* menjadi bahan bacaan subjek Kesusasteraan Melayu di sekolah menengah dan dikaji dari segi sejarah dan sastera secara secara ilmiah (Ahmad Fauzi, 1992).

Metodologi Kajian

Metodologi kajian ini berbentuk kepustakaan iaitu meneliti sumber maklumat berdasarkan buku-buku rujukan yang terdapat di perpustakaan. Kajian dilakukan melalui pengumpulan data primer yang diperoleh daripada pembacaan buku, jurnal dan tesis. Data-data primer ini disintesiskan bagi memperoleh kesahihan data untuk berdasarkan bukti-bukti rujukan. Pengkaji juga memanfaatkan teknologi maklumat terkini dengan mendapatkan maklumat-maklumat melalui internet. Pengkaji meneliti setiap maklumat yang terdapat dalam sumber-sumber rujukan yang terpilih dengan memfokuskan kesesuaian penerapan konsep budaya dan kesantuanan melalui karya agung Melayu dalam pengajaran dan pembelajaran abad ke-21. Menelusuri naskhah-naskhah karya agung, pengkaji dapat mengenal pasti kisah positif yang boleh diselitkan dalam perbincangan kajian ini. Selain itu, pengkaji juga menggunakan beberapa sumber rujukan sampingan seperti buku *Pengenalan Konsep dan Gagasan Karya Agung Yayasan Karyawan* (Hassan Ahmad, 2000), *Pengajaran Sastera dalam Pendidikan Bahasa Melayu* (Koh Boh Boon, 1994) dan sebagainya. Sumber rujukan ini dipilih sebagai

pelengkap kepada isi perbincangan yang akan dikemukakan oleh pengkaji. Pengkaji telah menggunakan akses perpustakaan secara optimum bagi mendapatkan bahan rujukan bercetak, manuskrip-manuskrip melalui pelbagai jurnal berkaitan secara bercetak mahupun elektronik. Menurut Sabitha Marican (2005), data ialah pengiraan ke atas ciri-ciri, kejadian, fakta atau ukuran ke atas sesuatu peristiwa yang boleh dikira. Sehubungan itu, data primer ialah data yang berasal daripada sumber asli yang pertama (Rohana Yusof, 2004). Menurut Sabitha Marican (2005), data primer ialah data asal yang dikumpul secara khususnya untuk menjawab persoalan kajian.

Dapatan Kajian

Falsafah bersumberkan kehidupan masyarakat Melayu tidak boleh terlepas daripada peraturan dan disiplin. Kesesuaian penerapan unsur tersebut dapat dilihat melalui penelitian terhadap karya agung. Masyarakat Melayu yang digambarkan dalam karya agung menekankan konsep ketinggian budaya dan kesantunan budi dalam kehidupan mereka. Ketinggian budaya dalam karya agung dapat dilihat melalui budaya hidup bermasyarakat yang menitikberatkan toleransi dan tolak ansur dalam setiap perbuatan bagi mewujudkan suasana yang harmoni dan aman. Di samping itu, budaya saling menghormati seperti golongan muda menghormati golongan yang lebih tua, menghormati ibu bapa dan pemimpin daripada golongan orang bangsawan dan istana. Seterusnya, budaya rajin mencari rezeki melalui amalan kegiatan ekonomi pertanian dan perikanan pada zaman dahulu sebagai sebagai sumber ekonomi untuk kelangsungan hidup. Budaya kepimpinan juga dicitrakan iaitu menjadi pemimpin yang adil, bijaksana, amanah serta menjalankan tanggungjawab untuk berkhidmat kepada masyarakat dan negara. Selain itu, tidak terkecuali juga budaya menyambut perayaan seperti perayaan keagamaan, istiadat perkahwinan dan menyambut kelahiran bayi turut diterapkan dalam kehidupan berkeluarga dan diperturunkan kepada generasi seterusnya.

Pencitraan karya agung ini juga mengambarkan nilai kesantunan bahasa yang dipandang tinggi oleh masyarakat pada zaman dahulu. Menurut Mohd. Rashid (2011), kesantunan budi terbahagi kepada lima, iaitu budi bahasa, budi pekerti,

budi bicara, hati budi dan akal budi. Kesantunan bahasa dan budi bicara yang mulia merujuk kepada pertuturan yang manis, sopan, positif, bijaksana, bernas dan penuh pengajaran, serta memberikan sumbangan kepada khalayak dan pendengarnya. Citra kesantunan itu sendiri lebih terarah kepada akhlak seseorang iaitu unsur kesantunan masih lagi menjadi akar kepada setiap perlakuan yang dihasilkan oleh seseorang individu. Di samping itu, kesantunan tingkah laku seseorang yang dinilai oleh masyarakat adalah dari sudut baik dan buruk atau halus dan kasar, perilaku yang merangkumi kelakuan yang bersopan-santun, tertib dan beradab. Pencitraan hati yang baik lahir dari asuhan dan didikan sejak kecil kerana kesucian hati akan menentukan perlakuan yang baik, tingkah laku yang bersopan dan akan dihindari daripada segala sifat-sifat yang negatif dan buruk. Di samping itu, citra kesantunan dalam karya agung juga melibatkan pertimbangan akal sangat diperlukan dalam kehidupan seharian serta memerlukan kewarasan fikiran bagi menentukan sikap tanggungjawab seseorang.

Dengan yang demikian, sudah menjadi kebiasaan dalam masyarakat dahulu bahawa ketinggian budaya dan kesantunan sangat dipentingkan supaya seseorang individu itu mampu untuk mengurus diri, hidup berkeluarga dan bermasyarakat serta menjadi penduduk negeri yang baik dan taat. Menurut Hassan Ahmad (2000), pembelajaran melalui karya tradisional iaitu karya agung memberi gambaran yang jelas tentang budaya dan pandangan hidup orang Melayu. Contohnya, penceritaan yang jelas terhadap kehidupan masyarakat pada zaman itu kaya dengan budaya nilai sosial, nilai moral dan fungsi adat dalam kehidupan bermasyarakat serta semangat kejiranan. Karya agung yang sarat dengan unsur budaya antaranya ialah *Sulalatus Salatin* yang mencitrakan adat istiada raja-raja Melayu serta *Hikayat Ken Tambuhan* yang merentas sempadan etnik dan budaya melalui pencitraan pengambaran dan percintaan Raden Inu Kerta Pati dan Raden Galuh Cendera Kirana. Sementara itu, nilai kesantunan bahasa pula dicitrakan dalam karya *Bustan al-Katibin* susunan Raja Ali Haji, ilmu yang utama yang harus dipelajari dalam karya ini ialah adab dan syarat menuntut ilmu iaitu penggunaan bahasa secara beradab, berbudi bahasa dan bersopan santun. Dalam karya siri *Cerita Jenaka Melayu* pula,

penceritaan disampaikan sarat dengan unsur-unsur pengajaran bagi mentafsirkan status dan struktur sosial masyarakat pada zaman itu. Melalui karya *Hikayat Aceh* dan *Hikayat Panji Jayeng Kusuma* pula membuktikan bahasa Melayu menguasai rantau alam Melayu kerana karya ini dikarang dalam bahasa Melayu, bukan dalam bahasa Aceh atau bahasa Arab.

Perbincangan Dapatan Kajian

Keharmonian hidup masyarakat yang digambarkan dalam karya agung menjadi asas keamanan dan keadilan dalam sesebuah negeri. Budaya kehidupan bermasyarakat, berkampung dan berjiran adalah penting untuk hidup lebih harmoni, aman dan makmur. Sesuai dengan teori pembelajaran konstruktivisme, generasi muda mempunyai motivasi intrinsik dalam menilai makna kehidupan harmoni melalui pengalaman pembelajaran mereka (Celinea Lasan dan Zamri Mahamod, 2017; Celinea Lasan, 2018; Gagnon dan Collay, 2006). Di samping itu, pengetahuan tentang refleksi kendiri melalui kebolehan kognitif menganalisis, mensintensis dan menilai hasil pembelajaran mereka (Celinea Lasan dan Zamri Mahamod, 2016; Nazeri Mohammad 2014; Leavitt, 2010; Coskun, 2010), generasi muda mampu mengangkat budi pekerti yang mulia sebagai nilai dan norma kesantunan masyarakat untuk mendapat penghormatan dan disanjung tinggi. Demikian juga halnya dengan kepekaan terhadap menghargai, menjaga dan mengekalkan keindahan alam flora dan fauna. Di samping itu, masyarakat Melayu juga berpegang kuat kepada adat bagi membentuk perpaduan dan peraturan dalam masyarakat (Jelani Harun, 2017; Mohd. Rashid, 2011; Hassan Ahmad, 2000).

Berdasarkan bukti-bukti tersebut, menjelaskan bahawa isi kandungan sesebuah karya agung Melayu itu mempunyai jalinan nilai kebudayaan dan kesantunan yang tinggi bagi pendidikan sejagat yang perlu dikaji oleh generasi muda. Menyedari hakikat ini, pengkaji berpendapat bahawa hikayat-hikayat lama ini perlu didedahkan kepada masyarakat, terutamanya kepada generasi muda sekolah. Pencitraan karya agung dalam nilai budaya dan kesantunan bahasa mampu mencorak pemikiran generasi muda untuk mensintesis dan membuat rumusan terhadap sesuatu perkara positif. Penggunaan naskhah karya agung tidak

hanya tertumpu kepada pengajaran dan pembelajaran subjek kesusasteraan Melayu, malahan jika sesuai praktisnya pengajaran dan pembelajaran pencitraan karya agung ini mampu merentasi kurikulum. Hal ini kerana terdapat pelbagai pengajaran, falsafah dan pemikiran aras tinggi terdapat dalam teks-teks karya agung tersebut. Dengan kata lain, pelbagai pihak yang terlibat seharusnya dapat memahami situasi ini supaya penggunaan karya agung lebih meluas dalam semua subjek yang terdapat di sekolah, tidak hanya terhad terhadap subjek Sastera, bahasa Melayu, Sejarah dan Sivik.

Seiring mendepani pendidikan Revolusi Industri 4.0, pencitraan karya agung dalam pembelajaran bahasa perlu melalui kemahiran-kemahiran kritikal yang seharusnya dikuasai pelajar atau generasi muda iaitu melalui enam elemen kemahiran spesifik sebagaimana yang dijelaskan oleh James (2017) iaitu kemahiran pemikiran kritikal, komunikasi, kolaboratif, kreativiti, kewarganegaraan dan karakter. Sehubungan itu, merujuk Model Osler dan Starkey (2005) yang menjelaskan aspek kewarganegaraan seorang generasi muda seharusnya tahu peranan masing-masing sebagai warganegara berhubung soal status, hak, amalan dan kompetensi. Justeru, dalam aspek pembangunan karakter pula pencitraan nilai budaya dan kesantunan dalam karya agung diharapkan mampu mendidik generasi muda mempunyai kebolehan dan kemahiran untuk memimpin dan berkolaboratif dengan orang lain. Generasi muda perlu memiliki kemahiran memimpin, termasuklah nilai murni sejagat seperti integriti, belas kasihan, adil dan altruisme yang dapat membimbing generasi muda dalam membuat keputusan beretika. Pada masa yang sama, pembangunan warganegara yang global perlu diimbangi dengan pembangunan identiti nasional yang kukuh serta mempunyai jati diri dan kenal sejarah bangsanya.

Kesimpulan

Naskhah-naskhah karya agung disampaikan melalui bahasa yang menjalin budaya dan kesantunan yang tinggi nilainya. Konsep ketinggian budaya dan kesantunan yang terkandung dalam karya agung menjadikan karya ini dapat diangkat darjat seninya dan difahami segala isi dan tujuan yang dilakarkan oleh

pengarang terdahulu. Karya agung yang terhasil pada zaman itu, sekalipun hanya bersifat sebagai hiburan semata-mata bagi mengisi masa lapang sebenarnya padat dengan pengajaran yang tinggi nilainya. Pencitraan karya agung membicarakan perkara dan peristiwa yang berlaku dalam sesebuah masyarakat dengan mengemukakan sikap, nilai-nilai dan pandangan tertentu. Nilai-nilai ini tidak dapat lari daripada membawa bersamanya unsur yang mempunyai perkaitan dengan jalinan pencitraan budaya dan kesantunan dalam pembentukan masyarakat Malaysia yang bersatu padu dan hidup dengan harmoni. Di samping itu, nilai-nilai estetika atau keindahan dalam karya agung lahir bersama-sama pembinaan rasa, cita-cita, imaginasi kehidupan dan fikiran untuk mendidik generasi muda sesuai dengan zaman mereka.

Bibliografi

Adenan Ayob dan Khairuddin Mohamad, 2012. *Kaedah Pengajaran Bahasa Melayu*. Shah Alam: Oxford Fajar Sdn. Bhd.

Ahmad Fauzi Mohd. Basri, 1992. *Misa Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

A. Samad Ahmad, 1979. *Sulalatus Salatin*: *Sejarah Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Aejaz Masih dan Bushra Hussain, 2013. "Continuous and Comprehensive Evaluation (CCE) System: A Move towards Constructivism" dlm. *Advanced International Research Journal of Teacher Education,* 1(1): 20-24.

Celinea Lasan dan Zamri Mahamod, 2016. "Reciprocal Learning on The Malay Language Reading Skills in The Context of Malaysian Classroom" Kertas kerja International Conference on Education and Regional Development 2016 (ICERD 2016): Cross-Cultural Education for Sustainable Regional Development. Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung.

Celinea Lasan dan Zamri Mahamod, 2017. "Malay Language Reciprocal Learning at The National Primary Schools in Sarawak: A Case Study of Primary School Students dlm. *International Journal of Current Research*, 9(11): 60766-60774.

Celinea Lasan, 2018. "Konsep Budaya dan Kesantunan melalui Karya Agung dalam Pengajaran dan Pembelajaran Abad ke-21". Kertas kerja dalam Seminar Pedagogi Alternatif Kesusasteraan Melayu (SPAKEM) Kali Pertama. Hotel Avenue Garden, Bangi, Selangor. 23-24 Oktober 2018.

Desmond, J.M dan Hawkes, P.J.,2015. *Adaptation: Studying Film and Literature*. America: McGraw-Hill Componies

Ellis, D.M., dan Hudson, J.L., 2010. "The Metacognitive Model of Generalized Anxiety Disorder in Children and Adolescents" dlm. *Clinical Child and Family Psychology Revie"* 13(1):151-163.

Jelani Harun, 2017. *Karya Agung dan Politik Kenegaraan Melayu*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Leech, G.N, 2014. *The Pragmatics of Politeness*. London: Oxford University Press.

Hassan Ahmad, 2000. *Pengenalan Konsep dan Gagasan Karya Agung Yayasan Karyawan*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.

Leavitt, B.C.,2010. "How We Read Between The Lines: Miscue Analysis as An Indicator of Cognitive Strategy Use in Foreign Language Reading". Tesis Master. Indiana University South Bend.

Louca-Papaleontiou, E., 2008. *Metacognition and Theory of Mind*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Mohd Rashid Md Idris dan Abu Hassan Abdul, 2010. *Falsafah Pendidikan Kebangsaan*. Tanjung Malim: Emeritus Publications.

Muhammad Salleh, 2011. *The Epic of Hang Tuah. (Edited by Rosemary Robson)*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara.

Muhammad Salleh, 2020. *Akal Budi Adikarya: Sulalat al-Salatin*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Sabitha Marican, 2005. *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. United States: PrenticeHall.

Seri Lanang Jaya Rohani et.al., 2013. *Penghayatan Karya Agung Melayu*. Tanjung Malim: Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Taylor. E.B. (2006). *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Montana: Kessinger Publishing.

PENGURUSAN PUSAT RAWATAN ALTERNATIF ISLAM DI MALAYSIA: SATU CADANGAN PENGUKUHAN

Dr. Mohd Farhan Md Ariffin
Dr. Muhammad Ikhlas Rosele
Dr. Khadher Ahmad
Muhammad Adam Abd. Azid
(Malaysia)

Abstrak

Dewasa kini memperlihatkan persaingan dalam kalangan pengamal pengubatan alternatif Islam ke arah menyediakan khidmat rawatan penyakit dan membantu pesakit mencari ikhtiar kesembuhan melalui penubuhan pusat-pusat rawatan alternatif Islam di seluruh Malaysia. Situasi ini bukan bererti membelakangkan institusi kesihatan yang sedia ada, akan tetapi lebih kepada pelengkap atau alternatif baharu dalam ikhtiar rawatan penyakit. Persoalannya, apakah faktor penubuhan dan bentuk pengurusan pusat rawatan alternatif Islam di Malaysia cukup ampuh? Sehubungan dengan itu, artikel ini cuba menganalisis latar belakang asas penubuhan pusat rawatan alternatif Islam yang terdapat di Malaysia. Berdasarkan kaedah pemerhatian dan temu bual yang dijalankan terhadap 70 buah pusat rawatan Islam seluruh Malaysia, didapati kebanyakannya berasaskan penyediaan perkhidmatan secara persendirian dan berorientasikan perniagaan. Hasil penelitian ini berguna sebagai medium ilmu pengetahuan kepada masyarakat dan pihak terlibat dalam memacu hala tuju pengubatan Islam di Malaysia.

(**Kata kunci:** Penubuhan, sistem pengurusan, pentadbiran, cadangan pengukuhan, hala tuju).

Pengenalan

Menurut Mohd Farhan Md Ariffin *et al.* (2016), pengubatan alternatif berteraskan Islam menjadi tumpuan pesakit dan rujukan utama masyarakat di Malaysia. Sejajar dengan maklum balas positif masyarakat, banyak pengamal pengubatan mula berlumba-lumba menubuhkan pusat rawatan alternatif dengan pelbagai visi, misi dan variasi sekali gus memperkembangkan lagi bidang pengubatan alternatif Islam di Malaysia.

Pengurusan (*management*) merupakan perkara utama dalam sesebuah institusi. Pengurusan yang sistematik dan efisien akan melahirkan sesebuah institusi yang unggul. Jika diteliti corak pusat rawatan alternatif Islam di Malaysia, terdapat pelbagai kaedah pentadbiran dan pengurusan sesebuah pusat rawatan. Ada yang ditubuhkan bagi tujuan perniagaan, tanggungjawab sosial dan sebagainya yang menjadi identiti sesebuah pusat rawatan. Hal ini juga merupakan elemen penyumbang kepada kelancaran dan kestabilan pusat rawatan sekali gus menjamin penerimaan berterusan masyarakat terhadap bidang pengubatan Islam.

Daripada hasil pemerhatian, pengurusan kebanyakan pusat rawatan alternatif Islam yang beroperasi di Malaysia berdasarkan sistem individu, iaitu diuruskan sendiri oleh pengasas dan dibantu oleh beberapa orang pembantu atau secara bersendirian sahaja. Terdapat juga pusat rawatan alternatif Islam yang diasaskan melalui persatuan atau pertubuhan yang mempunyai badan pengurusan khusus memantau perjalanan sesebuah pusat rawatan.

Perkembangan Pusat Rawatan Alternatif Islam di Malaysia

Perkembangan pengubatan alternatif Islam di Malaysia sebenarnya sudah bermula sejak dahulu. Namun, apa yang ada dahulu hanya pengamal pengubatan di kampung-kampung secara bersendirian. Pada tahun 1990, perkembangan pusat rawatan alternatif Islam masih berada pada tahap sederhana. Bermula tahun 2000, pusat rawatan ini semakin luas tersebar di Malaysia .

Hal ini bermula apabila masyarakat semakin celik dan peka tentang ajaran Islam dengan turut dibantu kajian keberkesanan rawatan alternatif Islam dalam merawat pelbagai penyakit khususnya melibatkan gangguan makhluk halus. Tidak dinafikan

perkembangan rawatan Islam masa kini amat baik untuk seluruh rakyat Malaysia. Perkembangan ini dapat membantu pelbagai lapisan masyarakat yang mengalami masalah kesihatan.

Malaysia turut menunjukkan minat dalam rawatan berasaskan Islam dan semakin berkembang sejajar kelahiran ramai perawat yang mula menceburkan diri dalam bidang terbabit. Dianggarkan pada tahun 2014, terdapat lebih 200 buah pusat rawatan alternatif Islam telah ditubuhkan di seluruh Malaysia (Khadher Ahmad, Mohd Farhan Md. Ariffin, *et al*. 2013a).

Situasi ini bukan bererti membelakangkan institusi kesihatan yang sedia ada, akan tetapi lebih kepada pelengkap atau alternatif baharu dalam ikhtiar rawatan penyakit. Ini jelas memperlihatkan wujudnya suatu bentuk persaingan yang sihat dalam kalangan pengamal pengubatan alternatif dengan lahirnya pelbagai jenis pusat rawatan alternatif berorientasikan Islam di Malaysia (Khadher Ahmad, Mohd Farhan Md Ariffin, 2013b).

Daripada kajian lanjutan berdasarkangeran penyelidikan Universiti Malaya (UM) bernombor RG 419-12 HNE bertajuk "Pusat Rawatan Alternatif Berteraskan Al-Quran dan Al-Sunnah: Kajian di Malaysia" dan RG FP025-2015A bertajuk "Indeks Patuh Syariah Pengubatan Alternatif Islam di Malaysia",[1] sebanyak 70 buah pusat rawatan alternatif Islam di Malaysia yang menjadi tujuan pengumpulan dan kutipan data. Senarai pusat rawatan alternatif Islam (dalam senarai 1).

Daripada maklumat yang dilampirkan, data menunjukkan bahawa sekalipun rawatan moden dilengkapi kecanggihan teknologi, keperluan manusia terhadap pengubatan berasaskan rawatan spiritual atau rohani adalah sangat mendesak dan tidak bergantung sepenuhnya kepada pengubatan klinikal semata-mata. Keperluan kepada pengubatan alternatif lain yang dapat membantu ke arah penyembuhan penyakit juga tinggi.

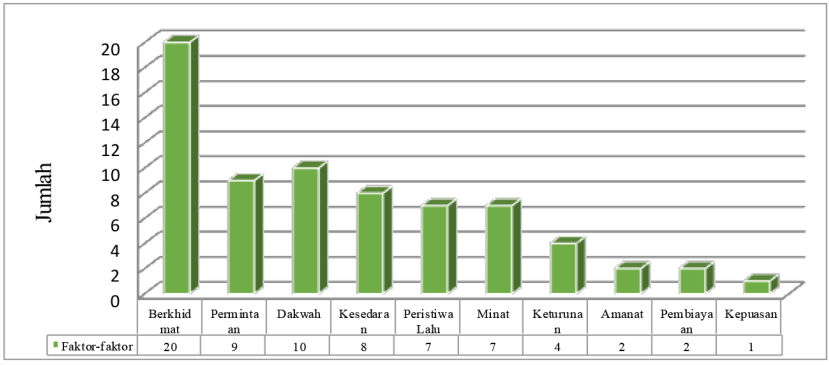
Skop dan Metodologi

Artikel ini bertujuan menganalisis pengurusan dan pentadbiran pengubatan alternatif Islam di Malaysia. Kajian memfokuskan untuk mengenal pasti corak pertumbuhan pengubatan alternatif Islam. Oleh itu, satu kajian telah dilakukan kepada golongan sasaran berdasarkan beberapa objektif:

Pertama: Mengenal pasti faktor-faktor penubuhan pusat rawatan alternatif Islam di Malaysia.
Kedua: Menganalisis sistem pengurusan pusat rawatan alternatif Islam sedia ada.
Ketiga: Mengemukakan cadangan pengukuhan ke arah memacu hala tuju pengubatan alternatif Islam di Malaysia.

Responden terdiri daripada 70 orang pengasas pusat-pusat rawatan alternatif Islam di seluruh negara. Pengumpulan data menggunakan kaedah pemerhatian dan temu ramah (*in-depth interview*). Setelah itu, data dianalisis mengguna pakai kaedah frekuensi (kekerapan) melalui perisian Pakej Statistik untuk Sains Sosial (SPSS) versi 16.0. Ini bagi memastikan data dapat diolah dengan baik bagi memahami signifikan fenomena.

Faktor Penubuhan Pusat Rawatan Alternatif Islam di Malaysia



Faktor utama penubuhan pusat rawatan Islam adalah atas dasar khidmat atau membantu anggota masyarakat yang menderita kesakitan, penyakit, gangguan mistik dan lain-lain, iaitu sebanyak 20 buah pusat rawatan. Para pengasas pusat rawatan berasa terpanggil untuk menubuhkan pusat rawatan alternatif Islam disebabkan berleluasanya sihir dan pengamal ilmu hitam pada masa kini.[2] Walaupun pusat rawatan Islam semakin bertambah, namun gangguan dan masalah berkait juga makin bertambah seiring pertumbuhan.

Di samping itu, permintaan anggota masyarakat juga menjadi faktor kedua penubuhan pusat rawatan Islam.[3] Sebanyak buah pusat rawatan Islam ditubuhkan atas permintaan anggota masyarakat. Perawat Islam yang pada dasarnya merawat atas dasar suka-suka dan ingin membantu, akan tetapi mempunyai kemahiran dan kaedah rawatan yang tinggi dan terbukti mujarab, selalunya didorong oleh masyarakat agar membuka sebuah pusat rawatan Islam khusus untuk menyenangkan proses rawatan tanpa perlu bersesak-sesak ke rumah perawat.

Faktor ketiga pendorong penubuhan pusat rawatan Islam adalah atas dasar dakwah.[4] Dakwah yang dinyatakan adalah untuk menjaga akidah perawat dan pesakit agar tidak terjerumus ke jurang kesesatan dan hanya mencari pengubatan berkonsepkan Islam, yang terbukti lebih selamat dan diredai.

Faktor keempat penubuhan pusat rawatan Islam adalah atas kesedaran perawat.[5] Kesedaran ini termasuklah usaha untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan mempelajari ilmu agama di sebalik pengubatan Islam mengelakkan diri daripada fitnah dan seterusnya godaan dunia dan mencari inisiatif kaedah rawatan lain selain daripada rawatan Barat yang terbukti mempunyai kesan sampingan buruk akibat penggunaan ubat-ubatan berasaskan dadah. Selain itu, pesakit juga perlu bergantung kepada ubat-ubatan sepanjang hidup bagi penghidap penyakit kronik.

Selanjutnya faktor kelima ialah peristiwa silam dan sejarah hitam juga mendorong para perawat untuk menubuhkan pusat rawatan Islam.[6] Para perawat yang telah membuka pusat rawatan Islam rata-ratanya pernah terkena sihir atau mempunyai ahli keluarga yang sakit yang kemudiannya sembuh dengan rawatan Islam. Mereka cukup yakin dengan kaedah rawatan Islam sehingga terdorong untuk membantu orang lain yang pernah menderitai penyakit dan kepayahan yang sama.

Minat terhadap ilmu pengubatan Islam merupakan faktor keenam yang juga memainkan peranan penting untuk menggalakkan pertumbuhan pusat rawatan Islam.[7] Minat yang disemai dengan proses pembelajaran melalui guru-guru berkelayakan, pasti akan subur dan bercambah ilmu serta pengalaman. Hal ini mendorong 7 buah pusat rawatan Islam untuk menubuhkan pusat rawatan sendiri. Pusat rawatan ini biasanya menyediakan perkhidmatan merawat pesakit dan

kemudian mengambil perawat-perawat muda yang mempunyai minat yang sama.

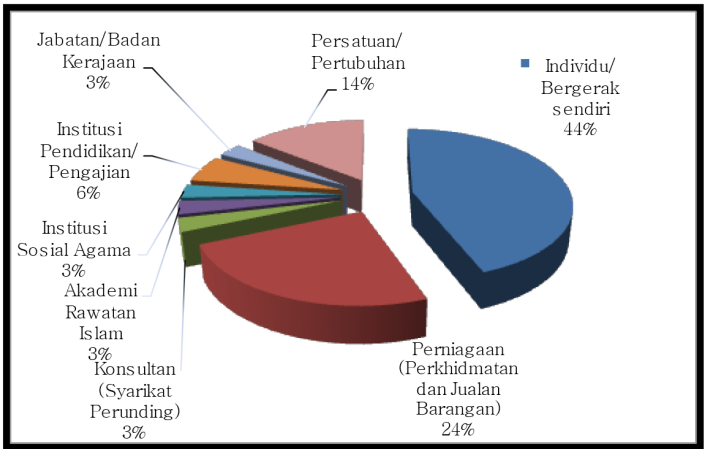
Faktor ketujuh ialah elemen keturunan daripada salasilah keluarga yang mahir merawat. Faktor ini mendorong para perawat terkemudian untuk membuka pusat rawatan Islam.[8] Ilmu pengubatan yang diwarisi daripada ayah, ibu, datuk dan nenek lantas mempengaruhi generasi terkemudian meneruskan legasi keluarga.

Faktor kelapan ialah amanat daripada guru, ibu bapa serta alim ulama juga antara punca penubuhan sesebuah pusat rawatan.[9] Perkara ini tetap dipuji kerana melaksanakan amanah yang diberikan dengan penuh sabar dan tabah.

Faktor kesembilan, pusat rawatan Islam juga ditubuhkan khusus untuk tujuan membiayai elemen sosial dalam masyarakat.[10] Hal ini dilakukan dengan menyalurkan wang yang diperoleh daripada rawatan untuk kesenangan dan manfaat orang lain seperti membiayai sekolah anak-anak yatim dan pondok.

Faktor akhir sekali, penubuhan pusat rawatan Islam ialah untuk kepuasan diri. Pusat rawatan Islam yang diasaskan atas dasar kepuasan kendiri[11] mahu menegakkan cara rawatan tersendiri dan meluaskan pengaruh dalam bidang rawatan Islam (Khadher Ahmad, Mohd Farhan Md Ariffin dan Ishak Suliaman, 2014; Mohd Farhan Md Ariffin, *et al*. 2015).

Orientasi Pengurusan Pusat Rawatan Alternatif Islam Sedia Ada



Bil. Perincian Bentuk Pengurusan

1. **Persatuan/Pertubuhan:**
- Bergerak bawah persatuan atau pertubuhan yang berdaftar dengan ROS.
- Mempunyai ahli yang ramai dan komited.

2. **Individu/Bergerak sendiri:**
- Bergerak sendiri tanpa sebarang bantuan.
- Menyediakan perkhidmatan datang ke tempat pesakit.
- Tiada jadual rawatan khusus.
- Khidmat rawatan terbuka sepanjang masa (mengikut aturan pengasas).

3. **Perniagaan (Perkhidmatan dan Jualan Barangan):**
- Bergerak sendirian atau berkumpulan atau melalui persatuan.
- Berdaftar dengan lembaga perlesenan/majlis perbandaran.
- Menyediakan khidmat jualan barang-barang rawatan.

4. **Konsultan (Syarikat Perunding):**
- Bergerak secara syarikat konsultan yang berdaftar dengan Suruhanjaya Syarikat Malaysia.
- Memberi khidmat ceramah, seminar, kursus dan motivasi berkaitan pengubatan Islam.

5. **Akademi Rawatan Islam:**
- Bergerak secara pertubuhan besar atau bersendirian.
- Menyediakan khidmat/program latihan/praktikal rawatan Islam kepada ahli-ahli baru.

6. **Institusi Sosial Agama:**
- Bernaung bawah seliaan institusi sosial agama seperti masjid.
- Memberikan khidmat rawatan Islam kepada masyarakat yang memerlukan.
- Rawatan dijalankan di institusi sosial ditetapkan.

7. **Institusi Pendidikan/Pengajian:**
- Bernaung bawah institusi pendidikan seperti pusat tahfiz dan pusat pengajian agama.

- Khidmat rawatan disediakan demi menampung dana dan kos perjalanan pusat pengajian.

8. **Jabatan / Badan Kerajaan:**
- Bergerak bawah program bantuan badan kerajaan seperti Jabatan Kebajikan Masyarakat.
- Pengasas daripada golongan orang kurang upaya (OKU).

Kesimpulannya, sistem pengurusan pusat rawatan alternatif Islam paling dominan di Malaysia ialah berorientasikan persendirian dan perniagaan perkhidmatan. Mereka berdaftar dengan Suruhanjaya Syarikat Malaysia (SSM) terlebih dahulu sebagai syarat memulakan perniagaan selain mempunyai pengasas yang menubuhkan sesebuah pusat rawatan sama ada secara bersendirian atau mempunyai ahli yang mendukung operasi.

Justeru tidak dinafikan bahawa sistem pengurusan berorientasikan perniagaan perkhidmatan merupakan paksi kepada semua pengurusan pusat rawatan alternatif Islam di Malaysia. Lazimnya, mereka memberikan perkhidmatan rawatan kepada pesakit di premis perniagaan atau perawat sendiri datang ke rumah atas permintaan pesakit, iaitu pesakit perlu membayar bagi mendapatkan perkhidmatan rawatan tersebut.

Cadangan Pengukuhan Terhadap Pusat Rawatan Alternatif Islam

Sistem pengurusan pusat rawatan alternatif Islam di Malaysia boleh diperkasakan dengan mewujudkan "*program penjenamaan semula*". Program ini bukan untuk meminggirkan sistem sedia ada, namun sebagai suatu bentuk pemerkasaan agar lebih berkredibiliti dan dipercayai sebagaimana hospital dan klinik. Melalui program penjenamaan semula, rombakan pentadbiran secara besar-besaran perlu dilakukan dan digabungkan di bawah satu jenama. Ini bertujuan agar pusat rawatan Islam dapat menuju visi menjadi pusat rujukan kesihatan utama.

Pusat Rawatan Alternatif Rumah Sihat (Bekam Terapi Moden Malaysia) berpangkalan di Batu Caves, Selangor bawah pimpinan Master Muhammad Yunus Sahari telah menonjolkan

suatu bentuk visi dan misi yang jelas dalam penubuhannya serta berupaya merealisasikan matlamat dengan cara tersendiri. Selain membantu memberikan suntikan modal kepada perawat bekam yang berminat menubuhkan francais rawatannya, beliau turut menubuhkan cawangan di luar negara seperti di Zurich, Switzerland dan Holland. Sambutan yang diberikan oleh masyarakat Eropah turut memberangsangkan. Mereka didapati yakin dengan kelebihan amalan bekam (*cupping*) dalam menjaga kesihatan. Hal ini boleh membuka ruang baharu kepada perkembangan rawatan alternatif Islam.[12]

Malaysia juga mempunyai ramai pakar alternatif Islam. Golongan ini mampu menggabung jalin serta memperbaharui teknik rawatan agar sesuai dengan permasalahan dan persekitaran Malaysia. Golongan ini mampu memberikan nafas baharu kepada perkembangan rawatan Islam dengan kredibiliti dan pengaruh besar untuk meraih kepercayaan masyarakat. Misalnya, ustaz Sharhan Shafie yang merupakanpengasas pusat rawatan Islam Sinar Zamdurrani yang bukan sahaja dikenali di Malaysia, malah disegani di Asia Tengah kerana pernah mendapat liputan akhbar Mesir berkenaan kebolehannya mengubati peguam yang diganggu jin.[15]

Badan pengurusan berpusat mesti diwujudkan bagi memantau kualiti perkhidmatan dan keberkesanan. Badan pengurusan berpusat bertanggungjawab dan berkuasa atas operasi semua pusat rawatan alternatif Islam di Malaysia. Pusat rawatan sekarang terlalu banyak. Begitu juga ramai perawat yang menggunakan istilah "*rawatan Islam*", tetapi masih menggunakan kaedah yang bertentangan dengan syariat sekali gus memburukkan nama seluruh institusi rawatan Islam. Tambahan, setiap pusat rawatan mempunyai prinsip dan kaedah rawatan yang berbeza-beza antara satu sama lain.

Oleh itu, badan pengurusan berpusat perlu dianggotai oleh wakil daripada setiap pusat rawatan terdiri daripada mereka yang pakar dalam bidang. Hal ini sekali gus dapat mengharmonikan pengurusan setiap pusat rawatan dan mencegah kaedah rawatan yang bersalahan dengan hukum syarak.[13]

Pusat rawatan Islam kini boleh bergerak dalam sebuah persatuan yang berpengaruh seperti Gabungan Pengamal Perubatan Islam Malaysia (GAPPIMA) dan Persatuan Perubatan

Tradisional dan Komplimentari Malaysia (TCM). Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) juga telah mengizinkan pertubuhan Gabungan Pengamal Perubatan Islam Malaysia (GAPPIMA) untuk memantau proses dan kualiti serta perjalanan pusat-pusat rawatan Islam di Malaysia.

Satu format sistem pengurusan baru pusat rawatan alternatif yang lebih baik perlu dibentuk. Pengurusan secara klinikal dan berkonsepkan pusat kesihatan perlu diwujudkan sebagaimana usaha pusat rawatan Islam al-Hidayah, Kuala Lumpur. Orientasi premis berbentuk klinik mini berkonsepkan rawatan alternatif Islam ternyata berjaya direalisasikan apabila pesakit yang mendapatkan rawatan rata-ratanya berpuas hati dengan corak pengurusan serta sentiasa penuh dengan pesakit.[14]

Selain itu, sistem pendaftaran bersepadu juga perlu diwujudkan untuk melicinkan proses pengurusan sesebuah pusat rawatan. Hal ini akan memudahkan para perawat untuk membuat rujukan masalah dan menjimatkan masa pesakit. Perkara ini mengelakkan daripada pembaziran masa menceritakan masalah yang dihidapi berulang kali meskipun sudah acap kali datang mendapatkan rawatan. Hal ini kerana perawat tidak semestinya mengingati setiap butir pesakitnya oleh sebab perlu merawat pesakit berlainan dan ramai pada setiap hari.

Kerajaan juga perlu memainkan peranan melalui Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM). Berikutan bidang pengubatan Islam terletak di bawah bidang kuasa Kementerian Kesihatan Malaysia, adalah penting untuk mewajibkan pendaftaran setiap pusat rawatan bagi tujuan rekod dan tindakan drastik pada masa hadapan. Semua pusat rawatan perlu mendaftar dahulu dengan badan berwajib dan mendapatkan tauliah kementerian sebelum boleh menubuhkan sesebuah pusat rawatan.

Dalam memacu ke arah pengurusan lebih jitu pada masa hadapan, kerjasama antara pusat rawatan Islam dengan hospital atau klinik kesihatan boleh dijalinkan. Hal ini merupakan hala tuju paling utama yang dinantikan oleh semua perawat Islam. Perkara ini perlu dilaksanakan segera terutamanya melibatkan masalah kesihatan yang tidak dapat dikesan peralatan moden atau kes melibatkan jin. Gabungan rawatan Islam dan moden diyakini yang terbaik. Pusat rawatan Islam tidak semestinya perlu

mengambil alih peranan hospital, akan tetapi boleh membantu mempelbagaikan teknik rawatan penyakit.

Akhirnya, talian bebas tol khusus untuk aduan berkenaan pusat rawatan Islam patut direalisasikan. Hal ini berpotensi mengawal aktiviti setiap pusat rawatan dan membendung sebarang bentuk penyelewengan. Malah para pesakit dapat menyalurkan maklumat berkenaan pusat rawatan tidak bertauliah (Khadher Ahmad dan Mohd Farhan Md Ariffin, 2013c).

Dalam jangka masa panjang, perlu diwujudkan rang undang-undang khusus berkaitan rawatan Islam. Hal ini bukan sahaja memastikan operasi rawatan Islam menjauhi kaedah menyalahi syarak, penipuan dan mengambil kesempatan ke atas pesakit, tetapi turut menstatutkan undang-undang khas berkaitan etika perlaksanaan sesebuah pusat rawatan.

Kesimpulan

Apabila digabungkan keupayaan, kebolehan perawat dan pengurusan terbaik sesetengah pusat rawatan Islam Malaysia dalam memartabatkan bidang rawatan Islam, bidang ini sedang menuju ke arah yang betul. Apa yang penting ialah bantuan dan kerjasama dari semua pihak. Yang paling utama kerjasama daripada kerajaan yang merupakan institusi paling berkuasa dalam sesebuah negara dan mampu menentukan jatuh bangun hasil usaha rakyat.

Maka dengan pengurusan efisien disertai pemantauan berkala daripada pihak berwajib, dapat membantu hal ehwal operasi dan pentadbiran pusat rawatan serta membuka ruang kepada penubuhan lebih banyak pusat rawatan alternatif Islam di Malaysia sekali gus memartabatkan rawatan Islam di mata dunia.

Senarai 1: Senarai Pusat Rawatan Alternatif Islam.

Perlis
1. Pusat Perubatan Islam Al-Islah

Kedah
1. Pusat Rawatan Islam Al-Mustaqim
2. Pusat Rawatan Alam Ghaib
3. Azlina Terapi Tradisional (138 Beauty Centre)
4. Pusat Rawatan Aura Zikir
5. Pusat Rawatan Qalbun Sakinah
6. Pusat Rawatan Alternatif Aura Nur Hikmah
7. Pusat Rawatan Tradisional Jabal Nur
8. Pusat Rawatan Amal
9. Pusat Rawatan Terapi Al-Qur'an Darul Hikmah
10. Pusat Terapi Ruqyah Syar'iyyah

Perak
1. Pusat Rawatan Islam dan Tarbiah Ilmu Darun Nuraniyyah
2. Pusat Rawatan Al-Qur'an, Akupuntur, Bekam, Homeopati Ar-Ridhwan
3. AZBUDI Pusat Perubatan Homeopati dan Naturopati
4. Pusat Rawatan Islam Al-Taqwa
5. Pusat Rawatan Islam Ruqyah Isra'

Selangor
1. Pusat Rawatan Islam Al-Manarah
2. Persatuan Kebajikan dan Pengubatan Islam Malaysia (DARUSSYIFA')
3. Persatuan Perubatan Islam Darussalam Malaysia
4. Pusat Rawatan Islam IQ Insan
5. D'Urut Hanafi
6. Pusat Rawatan Islam Sepohon Jadi (PRAWIS)
7. Pusat Rawatan Alternatif Rumah Sihat (Bekam Terapi Moden Malaysia)
8. Pusat Rawatan Islam Nur Muhammad
9. Pusat Perubatan Islam Kasturi
10. El-Fesfanji Islamic Traditional Medicine
11. Pusat Rawatan Islam Sinar Zamdurrani

12. Pusat Rawatan Alternatif Nur Islam (PUSRANI)
13. Thibbun Nabawi Healing Centre
14. Pusat Terapi Hikmah (Kedai Bekam dan Resdung)
15. Pusat Rawatan Islam: Penawar Sihir dan Saka
16. Pusat Bekam Sunnah: Nurul Sunnah Entreprise
17. Pusat Rawatan Tradisional Aura Nusantara
18. Pusat Rawatan Islam Al-Hidayah
19. Pusat Rawatan Komplimentari Islam Yashfien
20. Pusat Rawatan Kasturi Syifa'
21. ISMAK (Islamic Medicine of Al-Kausar) Ruqyah
22. Pusat Rawatan Islam Darul Ruqiyyah
23. Akademi Rawatan Islam Nur Ehsan (AKRINE)
24. Nan S Spa Centre (Pusat Rawatan Bekam Nans)
25. Kumpulan Perawat Bandar Tasik Puteri Rawang Selangor (PEBATAP)
26. Mohd Baitussyifa' (Rawatan Tradisional Secara Islam)

Kelantan

1. Pusat Rawatan Tradisional Al-Tunjuniah Al-Fununiah
2. Pusat Rawatan Tradisional Khairey
3. Pusat Rawatan Tradisional dan Bekam
4. Pusat Rawatan Walinur Syifa'
5. Pusat Rawatan Qalbun Asrar

Terengganu

1. Pusat Rawatan Ikhtiar Darul Syifa' (PURIDAS)
2. Pusat Perubatan Holistik dan Alternatif
3. Pusat Rawatan Komplimentari Al-Syufia: Bekam dan Refleksologi
4. Pusat Rawatan Islam Darul Manzil (RIDAM)
5. Pusat Rawatan Islam Badan Ukhwah Darul Iman – (BUDI LOSONG)

Pahang

1. Pusat Rawatan Islam Kiswah: Terapi Ruqyah Syar'iyyah
2. Pusat Rawatan As-Syifa'

Nota hujung

1. Temu ramah dengan Encik Zaiani Mohd Diah, pengasas pusat perubatan tradisional Delima Nurrun Nubuwwah, Negeri Sembilan pada 30 Januari 2013.
2. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama para pengasas dan pengurus pusat rawatan alternatif Islam seluruh Malaysia. Antaranya, Abd. Majid Hassan di Akademi Rawatan Islam Nur Ehsan (AKRINE) pada 1 Mei 2013; Khairul Syakirin Abd. Wahab di Pusat Rawatan Islam Darul Manzil (RIDAM) pada 3 April 2013; Nasaruddin di Pusat Perubatan Islam Kasturi pada 2 Mei 2013; Muhammad Khir, di Pusat Rawatan Nur Muhammad pada 4 Mei 2013; Ahmad Zaini Abd. Jamil, di Mohd Baitussyifa‟ pada 7 Mei 2013; Mohd Aznil Zulkifli, di Pusat Rawatan Kasturi Syifa‟ pada 8 Mei 2013; Alfian Izaz Abd. Halim, di Pusat Rawatan Islam: Penawar Sihir dan Saka pada 10 Mei 2013; Mohd Raffi Haron, di Pusat Rawatan Islam Badan Ukhwah Darul Iman (BUDI LOSONG) pada 3 April 2013; Rahimi Mohd Rashid, di Pusat Rawatan Islam Al-Madani (PRIA) pada 5 April 2013; Mohd Khairey Saudi, di Pusat Rawatan Tradisional Khairey pada 9 Disember 2012; Azmi Siddiq, di Pusat Rawa tan Walinur Syifa‟ pada 11 Disember 2012; Kamisan Siham, Ketua Kumpulan Perawat Bandar Tasik Puteri Rawang Selangor (PEBATAP) di Bandar Tasik Puteri Rawang Selangor pada 3 Mei 2013; Tengku Mansor Tengku Muda, di Pusat Rawatan Qalbun Asrar pada 10 Disember 2012; Fakhrul Ridzha, di Pusat Rawatan Islam Kiswah pada 8 Mac 2013; Nor Azlina Abu Bakar, di Azlina Terapi Tradisional pada 17 Februari 2013; Jamil Hashim, di Pusat Rawatan Aura Zikir pada 18 Februari 2013; Mohd Salleh Yon, di Pusat Rawatan Alternatif Tradisional Salleh pada 3 Jun 2013; Nizam Othman, di Pusat Perubatan Ahmadiah Sufi pada 4 Jun 2013; dan Rohaimi Yon, di Pusat Rawatan Alternatif Rohaimi pada 18 Jun 2013.
3. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama Muhammad Yunus Sahari, di Pusat Rawatan Alternatif Rumah ~ Sihat (Bekam Terapi Moden Malaysia) pada 22 Mei 2013; Shamsuri Shafie, di Pusat Rawatan Islam al-Tobibi pada 28 Mei 2013; Azizi Misbah, di Pusat Rawatan Islam Gshah Misteri pada 13 Mei 2013; dan Mohd Faizal Fadzil, di Pusat Terapi Islam Al-Barokah pada 30 Jun 2013.
4. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama Jahid Sidek, di pusat rawatan Islam Al-Manarah pada 1 Mei 2013; Lokman Abd. Hamid, di Pusat Rawatan Islam Al-Hidayah pada 15 Mei 2013; Engku Ansaruddin Agus, di Pusat Rawatan Komplimentari Islam Yashfien pada 17 Mei 2013; Md. Yusof Md. Sidek, di Pusat Rawatan As- Syifa‟ pada 14 Mac 2013; Muhammad Syawal Rizal Mustafa, di Pusat Rawatan Islam Ruqyah Isra‟ pada 21 Januari 2013; Kamal Ariffin Osman, di Islamic Medicine of Al-Kausar pada 3 Mei 2013; Hasrol Nizam Muhammad, di Pusat Rawatan Jabal Nur pada 22 Mei 2013; Mohd Hafizi Haris, di Pusat Terapi Ruqyah Syariyyah pada 19 Mac 2013; Abd. Manaf Ismail, di Baitul Syifa‟ Kersani

pada 20 Jun 2013; dan Amirul Rahim Rosli, di Pusat Rawatan Islam TAPEDIRI 65 pada 21 Jun 2013.

5. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama Rosli Abd. Ghani, di pusat Rawatan Tradisional Aura Nusantara pada 23 Mei 2013; Wan Zuraini Anuar, di Thibbun Nabawi Healing Centre pada 24 Mei 2013; Mohd Razali Ahmad, di Pusat Bekam Sunnah pada 26 Mei 2013; Zulkarnain Sulaiman, di Pusat Perubatan Holistik dan Alternatif pada 18 April 2013; dan Mohd Fadzil Ahmad, di Pusat Rawatan Islam Al-Mustaqim pada 27 Februari 2013.
6. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama Mohd Suhaimi Rohani @ Rozali, di Pusat Rawatan Islam Darul Ruqqiyyah pada 28 Mei 2013; Mohd Hatig Haron, di Nan S Spa Centre pada 24 Mei 2013; Mohamed Hanafiah Abdul Malek, di D‟‟Urut Hanafi pada 25 Mei 2013; Jamillah Abdullah, di Pusat Rawatan Komplimentari Al-Syufia: Bekam dan Refleksologi pada 26 April 2013; Mohamad Razali Ismail, di Pusat Rawatan Tradisional dan Bekam pada 23 Mei 2013; Azarudin Othman, di Pusat Rawatan Qalbun Sakinah pada 13 Februari 2013; Abdul Halim Yaacob, di Pusat Rawatan Alternatif Aura Nur Hikmah pada 14 Februari 2013; Abdul Malek Ladzim, di Pusat Rawatan Terapi Al-Quran Darul Hikmah pada 15 Februari 2013 dan Rosli Ibrahim, di Pusat Rawatan Aura Syifa‟‟ pada 17 Jun 2013.
7. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama Shahrizal Samdin, di Pusat Rawatan Islam Sepohon Jadi (PRAWIS) pada 28 Mei 2013; Mohamad Hanafi Abd Rahman, di El-Fesfanji Islamic Traditional Medicine pada 29 Mei 2013; Mohd Idris Ismail, di Pusat Rawatan Alternatif Nur Islam (PUSRANI) pada 30 Mei 2013; Ahmad Hussein, di Pusat Terapi Hikmah (Kedai Bekam dan Resdung) pada 31 Mei 2013; Zaiani Mohd Diah, di Pusat Perubatan Tradisional Delima Nurrun Nubuwwah pada 10 Mei 2013; Mohd Asna Amin, di Pusat Rawatan Ruhaniah pada 10 Mei 2013; Jumadi Mustar, di Pusat Rawatan Darul „Illaj pada 7 Jun 2013; d an Abd. Rahim T. Ahmad, di Pusat Rawatan Islam Permata Syifa‟‟ pada 19 Jun 2013.
8. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama Sharani Ibrahim, di Pusat Rawatan Al-Quran, Akupuntur, Bekam Homeopati Ar-Ridhwan pada 21 Januari 2013; Azman Mohd Tahir, di Pusat Perubatan AZBUDI pada 22 Januari 2013; Sharifah Nashrah An-Nadia, di Pusat Rawatan Islam Al-Taqwa pada 23 Januari 2013; dan Mohamad Din, di Pusat Perubatan Islam 7 Puteri pada 11 Jun 2013.
9. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama Nor Aini Ismail, di Pusat Rawatan Tradisional Al-Tunjuniah al-Fununiah pada 13 Disember 2012; dan Mohd Nazri Mohd Saad, di Pusat Rawatan Alam Ghaib pada 1 Februari 2013.
10. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama Muslim Abd. Karim, di Pusat Rawatan Amal pada 23 Februari 2013; dan Ahmad Yusuf Amin, di Pusat Perubatan Islam Al-Islah pada 24 Februari 2013.
11. Data diperoleh daripada hasil temu bual bersama Mohd Faizal Omar, di Pusat Rawatan Islam Darun Nuraniyyah pada 30 Januari 2013.

12. Hasil pemerhatian dan temu ramah dengan Master Muhammad Yunus Sahari, pengasas Pusat Rawatan Alternatif Rumah Sihat (Bekam Terapi Moden Malaysia) di Batu Caves, Selangor pada 22 Mei 2013.
13. Hasil temu ramah dengan Encik Abd Halim Yaacob, pengasas pusat rawatan alternatif Aura Nur Hikmah di Kulim, Kedah pada 14 Februari 2013.
14. Hasil pemerhatian dan temu ramah bersama Encik Lokman Abd Hamid, pengasas pusat rawatan Islam Al-Hidayah di Kuala Lumpur pada 15 Mei 2013.
15. Hasil temu ramah dengan Encik Sharhan Shafie, pengasas pusat rawatan Islam Sinar Zamdurrani di Sungai Besi pada 26 Februari 2010, jam 3.30 ptg. sehingga 7.00 mlm.

Bibliografi

Khadher Ahmad dan Mohd Farhan Md Ariffin, 2013a. "Pusat Rawatan Islam di Malaysia: Antara Tanggungjawab dan Keuntungan". Kertas Kerja dibentangkan di Seminar Hasil Penyelidikan Sektor Pengajian Tinggi Kementerian Pendidikan (SHP-KPT 2013). EDC Hotel Universiti Utara Malaysia (UUM), Kedah, 2-3 Julai 2013.

Khadher Ahmad dan Mohd Farhan Md Ariffin, "Pengubatan Alternatif Berteraskan Islam: Analisis Perkembangan dan Hala Tujunya di Malaysia" dalam. Jurnal ILIM: Institut Latihan Islam Malaysia, V.6, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Malaysia, 2013b.

Khadher Ahmad, *et.al*., "Seni Perubatan Alternatif di Malaysia: Analisis Permasalahan Metode Rawatan" dlm. Global Journal Al-Thaqafah (GJAT), V.4, Kolej Universiti Islam Sultan Azlan Shah, Malaysia, 2013.

Khadher Ahmad, Mohd Farhan Md Ariffin dan Ishak Suliaman, "Pusat Rawatan Alternatif Islam di Malaysia: Analisis Terhadap Latar Belakang Pengasas dan Isu Penggunaan Jin dalam Rawatan" dlm. Jurnal Usuluddin, APIUM, bil. 40 (4): 71-98, 2014.

Khadher Ahmad, 2012. *Analisis Hadith-Hadith Mengenai Rawatan Sihir dalam Al-Kutub Al-Sittah: Aplikasi di Pusat Rawatan Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Mohd Farhan Md Ariffin, 2015. "*Analisis Hadith Mengenai Haiwan Fasiq dalam al-Kutub Al-Sittah: Kajian Terhadap Persepsi Masyarakat Melayu di Daerah Pengkalan Hulu, Perak*", Disertasi Ijazah Sarjana, Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Mohd Farhan Md Ariffin, Khadher Ahmad, Muhammad Ikhlas Rosele dan Mohamad Zaim Isamail, "Pusat Perubatan Alternatif Islam di Malaysia: Persepsi Perawat Terhadap Aplikasi Jin dalam Rawatan" dlm. Journal of Islam and Contemporary Society UNISZA, bil. 9 (5): 61-86, 2015.

Mohd Farhan Md Ariffin, 2012. *Khurafat dan Tahyul Menurut Hadith: Kajian Terhadap Filem Seram Malaysia*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Mohd Farhan Md. Ariffin, *et al*., "Rawatan Kesihatan Berasaskan Perubatan Alternatif Islam: Persepsi Masyarakat di Malaysia" dlm. Jurnal Rampak Serantau bil. 23 (6): 1-30, 2016.

APRESIASI MAKANAN DAN PEMAKANAN DALAM MASYARAKAT MELAYU

Mohd Farhan Md Ariffin
Nurul Syahadah Mohamad Riza
Muhammad Safwan Harun
(Malaysia)

Abstrak

Dalam abad silam, makanan dihasilkan oleh masyarakat setempat bersumberkan bahan semula jadi yang mudah didapati. Tidak terhenti di situ, resipi makanan diwariskan secara turun-temurun. Makanan mencerminkan identiti dan menjadi simbolik bagi masyarakat Melayu. Namun begitu, revolusi dunia telah mengubah gaya hidup. Pengaruh zaman moden dan tekanan komitmen mengekang masa individu untuk menghasilkan makanan sendiri. Lantas ramai yang beralih kepada menu mudah untuk disediakan ataupun mengamalkan budaya makan di luar. Melalui artikel ini, penghayatan nilai dalam tradisi makanan dan pemakanan dalam masyarakat Melayu ditonjolkan, sekali gus mewujudkan kesedaran berkenaan kepentingan makanan setempat dari sudut budaya dan identiti bangsa. Kajian kepustakaan dan temu bual digunakan bagi mendapatkan data yang tepat daripada sumber primer dan sekunder. Hasilnya, makanan dan pemakanan bangsa Melayu sewajarnya terus dihargai, dikenali dan diketengahkan dari sudut sosioekonomi dan budaya. Lebih penting, ia mampu mengukuhkan jati diri bangsa dan memperkukuh kesatuan rakyat Malaysia.

Kata kunci: Penghayatan, nilai, makanan, masyarakat Melayu, tradisi.

Pendahuluan

Istilah Melayu telah digunakan secara meluas semenjak abad kedua bagi merujuk beberapa makna, antaranya tempat, kerajaan atau bangsa. Namun, istilah ini mula dikenali apabila etnik Melayu berada di bawah kekuasaan kerajaan Srivijaya dan terus berkembang di bawah jajahan takluk kesultanan Melaka yang berpusat di Semenanjung. Pada ketika itu, Melaka menjadi indikator kepada bangsa Melayu daripada aspek identiti, adat budaya, mahupun agama.

Bangsa Melayu merupakan masyarakat majoriti di Malaysia, bilangannya melebihi 65% daripada keseluruhan penduduk. Kini, bangsa Melayu dikenali sebagai penduduk Bumiputera. Pengertian bangsa Melayu yang dinyatakan di dalam Perlembagaan Persekutuan ialah mereka yang bertutur mengguna pakai bahasa Melayu, berpegang kepada agama Islam, serta mengamalkan tradisi budaya dan adat istiadat Melayu.[1]

Secara umum, bangsa Melayu di Tanah Melayu dikategorikan kepada tiga bahagian: [Pertama] Anak jati iaitu penduduk peribumi Malaysia yang berbangsa Melayu, seperti orang Melayu Kedah, orang Melayu Kelantan dan orang Melayu Melaka; [Kedua] Anak dagang, yang merujuk kepada orang Melayu yang mempunyai asal keturunan dari kepulauan rumpun Austronesia seperti Indonesia, Filipina, Selatan Thailand dan sebagainya. Bangsa Melayu kategori ini berasal daripada keturunan yang pelbagai, seperti Melayu Jawa, Melayu Acheh, Melayu Bugis dan Melayu Banjar;[2] [Ketiga] Peranakan, kategori ini merupakan orang Melayu yang lahir hasil daripada perkahwinan dua bangsa yang berbeza, iaitu perkahwinan orang Melayu dengan bangsa asing luar Asia Tenggara, seperti Turki, Arab, Parsi, Eropah dan sebagainya.

Pengertian yang lebih luas diberikan, bangsa Melayu merupakan seluruh penduduk asal Nusantara. Penduduk Nusantara yang dikenali sebagai Alam Melayu merupakan satu rumpun besar merangkum pelbagai kawasan Asia Tenggara dari

---

[1] Jabatan Perangkaan Malaysia, 2020, Jumlah Penduduk Malaysia Terkini 2020 Statistik Terkini.

[2] Mohamed Anwar Omar Din, 'Asal Usul Orang Melayu: Menulis Semula Sejarahnya', dlm. Jurnal Melayu, 7, 1-82, 2011.

arah barat (Sumatera), timur (*Spice Island*), utara (Indo China, seperti Kemboja, Thailand, Myanmar dan Vietnam), serta tengah (Semenanjung Tanah Melayu) dan kawasan Kepulauan Jawa dari arah selatan (Sulawesi dan New Guinea) dan timur (Pulau Borneo dan Filipina).[3]

Walau bagaimanapun, rumpun ini lebih tertumpu kepada bangsa Melayu di Malaysia. Hal ini bertitik tolak daripada penghijrahan majoriti bangsa Melayu di Kepulauan Melayu ke Tanah Melayu atas sebab perdagangan dan perkahwinan. Kedudukan Tanah Melayu yang strategik memberi kelebihan kepada bangsa Melayu dari sudut ekonomi dan budaya. Perpindahan bangsa Melayu luar ke Tanah Melayu menjadikan Malaysia sebuah negara yang kaya dengan pelbagai adat tradisi daripada aspek pakaian, seni bina, makanan dan sebagainya.

Sorotan Literatur

Interaksi dan asimilasi di Tanah Melayu telah membuahkan kepelbagaian budaya dalam aspek makanan dan pemakanan. Secara asas, mereka mempunyai cita rasa yang hampir serupa kerana semuanya berada di bawah rumpun yang sama. Makanan ruji bangsa Melayu ialah nasi, makanan tanpa nasi dianggap tidak sempurna. Hal ini kerana padi merupakan komoditi emas yang dianugerahkan kepada penduduk Tanah Melayu melalui sektor pertanian. Selain itu, kestabilan ekosistem sektor pertanian, khususnya penanaman padi memberi kelebihan kepada bangsa Melayu untuk menikmati makanan berasaskan bijirin ini. Ia merupakan komoditi penting dalam menjamin sekuriti makanan bagi penduduk Tanah Melayu.

Buktinya, pencuci mulut masyarakat Melayu yang sering dihidangkan pada waktu petang terdiri daripada jenis bubur, iaitu bubur pulut hitam, bubur kacang hijau, bubur cacar, pengat pisang, dan kuih muih, seperti kuih seri muka, pulut panggang dan bengkang ubi. Manisan ini kebanyakannya berasaskan beras dan ubi yang bertitik tolak daripada makanan ruji masyarakat Melayu.[4]

---

[3] Abdul Mutalib Embong, et al. 'Tracing the Malays in Malay Land', dlm. Procedia, Social and Behavioral Science, 219: 235-240, 2016.

[4] Temu bual Puan Ainon Ibrahim, pada 8 Disember 2020, di Bandar Dato Onn, Johor Bahru.

Walau bagaimanapun, tidak dapat dinafikan budaya makanan dan pemakanan masyarakat Melayu di Tanah Melayu sedikit sebanyak dipengaruhi oleh etnik lain seperti Jawa, Minangkabau, Bugis dan budaya luar seperti kaum Cina dan India yang datang berhijrah ke Tanah Melayu. Sungguhpun demikian, perbezaan-perbezaan kecil dalam cita rasa telah menjadikan makanan yang dihasilkan unik dan mempunyai nilai tersendiri.

Dalam hal ini, budaya makanan dan pemakanan bangsa Melayu dapat diperhatikan melalui jenis makanan yang dihasilkan, bahan masakan yang digunakan, variasi rasa dalam satu-satu makanan, cara dan teknik penyediaan, penggunaan alat dan cara mempamerkan hidangan. Menariknya, semua bahan masakan yang digunakan didapati daripada alam semula jadi berhampiran kawasan perumahan, sama ada daripada ternakan dan tanaman sendiri atau selainnya. Ia dimanfaatkan sebaik mungkin oleh masyarakat Melayu. Ini secara tidak langsung menyumbang kepada cita rasa dan selera masyarakat Melayu.

Oleh hal yang demikian, kebanyakan rumah masyarakat Melayu dahulu dikelilingi tanaman dan sayur-sayuran seperti pucuk paku, daun salom, daun pegaga, ulam raja dan lain-lain. Mereka juga mempunyai ternakan sendiri seperti ayam, itik, angsa, lembu atau kambing.[5] Hasilnya, kebanyakan makanan kampung bersumberkan bahan-bahan yang mudah didapati, lebih selamat dan berkhasiat. Keunikan ini lebih terserlah dengan sumbangan generasi nenek moyang daripada aspek kemampuan dan kemahiran, kerana kedua-duanya memberi kesan terhadap pembentukan budaya makanan dan pemakanan masyarakat Melayu.[6]

Makanan masyarakat Melayu juga mempunyai gabungan rasa tersendiri. Gabungan rasa masam, manis, masin, berlemak dan pedas dalam satu jenis menu makanan menjadikannya istimewa. Hal ini sangat berpadanan dengan cita rasa masyarakat Melayu yang mementingkan rasa pedas dan manis dalam sesuatu resipi.[7] Kombinasi ini dapat dirasai dalam pelbagai masakan,

---

[5] Temu bual Puan Norseha Isnin pada 8 Disember 2020, di Bandar Dato Onn, Johor Bahru

[6] Muhamad Fadzllah Hj Zaini, 'Masyarakat Peribumi: Makanan Tradisional Masyarakat Melayu Sarawak', dlm. Conference Paper, 2014.

[7] Ibid.

seperti kari dan masak lemak cili api. Penggunaan rempah ratus dan santan yang menjadi bahan utama dalam kebanyakan makanan masyarakat Melayu telah mewujudkan kombinasi rasa.[8] Penggunaan santan bertujuan untuk menghasilkan makanan yang lebih berlemak dan pekat. Kadang kala ketiadaan santan boleh digantikan dengan susu segar, namun terdapat sedikit perbezaan pada rasa. Penghasilan santan juga berbeza dengan santan kotak yang dibeli, iaitu kelapa diparut terlebih dahulu sebelum santan diperah.[9]

Menjadi kebiasaan generasi terdahulu menggoreng rempah kering seperti biji ketumbar, jintan, pelaga, kayu manis tanpa minyak (sangai) terlebih dahulu sebelum memasukkannya ke dalam masakan.[10] Di samping itu, salah satu warisan generasi nenek moyang ialah penggunaan minyak yang banyak dalam menghasilkan makanan. Hal ini demikian agar rempah dapat dimasak secara sempurna (pecah minyak) sebelum bahan lain dimasukkan.[11] Jelas di sini, perbezaan cara masakan dan penyediaannya secara tidak langsung memberi kesan terhadap rasa masakan.

Dalam pada itu, cara menghidangkan makanan juga menjadi nilai tambah dalam kalangan masyarakat Melayu. Sajian lauk-pauk tidak sempurna tanpa nasi. Semua makanan dihidangkan serentak tanpa turutan memudahkan pemilihan dan anggaran kuantiti pengambilan.[12] Hal ini berbeza dengan masyarakat lain dan perbezaan ini menjadikan budaya pemakanan ini istimewa.

Di samping itu, penggunaan daun pandan, daun pisang dan bahan-bahan semula jadi juga membantu melengkapkan cara hidangan makanan masyarakat Melayu, selain bertujuan memberi aroma yang menyelerakan.[13] Misalnya, penggunaan daun pisang yang meluas untuk membungkus nasi lemak dan tapai menjadi satu simbolik kepada identiti masyarakat Melayu. Cara hidangan

---

[8] Temu bual Puan Ahadiah Talib pada 8 Disember 2020, di Bandar Dato Onn, Johor Bahru.

[9] Temu bual Puan Norseha Isnin pada 8 Disember 2020, di Bandar Dato Onn, Johor Bahru.

[10] Ibid.

[11] Ibid.

[12] Ibid.

[13] Temu bual Puan Ahadiah Talib pada 8 Disember 2020, di Bandar Dato Onn, Johor Bahru.

ini dipelbagaikan bergantung kepada sesuatu upacara atau peristiwa seperti perkahwinan, cukur jambul, khatam al-Quran dan lain-lain.[14]

Jelaslah bahawa budaya makanan dan pemakanan masyarakat Melayu mempunyai pelbagai keunikan yang diwariskan daripada generasi nenek moyang demi memelihara identitinya yang istimewa. Malangnya, hal ini semakin pudar ditelan zaman. Justeru satu pendekatan semula wajar diambil bagi menyingkap dan menyemarakkan kembali tradisi ini sekali gus mengekalkannya.

Skop dan Metodologi

Dalam konteks masa kini, percampuran cita rasa semakin meluas apabila makanan luar dibawa masuk ke dalam pasaran Malaysia. Implikasinya, pola budaya makan berubah daripada aspek cita rasa dan selera. Buktinya, produk makanan yang diimport dari negara luar, seperti *Family Mart, Dubu Yo, Sushi King* semakin mendapat tempat di Malaysia. Kemunculan restoran makanan Arab dan Barat juga menyumbang kepada perubahan budaya pemakanan masyarakat Melayu. Secara tidak langsung, berlaku perubahan dan pencampuran cita rasa dalam kalangan masyarakat Melayu di Malaysia.

Masyarakat Melayu merupakan etnik majoriti di Malaysia, maka salah satu cara untuk mempertahankan identiti bangsa, antaranya melalui makanan. Ciri kebudayaan ini boleh dilihat pada makanan masyarakat Melayu dari pelbagai sudut, antaranya jenis-jenis makanan, nama, cara masakan, cara makan dan pantang larangnya. Namun begitu, fungsi dan apresiasi terhadap makanan bangsa pada zaman ini terpinggir dek arus pemodenan.

Maka, kajian ini membincangkan manifestasi kebudayaan masyarakat Melayu melalui kepelbagaian jenis makanan dan pemakanan yang bukan hanya kaya dengan khasiat, malah penuh keunikan. Kajian ini bertitik tolak daripada perubahan masyarakat moden yang lebih kerap makan di luar berbanding menikmati air tangan sendiri yang terjamin bersih, selamat dan sihat. Demikian, keunikan ini perlu ditonjolkan kepada generasi anak muda agar

[14] Ibid.

mereka mengetahui nilai kesenian yang melambangkan identiti bangsa.

Data-data didapati melalui kajian kepustakaan dan analisis sumber sekunder seperti artikel, jurnal dan dokumentasi bagi menghasilkan buah fikiran. Temu bual daripada sumber primer juga dilakukan bagi mendapatkan data yang lebih lengkap dan tepat. Demikian, setiap keunikan dapat diperincikan secara mendalam.

Keunikan Makanan dan Pemakanan Dalam Masyarakat Melayu

(1) Pengaruh Negeri

Keistimewaan makanan masyarakat Melayu sangat dipengaruhi oleh negeri-negeri lain kerana kewujudan variasi etnik di Malaysia. Jelas dapat dilihat makanan di negeri-negeri utara Malaysia, seperti Perlis, Penang, Kelantan terpengaruh dengan Thailand, iaitu rasa makanannya masam, pedas dan manis. Sebaliknya negeri di selatan Malaysia, iaitu Johor terpengaruh dengan masakan Jawa dan Bugis, manakala Negeri Sembilan dipengaruhi ciri-ciri masakan Minangkabau.[15] Tidak dinafikan, pengaruh ini juga berkait dengan elemen kolonisasi.

Perincian pengaruh negeri boleh dilihat melalui jenis-jenis makanan bagi mewakili setiap negeri di Malaysia. Negeri Terengganu terkenal dengan nasi dagang yang dimakan bersama kari ikan tongkol. Makanan ini dinikmati secara meluas oleh penduduk negeri tersebut, selain keropok lekor yang berasaskan ikan sebagai kudapan. Sekiranya sajian utama di Terengganu terkenal dengan nasi dagang, Kelantan pula popular dengan nasi kerabu yang dimakan bersama budu sebagai pembangkit selera. Kebanyakan masakan di Kelantan mempunyai rasa manis dan tidak pedas. Manakala, ikan patin tempoyak sangat sinonim dengan Negeri Pahang.

---

[15] Artinah Zainal et al, 'Malaysian Gastronomy Routes as A Tourist Destination', dlm. Journal of Tourism, Hospitality and Culinary Arts (JTHCA), 2(1):15-24, 2010; Mohd Salehuddin Mohd Zahari et al, 'Malay Traditional Food Knowledge and Young Generation Practices', dlm. Science Series Data Report, 5 (4) :14-24, 2013.

Beralih ke utara semenanjung Malaysia, Pulau Pinang pula mempunyai beberapa makanan istimewa dan terkenal seperti nasi kandar, laksa penang dan pasembur. Di samping itu, masakan asam laksa dan gulai nangka pula sangat digemari oleh penduduk negeri Kedah. Padi muda yang hijau dan dipanggang diberi nama ringgi atau emping dijadikan makanan terkenal di Perlis. Makanan istimewa di Perak pula ialah rendang tok.[16] Makanan ini bukan hanya dihidangkan pada musim perayaan, tetapi boleh didapati pada musim-musim yang lain juga.

Hasil pengaruh orang Jawa, nasi ambeng dipilih sebagai makanan terkenal dan digemari di Selangor. Selain itu, pecal juga merupakan makanan istimewa mengandungi ulam, tauhu dan tempe di Selangor. Gula Melaka, cencaluk dan asam pedas mudah didapati di Melaka. Menu utama yang sering dicuba di Negeri Sembilan ialah masak lemak cili api. Pelbagai protein boleh dimasukkan dalam menu ini, ada yang menggunakan ayam, ikan dan daging. Namun, masakan yang paling terkenal ialah daging salai masak lemak cili api. Ciri utama masakan penduduk Negeri Sembilan adalah pedas, iaitu pengaruh daripada orang Minang.

Banyak makanan unik boleh didapati di Johor, antaranya ialah lontong, laksa Johor, botok-botok dan mi bandung Muar. Walaupun mempunyai nama yang sama, namun laksa Penang dan laksa Johor berbeza, perbezaan ini bukan hanya pada rasa, tetapi pada proses penghasilannya. Laksa Johor berasaskan spageti dan kuahnya dicampurkan santan, manakala laksa Penang berasaskan beras dan kuahnya tiada santan. Dalam pada itu, satu lagi keunikan negeri Johor ialah ketika hari-hari kebesaran, khususnya kenduri kahwin, bunga telur diedarkan kepada pengunjung. Bunga telur di Johor berbeza dengan bunga telur negeri lain, kerana telur direbus bersama rendaman rempah ratus dan herba seperti jintan, serai, daun ketumbar dan daun kari.[17]

Natijahnya, kepelbagaian makanan dari setiap negeri menyerlahkan keunikan makanan dalam kalangan masyarakat

---

[16] Syazana Syamsul, 'Makanan Tradisi dan Sedap Mengikuti Negeri di Malaysia Yang Patut Anda Cuba', (t.t), https://dapurpts.com/blog/makanan-tradisi-dan-sedap-mengikuti-negeri-di-malaysia-yang-patut-anda-cuba.

[17] Temu bual Puan Norseha Isnin pada 8 Disember 2020, di Bandar Dato Onn, Johor Bahru.

Melayu di Malaysia. Istilah yang digunakan dalam masakan Melayu seperti menumis, menyangai, menyalai dan sebagainya juga menjelaskan keunikan cara masakan mereka.[18] Keunikan ini dapat menghasilkan rasa kelazatan yang tiada tandingan, serta wajar dikekalkan agar dapat dinikmati generasi akan datang.

(2) Variasi Makanan

Masyarakat Melayu di Malaysia terdiri daripada pelbagai latar belakang dan wilayah. Rentetan itu, terhasil pelbagai jenis juadah dan resipi tersendiri. Tidak terhenti di situ, resipi tersebut diwariskan kepada generasi seterusnya dan menjadi satu hidangan khas (*signature dishes*) yang dinamakan makanan tradisi. Ia berperanan penting dalam mengekalkan adat dan budaya yang diwarisi secara turun-temurun daripada nenek moyang, terutamanya pada majlis keramaian dan musim perayaan kerana di dalamnya terdapat elemen yang melambangkan identiti dan keistimewaan masyarakat Melayu.[19]

Setiap negeri di Malaysia menghasilkan paling kurang satu hidangan tradisi. Hasilnya, terdapat lebih 14 sajian yang diwarisi secara turun-temurun, antaranya budu, tempoyak, dodol, cencaluk, botok-botok, putu mayam, asam pedas, singgang dan banyak lagi. Namun begitu, salah satu makanan universal di Malaysia ialah nasi lemak. Nasi lemak merupakan hidangan yang lengkap nutrien kerana di dalamnya terdapat sumber karbohidrat, protein dan serat. Hidangan ini menjadi makanan kegemaran masyarakat Melayu di Malaysia dan sering dijadikan menu sarapan pagi. Sehingga kini, juadah ini dikekalkan sebagai makanan popular, namun pelbagai inovasi telah dilakukan oleh generasi kontemporari, antaranya nasi lemak buluh dan nasi lemak periuk kera.

Dalam pada itu, masyarakat Melayu yang kerap melancong atau melawat negeri-negeri dalam Malaysia akan terdedah dengan kepelbagaian jenis makanan secara tidak langsung. Hal

---

[18] Khairunnisa Mohamad Abdullah et al, 'Malay Cooking Method Terminologies: Understanding and Usage', dlm. Proceedings of the ASEAN Entrepreneurship Conference, 265-274, 2016.

[19] Rosmaliza Muhammad et al., 'The Roles and Symbolism of Foods in Malay Wedding Ceremony', dlm. Procedia- Social and Behavioral Sciences, 101, 268-276, 2013.

ini kerana jenis makanan yang menjadi kebiasaan sukar didapati di negeri tersebut atau keinginan mencuba makanan berbeza atau dalam kata lain, 'tukar selera' mendorong kepada pendedahan ini. Selain daripada itu, makanan yang dipromosikan melalui kaca televisyen, radio, saranan sanak saudara juga menyumbang kepada pendedahan variasi jenis makanan di Malaysia. Hasil interaksi ini memberi impak positif terhadap penyebaran variasi jenis makanan di mata penduduk Malaysia.

Hasilnya, makanan beraneka jenis ini dapat dibahagikan kepada beberapa kategori iaitu: [Pertama] Makanan lengkap seperti nasi lemak, nasi ambeng dan nasi kerabu; [Kedua] Makanan tambahan dan pelengkap rasa, antaranya budu, tempoyak, acar buah dan sambal hitam; [Ketiga] Makanan pemanis mulut, iaitu tapai, dodol dan rojak petis; [Keempat] Makanan wajib musim perayaan, misalnya lemang, ketupat dan rendang; [Kelima] Makanan tradisi mengikut negeri, contohnya nasi dagang, masak lemak daging salai, pesembur, tempoyak ikan patin dan nasi kandar; [Keenam] Makanan ringan seperti putu piring, putu bambu/buluh, satar dan otak-otak.

Semua jenis makanan ini merupakan produk tempatan yang dijadikan wadah dalam memperkenalkan identiti masyarakat Melayu dan budaya setempat. Selain daripada itu, variasi makanan dapat membentuk perpaduan dan memupuk sifat saling tolong-menolong dalam kalangan masyarakat Melayu. Kepelbagaian makanan memberi kesan yang banyak bukan sahaja terhadap warisan budaya, malah terhadap sikap masyarakat.

(3) Nama Makanan

Makanan amat berkait rapat dengan kesenian masyarakat Melayu yang mengaplikasikan keindahan budaya, bukan hanya pada amalan seharian dan bahasa pertuturan, malah bahasa penulisan. Contohnya terhadap perihal ubi kayu yang mudah didapati. Tanaman ubi yang bersesuaian dengan cuaca dan tanah di Malaysia merancakkan penghasilan ubi. Hasilnya, ubi dimanfaatkan menjadi makanan masyarakat Malaysia yang terkenal pada tahun 60-an dan dibentuk menjadi makanan tradisi. Istilah ubi juga banyak digunakan dalam kesusasteraan bahasa Melayu antaranya 'ada ubi ada batas, ada hari boleh balas', 'diam-diam ubi berisi'.

Dalam hal ini, nama makanan yang diberikan oleh masyarakat Melayu juga mempunyai sejarah dan asal usul yang unik. Menurut Martilla (2009), setiap budaya mempunyai cara masakan yang tersendiri dan setiap satunya mempunyai istilah atau nama yang selalunya berkait dengan sejarah kemunculan resipi tersebut, maka perbezaan inilah yang menjadikan satu hidangan unik daripada yang lain.[20] Menelusuri sejarah penamaan nasi kandar, namanya berasal daripada cara jualan, iaitu nasi diletakkan di dalam bakul rotan dan dipikul (dikandar) di bahu penjaja merentas perkampungan setempat.[21]

Nama nasi lemak pula diberi kerana penggunaan santan yang dicampurkan dalam nasi untuk memberi keenakan dan rasa berlemak. Namun, ada yang berpendapat asal usul namanya bermula apabila seorang anak gadis jemu dengan masakan harian (nasi dan lauk-pauk) sehingga mendapat idea untuk menukar cara masakan dengan menambah lengkuas dan daun pandan seterusnya membangkitkan selera ibunya. Apabila ditanya namanya, si anak menjawab 'nasi le mak', semenjak itu masakan tersebut dipanggil nasi lemak.[22] Tambahan, nama tempoyak diadaptasi daripada teknik pengolahan makanan oleh masyarakat Melayu terdahulu, iaitu durian diolah dengan mengoyaknya. Durian tersebut kemudian melalui proses fermentasi sehingga menghasilkan cita rasa yang unik dan tahan lama.[23]

Demikian dapat disimpulkan bahawa keunikan nama makanan masyarakat Melayu berasal daripada pelbagai faktor yang mana berkait rapat dengan cara pembuatan makanan dan cara jualan. Kebijaksanaan masyarakat Melayu mengolah dan memanfaatkan bahan semula jadi telah memberi nilai tambah kepada kesenian dan keunikan makanan masyarakat Melayu.

---

[20] Ville Martilla, 'Mincing Words: A Diachronic View on English Cutting Verbs', dlm. Proceedings of the 2008 Symposium on New Approaches in English Historical Lexis Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project, 104-122, 2009.

[21] Abdul Rais Abdul Rahman et al, 'A Comparative Study of 'Nasi Kandar' Eating Patterns Among Patrons In The Klang Valley And Penang Of Malaysia', dlm. *International Food Research Journal*, 20 (4, 1789-1797), 2013.

[22] Temu bual Puan Ahadiah Talib pada 8 Disember 2020, di Bandar Dato Onn, Johor Bahru.

[23] Amanda Haruminori et al, 'Makanan Etnik Melayu: Tempoyak', dlm. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19 (2), 125-128, 2017.

(4) Teknik Masakan

Orang Melayu dahulu menghasilkan sajian dan resipi berasaskan anugerah sumber semula jadi yang hidup sekitar kawasan rumah. Sumber tempatan yang tersedia dan mudah didapati dimanfaatkan sepenuhnya sehingga membuahkan variasi hasil resipi yang berperisa, enak, unik dan tulen.[24] Kemudian, resipi-resipi ini diajar kepada anak-anak dan generasi terkemudian melalui pelbagai medium, sama ada secara langsung atau tidak langsung. Antaranya melalui pemerhatian, penglibatan dan penyertaan sebagai penolong di dapur, membaca resipi dan mengaplikasikan ilmu secara praktikal. Semua elemen adalah penting bagi mengekalkan keaslian rasa makanan.[25]

Perlu ditegaskan di sini, walaupun nama masakan sama tetapi perbezaan cara penyediaan dan cara masakan bergantung pada teknik yang telah diwarisi melalui susur galur keluarga masing-masing. Hasilnya, terdapat pelbagai versi lauk masak kicap, asam pedas, kari, singgang dan sebagainya. Di sini jelas menunjukkan bahawa kepentingan perpindahan ilmu masakan dalam kalangan ahli keluarga bagi menjamin kesinambungan kepada generasi muda. Cara dan penyediaan makanan yang diwarisi secara tidak langsung memberi kesan terhadap penghasilan makanan yang sihat dan berkhasiat.[26]

Penyediaan makanan perlu dibuat secara tekun, tertib dan teliti agar dapat menghasilkan rasa yang lazat dan berkualiti setanding dengan resipi warisan. Pelbagai teknik penyediaan seperti membakar, merebus, menggoreng, mengukus, memerap dan menjemur yang digunakan telah menampakkan keunikan makanan masyarakat Melayu.[27]

---

[24] Humairah Hamzah et al, 'Dimensions of Authenticity In Malay Cuisine From Experts' Perspectives', dlm. Academic Journal of Interdisciplinary Studies; 2(3): 369-377, 2013.

[25] Mohd Syaquif Yasin *et al*, 'Modernization and Malay Matrimonial Foodways and the Community Social Bonding', dlm. *International Journal of Social, Behavioral, Educational, Economic, Business and Industrial Engineerin*g, 5, No 8, 1061-1070, 2011.

[26] Mohd Shazali Md Sharif et al, 'Factors That Restrict Young Generation to Practice Malay Traditional Festive Foods', dlm. Procedia - Social and Behavioral Sciences 101, 239 – 247, 2013.

[27] Che Wan Jasimah, 'Budaya Pemakanan Masyarakat Malaysia Dari Perspektif Agama, Polisi, Sains dan Teknologi dengan Rujukan Khusus kepada Pengaruh Islam Dalam Penghasilan Makanan', Thesis Kedoktoran, Fakulti Sains, Universiti Malaya, 2009, 106.

Masakan Melayu sering digandingkan dengan rempah ratus dan herba. Hal ini kerana masakan Melayu terhasil daripada gabungan pelbagai bahan seperti serai, daun pandan, daun limau purut, herba segar seperti daun kemangi, daun kesum, daun kunyit dan bunga kantan. Selain daripada itu, rempah ratus tradisional yang sering digunakan antaranya biji jintan dan ketumbar yang dicampurkan bersama lada hitam, buah pelaga, bunga lawang dan cengkih.[28] Tidak dilupakan ulam-ulaman seperti pegaga, timun, ulam raja dan petai disajikan bersama-sama sambal belacan dan nasi putih menjadi pelengkap makanan Melayu. Sambal belacan dijadikan perasa dalam membangkitkan selera ketika makan masakan Melayu, selain budu.

Keunikan makanan Melayu juga terletak kepada bahan, perisa dan aroma masakan Kebanyakan bahan-bahan yang digunakan mengeluarkan bau yang wangi, terutamanya aroma rempah ratus. Penyediaan rempah basah yang terdiri daripada bawang merah, bawang putih, halia, cili biasanya digiling atau ditumbuk agar memberikan rasa dan aroma yang membangkitkan selera. Rasa dan aroma yang terhasil berbeza apabila rempah basah dikisar menggunakan mesin pengisar.

Hasilnya, makanan masyarakat Melayu kaya dengan resipi dan rempah yang penuh variasi. Hidangan masyarakat Melayu terkenal dengan kesedapan, kepedasan dan rempah ratus mampu menghangatkan suasana di meja makan. Di samping itu, santan juga merupakan salah satu bahan yang digunakan secara meluas dalam masakan masyarakat Melayu, misalnya masak lemak cili api, kari dan nasi lemak. Penambahan santan dalam masakan menjadikan masakan lebih berlemak, lebih berperisa dan enak dimakan. Ringkasnya, beberapa ciri utama masakan Melayu adalah [Pertama] kaya dengan herba dan rempah ratus; [Kedua] kandungan utama berasaskan santan (berlemak); dan [Ketiga] mempunyai unsur pedas.[29]

---

[28] Ibid.

[29] Mohd Nazri Abdul Raji et al, 'Past and Present Practices of the Malay Food Heritage and Culture in Malaysia', dlm. Journal of Ethnic Food, 4, 221-231, 2017.

(5) Alatan Memasak

Selain penggunaan herba dan rempah ratus, rahsia di sebalik keaslian dan keunikan makanan Melayu ialah penggunaan peralatan tradisional, kelengkapan yang lengkap dan teknik masakannya yang sempurna. Penggunaan peralatan klasik mampu mengekalkan ketulenan dan keaslian hidangan Melayu. Ketulenan hidangan dapat dipelihara dengan membuat persediaan awal bermula daripada pemilihan bahan mentah sehingga dihidangkan.[30]

Penggunaan alat juga berperanan dalam membentuk keunikan budaya pemakanan dalam masyarakat Melayu. Generasi dahulu menghasilkan makanan menggunakan periuk tanah, kuali, lesung giling, lesung batu dan alatan antik lain.[31] Peralatan yang dialas dengan bahan-bahan semula jadi seperti daun palas, daun kelapa muda, daun pisang, kayu dan buluh mempunyai nilai tersendiri yang memberi rasa unik dalam makanan.

Dalam satu contoh, lesung batu dan batu giling digunakan sebagai alat utama semasa penyediaan makanan. Hal ini kerana penggunaan lesung batu dan batu giling dipercayai menghasilkan rasa masakan yang unik dan sedap, berbanding masakan yang menggunakan alat dan kelengkapan moden seperti pengisar atau mesin memproses makanan.[32]

Keunikannya lebih terserlah pada majlis kenduri kahwin kerana upacara ini memerlukan persediaan rapi daripada pihak keluarga pengantin. Penduduk berkumpul untuk sama-sama berganding meringankan beban keluarga pengantin menguruskan hari bahagia (rewang). Mereka bekerjasama secara bergilir dalam tugasan memasak juadah kenduri dengan mengguna pakai pelbagai jenis perkakasan seperti talam, tungku, lesung kaki, senduk kayu dan sebagainya.

Namun, pada era moden ini suasana dan keunikan ini semakin sirna dari semasa ke semasa dengan adanya perkhidmatan katering. Perubahan budaya makanan yang didorong oleh

---

[30] Ibid.

[31] Che Wan Jasimah, 'Budaya Pemakanan Masyarakat Malaysia Dari Perspektif Agama, Polisi, Sains dan Teknologi dengan Rujukan Khusus kepada Pengaruh Islam Dalam Penghasilan Makanan', 2014.

[32] Mohd Nazri Abdul Raji *et al*, 'Past and Present Practices of the Malay Food Heritage and Culture in Malaysia', dlm. *Journal of Ethnic Food*, 4, 221-231, 2017.

perubahan sosiobudaya, taraf sosioekonomi serta perkembangan sains dan teknologi juga mengakibatkan menu warisan tempatan semakin terhakis.

(6) Cara Makan

Kini, majoriti masyarakat Melayu makan di meja makan, sebaliknya tradisi yang diamalkan masyarakat Melayu dahulu adalah makan di atas kain saprah yang dibentangkan di atas tikar. Aktiviti makan dilakukan bersama-sama pada waktu yang ditetapkan, makanan dihidangkan di bahagian tengah kain saprah bagi memudahkan semua mengambilnya. Penglibatan ahli keluarga yang ramai memeriahkan lagi suasana, terutamanya pada malam perayaan. Kebiasaannya, hidangan diasingkan antara lelaki dan perempuan. Hal ini menonjolkan adab yang tinggi dalam kalangan masyarakat Melayu.[33]

Manakala, cara duduk yang dipraktikkan kaum lelaki dan perempuan juga berbeza, kaum lelaki duduk bersila ketika makan, manakala kaum perempuan duduk bersimpuh.[34] Semua sajian dihidangkan serentak, melainkan pencuci mulut. Setiap hidangan, nasi dan lauk-pauk disenduk ke pinggan masing-masing mengikut kuantiti yang diinginkan. Sebelum menikmati hidangan, doa makan dibaca, sama ada dibaca beramai-ramai atau diwakili oleh seorang ketua dan diaminkan.[35] Masyarakat Melayu sangat menjaga adab sopan semasa makan, antaranya dengan mempersilakan dan mendahulukan mereka yang lebih tua menjamah atau menyenduk makanan.[36]

Secara tradisional, masyarakat Melayu lebih cenderung menggunakan hujung jari tangan kanan untuk makan berbanding menggunakan camca dan garpu dan membiarkan tapak tangan bersih. Hal ini mencerminkan tatasusila dan kesopanan masyarakat Melayu ketika makan. Tangan wajib dibasuh sebelum

---

[33] Ibid.

[34] Nazlina Hussin, 'Malay Table Manners', dicapai pada 8 Dis 2020, 2014. *http://www.pickles-and-spices.com/malay-table-manners.html*.

[35] Mohd Nazri Abdul Raji et al, Past and Present Practices of the Malay Food Heritage and Culture in Malaysia, 221-231.

[36] Aini Haji Omar, Pantang Larang Dalam Kalangan Orang Melayu: Analisis Dari Perspektif Teori SPB4K, Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu, 2014, 7 (1), 76 -97.

makan bagi menjamin kebersihan dan keselamatan makanan. Ada kalanya, semangkuk air disediakan bagi mencuci tangan.[37] Masyarakat Melayu sangat mementingkan kebersamaan ketika makan kerana aktiviti ini bukan setakat memudahkan urusan menghidangkan dan mengemas, bahkan menjadi satu platform sosial sesama ahli keluarga dan kaum kerabat.

(7) Pantang Larang

Pantang larang merupakan satu sistem kepercayaan yang ditetapkan masyarakat Melayu zaman dahulu. Ia berkait dengan adat dan warisan nenek moyang untuk tujuan mendidik, memberi pengajaran serta menjaga tatasusila. Di samping itu, pantang larang bertujuan untuk menerapkan nilai yang baik, seterusnya diamalkan dalam kehidupan. Walaupun begitu, perlu ditegaskan bahawa pantang larang bukan untuk dipercayai, tetapi untuk diteliti mesej di sebaliknya kerana tidak semua pantang larang bertepatan dengan syariat Islam.[38]

Dalam hal ini, terdapat tegahan dan larangan semasa, sebelum dan selepas makan. Antaranya mereka yang tidak membasuh pinggan selepas makan akan lambat mendapat menantu, mereka yang makan menggunakan pinggan sumbing dipercayai anak mereka akan sumbing, tidur selepas makan akan menyebabkan perut buncit, makan dalam periuk atau belanga dipercayai akan dapat anak muka hodoh dan sebagainya.[39] Malah sebahagian daripada pantang larang masih lagi diamalkan sehingga sekarang, seperti larangan bercakap semasa makan (mulut penuh), minum bersulam air, makan berlunjur dan makan mencangkung.[40]

Hakikatnya, semua tegahan dan pantang larang ditetapkan demi menjaga tertib sewaktu makan kerana masyarakat Melayu zaman dahulu sangat mementingkan adat dan sopan santun. Mereka yang tidak membasuh pinggan selepas makan sebenarnya

---

[37] Mohd Nazri Abdul Raji et al, Past and Present Practices of the Malay Food Heritage and Culture in Malaysia, dlm. Journal of Ethnic Food, 4, 221-231, 2017.

[38] Aini Haji Omar, 'Pantang Larang Dalam Kalangan Orang Melayu: Analisis Dari Perspektif Teori' SPB4K, 7 (1), 76 -97.

[39] Ibid.

[40] Temu bual Puan Ahadiah Talib pada 8 Disember 2020, di Bandar Dato Onn. Johor Bahru.

melambangkan sikap pemalas dan perbuatan ini tidak manis dipandang, manakala makan menggunakan pinggan sumbing berisiko membawa kepada kecederaan. Malah larangan tidur selepas makan amat berkait dengan kesihatan, kerana makanan yang dimakan belum terhadam sepenuhnya. Situasi ini akan menimbulkan rasa malas sehingga lalai daripada melakukan pekerjaan seharian.[41]

Kesimpulan

Keunikan makanan masyarakat Melayu dapat dilihat pada pelbagai aspek, antaranya teknik, resipi, alat dan kelengkapan, acuan, sumber bahan utama serta cara penyediaan, yang kemungkinan sebahagian daripadanya sudah tidak wujud lagi pada waktu sekarang. Tidak terkecuali pelbagai nilai murni yang terselit di sebalik setiap ramuan dan kandungan yang digunakan oleh masyarakat Melayu zaman dahulu. Sehubungan dengan itu, usaha bagi mengetengahkan kesenian dan budaya menu warisan ini perlu dipergiatkan melalui pelbagai cara seperti dokumentasi, karnival, pesta makanan, pertandingan dan sebagainya agar keunikan makanan bangsa dapat dikekalkan sekali gus dinikmati generasi terkemudian.

Penghargaan

Penghargaan kepada Universiti Teknologi Malaysia (UTM) atas penganugerahan geran UTM Encouragement Research (UTMER): (PY/2020/04088) bertajuk: "*Analisis Parameter Mengenai Isu Keselamatan Makanan Dalam Perusahaan Kecil dan Sederhana Menurut Perspektif Hadis*."

[41] Aini Haji Omar, 'Pantang Larang Dalam Kalangan Orang Melayu: Analisis dari Perspektif Teori SPB4K', 7 (1), 76 -97.

Bibliografi

Abdul Mutalib Embong *et al.* "Tracing the Malays in Malay Land" dlm. *Procedia, Social and Behavioral Science*, 219: 235-240,2016.

Abdul Rais Abdul Rahman *et al.* "A Comparative Study of 'Nasi Kandar" Eating Patterns Among Patrons in The Klang Valley and Penang of Malaysia" dlm. *International Food Research Journal,* 20 (4), 1789-1797, 2013.

Aini Haji Omar. "Pantang Larang Dalam Kalangan Orang Melayu: Analisis Dari Perspektif Teori SPB4K" dlm. *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu,* 7 (1), 76 -97, 2014.

Amanda Haruminori *et al*. "Makanan Etnik Melayu: Tempoyak" dlm. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya,* 19 (2), 125-128, 2017.

Artinah Zainal *et al.* "Malaysian Gastronomy Routes as A Tourist Destination" dlm. *Journal of Tourism, Hospitality and Culinary Arts (JTHCA)*, 2(1):15-24, 2010.

Che Wan Jasimah, 2009. *"Budaya Pemakanan Masyarakat Malaysia Dari Perspektif Agama, Polisi, Sains dan Teknologi dengan Rujukan Khusus kepada Pengaruh Islam dalam Penghasilan Makanan"* Latihan Ilmiah PhD Fakulti Sains, Universiti Malaya.

Humairah Hamzah *et al.* "Dimensions of Authenticity in Malay Cuisine from Experts Perspectives" dlm. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 2(3): 369-377, 2013.

Khairunnisa Mohamad Abdullah *et al.* "Malay Cooking Method Terminologies: Understanding and Usage" dlm. *Proceedings of the ASEAN Entrepreneurship Conference 2014*, 265-274, 2016.

Mohamed Anwar Omar Din. "Asal Usul Orang Melayu: Menulis Semula Sejarahnya" dlm. *Jurnal Melayu* 7, 1-82. 2011.

Mohd Nazri Abdul Raji *et al*. "Past and Present Practices of the Malay Food Heritage and Culture in Malaysia" dlm. *Journal of Ethnic Food 4*, 221-231, 2017.

Mohd Salehuddin Mohd Zahari *et al.* "Malay Traditional Food Knowledge and Young Generation Practices" dlm. *Science Series Data Report, 5(4) :14-24, 2013.*

Mohd Shazali Md Sharif *et al.* "Factors That Restrict Young Generation to Practice Malay Traditional Festive Foods" dlm. *Procedia-Social and Behavioral Sciences 101*, 239–247, 2013.

Mohd Shazali Md Sharif *et al.* "The Effects of Transmission of Malay Daily Food Knowledge on the Generation Practices" dlm. *Procedia-Social and Behavioral Sciences 85*, 227-235, 2013.

Mohd. Salehuddin *et al.* "The Level of Alteration of Ethnic Native Food: A Case of Sarawak, Malaysia" dlm. *International Journal of Humanities and Social Science*, 1(6), 137-145, 2011.

Rosmaliza Muhammad *et al.* "The Roles and Symbolism of Foods in Malay Wedding Ceremony" dlm. *Procedia- Social and Behavioral Sciences*, 101, 268-276, 2013.

Ville Martilla. "Mincing Words: A Diachronic View On English Cutting Verbs" dlm. *Proceedings of the 2008 Symposium on New Approaches in English Historical Lexis Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project*, 104-122, 2009.

Wawancara antara penulis dengan Puan Ahadiah Talib (64 tahun) di Bandar Dato Onn, Johor Bahru, pada 8 Disember 2020.

Wawancara antara penulis dengan Puan Ainon Ibrahim (60 tahun) di Bandar Dato Onn, Johor Bahru, pada 8 Disember 2020.

Wawancara antara penulis dengan Puan Norseha Isnin (56 tahun) di Bandar Dato Onn, Johor Bahru, pada 7 Disember 2020.