

KONSEP SINKRETISME MENURUT PERSPEKTIF ISLAM:
KAJIAN TERHADAP ADAT DAN KEPERCA YAAN
MASYARAKAT KEDAYAN

ROS AIZA MOHD MOKHTAR

TESISINI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH
DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2015

UNIVERSITI MALAYA

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: Ros Aiza Mohd Mokhtar

(No. K.P/Pasport: 741010-06-5384)

No. Pendaftaran/Matrik: IHA120002

Nama Ijazah: Doktor Falsafah

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis (“Hasil Kerja ini”):

Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam: Kajian Terhadap Adat dan Kepercayaan Masyarakat Kedayan

Bidang Penyelidikan: Pemikiran Islam/ Agama

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya (“UM”) yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

Tarikh:

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh:

Nama:

Jawatan:

ABSTRAK

Kajian ini bertujuan menjelaskan konsep sinkretisme dari perspektif Barat dan Islam, fenomena sinkretisme dalam adat dan kepercayaan tradisi masyarakat Kedayan dan perspektif Islam mengenainya serta faktor-faktor yang mempengaruhinya. Pendekatan yang digunakan dalam kajian ini adalah metode campuran yang terdiri daripada pendekatan kualitatif iaitu etnografi dan pendekatan kuantitatif iaitu tinjauan. Kaedah pengumpulan data yang digunakan adalah kepustakaan, pemerhatian ikut serta, temubual informan terpilih dan pengedaran soal selidik. Kajian kepustakaan penting bagi membentuk kerangka konsep iaitu menjelaskan sinkretisme dari sudut pandang Islam dengan mengemukakan dalil dan pandangan pemikir Islam. Pada dasarnya sinkretisme tidak dibenarkan oleh Islam, namun dalam konteks adat tradisi masyarakat, ia merupakan proses semula jadi yang tidak dapat dielakkan pada peringkat awal memeluk Islam. Dapatan kualitatif menunjukkan masyarakat yang dikaji iaitu masyarakat Kedayan telah berusaha memurnikan atau menyesuaikan adat dan kepercayaan yang mereka warisi secara turun-temurun dengan ajaran Islam. Walau bagaimanapun, masih terdapat saki baki sinkretisme khususnya dalam persepsi atau tanggapan mereka terhadap sesuatu adat tradisi yang lazimnya masih dipengaruhi oleh kepercayaan dinamisme-animisme. Manakala dapatan kuantitatif membuktikan wujudnya hubungan yang tinggi antara tanggapan terhadap amalan tradisi, norma subjektif dan keinginan mereka mengamalkan amalan tradisi tersebut. Dalam pada itu, skor min bagi keinginan mengamalkan adat tradisi yang berkemungkinan masih mengandungi saki baki sinkretisme adalah lebih rendah daripada skor min bagi keinginan mengamalkan adat tradisi yang telah dimurnikan agar selari dengan ajaran Islam. Di samping itu, terdapat perbezaan yang signifikan antara tanggapan serta

keinginan mengamalkan adat tradisi dengan latar belakang masyarakat seperti umur, tahap pendidikan, pekerjaan serta taraf ekonomi dan lain-lain. Dalam hal ini, pengkaji cenderung mengatakan golongan yang lebih muda, berpendidikan lebih baik serta mempunyai taraf ekonomi yang lebih baik, kurang bersetuju dengan tanggapan umum terhadap sebahagian amalan tradisi yang dikhuatiri masih mengandungi saki baki sinkretisme. Lantaran itu, mereka kurang berminat meneruskan amalan tradisi tersebut kerana dikhuatiri ia akan menjaskan keimanan mereka. Dengan itu, kajian ini mencadangkan saki baki tanggapan atau persepsi yang berunsur sinkretisme dimurnikan agar adat tradisi masyarakat boleh diteruskan oleh masyarakat. Kajian ini menyumbang kepada pengkonsepan sinkretisme dalam adat tradisi masyarakat dari perspektif Islam serta kajian fenomena sinkretisme dalam masyarakat Islam. Dapatan kajian dapat memberi informasi kepada agensi kerajaan dan institusi agama sesuai dengan peranan mereka yang mempromosi adat dan budaya tempatan tetapi dalam masa yang sama bertanggung jawab memantau tanggapan atau persepsi dan amalan adat tradisi agar selari dengan ajaran Islam.

ABSTRACT

This study aims to explain the concept of syncretism from Western and Islamic perspectives, the phenomenon of syncretism in the cultural beliefs of the Kedayan and Islamic views upon it, as well as the factors that influence it. The study uses mixed method approach consisting of an ethnography as a qualitative approach and a survey as a quantitative approach. Data has been collected through library research, observation, interviews with key-informants and questionnaire instrument. Library research is important to form conceptual framework that is to explain the concept of syncretism from Islamic perspective by presenting evidences from the Quranic verses and viewpoints of muslim scholars. Basically, syncretism is not permitted in Islam, but in the context of local culture, it can be considered as a natural process that can not be avoided especially during the early stages of Islam. Qualitative findings show that the Kedayan people have attempted to suit their local culture with the teachings of Islam. However, there are still remnants of syncretism, particularly in their perception or attitude towards their local culture which is influenced by the belief of dynamism-animism. Meanwhile, the quantitative findings reveal a high correlation between perceptions towards local culture, subjective norms and their desires to practice the local culture. In the meantime, the mean score of the intention to practice their local culture that may still contain remnants of syncretism is lower than the mean score for the intention to practice their local culture which has been refined to be in line with the teachings of Islam. In addition, there is a significant difference between the perceptions as well as the desires to practice the local culture with the respondents' background such as age, education level, employment and economic status and others. In this case, the researcher is inclined to say that those are younger, better educated and better in

economic status, are less agreed with general perception of some local culture that are feared to contain remnants of syncretism. Therefore, they are less interested in continuing the local culture for fear it will affect their faith. Thus, this study suggests the remnants of syncretism or perceptions that have syncretism elements are refined so that the local culture can be further practiced by the community. This study contributes to the conceptualization of syncretism in the local culture from an Islamic perspective and description of syncretism phenomenon in the Muslim community. The findings may provide information to government agencies and religious institutions in accordance with their role in promoting local culture but at the same time responsible for monitoring the perceptions and practices of local culture to be aligned with the teaching of Islam.

PENGHARGAAN

Alhamdulillah saya bersyukur ke hadrat Allah SWT kerana telah mengurniakan kesabaran dan kecekalan untuk menyelesaikan kajian ini. Ucapan setinggi-tinggi penghargaan juga saya tujukan kepada pihak Kementerian Pengajian Tinggi, Universiti Malaysia Sabah dan Universiti Malaya atas segala bentuk sumbangan berupa pembiayaan dan cuti belajar yang diberikan selama menjalani pengajian saya di Universiti Malaya.

Saya juga amat terhutang budi kepada penyelia saya Profesor Madya Dr. Che Zarrina binti Sa’ari yang amat dedikasi dalam menyelia kajian ini. Terima kasih di atas segala bantuan, tunjuk ajar, saranan, pandangan dan curahan pengalaman sepanjang pengajian ini dijalankan.

Ucapan terima kasih yang tidak terhingga juga saya rakamkan kepada semua pihak yang terlibat dalam memberikan kerjasama untuk memenuhi keperluan kajian saya khususnya kepada komuniti Kedayan di Sipitang serta ahli akademik serta ketua dan pegawai agama yang sudi menerima kehadiran saya serta berkongsi maklumat dan pandangan sepanjang kajian ini dijalankan.

Akhir sekali, terima kasih yang tidak terhingga juga diucapkan buat ayahanda Hj. Mohd Mokhtar, bonda Hjh. Zainah, suami, anak-anak, ibu mertua serta semua kaum keluarga dan kawan-kawan yang telah memberikan semangat dan kekuatan untuk saya menyiapkan tesis ini. Semoga Allah SWT mengurniakan yang terbaik sebagai ganjarannya.

JADUAL KANDUNGAN

HALAMAN TAJUK	i
BORANG PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN	ii
ABSTRAK	iii
ABSTRACT	v
PENGHARGAAN	vii
JADUAL KANDUNGAN	viii
SENARAI GAMBAR RAJAH	xiii
SENARAI JADUAL	xv
TRANSLITERASI	xviii
SENARAI SIMBOL DAN SINGKATAN	xix
SENARAI LAMPIRAN	xx

BAB 1 PENDAHULUAN

1.1	PENGENALAN	1
1.2	LATAR BELAKANG MASALAH	1
1.3	PERSOALAN KAJIAN	12
1.4	OBJEKTIF KAJIAN	12
1.5	DEFINISI TAJUK	13
1.6	SKOP DAN BATASAN KAJIAN	18
1.7	KEPENTINGAN KAJIAN	19
1.8	ULASAN KAJIAN LEPAS	21
	1.8.1 Konsep dan Fenomena Sinkretisme	22
	1.8.2 Masyarakat Kedayan	28
	1.8.3 Adat dan Kepercayaan Tradisi Masyarakat Islam yang Lain di Nusantara	42
	1.8.4 Rumusan Hasil Kajian Lepas	48
1.9	METODOLOGI KAJIAN	50
	1.9.1 Pengumpulan Data	50
	1.9.1.1 Kajian Kepustakaan	50
	1.9.1.2 Kajian Etnografi	51
	1.9.1.3 Kajian Tinjauan	54
	1.9.2 Analisis Data	57
	1.9.2.1 Analisis Data Kualitatif	57
	1.9.2.2 Analisis Data Kuantitatif	58
1.10	SUSUNAN PENULISAN	59

BAB 2 SINKRETISME: KONSEP DAN FENOMENA

2.1	PENGENALAN	61
2.2	TERMINOLOGI SINKRETISME	62
	2.2.1 Etimologi	62
	2.2.2 Definisi dan Konsep	64
	2.2.3 Pandangan Sarjana Barat Terhadap Konsep Sinkretisme	67
		viii

2.2.4 Konsep yang Berkaitan	76
2.2.4.1 Eklektisme	76
2.2.4.2 <i>Hibridity</i>	77
2.2.4.3 <i>Inculturation</i>	80
2.2.4.4 Akulturasi	81
2.2.4.5 Asimilasi	82
2.3 MODEL DALAM KAJIAN SINKRETISME	85
2.4 PENDEKATAN DAN METODE DALAM KAJIAN SINKRETISME	91
2.5 AGAMA SINKRETIK	96
2.6 FENOMENA SINKRETISME DALAM MASYARAKAT	98
2.6.1 Barat Kuno	99
2.6.2 Barat Moden	105
2.6.3 Negara-negara Afrika	109
2.6.4 Negara-negara Asia	111
2.6.5 Alam Nusantara	112
2.7 FAKTOR BERLAKUNYA SINKRETISME	115
2.7.1 Interaksi atau Komunikasi	116
2.7.2 Kolonial	116
2.7.3 Kelangsungan Identiti	118
2.7.4 Misi Dakwah	119
2.8 KESIMPULAN	119

BAB 3 KONSEP SINKRETISME DARI PERSPEKTIF ISLAM

3.1 PENGENALAN	120
3.2 PENGGUNAAN PERKATAAN SINKRETISME OLEH SARJANA ISLAM	120
3.3 SINKRETISME DAN <i>TALFIQ</i>	123
3.4 SINKRETISME DARI PERSPEKTIF AL-QUR’AN	127
3.5 SINKRETISME DARI PERSPEKTIF SARJANA ISLAM	132
3.5.1 Sinkretisme Agama dengan Agama	132
3.5.2 Sinkretisme Agama dengan Falsafah	134
3.5.3 Sinkretisme Agama dengan Budaya	138
3.6 ADAT TRADISI DARI PERSPEKTIF AL-QUR’AN	144
3.7 ADAT TRADISI DARI PERSPEKTIF SARJANA ISLAM	146
3.8 MODEL BAGI MENERUSKAN ADAT TRADISI YANG DIBAYANGI SINKRETISME	154
3.9 KESIMPULAN	158

BAB 4 FENOMENA SINKRETISME DALAM ADAT DAN KEPERCAYAAN MASYARAKAT KEDAYAN SERTA PERSPEKTIF ISLAM MENGENAINYA

4.1 PENGENALAN	160
4.2 LATAR BELAKANG SEJARAH MASYARAKAT KEDAYAN	160
4.2.1 Asal Usul Nama dan Orang Kedayan	160
4.2.2 Penempatan Komuniti Kedayan	163

4.2.3	Identiti Kedayan	164
	4.2.3.1 Beragama Islam	164
	4.2.3.2 Menuturkan Bahasa Kedayan	166
	4.2.3.3 Melakukan Penyesuaian Adat Tradisi dengan Islam	167
4.3	KEMUNGKINAN WUJUDNYA FENOMENA SINKRETISME DALAM MASYARAKAT	181
	4.3.1 Kepercayaan Tentang Manusia	181
	4.3.1.1 Hakikat Manusia	182
	4.3.1.2 Bentuk Fizikal Manusia	185
	4.3.1.3 Penyucian atau Pembersihan Diri Manusia	187
	4.3.1.4 Analisis Tentang Konsep Manusia Masyarakat Kedayan	187
	4.3.2 Mandi Langir	195
	4.3.2.1 Asal usul Kayu Langir	195
	4.3.2.2 Mandi Langir pada Manusia	198
	4.3.2.3 Mandi Langir pada Binatang Korban	202
	4.3.2.4 Mandi Langir ke atas Kenderaan	204
	4.3.2.5 Siraman Air Langir ke atas Kubur	205
	4.3.2.6 Analisis Tentang Mandi Langir	205
	4.3.3 Mantera dan Petua	212
	4.3.3.1 Mantera Perubatan Tradisi	212
	4.3.3.2 Mantera untuk Menjaga Rumah (<i>Tawar Halaman</i>)	217
	4.3.3.3 Mantera Tolak Hujan	221
	4.3.3.4 Pantang Larang dalam Ilmu Mengubat	222
	4.3.3.5 Petua Berburu dan Menangkap Burung	222
	4.3.3.6 Analisis Tentang Mantera dan Petua	226
	4.3.4 Adat Kematian	235
	4.3.4.1 Menguruskan Kematian	235
	4.3.4.2 Amalan Adat Tradisi Selepas Kematian	240
	4.3.4.3 Analisis Tentang Adat Kematian	247
4.4	KESIMPULAN	260

BAB 5 TAHAP KEINGINAN MASYARAKAT KEDAYAN MENGAMALKAN ADAT TRADISI YANG MASIH TERDAPAT SAKI BAKI SINKRETISME SERTA FAKTOR YANG MEMPENGARUHINYA

5.1	PENGENALAN	262
5.2	PEMBINAAN ITEM SOAL SELIDIK	262
5.3	PERSAMPELAN KAJIAN	265
5.4	KESAHAAN INSTRUMEN	268
	5.4.1 Kesahan Kandungan Instrumen	268
	5.4.2 Kesahan Konstruk Instrumen	268
5.5	KEBOLEHPERCAYAAN INSTRUMEN	275
5.6	KENORMALAN DATA	276
5.7	MAKLUMAT LATAR BELAKANG RESPONDEN	278
	5.7.1 Taburan Responden Mengikut Jantina	279
	5.7.2 Taburan Responden Mengikut Umur	279
	5.7.3 Taburan Responden Mengikut Taraf Perkahwinan	280
	5.7.4 Taburan Responden Mengikut Klasifikasi Pekerjaan	280
	5.7.5 Taburan Responden Mengikut Pendapatan Isi Rumah	280

5.7.6	Taburan Responden Mengikut Tahap Pendidikan	281
5.7.7	Taburan Responden Mengikut Pendidikan Agama	281
5.7.8	Taburan Responden Mengikut Kampung Kediaman	281
5.7.9	Taburan Responden Mengikut Mukim Kediaman	282
5.8	TANGGAPAN MASYARAKAT TERHADAP AMALAN TRADISI MEREKA	282
5.9	NORMA SUBJEKTIF DALAM MASYARAKAT KEDAYAN TERHADAP AMALAN TRADISI	285
5.10	PERSEPSI TENTANG KAWALAN TERHADAP AMALAN TRADISI	287
5.11	AMALAN TRADISI YANG MEMPUNYAI KECENDERUNGAN PALING TINGGI UNTUK DIAMALKAN	290
5.12	PERBEZAAN TANGGAPAN DAN KEINGINAN MENGAMALKAN AMALAN TRADISI DARIPADA LATAR BELAKANG RESPONDEK YANG BERBEZA	292
5.12.1a	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza	293
5.12.1b	Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza	293
5.12.2a	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza	294
5.12.2b	Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza	295
5.12.3a	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza	296
5.12.3b	Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza	296
5.12.4a	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza	297
5.12.4b	Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza	298
5.12.5a	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza	299
5.12.5b	Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza	300
5.12.6a	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza	301
5.12.6b	Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza	302
5.12.7a	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza	303
5.12.7b	Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza	304
5.12.8a	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza	305
5.12.8b	Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza	306
5.12.9a	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza	307

	5.12.9b Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza	308
5.13	HUBUNGAN ANTARA TANGGAPAN TERHADAP AMALAN TRADISI, NORMA SUBJEKTIF, PERSEPSI TENTANG KAWALAN TERHADAP AMALAN TERSEBUT DAN KEINGINAN MENGAMALKAN AMALAN TERSEBUT	310
5.14	FAKTOR UTAMA YANG MERANGSANG KEINGINAN MENGAMALKAN AMALAN TRADISI	312
5.15	FAKTOR-FAKTOR YANG MENYEBABKAN BERLAKUNYA FENOMENA SINKRETISME DALAM MASYARAKAT KEDAYAN	314
	5.15.1 Proses Semula jadi	314
	5.15.2 Pengaruh Norma Sosial (Norma Subjektif)	323
	5.15.3 Pengaruh Latar Belakang Masyarakat	324
5.16	KESIMPULAN	325

BAB PENUTUP

6.1	RUMUSAN	327
6.2	IMPLIKASI KAJIAN	334
6.3	CADANGAN	334
	 BIBLIOGRAFI	 337
	SENARAI PENERBITAN, PEMBENTANGAN DAN GERAN LAMPIRAN	354
		356

SENARAI GAMBAR RAJAH

Rajah 3.1.	Ilustrasi Sinkretisme Agama dengan Agama	134
Rajah 3.2.	Ilustrasi Sinkretisme Agama dengan Falsafah	137
Rajah 3.3.	Ilustrasi Sinkretisme Agama dengan Budaya	140
Rajah 3.4.	Ilustrasi Proses Sinkretisme antara Islam dan Budaya/ Adat Tradisi Masyarakat	155
Rajah 3.5.	Model bagi Meneruskan Adat Tradisi yang Dibayangi Sinkretisme	155
Rajah 4.1.	Ilustrasi Proses Sinkretisme dalam Adat dan Kepercayaan Masyarakat Kedayan di Sipitang	260
Rajah 4.2.	Ringkasan Analisis Fenomena Sinkretisme dalam Masyarakat Kedayan di Sipitang	261
Rajah 6.1.	Carta Aliran Hasil Kajian	333
Foto 4.1.	Pertandingan Gasing sempena Hari GATA 2014	181
Foto 4.2.	Akar dan Batang Kayu Langir yang Dibeli oleh Pengkaji di Sipitang	196
Foto 4.3.	Upacara <i>Balangir</i> bagi Pengantin	200
Foto 4.4.	Daun-daun Mandian untuk Mandi Selepas Bersalin	202
Foto 4.5.	Kayu Langir yang Direndam ke dalam Air untuk Tujuan Memandikan Lembu yang akan Disembelih	203
Foto 4.6.	Sikat dan Minyak Wangi yang Digunakan untuk Menghias Lembu yang akan Disembelih	203
Foto 4.7.	Bulu Lembu sedang Disisir setelah Dimandikan dengan Air Langir	203
Foto 4.8.	Minyak Wangi Direnjis kepada Lembu yang telah Disisir Rapi	203
Foto 4.9.	Lembu Korban Disembelih	204
Foto 4.10.	Daun Senduduk Diletak Berhampiran Leher Lembu Sewaktu Disembelih	204
Foto 4.11.	Air Langir Disiram ke atas Kubur	205

Foto 4.12.	Bahan-bahan yang Dicampur ke dalam Air untuk Disiram ke atas Kubur	205
Foto 4.13.	<i>Ambilan 1 (Bawah Lidah)</i>	214
Foto 4.14.	<i>Ambilan 2 (Lelangit)</i>	214
Foto 4.15.	<i>Ambilan 3 (Atas Kening)</i>	214
Foto 4.16.	<i>Ambilan 4 (Atas Mata)</i>	214
Foto 4.17.	<i>Ambilan 5 (Telinga)</i>	219
Foto 4.18.	<i>Ambilan 6 (Mata)</i>	219
Foto 4.19.	<i>Ambilan 7 (Hidung)</i>	219
Foto 4.20.	Gambar Tunku Syarif Kedah yang Biasanya Disimpan di Rumah Orang Kedayan	221
Foto 4.21.	Membentuk Segitiga dan Meniup Segitiga Tersebut untuk Mengelakkan hujan	222
Foto 4.22.	Menolak Bentuk Segitiga ke Sisi Kiri dan Kanan sebagai Simbol Menolak Angin	222
Foto 4.23.	Kayu Setanggi yang Kini Digunakan Menggantikan Penggunaan Kemenyan dalam Majlis Tahlil semasa <i>Makan Haul</i>	243
Foto 4.24.	Gotong-royong Membersih Kubur	244
Foto 4.25.	Kayu Setanggi yang Diletakkan sebagai Syarat Sahaja (Tidak Dibakar) dalam Majlis Tahlil semasa <i>Makan Arwah</i>	244
Foto 4.26.	Kayu Setanggi yang Dibakar di atas Kubur	245
Foto 4.27.	Lilin yang Dipasang sepanjang Tujuh Malam Terakhir Bulan Ramadan	246
Foto 4.28.	Gotong-royong bagi Persiapan Majlis <i>Makan Malam Tujuh</i>	246
Foto 4.29.	Program Membersih Kubur dan <i>Makan Arwah</i> yang Dianjurkan oleh Masjid Jamek Pekan Mesapol, Masjid Kg. Ulu Sipitang dan Surau Kg. Pasir Putih	258
Foto 4.30.	Program <i>Makan Malam Tujuh</i> yang dianjurkan oleh Masjid Kg. Menengah Ulu Sipitang	258

SENARAI JADUAL

Jadual 5.1.	Penentuan Saiz Sampel Krejcie dan Morgan (1970)	266
Jadual 5.2.	Nilai Muatan Faktor Bagi Item dalam Konstruk Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi	271
Jadual 5.3.	Nilai Muatan Faktor Bagi Item dalam Konstruk Norma Subjektif	273
Jadual 5.4.	Nilai Muatan Faktor Bagi Item dalam Konstruk Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi	274
Jadual 5.5.	Nilai Muatan Faktor Bagi Item dalam Konstruk Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi	275
Jadual 5.6.	Kebolehpercayaan Alatan Kajian	276
Jadual 5.7.	Kenormalan Taburan Data	277
Jadual 5.8.	Maklumat Latar Belakang Responden	278
Jadual 5.9.	Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi	284
Jadual 5.10.	Norma Subjektif Terhadap Amalan Tradisi	286
Jadual 5.11.	Persepsi Tentang Kawalan (Faktor yang Memudahkan mahupun Menyukarkan) Terhadap Amalan Tradisi	288
Jadual 5.12.	Amalan Tradisi yang Mempunyai Kecenderungan Paling Tinggi Untuk Diamalkan	291
Jadual 5.13.	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza	293
Jadual 5.14.	Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza	294
Jadual 5.15.	Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza	295

Jadual 5.16. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza	295
Jadual 5.17. Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza	296
Jadual 5.18. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza	297
Jadual 5.19. Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza	298
Jadual 5.20. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza	299
Jadual 5.21. Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza	300
Jadual 5.22. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza	301
Jadual 5.23. Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza	302
Jadual 5.24. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza	303
Jadual 5.25. Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza	304
Jadual 5.26. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza	305
Jadual 5.27. Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza	306

Jadual 5.28. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza	307
Jadual 5.29. Perbezaan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza	308
Jadual 5.30. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza	309
Jadual 5.31. Hubungan antara Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi, Norma Subjektif, Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tersebut dan Keinginan Mengamalkan Amalan Tersebut	311
Jadual 5.32. Ringkasan Model Regresi	312
Jadual 5.33. Pemboleh Ubah Peramal yang Signifikan	313

TRANSLITERASI

Konsonan

Arab	Roman
ء	a, ’
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r

Arab	Roman
ز	z
س	s
ش	sy
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
ف	f

Arab	Roman
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ي	y
ة	h,t

Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
Ó	A	قَاتَ	<i>qanata</i>
Ӧ	I	سَلَمَ	<i>salima</i>
Ӯ	U	جُلَّا	<i>juila</i>

Vokal Panjang	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
ا, ى	ā	كَبْرَى، بَابُ	<i>bāb, kubrā</i>
ي	ī	وَكِيلٌ	<i>wakīl</i>
و	ū	سُورَةٌ	<i>sūrah</i>

Diftong

Diftong	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
أو	aw	قَوْلَ	<i>qawl</i>
أي	ay	خَيْرَ	<i>khayr</i>
ؤو	uww	قَوَّةٌ	<i>quwwah</i>
ئي	iy, ī	عَرَبِيٌّ	<i>arabiyy/ ī</i>

SENARAI SIMBOL DAN SINGKATAN

ACIS:	Akademi Pengajian Islam Kontemporari
CASIS:	<i>Centre for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation</i>
JAKIM:	Jabatan Kemajuan Islam Malaysia
Jheains:	Jabatan Hal Ehwal Islam Negeri Sabah
KEMAS:	Jabatan Kemajuan Masyarakat
UiTM:	Universiti Teknologi Mara
UTM:	Universiti Teknologi Malaysia
UM:	Universiti Malaya
WKAN:	Wakil Ketua Anak Negeri WKAN
YADIM:	Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia
<i>n</i> :	Bilangan
<i>r</i> :	Korelasi
*	Signifikan
**:	Sangat Signifikan

SENARAI LAMPIRAN

- Lampiran A: Jadual Kerja Lapangan Penyelidik
- Lampiran B: Surat Iringan Fatwa Jabatan Mufti Sabah
- Lampiran C: Profil Kampung
- Lampiran D: Surat Akuan Penyelidikan
- Lampiran E: Soal Selidik
- Lampiran F: Soalan Temubual Berstruktur

BAB 1

1. PENDAHULUAN

1.2 Latar belakang Masalah

Kepercayaan asal penduduk daerah Nusantara adalah dinamisme-animisme. Animisme berasal daripada bahasa Latin “anima” yang bermaksud jiwa atau roh yang tersebar ke seluruh alam semula jadi.¹ Manakala animisme ialah kepercayaan tentang adanya jiwa dan roh yang boleh mempengaruhi atau memberi kesan langsung pada kehidupan manusia.

Biasanya animisme menimbulkan *religi* iaitu pemujaan dan perhambaan diri kepada roh tersebut untuk memperoleh bantuannya atau mendapat manfaat darinya.² Di Nusantara, kepercayaan animisme ini juga wujud dalam bentuk kepercayaan kepada penunggu atau puaka yang menghuni sesuatu tempat.³

Menurut E.B. Tylor, animisme muncul disebabkan oleh dua persoalan yang menjadi tanda tanya dalam pemikiran manusia primitif iaitu kematian dan mimpi sewaktu tidur. Daripada dua persoalan inilah mereka membina kepercayaan tradisi mereka iaitu setiap makhluk manusia dihidupkan oleh suatu roh. Sebagaimana konsep tentang roh dapat menjelaskan gerakan, aktiviti, dan perubahan dalam peribadi manusia,

¹ Leslie A. Shepard, *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology* (London: Gale Research Company, 1979) vol. 1, entri anima, 31.

² Ghazali Basri, *Ilmu Perbandingan Agama Suatu Pengenalan* (Selangor: Kolej Dar al-Hikmah, 2013), 27.

³ Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam Di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abd ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 2.

konsep roh ini juga dapat menjelaskan gerakan, aktiviti dan perubahan dalam peribadi makluk lain seperti tanaman, sungai, angin, binatang, bintang dan planet. Seterusnya oleh kerana roh-roh itu dapat dipisahkan daripada objek-objek yang mereka hidupkan, adalah tidak mustahil wujudnya roh yang tidak memerlukan objek-objek fizik seperti dewa. Menurut Taylor lagi, dalam kebudayaan Timur, wujudnya kepercayaan reinkarnasi, kebangkitan dan kekekalan jiwa. Baginya, perkara-perkara tersebut dapat difahami menurut pengertian seorang animis, sebagai cara untuk memperpanjangkan kehidupan jiwa di luar waktu kematian. Oleh kerana roh dapat dipisahkan dari badan, roh dapat hidup setelah mati dan menentukan nasibnya sendiri. Animisme seterusnya membawa kepada adat kebiasaan menyembah objek-objek tertentu yang dianggap suci dan penting. Walau bagaimanapun menurut Taylor, mereka tidak menyembah berhala atau objek tersebut tetapi “anima” atau “roh” yang ada di dalamnya.⁴

Adat kebiasaan mempercayai wujudnya roh dalam objek-objek tertentu serta menyembah objek-objek dan dewa-dewa tertentu ini telah berkembang sekian lama dan masih diamalkan dalam masyarakat manusia di Nusantara. Antaranya, kepercayaan tentang jiwa atau roh dalam kalangan masyarakat Melayu yang menganggap bahawa kanak-kanak yang kuat makan tetapi tetap kurus adalah disebabkan semangat nasi itu marah kepada kanak-kanak tersebut, lalu pergi meninggalkan nasi. Oleh yang demikian, nasi yang dimakan itu adalah hampa dan tidak menjadi darah daging kepada kanak-kanak tersebut. Terdapat juga kepercayaan yang sama di seluruh Nusantara bahawa wanita yang mati kerana melahirkan anak itu, rohnya sangat ditakuti. Jika tidak kena pengurusannya, ia akan menjadi pontianak.⁵ Walaupun masyarakat Nusantara memuja

⁴ Pals, Daniel L. Pals, *Seven Theories Of Religion*, terj (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), 65-79.

⁵ H.O.K. Rahmat S.H., *Pencemaran Akidah di Nusantara* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1983), 21-22.

roh hutan, roh sungai, roh pokok kayu dan sebagainya, tetapi itu semua dilakukan apabila mereka bermaksud melakukan pekerjaan yang bersangkutan dengan benda-benda tersebut. Contohnya, sekumpulan manusia yang akan membuka hutan untuk tujuan pertanian, sebelum memulakan pekerjaan tersebut, mereka terlebih dahulu akan mengadakan upacara yang bertujuan meminta izin daripada roh-roh yang menguasai kawasan tersebut diikuti dengan niat dan yakin agar hajat mereka untuk membuka hutan berhasil tanpa menghadapi halangan.⁶ Di samping itu, roh ibubapa dan nenek moyang juga mendapat perhatian dalam masyarakat Nusantara. Masyarakat tradisional yakin bahawa roh nenek moyang mereka selalu berada dalam lingkungan pergaulan mereka, bagi mengawasi anak cucu mereka yang masih hidup. Keyakinan seperti ini menimbulkan perasaan takut dan kemudiannya melahirkan pula adat memuja nenek moyang (*ancestor-cult*) kerana roh mereka dianggap mempunyai daya kesaktian yang tinggi. Roh leluhur ini dalam masyarakat primitif dikenali sebagai ‘hyang’ yang seerti dengan moyang atau Poyang. Kepercayaan ini sangat penting bagi mereka, sehingga boleh dikatakan bahawa aktiviti mereka kebanyakannya berpusat kepada amalan pemujaan nenek moyang.⁷ Misalnya, sesetengah orang Melayu melakukan sedekah nasi pada hari-hari tertentu yang dihadiahkan kepada roh nenek moyangnya. Demikian juga dengan kebiasaan membersihkan kubur ahli keluarga yang telah meninggal dunia menjelang bulan Ramadan atau Hari Raya dan sebagainya.⁸

Dinamisme pula ialah kepercayaan adanya tenaga yang tak berperibadi dalam diri manusia, haiwan, tumbuh-tumbuhan, benda-benda dan lain-lain. Biasanya

⁶ Amat Juhari Moain, *Kepercayaan Orang Melayu Berhubung Pertanian* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 15.

⁷ Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam Di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abd ke-19*, 3-4.

⁸ H.O.K. Rahmat S.H., *Pencemaran Akidah di Nusantara*, 21-22.

kepercayaan dinamisme menimbulkan *magi* atau magik iaitu penguasaan terhadap tenaga ghaib dengan perbuatan-perbuatan tertentu, hinggakan tenaga ghaib itu dapat dipergunakan untuk keuntungan sendiri atau kerugian orang lain.⁹ Upacara ritual untuk mendapatkan pertolongan daripada makhluk halus atau makhluk ghaib ini lazimnya dilakukan menggunakan jampi mantera.¹⁰ Menurut Frazer, terdapat dua jenis magik yang menjadi amalan dan adat kebiasaan manusia primitif iaitu magik secara imitasi dan transmisi. Magik jenis imitasi adalah berdasarkan prinsip persamaan atau “serupa mempengaruhi serupa” (*like effects like*), contohnya ketika petani menuangkan air seperti turunnya hujan, cara ini akan menyebabkan hujan turun. Magik jenis transmisi pula adalah berdasarkan prinsip hubungan, contohnya ketika seorang dukun menusukkan jarum peniti pada sebuah kotak yang diisi dengan kuku dan rambut musuhnya, ia membayangkan bahawa hanya dengan transmisi tersebut, ia dapat menyebabkan kematian musuhnya itu.¹¹ Perkara yang cuba dijelaskan oleh Frazer ini masih berlaku dalam pelbagai bentuk di sebahagian tempat di pelusuk dunia.

Dalam konteks Nusantara, kepercayaan dinamisme dalam kalangan masyarakat turut menimbulkan beberapa jenis magik. Antaranya ialah *Magik Analogis*¹², *Magik Imitatif*¹³, *Magik Bahasa*¹⁴, *Magik Bilangan*¹⁵ dan *Magik Menular*¹⁶. Walau

⁹ H.O.K. Rahmat S.H., Dari Adam Sampai Muhammad: Sebuah Kajian Mengenai Agama-agama (Kota Bharu: Pustaka Aman Press, 2008), 20-21.

¹⁰ Norazit Selat, *Konsep Asas Antropologi* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005), 91.

¹¹ James George Frazer, *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings* (London: MacMillan & Co., 1936), 1: 54-57, 174-177, Daniel L. Pals, *Seven Theories Of Religion*, 93-98.

¹² Magik yang ditimbulkan dengan mempengaruhi alam melalui perbuatan yang menimbulkan suasana yang diperlukan dalam keadaan yang sebenar. Contohnya, jika seorang perempuan hamil susah untuk melahirkan anak, maka segala pintu dan tingkap dibuka dengan harapan agar bayi dapat keluar dengan mudah.

¹³ Magik yang berdasarkan peniruan sesuatu perbuatan seperti menikam pisau pada jantung pisang boleh mengakibatkan kematian seseorang kerana jantungnya luka.

¹⁴ Iaitu susunan bahasa dan irama yang bersajak untuk menimbulkan sesuatu daya. Contohnya magik yang digunakan oleh pawing rusa untuk menarik rusa masuk perangkap.

¹⁵ Iaitu bilangan-bilangan tertentu yang dipercayai mempunyai kekuatan magik seperti tiga, empat, lima dan tujuh. Baris-baris tertentu dalam sebuah mantera ada yang dibaca tiga kali dan sebagainya.

bagaimanapun, bukan semua amalan magik dilakukan atas tujuan jahat. Dengan itu, ia boleh dikategorikan kepada dua jenis iaitu *Magik Putih* (magik yang menimbulkan kesan baik) dan *Magik Hitam* (magik yang menimbulkan akibat jahat).¹⁷ *Magik Putih* juga disebut *Magik Positif* manakala *Magik Hitam* pula disebut *Magik Negatif*.¹⁸

Di samping kepercayaan awal tersebut, masyarakat Nusantara juga dipengaruhi oleh ajaran Hindu Buddha. Mengenai tradisi Hindu, ajaran yang ketara pengaruhnya dalam pembentukan sistem kosmologi Melayu ialah doktrin *samsara*, iaitu ajaran tentang pengulangan kelahiran (*reincarnation*) atau pengembalian semula (*transmigration of soul*). Doktrin ini berkait dengan doktrin *karma*, iaitu undang-undang balasan akibat suka mengikut hawa nafsu. Maka sebagai balasannya, roh seseorang akan kembali hidup dalam tubuh baru, baik pada tubuh manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan atau benda-benda lain. Tetapi kalau keinginan nafsunya dapat dihapuskan, maka dia akan mencapai *mokhsha*, iaitu pembebasan mutlak (*liberation*) daripada pengulangan kelahiran, dengan cara bersatu dengan tuhan Brahma. Dengan penyatuan antara *atman* (roh manusia) dengan tuhan Brahma, maka akan wujudlah *advaita*, iaitu tidak ada perbezaan lagi yang wujud antara manusia dengan tuhan (*non-duality*). Kesatuan wujud inilah yang diistilahkan sebagai pantheism atau monism.¹⁹ Ajaran berkaitan *samsara* juga dipraktikkan oleh Buddhisme, dengan sedikit perbezaan iaitu pembebasan mutlak daripada pengulangan kelahiran adalah *nirvana* yang tiada kaitan dengan penyatuan antara *atman* dengan Brahma kerana tidak wujudnya konsep tuhan dalam agama Buddha.

¹⁶ Iaitu dari sebahagian ditularkan kepada seluruhnya. Contohnya, dari sepotong kukunya, orang dapat membinasakan seseorang.

¹⁷ H.O.K. Rahmat S.H., *Pencemaran Akidah di Nusantara*, 26-28.

¹⁸ James George Frazer, *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, 1: 113.

¹⁹ Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah Alam Semesta Di Nusantara* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 16.

Kepercayaan kepada kelahiran semula atau reincarnasi turut mempengaruhi masyarakat di Nusantara walaupun setelah mereka memeluk Islam. Antaranya ialah Abu Bakar Bappu dari Johor yang mendakwa dirinya sebagai inkarnasi Khalifah Abu Bakar al-Siddiq.²⁰ Pun begitu, agama Hindu Buddha lebih banyak memberi kesan dalam aspek kesenian dan budaya berbanding dalam aspek pandangan hidup masyarakat Melayu.²¹ Pandangan hidup masyarakat Melayu masih banyak dipengaruhi oleh Dinamisme-Animisme.

Hal ini adalah kerana setelah memeluk Islam, adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi masyarakat Islam di Nusantara tidak terus terhapus walaupun amalan adat dan kepercayaan tradisi ini dikatakan mengalami kemerosotan sejak munculnya agama. Ini pernah diutarakan oleh Frazer berkenaan perkara yang menarik berkenaan agama iaitu penolakannya terhadap prinsip-prinsip magik di mana orang yang beragama mendakwa kekuatan sebenar di sebalik dunia alam adalah kuasa atau makhluk *supernatural*. Dengan demikian, biasanya mereka tidak menggunakan mantera tetapi doa dan permohonan yang disampaikan pada tuhan atau dewa.²²

Namun, kemerosotan tersebut dilihat tidak dapat menghapuskan adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi ini secara menyeluruh. Masyarakat manusia yang beragama khususnya agama langit juga seolah-olah tidak sanggup meninggalkan adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi mereka. Oleh itu, pelbagai usaha dilakukan agar adat kebiasaan

²⁰ H.O.K. Rahmat, *Pencemaran Akidah di Nusantara*, 80.

²¹ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1999), 12-13.

²² James George Frazer, *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, 1:238-240, Daniel L. Pals, *Seven Theories Of Religion*, 62.

dan kepercayaan tradisi mereka dapat diteruskan termasuklah mempertahankannya melalui kekerasan iaitu peperangan mahupun melalui tolak ansur seperti melakukan pengubahsuai agar ianya selari dengan ajaran agama anutan mereka. Antara peperangan terawal di Nusantara yang melibatkan golongan adat dan golongan agama adalah Perang Paderi di Minangkabau. Perang Paderi ialah pertikaian antara kaum adat yang menjadi pemimpin di Minangkabau dengan golongan Mahali yang dikenali sebagai kaum Paderi (juga disebut Wahabi atau Kaum Muda yang menolak idea untuk menyeimbangkan antara adat dan agama). Pertikaian ini mencetuskan perang saudara yang kemudiannya mengundang campur tangan Belanda di Sumatera sekitar tahun 1830an.²³ Dalam konteks negeri Sabah juga pernah berlaku pertentangan antara hukum adat dan syarak pada pertengahan tahun 1991. Hal ini terjadi apabila gempa bumi yang berlaku dikaitkan dengan tindakan seorang guru agama yang menebang sebatang pokok buluh yang ditanam oleh masyarakat setempat bertujuan memagari atau melindungi Sekolah Ugama Islam Kundasang. Pertikaian berakhir dengan guru agama tersebut dikehendaki membayar *sogit* atau denda sejumlah RM300.00 dan majlis tolak bala turut diadakan.²⁴ Cara kedua dalam mempertahankan adat dan tradisi iaitu melalui pengubahsuai lebih mendapat respons yang positif dalam kalangan penduduk Nusantara. Antaranya ialah pendekatan wali Songo di Jawa yang mengubahsuai kebiasaan orang Jawa seperti adat-adat persembahan dan jamuan kepada roh-roh diubah kepada kenduri tahlil, manakala adat membakar kemenyan dan bacaan mantera kepada roh-roh selepas mati diubah kepada upacara tahlil dan doa.²⁵ Cara kedua ini dilihat

²³ Taufik Abdullah, *Hools and Politics: The Kaum Muda Movement In West Sumatra 1927-1933* (New York: Cornell University, 1971), 5; Audrey Kahin, *Rebellion to Integration, West Sumatra and the Indonesia Polity 1926-1998*, terj. oleh Azmi dan Zulfahmi, *Dari Pemberontakan ke Integrasi Sumatra Barat dan Politik Indonesia 1926-1998* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 6-11.

²⁴ Saif @ Shaiffuddin Daud, *Transformasi Sosial Menerusi Islamisasi di Kalangan Orang Dusun di Ranau, Sabah* (Kota Kinabalu: Jabatan Hal Elwal Islam Negeri Sabah, 2010), 43-44.

²⁵ Abd. Aziz Mohd Zin, "Metod Da'wah Wali Songo," *Jurnal Usuluddin* 7 (1997), 40.

boleh membawa kepada fenomena sinkretisme dalam masyarakat Nusantara iaitu penyatuan elemen Islam dan pra Islam yang bercanggah dalam adat dan kepercayaan masyarakat Nusantara, khususnya pada peringkat awal masyarakat tersebut memeluk Islam.

Fenomena sinkretisme dalam adat dan tradisi masyarakat Islam telah mendapat respons daripada pelbagai pihak. Antaranya ialah golongan Reformis sebagaimana golongan Mahali atau kaum Paderi di Minangkabau sekitar tahun 1830an. Reformis bermakna orang atau golongan yang menganjurkan atau mengusahakan supaya berlaku perbaikan atau pembaharuan. Manakala reformisme dapat diertikan sebagai faham atau aliran yang menganjur atau mengusahakan supaya berlaku perbaikan atau pembaharuan dalam masyarakat.²⁶ Antara matlamat reformisme ini adalah untuk menyedarkan masyarakat Islam yang telah jauh menyimpang daripada ajaran Islam yang murni, dengan berlakunya secara berleluasa perkara-perkara syirik, khurafat, bidaah, pemujaan kubur, keramat dan seumpamanya dalam kalangan masyarakat.²⁷

Dalam konteks Malaysia, aliran reformisme tradisional lebih memberi perhatian kepada bidang ilmu Fiqh yang tertumpu pada aspek-aspek tertentu sahaja, seterusnya ilmu Tauhid dan Tasawuf. Bagi golongan reformis, sumber utama hukum Islam ialah kitab al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah. Sejajar dengan dakwaan mereka sebagai golongan yang benar-benar mempertahankan ajaran al-Qur'an dan Sunnah, lalu mereka dengan lantangnya menyerang amalan tradisi masyarakat kerana dikaitkan dengan bidaah. Istilah bidaah di sini dimaksudkan sebagai amalan tambahan yang tidak pernah

²⁶ Ramli Awang, *Pemikiran Islam Aliran dan Gagasan* (Johor Bharu: Universiti Teknologi Malaysia, 2012), 18-23.

²⁷ *Ibid.*

dikerjakan oleh Nabi SAW. Dengan itu, perjuangan menegakkan Sunnah yang berjalan seiring dengan penentangan terhadap bidaah, merupakan ciri utama pemikiran reformisme tradisional ini sebagaimana yang ditekankan oleh Syeikh Abu Bakar al-Ashaari. Menurutnya, Allah SWT telah menjadikan Islam itu lengkap dan sempurna, dan kerana itu tidak dibenarkan sesiapapun mengubah atau menambahnya. Tokoh-tokoh lain seperti Syed Syeikh al-Hadi, Syeikh Muhammad Tahir Jalaluddin dan Rahim Kajai turut mempopularkan slogan menegakkan Sunnah dan membasmi bidaah termasuklah amalan tradisi masyarakat.²⁸

Dalam kalangan masyarakat Melayu telah lama berkembang adat tradisi dan kepercayaan yang dianggap bercanggah dengan akidah Tauhid serta membawa kepada syirik oleh golongan reformis. Di antara adat-adat tersebut ialah seperti memuja kampung, memuja pantai, memuja semangat padi, mandi safar, mandi membuang sial, merenjis tepung tawar, melenggang perut dan sebagainya.²⁹ Di samping itu juga, antara amalan yang dikecam hebat oleh reformis ini termasuklah talqin selepas mayat ditanam serta kenduri arwah yang biasanya diadakan pada minggu pertama, hari ke 40, ke 100 dan seterusnya.³⁰ Dalam konteks Nusantara, khususnya Malaysia, golongan reformis antara yang paling kuat menentang adat dan tradisi kerana telah dikaitkan dengan perbuatan bidaah dan khurafat.

Di samping golongan reformis yang kuat menentang adat dan tradisi kerana wujudnya elemen sinkretisme dalam adat dan tradisi tersebut, wujud pula golongan sarjana Barat mutakhir yang menjelaskan bahawa sinkretisme merupakan proses semula

²⁸ Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 298-301.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

jadi yang berlaku dalam perkembangan sesebuah agama. Justeru itu, Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen serta beberapa sarjana lain menyatakan bahawa sejarah agama mengesahkan bahawa inti setiap agama adalah sinkretik.³¹ Jacob Pandian dalam mengulas buku *Syncretism in Religion* oleh Leopold dan Jensen, turut menjelaskan bahawa agama seperti Kristian dan Islam merupakan produk sinkretisme walaupun kebanyakan penganut agama tersebut menolak asal usul dan perkembangan teologi yang sinkretik. Perkara ini menurut beliau dapat dibuktikan melalui kajian-kajian antropologi dan sejarah yang memaparkan adaptasi dan modifikasi Kristian dan Islam yang berlaku akibat perbezaan pelbagai budaya dan tradisi dalam masyarakatnya.³² Hal ini sejajar dengan pandangan Evan-Pritchard yang menegaskan bahawa kajian tentang sistem kepercayaan dalam masyarakat haruslah berdasarkan kajian lapangan bagi melihat realiti sebenar masyarakat tersebut.³³

Dapatlah disimpulkan di sini bahawa, fenomena sinkretisme dalam masyarakat Islam di Nusantara merupakan gejala akibat tindakan masyarakat yang menyatukan elemen Islam dan pra Islam yang bercanggah dengan prinsip Tauhid dalam adat tradisi mereka. Gegala ini menimbulkan reaksi golongan reformis yang menentang adat dan tradisi masyarakat. Dari satu segi, gejala ini turut menyebabkan agama Islam dikategorikan oleh sebahagian sarjana Barat sebagai bersifat sinkretik atau merupakan produk sinkretisme. Justeru kajian ini akan menyelami fenomena sinkretisme dalam masyarakat Islam di Nusantara dengan membuat kajian lapangan terhadap masyarakat Kedayan di Sabah serta mengemukakan model bagi meneruskan adat tradisi yang

³¹ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen, *Syncretism in Religion* (New York: Routledge, 2004), 5.

³² Jacob Pandian, “Syncretism in Religion,” *Antropos* 101, no. 1 (2006), 229-233.

³³ E.E Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (London: Oxford University Press, 1972), 25.

terdapat padanya saki baki sinkretisme serta menjelaskan fenomena sinkretisme dalam masyarakat Islam sebagaimana yang akan dibincangkan dalam bab tiga.

Pengkaji juga kurang bersetuju dengan metode golongan reformis yang menentang adat tradisi tanpa memberi ruang yang sewajarnya kepada adat tradisi untuk diteruskan dengan memberikan perspektif yang lebih jelas terhadap sinkretisme yang berlaku dalam kalangan masyarakat Islam serta cadangan pengubahsuaian terhadap adat tradisi agar ia tidak bertentangan dengan prinsip Tauhid. Dalam masa yang sama, kajian ini juga akan menjelaskan bahawa Islam bukanlah produk sinkretisme dengan mengemukakan kategori dan ciri sinkretisme dan agama sinkretik serta menjelaskan sinkretisme yang berlaku dalam masyarakat Islam khususnya dalam adat dan kepercayaan masyarakat serta perspektif Islam mengenainya.

1.1 Pengenalan

Etnik Kedayan merupakan salah satu etnik yang menetap di Kepulauan Borneo. Di Sabah, etnik kedayan merupakan penduduk majoriti daerah Sipitang yang mendiami kawasan Mesapol, Ulu Sipitang, Pantai, Sindumin, Pelakat, Banting, Marintaman, Melalia dan Bangsal. Masyarakat Kedayan sering dikaitkan dengan keunikan adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi yang diwarisi oleh mereka sejak turun-temurun. Oleh kerana mereka telah memeluk agama Islam di bawah Kesultanan Brunei, adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi yang mereka warisi tersebut telah disesuaikan dengan ajaran Islam yang mereka anuti. Namun, timbul dilemma tentang kewujudan fenomena sinkretisme dalam adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi yang dipraktikkan oleh masyarakat ini. Justeru kajian ini akan mengkaji sejauh mana wujudnya sinkretisme

dalam masyarakat ini dan menjelaskan kedudukan sinkretisme dalam adat dan kepercayaan tradisi dari perspektif Islam.

1.3 Persoalan Kajian

Dapatlah dirumuskan bahawa antara permasalahan yang ingin diketengahkan oleh pengkaji dalam kajian ini adalah seperti berikut:

- i. Apakah ciri-ciri sinkretisme dan analisis Islam mengenainya?
- ii. Sejauhmana wujudnya fenomena sinkretisme dalam adat dan kepercayaan masyarakat Kedayan di Sipitang serta perspektif Islam mengenainya?
- iii. Sejauh mana tahap keinginan masyarakat ini untuk meneruskan amalan tradisi mereka yang mempunyai saki baki sinkretisme?
- iv. Apakah faktor-faktor yang menyebabkan berlakunya fenomena sinkretisme dalam masyarakat ini?

Inilah di antara beberapa persoalan penting yang memerlukan suatu kaedah jawapan yang berasas dan sistematik bagi menyelesaikan permasalahan yang timbul daripada fenomena sinkretisme dalam masyarakat Islam.

1.4 Objektif Kajian

Berikut dikemukakan antara objektif yang ingin dicapai dalam kajian ini:

- i. Mengemukakan ciri-ciri sinkretisme dan analisis Islam mengenainya.
- ii. Mengkaji fenomena sinkretisme dalam adat dan kepercayaan masyarakat Kedayan di Sipitang serta perspektif Islam mengenainya.
- iii. Menganalisis tahap keinginan masyarakat ini untuk meneruskan amalan tradisi mereka yang mempunyai saki baki sinkretisme.

- iv. Menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan berlakunya fenomena sinkretisme dalam masyarakat ini.

1.5 Definisi Tajuk

Sinkretisme atau dalam bahasa Inggerisnya *syncretism* berasal daripada perkataan Greek *synkretizein* yang bermaksud menggabungkan.³⁴ Dari segi konsepnya, sinkretisme dibincangkan dalam dua konsep yang utama iaitu proses (*process*) dan perihal (*state*).³⁵ Sinkretisme juga boleh terjadi dalam semua agama bergantung kepada kadar yang tertentu. Pada peringkat permulaan, sinkretisme merupakan proses yang menggabungkan elemen-elemen daripada pelbagai agama, budaya dan falsafah pemikiran yang tidak sejajar atau sepadan. Manakala pada peringkat yang lebih jauh, sinkretisme boleh melahirkan satu agama atau aliran pemikiran baru yang dikaitkan dengan konsep perihal (*state*) dalam sinkretisme.

Kajian ini akan menyelami ciri-ciri sinkretisme, seterusnya memberi tumpuan kepada fenomena sinkretisme berupa penyatuan sesuatu yang tidak sepadan antara elemen Islam dan pra Islam yang terdapat dalam adat dan kepercayaan masyarakat Kedayan hasil daripada inretaksi antara Islam dan adat tradisi yang diwarisi masyarakat secara turun-temurun yang akan dibincangkan secara khusus dalam bab empat dan lima. Dalam erti kata yang lain, konsep sinkretisme yang diberi fokus dalam kajian ini adalah konsep proses (*process*) iaitu fenomena yang bersifat sementara dan berlaku dalam adat dan kepercayaan masyarakat Kedayan.

³⁴ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New Jersey: Humanities Press Inc., 1980), 564, entri “syncretism”.

³⁵ Carsten Colpe, “syncretism,” dalam *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York, McMillan Publishing, 1987), 14: 218-227.

Adat berasal dari perkataan Arab *al-‘ādat* yang bermaksud “apa yang dilakukan oleh manusia secara berterusan berasaskan hukum akal”. Sesuatu perkara atau sikap dianggap sebagai adat setelah perbuatan tersebut dilakukan secara berulang seterusnya menjadi amalan tetap seseorang individu atau sebuah masyarakat.³⁶

Adat seringkali dikaitkan dengan ‘urf dan budaya. Antara sarjana yang menyamakan adat dan ‘urf ialah al-Ghāzalī yang menjelaskan bahawa:

Adat atau ‘urf adalah sesuatu yang telah mantap di dalam jiwa manusia dari aspek akal fikiran dan telah diterima oleh tabiat yang sejahtera, ataupun ia ialah sesuatu yang menjadi kebiasaan manusia yang mempunyai tabiat-tabiat yang sejahtera yang terhasil dari penduduk sesebuah negeri Islam dengan syarat ia tidak bertentangan dengan nas syarak.”³⁷

Budaya pula adalah kemajuan fikiran, akal budi (cara berfikir, berkelakuan dan sebagainya).³⁸ Masyarakat adalah wadah budaya dan masyarakatlah yang membentuk kebudayaan dan seterusnya kebudayaan pula yang mengatur kehidupan. Hubungan antara kebudayaan dan masyarakat bergerak secara berterusan dan tidak boleh dipisahkan antara satu dengan yang lain. Budaya seringkali dilihat dalam empat bidang utama merangkumi pemikiran (idea), kebendaan (material), kesenian serta nilai dan norma.³⁹

³⁶ Al-Jurjānī, *al-Ta’rīfāt* (Kaherah, Sharikah Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1938), 127.

³⁷ Al-Ghazālī, *al-Muṣṭafā fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, t.t.), 1: 17, Md. Salleh Hj. Md @ Hj. Ahmad, “‘Urf dan Adat Semasa di Malaysia Sebagai Asas Penentuan Hukum Yang Tidak Dinaskan,” dalam *Fiqh Malaysia, Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, ed. Paizah Hj Ismail dan Ridzwan Ahmad (Kuala Lumpur, Universiti Malaya, 2000), 99-125.

³⁸ *Kamus Dewan*, ed. Ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005), 212, entri “budaya”.

³⁹ Che Zarrina Sa’ari dan Wan Suhami Wan Abdullah, “Budaya Dan Etika Di Kalangan Ahli Tasauf Dan Pengaruhnya Terhadap Ketentuan Hukum,” dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad, et al. (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2006), 511.

Adat dan budaya dalam konteks kajian ini adalah beberapa amalan kebiasaan masyarakat Kedayan yang signifikan dalam kehidupan mereka. Sebahagian daripada adat dan budaya ini tidak terlepas daripada saki baki sinkretisme iaitu elemen daripada budaya sebelum Islam yang bercanggah dengan prinsip Tauhid.

Kepercayaan membawa maksud keyakinan atau pengakuan tentang kebenaran yang wujud dan berlakunya sesuatu perkara. Kepercayaan berkait-rapat dengan perihal keimanan dan *i'tiqad* seseorang individu.⁴⁰ William L. Reese pula mentakrifkan kepercayaan sebagai satu kuasa di sebalik pemikiran dan idea seseorang. Gabungan di antara kepercayaan dan pemikiran dapat menghasilkan kebenaran yang nyata seperti yang diistilahkan sebagai ‘*vital reason*’.⁴¹ Manakala bagi Zaydān ‘Abd al-Bāqī, kepercayaan merupakan doktrin pemikiran atau persepsi yang berkaitan dengan realiti kemasyarakatan yang dianuti oleh seseorang individu dan dianggap sebagai benar.⁴²

Tradisi pula adalah adat sosial yang diperturunkan daripada satu generasi kepada satu generasi yang lain melalui proses sosialisasi. Tradisi juga menentukan nilai dan moral masyarakat tersebut, iaitu peraturan tentang yang mana betul dan yang mana salah, yang mana dipuji dan disanjung, yang mana yang dikeji dan dibenci oleh masyarakat.⁴³ Konsep tradisi juga meliputi pandangan dunia (*world-view*) yang melibatkan kepercayaan tentang persoalan hidup dan mati dan kejadian alam dan makhluknya.⁴⁴ Dengan perkataan lain, konsep tradisi ini berkait rapat dengan sistem kepercayaan, nilai dan cara berfikir sesuatu masyarakat.

⁴⁰ Kamus Dewan, 1292, entri “percaya.”

⁴¹ William L. Reese, *Dictionary Of Philosophy And Religion*, 53, entri “belief.”

⁴² Zaydān ‘Abd al-Bāqī, ‘*Ilm al-Ijtīmā‘ al-Dīnī* (Kaherah: Dar Gharīb li al-Ṭibā‘ah, 1981), 199.

⁴³ Norazit Selat, *Konsep Asas Antropologi*, 176.

⁴⁴ *Ibid.*, 177.

Justeru itu, kepercayaan tradisi yang akan dibincangkan dalam kajian ini adalah berkenaan kepercayaan dan tanggapan atau persepsi yang melatari amalan tradisi masyarakat Kedayan yang telah mereka warisi daripada nenek moyang mereka dan dipercayai adalah hasil daripada pengaruh kepercayaan sebelum Islam di Nusantara seperti dinamisme-animisme dan Hindu-Buddha.

Adat dan kepercayaan tradisi masyarakat yang ingin dikaji ialah masyarakat Kedayan. Kedayan telah didefinisikan dalam *Kamus Dewan*, sebagai ‘pengiring’ atau ‘hamba’.⁴⁵ Hal ini dikaitkan dengan kehidupan masyarakat berkenaan sebagai pengiring raja pada zaman feudal. Menurut Sablee Bagol, etnik Kedayan berasal dari Jawa. Mereka telah dibawa oleh Sultan Bolkiah (Sultan Brunei Kelima) ke Brunei Darussalam. Beliau turut menyatakan bahawa, sejarah awal kedatangan Kedayan ke Brunei dikaitkan dengan peristiwa kekalahan Putera Jawa dalam pertandingan sabung ayam antara Putera Jawa dengan Sultan Brunei. Sebagai imbuhan kepada kemenangan Sultan Brunei dalam pertandingan tersebut, putera Jawa telah menghadiahkan sebilangan orang untuk dibawa pulang ke Brunei yang kemudiannya disebut sebagai ‘Kedayan.’ Justeru itu bagi beliau, perkataan “Kedayan” pada mulanya merujuk pekerjaan sebagai pengiring raja. Apabila jumlahnya kian bertambah, mereka mula membentuk etnik Kedayan.⁴⁶

Etnik Kedayan merupakan salah satu etnik yang menetap di Kepulauan Borneo. Di Brunei, etnik Kedayan merupakan penduduk majoriti di Daerah Brunei-Muara,

⁴⁵ *Kamus Dewan*, 702, entri “Kedayan”.

⁴⁶ Sablee Bagol, “Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan: Satu Tinjauan di Daerah Sipitang” (latihan ilmiah, Jabatan Bahasa, Fakulti Pendidikan, Universiti Pertanian Malaysia, Selangor, 1994), 10.

Tutong, Belait dan Temburong. Di Sarawak, majoritinya mendiami kawasan Sabuti, Limbang dan Lawas. Di Sabah, etnik Kedayan merupakan penduduk majoriti daerah Sipitang yang mendiami kawasan Mesapol, Ulu Sipitang, Pantai, Sindumin, Pelakat, Banting, Merintaman, Melalia dan Bangsal. Manakala di Beaufort, mereka mendiami kawasan Lingkungan, Maraba, Bukau dan Lumadan. Di Kuala Penyu, mereka menghuni di Melikai, Tangjung Aru dan Lampidan. Selain itu, mereka juga mendiami Wilayah Persekutuan Labuan. Amde Sidek menganggarkan jumlah etnik Kedayan di seluruh Borneo adalah sekitar 240 ribu orang. Menurutnya, adalah sukar untuk menganggarkan jumlah penduduk Kedayan di Borneo kerana tiada banci berasingan bagi etnik Kedayan. Statistik bilangan etnik Kedayan di Sabah, Labuan dan Sarawak beliau diperolehi dari senarai pengundi bagi pilihanraya umum Malaysia tahun 2004. Bagi beliau, statistik tersebut tidak boleh menjadi sandaran sepenuhnya kerana tidak disebut secara jelas tentang etnik Kedayan. Sebaliknya anggaran dibuat berdasarkan kepada fakta bahawa biasanya orang Kedayan tinggal di kawasan atau kampung tertentu.⁴⁷

Dalam kajian ini, tumpuan akan diberi kepada masyarakat Kedayan yang mendiami kawasan Sipitang, Sabah dan kajian lapangan turut dijalankan di kawasan tersebut. Walau bagaimanapun, perihal masyarakat Kedayan yang merentasi sempadan geografi turut dibincangkan secara umum berdasarkan kajian kepustakaan.

⁴⁷ Amde Sidik, *Borneo Yang Mistik Kadayan* (Kota Kinabalu: Borneo Books Publisher, 2009), 35. Setakat tahun 2014, tiada bancian berasingan bagi etnik Kedayan dalam statistik bancian penduduk.

1.6 Skop dan Batasan Kajian

Pada asasnya, skop kajian ini berkisar tentang perbincangan konsep dan fenomena sinkretisme dari perspektif Barat dan Islam serta penjelasan berkenaan sinkretisme dalam adat tradisi masyarakat Islam dengan mengemukakan model bagi meneruskan adat tradisi yang dibayangi sinkretisme dalam masyarakat Islam sebagaimana yang akan dibincangkan dalam bab dua dan bab tiga. Dalam masa yang sama, kajian ini turut menafikan kenyataan bahawa Islam merupakan produk sinkretisme sebagaimana dakwaan sebahagian sarjana Barat yang dibuat berdasarkan daptatan daripada kajian-kajian antropologi dan sejarah yang memaparkan adaptasi dan modifikasi Islam yang berlaku akibat perbezaan pelbagai budaya dan tradisi dalam masyarakatnya. Untuk itu, dalam bab empat, kajian ini akan memfokuskan perbincangan berkaitan fenomena sinkretisme dalam adat tradisi masyarakat Kedayan di Sipitang, Sabah bagi menjelaskan fenomena sinkretisme yang berlaku dan perspektif Islam mengenainya. Justifikasi pemilihan Sipitang adalah kerana Sipitang merupakan kawasan kelompok Kedayan yang besar. Lebih kurang 70% penduduk daerah Sipitang adalah Kedayan.⁴⁸ Sipitang juga dikenali sebagai ‘*heart of Kedayan*’ di Sabah.⁴⁹ Hal ini dapat diperhatikan dengan penubuhan satu-satunya persatuan Kedayan iaitu SEDAYA pada 1970an yang beroperasi di Sipitang, Sabah. SEDAYA kemudiannya diberi nama baru iaitu Persatuan Kedayan Sabah atau KADAYAN pada tahun 1990an.⁵⁰ Antara fokus kajian juga ialah mengenal pasti faktor yang berkemungkinan mempengaruhi keinginan masyarakat tersebut meneruskan adat tradisi mereka yang masih terdapat padanya saki baki sinkretisme serta perbezaan latar belakang masyarakat dengan keinginan mereka

⁴⁸ *Ibid*, 41.

⁴⁹ Hjh Aminah bt. Hj. Ghafar (Pegawai KEMAS, merangkap petugas pilihan raya 2014), dalam temubual dengan pengkaji, 28 Mac 2013.

⁵⁰ Amde Sidik, *Borneo Yang Mistik Kadayan*, 58.

mengamalkan adat tradisi tersebut sebagaimana yang akan dibincangkan dalam bab lima.

Terdapat juga limitasi atau batasan dalam kajian ini. Antaranya ialah perbincangan yang panjang lebar tentang adat dan kepercayaan tradisi masyarakat Kedayan dari perspektif Islam tidak dibuat kerana ia menuntut perbahasan yang terlalu luas. Justeru itu, analisis tentang adat dan kepercayaan tradisi masyarakat Kedayan dibuat secara sosiologikal dengan melihat sama ada adat tradisi tersebut mempunyai asas dalam Islam dan juga pra Islam di samping mengemukakan panduan asas menanganinya dari perspektif Islam.

Seterusnya lokasi kajian juga adalah terbatas kerana pendekatan etnografi yang digunakan oleh penyelidik tidak memungkinkan kajian dijalankan di lokasi yang pelbagai sebaliknya tertumpu di beberapa buah kampung sahaja. Manakala bagi kajian survei atau tinjauan, lokasi kajian adalah lebih luas meliputi kampung-kampung terpilih daripada keseluruhan daerah Sipitang.

Selain itu, dapatan kajian melalui temubual juga bergantung kepada kesediaan informan untuk berkongsi pengalaman mereka. Namun terdapat juga perkara-perkara yang kekal menjadi rahsia dalam kalangan informan yang tidak boleh dikongsikan dengan penyelidik contohnya berkenaan petua-petua dan mantera-mantera tertentu.

1.7 Kepentingan Kajian

Kajian ini penting kerana kajian mengenai sinkretisme dalam adat dan kepercayaan masyarakat Islam di Malaysia yang dibuat sebelum ini contohnya fenomena sinkretisme

dalam masyarakat Kedayan⁵¹ dan masyarakat Bugis⁵² dibuat tanpa penilaian sama ada betul atau salah serta penjelasan tentang konsep dan proses sinkretisme yang berlaku. Hal ini perlu dijelaskan bagi menjustifikasi bahawa adat tradisi tidak harus ditentang sebagaimana saranan golongan reformis kerana ia dikaitkan dengan bidaah, khurafat dan syirik. Dalam masa yang sama, penjelasan tentang konsep dan proses sinkretisme serta contoh fenomena sinkretisme yang berlaku dalam masyarakat yang dikaji iaitu Kedayan di Sipitang, boleh menangkis hujah sebahagian sarjana Barat seperti Jacob Pandian yang mengatakan bahawa Islam merupakan produk sinkretisme kerana telah mengambil beberapa elemen daripada budaya sebelum Islam.⁵³

Kajian ini juga dapat menyumbang dalam bidang Akidah dan Pemikiran Islam dengan memberi nilai tambah dalam kajian konsep sinkretisme dari perspektif Islam. Kajian ini cuba memenuhi gap pengkonsepan sinkretisme antara elemen Islam dan bukan Islam dalam adat tradisi masyarakat Islam. Dalam masa yang sama, kajian ini turut menyumbang dalam bidang agama dan budaya masyarakat Melayu Islam dengan mengkaji tentang adat dan tradisi masyarakat Kedayan dalam hal-hal yang belum pernah dikaji secara akademik seperti mandi langir serta petua dan mantera.

Selain itu, kajian ini dapat menyumbang dalam bidang Fiqh dengan cara memberi input kepada golongan fuqaha kontemporari khususnya di Malaysia tentang

⁵¹ Mohamad Maulana Magiman, “Sinkretisme Dalam Kehidupan Masyarakat Kadayan di Sarawak” (makalah, Seminar Internasional Melayu Gemilang, Universitas Tanjungpura, 19-22 Disember 2012), 13-16.

⁵² Suraya Sintang, “Fenomena Sinkretisme-Islam dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian kes di Daerah Tawau, Sabah,” (makalah, *Seminar Za’ba Mengingati Alam Melayu I*, Kuala Lumpur, 12-14 Ogos 2003).

⁵³ Jacob Pandian, “Syncretism in Religion,” 229-233.

adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi yang masih diamalkan sehingga ini untuk dibuat kajian yang lebih khusus dari aspek hukum hakam sekiranya perlu.

Di samping itu juga, kajian ini turut menyumbang dalam bidang Dakwah dengan menyediakan input kepada institusi dakwah seperti JAKIM, Jheains dan YADIM agar strategi dan program dakwah dapat dilaksanakan dengan lebih berkesan. Hal ini kerana, latar belakang adat dan kepercayaan sesebuah masyarakat amat penting diketahui sebelum sebarang program dakwah dijalankan bagi memastikan keberkesanan dakwah tersebut.

Dengan ini, kajian ini diharapkan dapat memberikan maklumat yang berguna kepada pengkaji-pengkaji akan datang yang ingin melanjutkan kajian tentang sinkretisme dalam masyarakat Islam dan masyarakat Kedayan serta memberi input kepada institusi-institusi agama yang bertanggung jawab terhadap program dakwah kepada masyarakat Islam.

1.8 Ulasan Kajian Lepas

Hasil kajian lepas akan dibincangkan dalam bentuk tematik. Antara tema yang akan disorot di sini adalah konsep dan fenomena sinkretisme. Tema kedua pula adalah berkaitan masyarakat Kedayan yang membincangkan latar-belakang sejarah, kepercayaan dan aktiviti dalam kehidupan masyarakat tersebut. Manakala dalam tema ketiga akan disorot perbincangan tentang adat dan kepercayaan tradisi masyarakat Islam selain Kedayan di kawasan Nusantara. Tema ini turut membincangkan permasalahan tentang kepercayaan pra Islam yang bertentangan dengan Islam yang berlaku dalam

masyarakat Islam lain di Nusantara serta saranan-saranan oleh pengkaji-pengkaji terdahulu dalam hal ini.

1.8.1 Konsep dan Fenomena Sinkretisme

Kajian terdahulu mengenai sinkretisme telah banyak dilakukan merangkumi definisi dan konsep, ciri serta kategori sinkretisme dan agama sinkretik, model, analisis fenomena dan pendekatan kajian, serta fenomena sinkretisme dalam masyarakat di pelbagai tempat dan zaman.

Antara yang membincangkan definisi dan konsep sinkretisme ialah Siv Ellen Kraft, Robert Baird, Shaw dan Stewert, Andre Droogers, Michael Pye, Kamstra dan lain-lain. Menurut Siv Ellen Kraft sinkretisme didefinisikan sebagai mencampurkan idea dan praktik agama, dengan maksud sama ada salah satu mengambil sedikit atau banyak prinsip atau keduanya bersatu (amalgamasi) secara kosmopolitan dan sedikit bentuk politeistik. Sejajar dengan penggunaan ini, sinkretisme telah direkod dalam pekeliling gereja sebagai kekeliruan dan kekusutan dalam agama.⁵⁴

Sementara itu, Robert Baird pula menyarankan sinkretisme sebagai konsep yang perlu diharamkan daripada kajian sejarah agama. Baird mengatakan bahawa proses percampuran adalah aspek yang biasa dalam sejarah agama. Dengan itu, baginya untuk menjelaskan sesuatu sebagai sinkretistik adalah ibarat tidak menjelaskan sesuatu.⁵⁵

⁵⁴ Siv Ellen Kraft, “To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy,” *Numen: International Review for the History of Religions* 49, no. 2. (2002), 143-145.

⁵⁵ Robert Baird, “Syncretism and the History of Religion,” dalam *Syncretism in Religion*, ed. Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2004), 51-52.

Bangkangan Baird tidak menyebabkan perbincangan sarjana menjadi senyap. Dalam membahaskan penggunaan konsep sinkretisme, pada dasarnya telah berkembang dua aliran utama. Aliran pertama ialah mereka yang berusaha mengelakkan penilaian (deskriptif), manakala aliran kedua pula bertegas membentuk penilaian (normatif). Hal ini menambah kekeliruan dalam memahami konsep sinkretisme kerana kedua-dua aliran menggunakan perkataan yang sama bagi kajian mereka yang bertentangan.⁵⁶

Golongan daripada aliran pertama menggunakan sinkretisme setara makna dengan *hybridity*. Sebahagian sarjana berpendirian bahawa makna yang tepat tidak perlu. Sebaliknya, mereka menggunakan definisi yang lebih inklusif dan mencadangkan sinkretisme sebagai proses semula jadi sebagaimana yang berlaku dalam tradisi-tradisi yang prihatin dalam mempertahankan keaslian mereka. Antara golongan aliran ini ialah Shaw dan Stewart (1994) yang membincangkan sinkretisme dengan panjang lebar tanpa menawarkan definisi melampaui umum pengertian percampuran agama. Shaw dan Stewart menggunakan perkataan tersebut silih berganti dengan sintesis agama, *bricolage* dan *creolization*. Dalam tulisan yang terkemudian, Stewart menawarkan konsep yang lebih luas kepada sinkretisme iaitu:

“*Syncretism poses historical questions about roots, cultural contacts and received influences. These are questions which ordinary people are entirely capable of formulating in their own terms to understand religions as well as other cultural phenomena; anthropological analyses are merely professionalized extensions of this popular mode of thought. At the very least the principles underlying syncretism comprise a mode of describing religion, and at the most they can amount to the theory of religion.*”⁵⁷

⁵⁶ Edwin Zenner, “Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand,” *Anthropological Quarterly* 78, no. 3 (2005), 585-617.

⁵⁷ Charles Stewart, “Syncretism as a Dimension of Nationalist Discourse in Modern Greece,” dalam *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, ed. Charles Stewart & Rosalind Shaw (London & New York: Routledge, 1994), 128.

Maksudnya, “Sinkretisme menimbulkan persoalan sejarah mengenai asal-usul, hubungan budaya dan pengaruh yang diterima. Ini adalah soalan-soalan yang lazimnya boleh dirumuskan oleh kebanyakan orang bagi memahami agama serta fenomena budaya lain. Dengan itu, analisis antropologi merupakan kajian lanjutan secara profesional daripada mode popular pemikiran tersebut. Sekurang-kurangnya prinsip-prinsip asas sinkretisme terdiri daripada mode untuk menggambarkan agama, dan pada peringkat yang lebih baik, boleh digolongkan ke dalam teori agama.”

Andre Droogers pula menjelaskan sinkretisme secara luas boleh didapati pada permulaan dan perkembangan mana-mana agama.⁵⁸ Kamstra pula mengatakan bahawa sinkretisme merupakan fenomena universal yang diperlukan oleh pelbagai struktur proses komunikasi⁵⁹. Manakala Michael Pye mendefinisikan sinkretisme sebagai kewujudan bersama elemen daripada pelbagai identiti yang bersifat sementara dari berbagai-bagi agama atau pelbagai konteks dalam sesbuah bentuk agama yang koheren (“*the temporary ambiguous co-existence of elements from diverse religious and other contexts within a coherent religious pattern.*”)⁶⁰ Dengan itu, Pye menjelaskan tentang wujudnya ketegangan antara elemen amalgamasi (kehidupan bersama pelbagai identiti) dan rujukan agama. Pendiriannya seajar Reese yang menerangkan sinkretisme sebagai kombinasi berlainan kepercayaan secara tidak kritikal.⁶¹

Perihatin akan terma tersebut mempertikaikan ketulenan tradisi yang dicampur, golongan dari aliran kedua mengelakkkan terminologi tersebut bergandingan dengan *hybridity* dan *bricolage*. Wakil aliran ini cuba mendefinisikan sinkretisme dalam skop yang eksklusif. Antaranya ialah Adolf Von Harnack, Barth, Kreamer, Peter Schineller,

⁵⁸ Andre Droogers, “Syncretism, Power, Play,” dalam *Syncretism in Religion*, ed. Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2004), 217.

⁵⁹ J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 23.

⁶⁰ Michael Pye, “Syncretism and Ambiguity,” *Numerus: International Review for the History of Religions* 18, no. 2 (1971), 93.

⁶¹ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 564, entri “syncretism”.

Robert Schreiter dan lain-lain. Tidak kurang juga sarjana yang membincangkan sinkretisme daripada perspektif Kristian yang menggunakan terma sinkretisme merujuk hanya kepada proses percampuran yang membawa bahaya kepada tradisi Kristian. Hal ini sejajar dengan usaha *The Evangelical Dictionary of World Mission* yang mempamerkan definisi tradisional sinkretisme yang bersifat negatif iaitu “*the replacement or dilution of the essential truths of the gospel through the incorporation of non-Christian element.*”⁶² Dalam hal ini, Evangelical mengidentifikasi sinkretisme sebagai “terlalu banyak perubahan,” dalam masa yang sama memberi definisi negatif iaitu perubahan tersebut “mengancam teras agama” yang melibatkan ciri tuhan dan Jesus serta autoriti kitab suci Bible.⁶³ Kreamer pula menggambarkan sinkretisme sebagai percampuran elemen agama yang tidak sah. Beliau turut mengaplikasikan terma ini kepada agama bukan Kristian lalu mengatakan agama-agama di Timur sebagai sinkretisme.⁶⁴ Sementara Schineller pula menyarankan penggunaan terminologi *inculturation* yang bermaksud sinkretisme yang telah disahkan oleh gereja. Ini turut memberi gambaran jelas bahawa setiap gereja bertanggungjawab membudayakan nilai Kristian dalam situasi tertentu. Dalam surat pekeliling keagamaan (*encyclical*) oleh John Paul II bertajuk “*Mission of the Redeemer*”, seksyen 52-55, menjelaskan keperluan dan maksud *inculturation* dalam misi gereja.⁶⁵ Namun dalam masa yang sama, beliau berhasrat membuang terminologi sinkretisme kerana konotasinya yang negatif. Saranan

⁶² Edwin Zenner, “Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand,” 585-617.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Hendrik Kreamer, “Syncretism,” dalam *Syncretism in Religion*, ed. Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2004), 41.

⁶⁵ Peter Schineller, “Inculcation and syncretism: what is the real issue?,” *International Bulletin of Missionary Research* 16, no. 2 (1992), 50-53.

Schineller menimbulkan reaksi daripada Schreiter. Schreiter menekankan kepentingan terminologi sinkretisme untuk keperluan *inculturation*.⁶⁶

Dalam membahaskan ciri sinkretisme pula, Colpe meletakkan tiga perkara asas dalam definisi sinkretisme yang disebutnya ‘*syncretic structural law*’ iaitu pertamanya, komponen-komponen daripada pembentukan sinkretisme mestilah wujud atau kekal bersendiri (*independent*) dalam tempoh yang lama. Keduanya, komponen antara pengekalan dan peleburan identiti-identiti yang bersendiri (*independent*) mestilah seimbang. Ketiganya, penyatuan tersebut mestilah di atas kapisiti yang penting supaya identiti yang bersendiri (*independent*) tersebut hidup kembali dalam sejarah.⁶⁷ Menurut beliau lagi, konsep sinkretisme boleh digunakan bagi menggambarkan sama ada ‘perihal’ (*state*) atau ‘proses’ (*process*).⁶⁸ Beliau turut menjelaskan ciri dan kategori agama sinkretik seperti agama-agama misteri zaman purba (pra Hellenistik), Manichaeisme, Gnostisisme, Neo Platonis, Sikhisme, Din Ilahi dan lain-lain. Baginya agama sinkretik merupakan sinkretisme pada peringkat ‘perihal’ (*state*) atau juga disebut meta sinkretisme.⁶⁹

Seterusnya, Berner mengembangkan model heuristik dalam kajian sinkretisme. Berner mendapati bahawa sinkretisme merupakan salah satu daripada tindak balas terhadap keadaan yang tidak selamat (*insecurity*) yang dibawa oleh gerakan daripada sistem agama yang berbeza. Oleh itu, sinkretisme menjadi mapan melalui proses

⁶⁶ Robert J. Schreiter, “Defining Syncretism: An Interim Report,” *International Bulletin of Missionary Research* 17, no. 2 (1993), 50-53.

⁶⁷ Kurt Rudolph, “Syncretism: From Theological Invective to a Concept in the Study of Religion,” dalam *Syncretism in Religion*, ed. Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2004), 75-76.

⁶⁸ Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 218-227.

⁶⁹ Ibid, 225-227.

interaksi antara dua atau lebih agama. Proses ini terbahagi kepada dua peringkat iaitu peringkat sistem dan peringkat elemen.⁷⁰ Selain itu, terdapat juga model yang dinamakan ‘agama crypto’.⁷¹

Aspek fenomena yang digunakan dalam kajian sinkretisme pula antaranya ialah kognitif, semiotik dan politik. Antara yang mengkaji fenomena kognitif ialah Luther Martin, Light dan Pachis. Manakala mereka yang mengkaji fenomena semiotik⁷² ialah Droogers, Vroom, Pye dan Munk. Sebahagian pengkaji pula mengkaji fenomena politik iaitu Bastide, Apter, Stewart, Benavides dan Geertz. Dalam hal ini, Benavides menjelaskan bahawa sinkretisme merupakan tindakan daripada pihak yang berkuasa.⁷³

Pendekatan yang lazim digunakan dalam kajian sinkretisme ialah teoritikal dan empirikal.⁷⁴ Pendekatan teoritikal digunakan dalam kajian sinkretisme bagi menjelaskan perkembangan agama yang berlaku dalam sejarah agama. Manakala pendekatan empirikal digunakan bagi melihat proses sinkretisme yang berlaku lazimnya pada zaman sekarang. Fenomena sinkretisme dalam mayarakat juga telah dikaji meliputi pelbagai zaman dan tempat seperti di zaman Barat kuno, Barat Moden, negara-negara Afrika, Asia dan Nusantara.

Berdasarkan sorotan literatur yang telah dibuat tentang konsep dan fenomena sinkretisme, pengkaji mendapati terdapat gap yang harus dipenuhi dalam kajian

⁷⁰ Ulrich Berner, “The Notion of Syncretism in Historical and/ or Empirical Research,” *Historical Reflection* 27, no. 3 (2001), 502-503.

⁷¹ Joel Robbins, “Crypto-Religion and the Study of Cultural Mixtures: Anthropology, Value, and the Nature of Syncretism,” *Journal of the American Academy of Religion* 79, no. 2 (2011), 408-428.

⁷² Kajian tentang tanda dan lambang terutamanya hubungan antara tanda dan lambang dengan benda atau idea yang dimaksudkan. Lihat, *Kamus Dewan*, entri “semiotik,” 1440.

⁷³ Gustavo Benavides, “Syncretism and Legitimacy in Latin American Religion,” dalam *Syncretism in Religion*, ed. Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2004), 194-195.

⁷⁴ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, 377.

sinkretisme iaitu penjelasan khusus tentang konsep sinkretisme dalam adat tradisi masyarakat Islam perlu diketengahkan. Hal ini kerana, konsep dan model yang digunakan oleh pengkaji terdahulu banyak menggambarkan sinkretisme pada peringkat ‘perihal’ (*state*). Kajian sinkretisme pada peringkat ‘proses’ juga ditonjolkan sebagai berakhir dengan sinkretisme. Dalam masa yang sama, kajian antropologi tentang sinkretisme dalam adat dan budaya masyarakat pula banyak memfokus kepada menjelaskan faktor dan proses berlakunya sinkretisme tanpa menekankan aspek penilaian agama. Oleh itu, pengkaji merasakan perlu diketengahkan konsep dan model di peringkat proses yang tidak berakhir dengan sinkretisme sebagaimana yang berlaku dalam masyarakat Islam. Dalam masa yang sama, hal ini turut memberi alternatif lain agar adat tradisi tidak dihapuskan sebagaimana saranan golongan reformis. Di samping itu, berdasarkan pengamatan pengkaji, belum ada kajian sinkretisme yang melihat fenomena sinkretisme sebagai fenomena psikologi sosial, justeru pengkaji melihat ada kepentingannya melihat fenomena ini kerana dalam konteks pengamalan adat, ia boleh dikategorikan sebagai tingkah laku. Aspek psikologi yang digunakan pengkaji turut menyumbang kepada pengenal pastian tahap keinginan masyarakat untuk mengamalkan adat yang masih terdapat saki baki sinkretisme, faktor yang paling mempengaruhi keinginan tersebut dan serta perbezaan latar belakang masyarakat yang mempengaruhi amalan adat dan kepercayaan mereka.

1.8.2 Masyarakat Kedayan

Topik mengenai masyarakat Kedayan telah menarik minat para pengkaji Barat dan Timur. Justeru itu terdapat beberapa kajian di peringkat sarjana muda, sarjana dan kedoktoran serta tulisan berbentuk artikel, kertas kerja dan buku mengenai masyarakat

Kedayan dalam pelbagai aspek seperti asal usul bangsa Kedayan, kegiatan ekonomi, bahasa, budaya serta kepercayaan tertentu yang diamalkan oleh masyarakat ini.

Antara pengkaji Barat yang menulis tentang masyarakat Kedayan adalah E. Parnell, A. R. Maxwell, Tom Harrison, Clifford A. Sather dan Hatta Solhee.

A. R. Maxwell dalam tesis Ph.D beliau yang bertajuk, *Urang Darat: An Ethnographic Study Of The Kedayan Of Labu Valley, Brunei* (1983), telah memfokuskan kajiannya terhadap masyarakat Kedayan di kawasan Lembah Labu, Brunei dalam pelbagai aspek.⁷⁵ Beliau juga telah menghasilkan beberapa tulisan mengenai masyarakat Kedayan. Antaranya ialah, *Kedayan Ethno-Ornithology- A Preliminary Report* (1969), yang telah mengumpulkan senarai nama burung dalam dialek Kedayan dan seterusnya membuat kajian bagaimana burung-burung tersebut diberi nama dan diklasifikasikan menurut sistem fonetik dialek Kedayan.⁷⁶ Manakala dalam artikelnya yang lain bertajuk, *On The Various Spellings Of The Word ‘Kadayan’* (1970), beliau telah mengemukakan sepuluh ejaan yang berbeza bagi terminologi Kedayan yang digunakan oleh para penulis yang menulis tentang masyarakat Kedayan. Antaranya ialah Kadaian, Kadian dan lain-lain serta menerangkan asal-usul perkataan tersebut.⁷⁷ Seterusnya, dalam artikel yang bertajuk, *Kalupis : A Delicacy Of Brunei* (1985), A. R. Maxwell menjelaskan cara pembuatan kalupis (sejenis makanan tradisi

⁷⁵ Allen R. Maxwell, “Urang Darat: An Ethnographic Study Of The Kedayan Of Labu Valley, Brunei” (tesis kedoktoran, Yale University, 1983), x.

⁷⁶ Allen R. Maxwell, “Kedayan ethno-ornithology,” *Brunei Museum Journal* 1, no.1 (1969), 197-217.

⁷⁷ Allen R. Maxwell., “On The Various Spellings Of The Word ‘Kadayan’,” *Brunei Museum Journal* 1, no. 1 (1970), 87-103.

masyarakat Kedayan) dan kepentingannya dalam majlis atau upacara tertentu masyarakat di Brunei termasuklah masyarakat Kedayan.⁷⁸

E. Parnell (1911) adalah antara pengkaji Barat yang terawal membincangkan masyarakat Kedayan dalam tulisan beliau yang bertajuk, *The Names Kadayan, Dayak and Tanjong Datu*. Beliau berpendapat perkataan Kedayan berasal daripada perkataan Melayu Kodi (*score*), dan mendapat akhiran ‘an’ lalu menimbulkan bunyi Kodian.⁷⁹

Clifford A. Sather dan Hatta Solhee (1974) dalam artikel mereka, *Kampung Selanyau: Social and Economic Organization of the Kedayan Rice-growing Village in Sarawak*, menceritakan tentang masyarakat Kedayan yang hidup sebagai penanam padi.⁸⁰

Tom Harrison (1970) dalam artikelnya yang bertajuk *Kedayan Rafts*, menceritakan tentang rakit yang digunakan oleh masyarakat Kedayan di Brunei suatu ketika dahulu.⁸¹ Ia digunakan untuk tujuan pengangkutan dan kegiatan ekonomi iaitu menangkap ikan khususnya di sungai.

Hampir keseluruhan kajian yang dibuat oleh pengkaji Barat tersebut adalah mengenai masyarakat Kedayan yang tinggal di Brunei dan Sarawak.

⁷⁸ Allen R. Maxwell, “Kalupis: A Delicacy Of Brunei,” *Brunei Museum Journal* 6, no. 1 (1985), 75-87.

⁷⁹ E. Parnell, “The Names Kadayan, Dayak And Tanjong Datu,” *The Sarawak Museum Journal* (1911), 150-151.

⁸⁰ C. Sather, “Socio Economic Survey Of A Kedayan Community At Kampung Selanyau,” *Sarawak Gazette* 7, no. 2 (1981), 21-33, C. Sather dan H. Solhee, “Kampung Selanyau: Social and Economic Organization Of Kedayan Rice-Growing Village,” *Sarawak Museum Journal* 12, no. 43 (1974), 249-226.

⁸¹ Tom Harrison, “Kedayan Raft,” *Brunei Museum Journal* 2, no. 1 (1970), 52-59.

Terdapat juga beberapa pengkaji Timur yang menulis tentang masyarakat Kedayan dalam bentuk artikel dan buku. Antaranya ialah P. M. Sharifuddin, M. Sahree A. Hussin, Bantong Antaran, Awang Ahmad, Lamat Jaafar, Zahari Haji Mohd Nor, Pg. Hj. Ismail Pg. Ibrahim, Syawal Rajab, Alipudin Haji Omar Kandi, Fasihuddin Ahmad, Zuraidah Nayan, Awang Hanafi Haji Salleh, Awang Muhammad Hasanan Hj. Sallehuddin, Julayhi Tani dan Amde Sidek. Manakala, kajian di peringkat kedoktoran pula telah dibuat oleh Mohamad Maulana Magiman. Selain itu, kajian berbentuk latihan ilmiah turut dibuat oleh beberapa pengkaji. Antaranya ialah Julaihi Bujang, Sablee Bagol, Mohamad Suhaidi Salleh, Dayang Rosnizah Pengiran Jaafar dan Saiful Japar. Sebahagian pengkaji berasal dari Brunei dan selebihnya dari Sarawak dan Sabah. Oleh demikian, kajian yang dilakukan sebahagiannya tertumpu kepada masyarakat Kedayan di Brunei dan selebihnya masyarakat Kedayan di Sarawak dan Sabah.

Mohamad Maulana Magiman (2012) dalam tesis kedoktorannya telah menjelaskan secara terperinci mengenai ritual *Makan Tahun* masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau, Berkenu, Sarawak. *Makan Tahun* diadakan oleh masyarakat Kedayan setelah selesai memproses dan menyimpan beras sebagai tanda kesyukuran. Dapatkan kajian beliau menunjukkan bahawa *Makan Tahun* memanifestasikan sinkretisme antara Islam dan budaya tradisi orang Kedayan. Hal ini kerana upacara ritual *Makan Tahun* haruslah dilakukan oleh dukun (bomoh) dan ustaz (tok imam) yang dipercayai mempunyai kemahiran dalam *supernatural* dan keagamaan. Elemen seperti percaya kepada kuasa supernatural dan Islam digabungkan dalam aktiviti *Makan Tahun*. Simbol yang terkandung dalam *Makan Tahun* terbahagi kepada dua iaitu elemen Islam

(Ratib Saman,⁸² solat Duha, solat Hajat, bacaan surah Yasin, tahlil dan doa selamat) dan elemen tradisi (kuih kalupis, *pakanan raja*,⁸³ kayu setanggi dan bomoh).⁸⁴

Julaihi Bujang (1978) yang menulis yang latihan ilmiah bertajuk, *Organisasi Sosial Pertanian Etnik Kadayan, Sarawak* telah menumpukan kajian terhadap kehidupan sosial dan spiritual masyarakat Kedayan dalam satu putaran tahunan pertanian bukit. Putaran pertanian padi tersebut melibatkan beberapa upacara amali yang berhubungan dengan ‘*padi cult*’. Beliau mendapati bahawa dari awal hingga akhir peringkat pertanian padi bukit, anggota masyarakat Kedayan tidak sunyi daripada tindakan mencari, membela, mengasuh, mengawal dan akhirnya merestui kewujudan semangat padi yang dimanifestasikan dalam tindakan akhir mereka iaitu upacara *Makan Tahun*.⁸⁵

Sablee Bagol (1994) pula menulis latihan yang ilmiah bertajuk, *Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan: Satu Tinjauan di Daerah Sipitang*. Kajian beliau menunjukkan keupayaan masyarakat Kedayan mengekalkan warisan tradisi nenek-moyang mereka setelah memeluk Islam. Contoh terbaik adalah mengubah fungsi tarian Anding daripada untuk tujuan perubatan kepada hiburan dan menghormati tetamu. Tarian Anding dahulunya merupakan pemujaan terhadap kuasa ghaib. Nyanyian yang mengiringi tarian tersebut merupakan suatu pembacaan mantera. Ia

⁸² Sejenis zikir atau puji-pujian kepada Allah yang lazimnya dilakukan secara berkumpulan dalam bentuk bulatan dan setiap ahli mestilah dalam keadaan bersih. Zikir ini dipercayai diambil daripada Syeikh Muhammad Saman daripada Tariqat Sammaniyah. Lihat, Mohamad Maulana Magiman, “Sinkretisme Dalam Kehidupan Masyarakat Kadayan di Sarawak,” 13-16.

⁸³ Sejenis makanan istimewa yang dipercayai disediakan untuk raja atau untuk diperkenan oleh raja iaitu lazimnya terdiri daripada pulut kuning, serunding kelapa dan telur ayam. Lihat, Mohamad Maulana Magiman, “Sinkretisme Dalam Kehidupan Masyarakat Kadayan di Sarawak,” 13-16.

⁸⁴ Mohamad Maulana Magiman, “Ritual ‘Makan Tahun’ Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau, Daerah Kecil Berkenu, Sarawak” (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012), 128.

⁸⁵ Julaihi Bujang, “Organisasi Sosial Pertanian Etnik Kadayan, Sarawak” (latihan ilmiah, Jabatan Antropologi, Fakulti Sains Sosial, Universiti Kebangsaan Malaysia, Selangor, 1978), iv.

dipersembahkan untuk tujuan perawatan atau mengubati orang sakit tenat yang tidak mampu diubati oleh dukun atau bomoh. Namun, fungsi tarian tersebut berubah sejajar dengan perubahan masyarakatnya yang menerima ajaran Islam. Gerakan dalam tarian Anding tradisi berasal daripada gerakan ketika bomoh mengubati orang. Bomoh menari sambil mengibas-ngibas daun, justeru menyebabkan gerakannya harus sentiasa membongkok. Pada masa sekarang gerakan membongkok tersebut dikaitkan dengan makna simbolik iaitu menghormati pihak yang dihiburkan.⁸⁶

Mohamad Suhaidi Salleh (1995) pula menulis latihan ilmiah yang bertajuk, *Ritual Makan Taun di Kalangan Komuniti Kedayan: Satu Tinjauan Fungsi dan Kesan*. Beliau mendapati ritual *Makan Tahun* yang diamalkan oleh komuniti Kedayan Sarawak khususnya, mempunyai fungsi dan kesan ke atas masyarakat tersebut. Ia berfungsi sebagai alat penghubung antara dua alam iaitu alam nyata dan alam roh. Kedua-dua alam ini dihubungkan oleh tahlil dan doa yang dilakukan ketika ritual *Makan Tahun* berlangsung. Ritual ini juga mempunyai ‘nilai ritual’ yang berjaya mengikat keseluruhan ahli kumpulan yang seterusnya mampu bertindak sebagai pengukuh ikatan sosial Kedayan.⁸⁷

Dayang Rosnizah Pengiran Jaafar (1996) mengkaji aspek bahasa masyarakat Kedayan dalam latihan ilmiahnya yang bertajuk, *Fonologi Dialek Kedayan: Kajian Kes Di Mukim Mesapol, Sipitang, Sabah*. Beliau mengumpul perkataan-perkataan dalam

⁸⁶ Sablee Bagol, “Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan: Satu Tinjauan di Daerah Sipitang,” 83-87.

⁸⁷ Mohamad Suhaidi Salleh, “Ritual Makan Taun di Kalangan Komuniti Kedayan: Satu Tinjauan Fungsi dan Kesan” (latihan ilmiah, Jabatan Antropologi, Fakulti Sains Sosial, Universiti Kebangsaan Malaysia, Selangor, 1995), iii.

digunakan oleh masyarakat Kedayan di Mesapol, Sipitang dan bersetuju dengan pandangan yang mengatakan bahawa orang Kedayan menggunakan dialek Melayu.⁸⁸

Saiful Japar (2009) pula menulis latihan ilmiah yang bertajuk, *Perubahan Dalam Tradisi Kekeluargaan Komuniti Kedayan: Kajian Etnografi di Kampung Sungai Miri, WP Labuan*. Kajian beliau menunjukkan telah berlaku perubahan dalam amalan-amalan masyarakat Kedayan di Kampung Sungai Miri, sesuai dengan kehendak Islam terutama berkenaan fungsi tradisi itu diamalkan. Walau bagaimanapun, terdapat sebahagian adat kebiasaan yang dikenalpasti.⁸⁹

Selain kajian berbentuk tesis dan latihan ilmiah, terdapat beberapa tulisan berbentuk artikel seperti oleh P. M. Sharifuddin, *The Kedayan* (1969), yang membincarkan kehidupan masyarakat Kedayan di Brunei.⁹⁰ Selain membincarkan asal-usul kaum Kedayan, beliau juga membincangkan tentang dialek, kebudayaan dan sosio-ekonomi masyarakat Kedayan secara sepintas lalu. Dalam artikelnya, ‘*Makan Tahun*’, *The Annual Feast Of The Kedayan* (1970), beliau menjelaskan bahawa perayaan *Makan Tahun* adalah sebagai tanda kesyukuran mereka kepada Tuhan dan ‘semangat’ yang menjadikan tanaman mereka membawa hasil yang baik. Ritual *Makan Tahun* juga menurutnya dikaitkan dengan mengenang ahli keluarga yang telah meninggal terutamanya nenek moyang mereka dengan mengadakan bacaan tahlil. Penglibatan

⁸⁸ Dayang Rosnizah Pengiran Jaafar, “Fonologi Dialet Kedayan: Kajian Kes Di Mukim Mesapol, Sipitang, Sabah” (latihan ilmiah, Jabatan Bahasa Melayu, Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 1996), 10.

⁸⁹ Mohamad Saiful bin Japar, “Perubahan Dalam Tradisi Kekeluargaan Komuniti Kadayan: Kajian Etnografi Di kampung Sungai Miri, WP Labuan,” (latihan ilmiah, Jabatan Antropologi, Sekolah Sains Sosial, Universiti Malaysia Sabah, Sabah, 2009), 135.

⁹⁰ P. M. Sharifuddin, “The Kedayans,” *Brunei Museum Journal* 1, no. 1 (1969), 15-23, P. M. Sharifuddin, “The Kedayans,” dalam *Readings On Islam In Southeast Asia*, ed. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique & Yasmin Hussain (Singapore: Institute Of Southeast Asian Studies, 1985), 312-314.

semua ahli keluarga dalam sesebuah kampung dalam *Makan Tahun* ini juga merupakan simbol penyatuan keluarga dan masyarakat Kedayan.⁹¹

M. Shahree A. Hussin dalam ulasannya tentang ‘The Kedayans’ oleh P.M. Sharifuddin mempunyai pandangan yang berbeza daripada P.M. Sharifuddin dalam beberapa hal tentang orang Kedayan. Antaranya ialah beliau berpendapat orang Kedayan dibawa dari Jawa masuk ke Brunei melalui Kuala Brunei dan bukan melalui Pasir Jerudong sebagaimana yang ditulis oleh P.M. Sharifuddin. Beliau turut menafikan kenyataan orang Kedayan dijadikan hamba oleh orang Brunei sebagaimana yang ditulis oleh P.M. Sharifuddin. Dari segi rupa fizikal orang Kedayan yang digambarkan oleh P.M. Sharifuddin sebagai rendah, muka bulat dan lain-lain turut disangkal oleh M. Shahree menggunakan hujah oleh J.B.A.F. Mayor Polak iaitu bentuk fizikal tidak boleh diguna sebagai tanda mengenal sesebuah bangsa atau keturunan. Beliau juga tidak bersetuju dengan kenyataan P.M. Sharifuddin tentang orang Kedayan iaitu mereka tidak mempunyai penulisan bagi bahasa mereka. Hal ini kerana baginya, dialek bahasa Kedayan ada persamaan dengan bahasa Melayu. M. Shahree turut menjelaskan perihal orang Kedayan seperti cara-cara mereka memburu binatang, menangkap ikan, mengadakan majlis *Makan Tahun* dan beberapa aspek kepercayaan seperti *makan bayang-bayang*⁹², *potongan kuku*⁹³ dan *pantak*.⁹⁴

⁹¹ P. M. Sharifuddin, “Makan Tahun: The annual feast of the Kedayans,” *Brunei Museum Journal* 2, no. 1(1970), 61-66.

⁹² *Makan bayang-bayang* bermaksud bayang-bayang seseorang terkena pada makanannya. Hal ini harus dielakkan oleh mereka kerana dikhuatiri ia boleh menyebabkan seseorang itu ditimpa musibah. Lihat, M. Shahree A. Hussin, “Ulasan Renchana: P.M. Sharifuddin, ‘The Kedayan’,” *BAHANA* 5, no. 12 (1970), 707-711.

⁹³ *Potongan kuku* bermaksud kuku yang telah dipotong. Mengikut kepercayaan orang Kedayan, kuku yang telah dipotong tidak boleh dibuang sembarangan. Sekiranya dibuang sembarangan, ia boleh mendatangkan musibah kepada orang tersebut. Lihat, M. Shahree A. Hussin, “Ulasan Renchana: P.M. Sharifuddin, ‘The Kedayan’,” 707-711.

Bantong Antaran dalam artikelnya, *Puak Kedayan Dan Masalah Terminologi*, menyorot asal usul perkataan Kedayan, asal-usul masyarakat Kedayan dari pelbagai cerita seperti legenda dan kepercayaan, sebuah cerita lama dan cerita sungai Kedayan. Bagi beliau, puak Kedayan adalah dari keturunan Jawa dan dipanggil sebagai orang Kedayan kerana mereka adalah orang Darat iaitu yang tinggal di daratan atau kawasan pedalaman. Ini membezakan mereka dengan orang Brunei yang dikaitkan dengan orang Laut dan lazimnya tinggal di persisiran laut dan sungai yang dahulunya mempunyai kemudahan yang lebih baik berbanding kawasan pedalaman atau daratan. Hal ini selari dengan perkataan ‘darat’ yang disebut oleh orang Mattu dan Melanau sebagai ‘kedayan’. Manakala orang Dayak menyebut daratan sebagai ‘kedayo’. Oleh itu, ‘kedayan’ atau ‘kedayo’ bagi puak-puak tersebut adalah bermaksud orang Darat atau Daratan. Dengan itu, Bantong Antaran menyimpulkan bahawa puak Kedayan sekarang, pada asalnya bukanlah puak yang dipanggil orang Kedayan yang berasal dari Jawa. Sebaliknya, mereka adalah dari keturunan Jawa dan dipanggil sebagai orang Kedayan kerana mereka adalah orang Darat.⁹⁵

Awang Ahmad menulis beberapa artikel mengenai masyarakat Kedayan, antaranya, *Bahasa Kedayan Dalam Satu Penggolongan Dengan Bahasa Melayu Brunei* (1978). Dalam kajiannya, beliau mendapati Bahasa Kedayan lebih hampir kepada Bahasa Melayu Brunei, namun dari segi sebutan perkataan tertentu dalam Bahasa Kedayan, kebanyakannya dihilangkan huruf ‘r’ dan ditambah huruf ‘h’. Contohnya,

⁹⁴ Pantak merupakan sihir berbisa yang menjadi keistimewaan orang kedayan. Ia digunakan untuk melumpuhkan atau membunuh lawan mereka tanpa sebab yang boleh dilihat oleh mata kasar. Lihat, Amde Sidek, *Borneo Yang Mistik Kadayan*, 107.

⁹⁵ Bantong Antaran, “Puak Kedayan Dan Masalah Terminologinya,” *Berita Muzium* 7, no. 1 (1985), 42-47.

perkataan ‘darat’ (Bahasa Melayu Brunei) disebut ‘daat’ (Bahasa Kedayan). Manakala contoh lain perkataan ‘ada’ (Bahasa Melayu Brunei), disebut ‘hada’ (Bahasa Kedayan).⁹⁶ Manakala dalam tulisan Awang Ahmad yang lain bertajuk, *Tradisi Makan Tahun Dalam Masyarakat Kedayan* (1987) dan *Makan Tahun Puak Kedayan* (1998), beliau telah membicarakan tentang perjalanan dari awal hingga akhir majlis kenduri yang diadakan setahun sekali selepas selesai menuai padi iaitu *Makan Tahun*.⁹⁷

Lamat Jaafar (1981) dalam tulisannya, *Menuba Di-Kalangan Masharakat Kedayan*, menceritakan kegiatan menuba (meracun) ikan di sungai. Kegiatan menuba ini menggunakan tumbuhan hutan seperti akar, herba dan buah yang dianggap berbisa sehingga boleh menyebabkan ikan timbul. Menuba juga melibatkan beberapa upacara.⁹⁸

Zahari Haji Mohd Nor (1981), pula menulis artikel yang bertajuk, *Perusahaan Membuat Gula Gelagah Di Kampong Jerudong*. Beliau menjelaskan proses membuat gula dan peralatan yang digunakan untuk membuat chandasan (alat memerah) dan semasa memasak gula penduduk di Kampung Jerudong yang sebahagiannya terdiri daripada orang Kedayan. Di samping, proses membuat gula, menurut beliau, terdapat pantang-larang tertentu serta adat tertentu yang perlu dipatuhi yang disebut ‘*adat bebadil*’.⁹⁹

⁹⁶ Awang Ahmad, “Bahasa Kedayan Dalam Satu Penggolongan Dengan Bahasa Melayu Brunei,” *Dewan Bahasa*, Julai 1978, 8-18 8-18.

⁹⁷ Awang Ahmad, “Tradisi Makan Tahun Dalam Masyarakat Kedayan,” *Beriga* (April-Jun 1987), 11-16, Awang Ahmad, “Makan Tahun Puak Kedayan,” dalam *Warisan Budaya Brunei* (Brunei: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, 1998), 152-165.

⁹⁸ Lamat Jaafar, “Menuba Di-Kalangan Masharakat Kedayan,” *BAHANA* 16, no. 34 (1981), 49-53.

⁹⁹ Zahari Haji Mohd Nor, “Perusahaan Membuat Gula Gelagah Di Kampong Jerudong,” *Brunei Museum Journal* 5, no. 1 (1981), 48-55.

Pg. Hj. Ismail Pg. Ibrahim (1982) menulis artikel yang bertajuk, *Permainan Gasing (Top Playing)*. Beliau menjelaskan asal-usul permainan gasing, cara pembuatan gasing, cara bermain gasing serta pantang larang dalam permainan gasing.¹⁰⁰ Permainan gasing ini amat diminati oleh orang-orang Darat (Kedayan) di Brunei. Sehingga hari ini, permainan gasing masih kekal menjadi kebudayaan orang Kedayan termasuklah di Sipitang, Sabah. Hal ini dapat dilihat dalam Pesta GATA yang disambut setiap dua tahun sekali di bandar Sipitang, iaitu dalam bulan Julai. Antara acara penting dalam Pesta GATA adalah pertandingan gasing.

Syawal Rajab (1986) menulis artikel bertajuk, *Budaya Tradisi yang Hampir Pupus: Satu Analisa Sosial Masyarakat Kedayan Daripada Sudut Kebudayaan Dan Ekonomi Pertanian*. Beliau membincangkan sejarah pertanian, nilai sosioekonomi, proses akulturasi, kawalan sosial, spiritisme yang menekan kebebasan sosial serta peringkat bercucuk tanam seperti pembukaan tanah baru, konsep *memucang-mucang* dan bercucuk tanam. Beberapa ciri kepercayaan turut diketengahkan seperti ritual dan pantang larang, tujuan mengadakan kaedah ritual, adat menghalau musuh padi, kepercayaan terhadap petua, pengetaman padi, proses *pemberasan*, upacara *mengamping* dan *Makan Tahun*.¹⁰¹

Alipudin Haji Omar Kandi (1989) pula menulis tentang hiasan dalam anyaman kaum Kedayan dalam artikelnya yang bertajuk, *Sedikit Mengenai Hiasan Dalam Anyaman Puak Kedayan*.¹⁰² Zuraidah Nayan dalam artikelnya yang bertajuk, *Kehidupan*

¹⁰⁰ Pg. Hj. Ismail Pg. Ibrahim, "Permainan Gasing (Top Playing)," *Brunei Museum Journal* 5, no. 2 (1982), 105-118.

¹⁰¹ Syawal Rajab, "Budaya Tradisi yang Hampir Pupus," *Beriga* 11 (Apri-Jun 1986), 10-28.

¹⁰² Alipudin Haji Omar Kandi, "Sedikit Mengenai Hiasan Dalam Anyaman Puak Kedayan," *Beriga* 24 (1989), 18-25.

Puak Kedayan pula mengatakan bahawa masyarakat Kedayan terkenal dengan kelembutan budi pekerti dan bersopan santun. Mereka juga berkebolehan dalam membuat pelbagai kerja tangan seperti membuat ulu parang, bubu, gasing, sarung parang, nyiru, bahai, tikar dan sebagainya.¹⁰³

Awang Hanafi Haji Salleh menulis tentang, *Puak Kedayan Di Kampong Lamunin: Suatu Penyelidikan Awal Berdasarkan Sejarah Lisan*. Beliau memfokuskan kajiannya terhadap masyarakat Kedayan di Kampung Lamunin dalam Mukim Lamunin Daerah Tutong dalam pelbagai aspek. Antaranya ialah sejarah dan faktor kedatangan orang Kedayan ke kawasan tersebut, pekerjaan, adat dan tradisi, kegiatan sosial, bahasa serta agama dan kepercayaan mereka. Bagi beliau, orang Kedayan mengamalkan cara hidup yang berpandukan ajaran Islam. Walau bagaimanapun, ada sebahagian daripada mereka yang mempercayai perkara-perkara karut yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam.¹⁰⁴

Awang Muhammad Hasanan Hj. Sallehuddin menulis artikel yang bertajuk, *Asal Usul Masyarakat Puak Kedayan Di Negara Brunei Darussalam: Satu Tinjauan Awal*. Beliau menjelaskan bahawa puak Kedayan merupakan salah satu daripada tujuh puak jati daripada bangsa Melayu di Brunei yang termaktub dalam ‘Undang-Undang Taraf Kebangsaan Negeri Brunei 1961. Baginya puak Kedayan boleh dikenali melalui aspek bahasa dan juga budaya tradisi yang dimilikinya.¹⁰⁵

¹⁰³ Zuraidah Nayan, “Kehidupan Puak Kedayan,” *Beriga* (Julai-September 1994), 71-77.

¹⁰⁴ Awang Hanafi Haji Salleh, “Puak Kedayan Di Kampong Lamunin: Suatu Penyelidikan Awal Berdasarkan Sejarah Lisan,” *PUSAKA* 11(2004), 45-51.

¹⁰⁵ Awang Muhammad Hasanan Hj Sallehuddin, “Asal Usul Masyarakat Puak Kedayan Di Negara Brunei Darussalam: Satu Tinjauan Awal,” *Jurnal Darussalam* 8 (2008), 165-181.

Fasihuddin Ahmad (1993) pula menulis artikel yang bertajuk, *Medical Plants Used By Kadayan Community In Sarawak*. Dalam kajiannya beliau menyenaraikan sebanyak 53 jenis tumbuhan yang digunakan oleh komuniti Kedayan di Lawas dan Limbang untuk mengubati pelbagai penyakit.¹⁰⁶

Amde Sidik telah menulis buku yang bertajuk *The Mystic of Borneo* (2007) yang diterjemahkan menjadi *Borneo Yang Mistik Kadayan* (2009). Kajian Amde Sidik menunjukkan masyarakat Kedayan ditakuti dan dihormati kerana persepsi bahawa mereka mempunyai pengetahuan di dalam sihir dan ilmu ghaib. Bomoh dan dukun Kedayan dipercayai merupakan pengantara-pengantara yang pakar iaitu mereka dianggap mempunyai kebolehan untuk berhubung dengan orang halus. Dapatan yang beliau perolehi menunjukkan bahawa mantera yang digunakan oleh bomoh Kedayan turut menggunakan kalimah Allah. Mantera ini harus dihafal untuk mengelakkan daripada kejahanan sihir seseorang. Bagi beliau lagi, walaupun bomoh atau dukun mengamalkan ilmu *pantak* (sihir) dan *pugai* (memikat), namun mereka tidak pernah berkata bagaimana rupa keputusan pukau dan jampi yang dilaksanakan. Apa yang dimaklumkan kepada pelanggan mereka ialah mereka hanya berikhtiar memohon kepada Tuhan dan hanya Dia yang Maha Berkuaasa memakbulkan doa mereka.¹⁰⁷

Bagi beliau Kedayan secara amnya lebih suka berpegang kepada budaya dan norma yang ditetapkan oleh nenek-moyang. Dengan kedatangan Islam orang Kedayan tidak menghadapi masalah untuk mengamalkan dan memahami nilai-nilai murni keagamaan seperti murah hati, adil saksama dan bertolak ansur. Ini tergambar dalam

¹⁰⁶ Fasihuddin Ahmad, "Medical Plants Used By Kadayan Community In Sarawak," *The Sarawak Museum Journal* (1993), 45-57.

¹⁰⁷ Amde Sidik, *Borneo Yang Mistik Kadayan*, 61-62.

amalan mereka yang dipanggil *makan-makan* iaitu kenduri percuma untuk semua. Majlis ini biasanya berkaitan dengan perayaan keagamaan atau perkahwinan, pertunangan, berkhatan, kelahiran, kenduri arwah, makan *haul* (tahun) iaitu satu kenduri tahunan yang lazimnya ditujukan untuk semua. Majlis berkhatan untuk kanak-kanak lelaki yang mencapai umur dua belas tahun merupakan majlis besar di dalam takwim Kedayan dan lazimnya kenduri besar diadakan.

Artikel yang menyentuh secara langsung tentang sinkretisme dalam masyarakat Kedayan telah ditulis oleh Maulana Magiman. Dalam artikelnya yang bertajuk “Sinkretisme Dalam Kehidupan Masyarakat Kedayan di Sarawak” menjelaskan bahawa majlis *Makan Tahun* masyarakat Kedayan memanifestasikan sinkretisme antara Islam dan budaya tradisi yang dibayangi dinamisme-animisme. Hal ini dapat diperhatikan apabila kedua-dua elemen Islam dan budaya tradisi terdapat dalam aktiviti *Makan Tahun* tersebut. Antara elemen Islam tersebut adalah solat hajat, *ratib saman*, solat duha, bacaan surah Yasin, tahlil dan doa selamat. Manakala elemen budaya tradisi yang terdapat dalam *Makan Tahun* tersebut antaranya ialah kalupis, *pakanan raja*, kayu setanggi dan dukun.¹⁰⁸ Peranan penting yang dimainkan oleh imam atau ustaz dan dukun dalam upacara *Makan Tahun* ini turut dijelaskan oleh Mohamad Suhaidi Salleh.¹⁰⁹

Daripada kajian lepas yang pernah dibuat tentang masyarakat Kedayan sama ada di Brunei, Wilayah Persekutuan Labuan, Sarawak mahupun Sabah, secara tidak langsung menggambarkan masyarakat ini masih berpegang kuat pada adat tradisi yang

¹⁰⁸ Mohamad Maulana Magiman, “Sinkretisme Dalam Kehidupan Masyarakat Kedayan di Sarawak,” 13-16.

¹⁰⁹ Mohamad Suhaidi Salleh, “Praktik Budaya dan Status: Kajian Kes Kedayan Sarawak”, Makalah, Persidangan Agama dan Masyarakat, Universiti Malaysia Sabah, 31 Oktober- 1 November 2012.

berunsurkan animisme yang sebahagiannya bercanggah dengan Islam atau dibayangi sinkretisme. Justeru kajian ini dibuat untuk mengkaji sejauh mana mereka masih mengamalkan adat tradisi mereka yang diwarisi sebelum Islam serta elemen sinkretisme dalam adat mandi langir, adat kematian, mantera dan petua serta pemikiran mereka tentang manusia.

1.8.3 Adat dan Kepercayaan Tradisi Masyarakat Islam yang lain di Nusantara

Kawasan Nusantara sering dikaitkan dengan negara Malaysia, Brunei dan Indonesia. Ia dikenali dengan kawasan multi etnik dan multi budaya. Malahan dalam sesebuah negeri kecil dalam negara Malaysia, contohnya Sabah, terdapat pelbagai jenis etnik dengan budaya mereka yang berbeza. Kedatangan agama Islam ke kawasan Nusantara merupakan peristiwa sejarah yang amat penting kerana ianya telah memberi kesan yang amat besar dalam pelbagai sudut. Antaranya ialah agama Islam menjadi salah satu faktor penting dalam merubah adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi masyarakat di Nusantara khususnya yang memeluk agama Islam.

Sebelum kedatangan agama Islam, masyarakat di Nusantara tidak terkecuali menganut fahaman animisme sebagaimana masyarakat lain di seluruh pelusuk dunia. Sistem kepercayaan dan adat kebiasaan mereka berubah dengan kedatangan agama Hindu Buddha sesuai dengan ajaran yang dibawa oleh agama tersebut. Namun, buat kedua kalinya sistem kepercayaan dan adat kebiasaan berubah dengan kedatangan agama Islam sesuai dengan ajaran yang dibawa oleh agama tersebut. Walau bagaimanapun ia tidaklah bersifat menyeluruh. Terdapat penduduk Nusantara yang masih berpegang kepada ajaran Hindu Buddha (khususnya di Indonesia) dan fahaman animisme.

Bagi masyarakat Nusantara yang telah memeluk agama Islam juga tidak terlepas daripada adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi (nenek moyang) yang telah mereka warisi secara turun-temurun. Banyak kajian yang telah dibuat tentang perkara ini. Rata-rata kajian menunjukkan sebahagian adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi masih diamalkan. Sebahagiannya diubahsuai agar tidak bertentangan dengan ajaran Islam, manakala sebahagiannya masih dikekalkan.

Suriani Suati @ Yusoff (2002), menulis disertasi bertajuk, “Amalan Menyambut Kelahiran Bayi di Klang, Selangor: Kajian Menurut Perspektif Al-Sunnah.”¹¹⁰ Daripada kajiannya, beliau mendapati masih banyak adat dan kepercayaan tradisi yang diamalkan berkaitan kelahiran dalam kalangan masyarakat Islam di Klang, Selangor. Antaranya, beliau telah menyenaraikan 13 perkara yang diamalkan berkaitan uri seperti tidak boleh ditanam tepat pada pukul dua belas tengah hari untuk mengelakkan anak tersebut menjadi seorang yang bersifat keras hati, ditanam bersama paku atau jarum bagi mengelakkan gangguan syaitan dan lain-lain. Berdasarkan dapatan beliau, 77% responden masih membersihkan uri, 52.9% responden menyalakan pelita berhampiran uri yang ditanam pada waktu malam 44.9% responden masih menanam uri bersama paku atau jarum. Dengan itu, beliau mencadangkan perkara yang bertentangan harus diperhatikan oleh pihak yang bertanggung-jawab.

¹¹⁰ Suriani Suati @ Yusoff, “Amalan Menyambut Kelahiran Bayi di Klang, Selangor: Kajian Menurut Perspektif Al-Sunnah” (disertasi sarjana, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2002).

Mohamad Muda (2004), menulis disertasi bertajuk, “‘Urf Tempatan Di Negeri Kelantan Dan Kesannya Terhadap Perubahan Hukum: Satu Analisis.”¹¹¹ Beliau berpendapat sikap yang anti adat dan menganggap kesemua adat Melayu berasal dari warisan pra-Islam yang bertentangan dengan Islam adalah songsang dan tidak bersifat ilmiah. Justeru itu, beliau mengkaji adat kebiasaan di negeri Kelantan dan mengemukakan adat yang baik sebagai satu sumber hukum, contohnya, menziarahi jenazah serta memberi sumbangan berbentuk wang ringgit, gula dan beras.

Siti Fauziah Mohd Amin (2008), menulis disertasi bertajuk, “Adat-adat Masyarakat Melayu Brunei Daerah Membakut Sabah: Kajian Menurut Perspektif Islam.”¹¹² Dapatkan beliau menunjukkan bahawa keseluruhan adat perkahwinan, berkhatan, *papat jambul* (bercukur), *batian* (hamil), selepas bersalin, kematian dan perkabungan dalam masyarakat Melayu Brunei di Membakut, Sabah adalah berlandaskan ‘urf yang tidak bercanggah dengan ajaran Islam. Walau bagaimanapun, terdapat sesetengahnya yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti pengantin perempuan yang mendedahkan aurat. Contoh lain adalah adat *batimbang* iaitu bagi bayi yang dilahirkan dalam bulan safar dikehendaki menimbang anak tersebut, lalu, disedekahkan sesuatu lazimnya makanan seberat bayi tersebut. Hal ini kerana bulan safar dianggap bulan sial.

¹¹¹ Mohamad bin Muda, “‘Urf Tempatan Di Negeri Kelantan Dan Kesannya Terhadap Perubahan Hukum: Satu Analisis” (disertasi sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004).

¹¹² Siti Fauziah binti Mohd Amin, “Adat-adat masyarakat Melayu Brunei daerah Membakut Sabah: Kajian Menurut Perspektif Islam” (disertasi sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2008).

Abdullah Yusof (2004), menulis artikel bertajuk “Beberapa Aspek ‘Urf Fasid Dalam Budaya Melayu Dan Kesannya Terhadap Hukum.”¹¹³ Beliau telah menyenaraikan beberapa ‘urf fāsid dalam budaya Melayu dalam aspek kematian dan penguburan, peminangan dan perkahwinan, perubatan tradisional, aspek kepercayaan seperti pemujaan keramat, barang kebal serta kuasa halus, aspek ibadat dan pantang larang. Bagi beliau, punca pengekalan ‘urf fāsid ialah kerana kepercayaan bahawa kalau adat ditinggalkan, tanda tidak selamat kemudian hari. Beliau menyarankan beberapa cara untuk membendung ‘urf fāsid antaranya, menyenaraikan ‘urf fāsid beserta nas-nas yang sahih menerusi surat perintah, pekeliling, warta rasmi (termasuk fatwa) di semua surau dan masjid.

Siddiq Fadzil (2004), menulis artikel bertajuk “Pertembungan Islam Dengan Budaya Peribumi: Pengalaman Alam Melayu.”¹¹⁴ Beliau menyorot pertembungan yang berlaku bermula dengan pertembungan antara tasawuf dengan fiqh dalam sejarah pengislaman. Seterusnya, beberapa pertembungan berlaku antara Islam dan budaya pribumi seperti adat pepatih dalam beberapa isu termasuklah isu Pusaka Tinggi. Isu lain yang dibincangkan adalah harta sepencarian, warisan kesenian Melayu, tradisi politik dan perundangan Melayu. Bagi beliau, dalam pertembungannya dengan adat, Islam tidak terus membanterasnya, tetapi tidak pula terus menerima. Dengan bijaksana dan penuh pengertian, adat peribumi diubahsuai agar tidak menyalahi ajaran Islam, dan sesudah itu, diberikan kesempatan untuk terus hidup selama ia diperlukan oleh pengamal-pengamalnya.

¹¹³ Abdullah Yusof, “Beberapa Aspek ‘Urf Fasid Dalam Budaya Melayu Dan Kesannya Terhadap Hukum,” dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004), 119-131.

¹¹⁴ Siddiq Fadzil, “Pertembungan Islam Dengan Budaya Peribumi: Pengalaman Alam Melayu,” dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004), 137-156.

Anisah Ab. Ghani dan Saadan Man (2004), menulis artikel bertajuk “Nilai-nilai Adat Dan Budaya Dalam Amal Ibadat Masyarakat Melayu.”¹¹⁵ Beliau menjelaskan hubungan antara adat dan ibadat boleh dikategorikan ke dalam tiga dimensi iaitu; pertamanya, adat yang dipengaruhi oleh unsur-unsur ibadat, keduanya, ibadat yang dipengaruhi oleh elemen-elemen adat dan tradisi; dan ketiganya, adat yang terhasil dari perlaksanaan ibadat. Beliau turut menggariskan prinsip umum ibadat dan adat bagi membuat penilaian hukum sama ada asimilasi adat ke dalam ibadat atau sebaliknya menetapi prinsip syariat. Kajian beliau mendapati asimilasi antara nilai adat dan ibadat yang berlaku dalam masyarakat Melayu bukanlah sesuatu yang disengajakan, tetapi ia terhasil dari satu proses sosialisasi yang memakan masa yang panjang. Beliau menyarankan faktor persekitaran, tabi’i pemikiran masyarakat, nilai-nilai hidup, dan persepsi terhadap agama yang amat mempengaruhi proses ini perlu diambilkira.

Mohd Liki Hamid (2004), menulis artikel yang bertajuk “Hubungan Budaya dan Hukum: Tumpuan Khusus Terhadap Perubahan Amalan Pertanian Padi Di Kedah Dan Kesannya Kepada Ibadat Zakat Padi.”¹¹⁶ Beliau mendapati banyak amalan positif yang diamalkan oleh penanam padi di Kedah. Walau bagaimanapun, beliau mencadangkan beberapa amalan dan kebiasaan negatif yang perlukan perubahan. Antaranya ialah taksiran zakat yang tidak mengikut peraturan dan zakat sebagai ganti upah.

¹¹⁵ Anisah Ab. Ghani dan Saadan Man, “Nilai-nilai Adat Dan Budaya Dalam Amal Ibadat Masyarakat Melayu,” dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004), 159-185.

¹¹⁶ Mohd Liki Hamid, “Hubungan Budaya dan Hukum: Tumpuan Khusus Terhadap Perubahan Amalan Pertanian Padi Di Kedah Dan Kesannya Kepada Ibadat Zakat Padi,” dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004), 201-212.

Abdul Karim Ali, Mohamad Zaidi Abdul Rahman dan Abdul Samad Abdoll Aziz (2004), menulis artikel bertajuk “Hiburan Dalam Masyarakat Melayu-Islam di Malaysia: Satu Pengamatan Berkaitan antara Budaya dan Hukum.”¹¹⁷ Beliau mendapati bentuk hiburan di alam Melayu mempunyai berbagai fungsi. Antaranya menjadi suatu aktiviti santai masyarakat tradisional di samping memupuk unsur hidup bermasyarakat. Corak hiburan masyarakat tradisional juga membabitkan penyertaan yang ramai. Potensi demikian menjadi unsur yang subur kepada pendakwah untuk menerapkan kefahaman agama dengan lebih berkesan. Walau bagaimanapun, bagi beliau industri hiburan telah diwarnai dengan unsur kebaratan, satu budaya yang asing daripada budaya Melayu. Dalam hal ini, meletakkan hukum haram semata-mata hanya akan meninggalkan ruang yang besar bagi menampung kecenderungan gaya hidup masa kini. Beliau mencadangkan alternatif hiburan Islam bagi mengambil tempat yang kosong. Di samping itu, warisan tradisi yang mempunyai corak yang lebih baik dari budaya Barat wajar juga diberi tempat. Namun, usaha untuk memurnikannya perlu dijadikan agenda berterusan.

Secara umumnya, para pengkaji terdahulu yang membincangkan adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi pelbagai masyarakat dari perspektif Islam berpandangan positif terhadap keduanya. Walau bagaimanapun, beberapa perubahan turut dicadangkan terhadap adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi yang dilihat bertentangan dengan ajaran Islam.

¹¹⁷ Abdul Karim Ali, Mohamad Zaidi Abdul Rahman dan Abdul Samad Abdoll Aziz, “Hiburan Dalam Masyarakat Melayu-Islam di Malaysia: Satu Pengamatan Berkaitan Antara Budaya Dan Hukum,” dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004), 215-288.

1.8.4 Rumusan Hasil Penyelidikan Lepas

Beberapa perkara dapat disimpulkan daripada sorotan literatur yang telah dibuat tentang ketiga-tiga aspek iaitu konsep dan fenomena sinkretisme, masyarakat Kedayan serta adat kebiaasaan dan kepercayaan tradisi masyarakat Islam lain di Nusantara. Antaranya ialah pengkaji mendapati terdapat *gap* yang harus dipenuhi dalam kajian sinkretisme iaitu penjelasan khusus tentang konsep sinkretisme dalam adat tradisi masyarakat Islam perlu diketengahkan. Hal ini kerana, konsep dan model yang digunakan oleh pengkaji terdahulu banyak menggambarkan sinkretisme pada peringkat ‘perihal’ (*state*) seperti sinkretisme yang berlaku pada zaman Barat kuno. Kajian sinkretisme pada peringkat ‘proses’ juga ditonjolkan sebagai berakhir dengan sinkretisme. Dalam masa yang sama, kajian antropologi tentang sinkretisme dalam adat dan budaya masyarakat pula banyak memfokus kepada menjelaskan faktor dan proses berlakunya sinkretisme tanpa menekankan aspek penilaian agama. Oleh itu, pengkaji merasakan perlu diketengahkan konsep dan model di peringkat proses yang tidak berakhir dengan sinkretisme sebagaimana yang berlaku dalam masyarakat Islam. Dalam masa yang sama, hal ini turut memberi alternatif lain agar adat tradisi tidak dihapuskan sebagaimana saranan golongan reformis. Hal ini secara tidak langsung boleh mengelakkan salah faham sebahagian sarjana Barat seperti Jacob Pandian yang mengatakan Islam merupakan produk sinkretisme kerana mengambil elemen tertentu daripada budaya sebelum Islam.

Di samping itu, berdasarkan pengamatan pengkaji, belum ada kajian sinkretisme yang melihat fenomena sinkretisme sebagai fenomena psikologi sosial, justeru pengkaji melihat ada kepentingannya melihat fenomena ini kerana dalam konteks pengamalan

adat, ia boleh dikategorikan sebagai tingkah laku. Aspek psikologi yang digunakan pengkaji turut menyumbang kepada pengenal pastian tahap keinginan masyarakat untuk mengamalkan adat yang masih terdapat saki baki sinkretisme, faktor yang paling mempengaruhi keinginan tersebut dan serta perbezaan latar belakang masyarakat yang mempengaruhi amalan adat dan kepercayaan mereka.

Selain itu, kajian lepas yang pernah dibuat tentang masyarakat Kedayan sama ada di Brunei, Wilayah Persekutuan Labuan, Sarawak mahupun Sabah, secara tidak langsung menggambarkan masyarakat ini masih berpegang kuat pada adat tradisi yang berunsurkan animisme yang sebahagiannya bercanggah dengan prinsip Tauhid atau dibayangi sinkretisme. Justeru kajian ini dibuat untuk mengkaji sejauh mana mereka masih mengamalkan adat tradisi mereka yang diwarisi sebelum Islam serta saki baki sinkretisme dalam adat mandi langir, adat kematian, mantera dan petua serta pemikiran mereka tentang manusia. Keempat-empat adat dan kepercayaan ini dipilih kerana ia mempunyai signifikan dalam kehidupan masyarakat ini serta memadai bagi menggambarkan perihal masyarakat Kedayan.¹¹⁸

Dalam masa yang sama, para pengkaji terdahulu yang membincangkan adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi pelbagai masyarakat dari perspektif Islam berpandangan positif terhadap keduanya. Walau bagaimanapun, beberapa perubahan turut dicadangkan terhadap adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi yang dilihat bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam hal ini, pengkaji bersetuju dengan pandangan pengkaji terdahulu dan berhasrat menambah kajian dalam hal tersebut dengan

¹¹⁸ Hj. Daim Bakar (Penjawat awam, merangkap AJK Rukun Tetangga, Kg. Menengah, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 17 Mac 2013, Amde Sidek, *Borneo Yang Mistik Kadayan*, vii-viii.

memfokus kepada masyarakat Kedayan serta menyarankan penyesuaian kepada adat tradisi yang tidak selari dengan ajaran Islam.

1.9 Metodologi Kajian

Topik ini mengengahkan perbincangan secara naratif tentang metodologi yang digunakan bagi menyempurnakan kajian ini meliputi metode pengumpulan data dan metode penganalisaan data. Kajian ini menggunakan pendekatan metode campuran iaitu pendekatan kualitatif dan kuantitatif. Pendekatan kualitatif yang digunakan dalam kajian ini adalah etnografi, manakala pendekatan kuantitatif yang digunakan adalah kajian tinjauan atau survei yang berperanan sebagai menyokong data kualitatif. Di samping itu, kajian kepustakaan dilakukan untuk tujuan literatur dan pembinaan landasan konsep.

1.9.1 Pengumpulan Data

Data dikumpul berdasarkan kajian kepustakaan, kajian etnografi dan juga kajian tinjauan sebagaimana berikut.

1.9.1.1 Kajian Kepustakaan

Kajian kepustakaan diperlukan bagi mendapatkan maklumat semasa dan pemahaman yang jelas berhubung permasalahan yang dikaji iaitu sinkretisme dalam adat dan kepercayaan masyarakat Kedayan. Bagi membentuk landasan konsep, di samping menyelami fenomena, informasi dan isu semasa berkaitan kajian ini, maka rujukan dibuat terhadap bahan-bahan atau penulisan yang berkaitan sama ada secara langsung

atau tidak langsung. Antara bahan yang dirujuk ialah buku, jurnal, tesis, garis panduan, fatwa, laporan, akhbar, laman sesawang serta bahan bacaan yang berkaitan. Kajian kepustakaan dibuat bagi memenuhi kesemua objektif kajian terutamanya objektif satu iaitu mengemukakan ciri-ciri sinkretisme dan perspektif Islam mengenainya.

1.9.1.2 Kajian Etnografi

Kajian etnografi adalah kajian yang menjelaskan hal-hal budaya suatu kelompok etnik mengikut sesuatu sempadan geografi. Etnografi membuat pembaca berkongsi kepercayaan, praktik, artifak, ilmu dan tingkah laku masyarakat yang dikaji oleh pengkaji. Antara elemen etnografi ialah penerangan yang detail dalam bentuk cerita, penerokaan budaya dan tingkah laku masyarakat serta bersifat deskriptif dan interpretatif.¹¹⁹ Kaedah yang lazim digunakan dalam etnografi adalah pemerhatian ikut serta dengan melibatkan diri dalam budaya tersebut bagi memahami sedalam-dalamnya aspek budaya yang dikaji seperti kepercayaan bersama, nilai yang dipegang, amalan, bahasa, ritual dan lain-lain.¹²⁰

Justeru itu, kajian ini banyak melibatkan aktiviti pemerhatian ikut serta untuk mengetahui secara mendalam tentang subjek yang dibincangkan bagi mendapatkan maklumat yang berkaitan dan boleh dipercayai. Kaedah pemerhatian ikut serta adalah penting dalam kajian ini bagi membolehkan pengkaji memahami cara hidup masyarakat Kedayan dan mentafsir amalan budaya yang diamalkan dari sudut pandangan masyarakatnya. Dengan cara ini pengkaji dapat mengumpul maklumat dengan lebih

¹¹⁹ Judith Preissle Goetz dan Margaret Diane Le Compte, *Ethnography and Qualitative Design in Educational Research* (London: Academic Press Inc., 1984), 2.

¹²⁰ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Traditions* (California: SAGE Publication, 1998), 211.

baik serta penuh penghayatan kerana pengkaji berpeluang mengalami sesuatu peristiwa secara langsung. Pengkaji telah menjalankan pemerhatian ikut serta selama lebih kurang setahun bermula September 2013 sehingga Ogos 2014 di daerah Sipitang, Sabah. Lampiran 1 berkenaan jadual kerja lapangan penyelidik turut dilampirkan. Tujuan pemerhatian ikut serta ini adalah untuk memenuhi objektif kajian yang kedua iaitu mengkaji fenomena sinkretisme dalam adat dan kepercayaan masyarakat Kedayan di Sipitang serta perspektif Islam mengenainya.

Selain daripada menggunakan kaedah pemerhatian ikut serta, kaedah temubual juga lazim digunakan dalam etnografi.¹²¹ Dengan kaedah temubual pengkaji boleh menilai dengan teliti serta mendapatkan jawapan yang lebih khusus. Di samping itu, pengkaji boleh mengulangi sesuatu soalan apabila jawapan yang diperolehi itu menunjukkan bahawa responden tersalah faham.¹²² Justeru itu, pengkaji juga menggunakan kaedah temubual dengan menggunakan informan penting sebagai sumber mendapatkan maklumat tentang kebudayaan masyarakat Kedayan. Kaedah ini adalah penting bagi mendapatkan maklumat tentang falsafah di sebalik kebudayaan tersebut. Ini kerana pemerhatian langsung sahaja tidak dapat menjawab persoalan tersebut. Oleh itu, sumber bagi mendapatkan maklumat ini adalah melalui individu-individu yang melibatkan diri dalam kebudayaan tersebut. Kaedah ini juga amat bermanfaat apabila disepadukan dengan pemerhatian ikut serta kerana pengkaji berpeluang untuk memperbaiki datanya dengan mengambil kira kenyataan informan.

¹²¹ Paul D. Leedy, *Practical Research: Planning and Design*, 6th ed. (Colorado: Pearson, 1997), 159.

¹²² Kenneth D. Bailey, *Kaedah Penyelidikan Sosial*, terj Hashim Awang (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984), 284.

Kaedah temubual yang digunakan oleh pengkaji terbahagi kepada dua iaitu formal serta berstruktur dan informal serta tidak berstruktur. Kaedah temubual secara informal dan tidak berstruktur digunakan bagi mendapatkan maklumat tentang adat dan kepercayaan tradisi masyarakat Kedayan dan dijalankan selama lebih kurang setahun bermula September 2013 sehingga Ogos 2014 di daerah Sipitang, Sabah. Ia turut digunakan semasa aktiviti pemerhatian ikut serta pengkaji di kawasan lapangan kajian. Bagi memastikan kesahihan maklumat yang didapati, pengkaji memilih informan-informan yang mempunyai pengetahuan luas tentang amalan budaya masyarakatnya serta mempunyai kedudukan istimewa dalam masyarakat tersebut seperti pemimpin atau ketua kampung, orang-orang tua yang berpengalaman, dukun, bidan dan sebagainya. Antara yang ditemubual ialah Hj. Bongsu bin Muhammad, Hj. Miasan bin Junil, Hj. Daim bin Bakar dan Saunah bt. Aspar. Manakala temubual secara formal dan berstruktur pula digunakan oleh pengkaji bagi mendapatkan pandangan serta penilaian dari perspektif Islam terhadap adat dan kepercayaan tradisi masyarakat tersebut. Soalan temubual berstruktur tersebut turut dilampirkan. Untuk itu, pengkaji telah menemubual pakar agama atau cendekiawan Islam seperti Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz bin Jaafar, mufti kerajaan negeri Sabah, pegawai yang terlibat dalam institusi agama seperti Tn. Hj. Samin Ongki, Pengarah YADIM Sabah dan ahli akademik seperti Prof. Madya Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, CASIS, UTM bagi mendapatkan pandangan dari perspektif Islam berkenaan adat dan kepercayaan tradisi masyarakat Kedayan tersebut serta proses sinkretisme yang berlaku. Sesi temubual tersebut dijalankan setelah pengkaji selesai melakukan pemerhatian ikut serta dan temubual secara informal iaitu antara 14 Mac hingga 16 Mei 2014. Kaedah temubual secara umumnya dibuat bagi melengkapkan objektif kajian kedua iaitu mengkaji fenomena sinkretisme dalam adat dan kepercayaan masyarakat Kedayan di Sipitang serta perspektif Islam mengenainya.

1.9.1.3 Kajian Tinjauan (survei)

Kajian ini sesuai untuk mendapat maklumat secara umum dari kumpulan sasaran. Oleh kerana pendapat orang ramai berbeza-beza, maka sampel yang besar diperlukan bagi mengetahui pendapat orang ramai. Apabila melibatkan sampel yang ramai, maka instrument soal selidik lazimnya digunakan untuk mendapatkan data. Terdapat dua kategori tinjauan iaitu tinjauan berulang dan kajian rentas. Tinjauan berulang dilakukan dalam satu tempoh jangka panjang terhadap satu kumpulan orang sama, manakala kajian rentas pula melibatkan edaran soal selidik sekali sahaja dalam tempoh tertentu.¹²³ Dalam kajian ini kategori tinjauan yang digunakan adalah kajian rentas iaitu soal selidik diedarkan sekali sahaja. Kajian ini digunakan sebagai sokongan kepada kajian kualitatif yang dibuat bagi memenuhi salah satu objektif kajian iaitu menganalisis tahap keinginan masyarakat ini meneruskan budaya tradisi mereka serta faktor yang mempengaruhinya. Kaedah ini bersesuaian dengan fenomena sinkretisme yang dikaji iaitu fenomena psikologi sosial. Sampel dalam kajian yang dijalankan melibatkan 414 responden daripada kumpulan sasar iaitu masyarakat Kedayan di Sipitang.

Bagi memudahkan pengkaji mengenal pasti tahap keinginan masyarakat mengamalkan budaya tradisi dan faktor yang mempengaruhinya, pengkaji telah mengadaptasi *Theory of Planned Behavior* yang diperkenalkan oleh Icek Ajzen. Menurut teori ini, perbuatan atau amalan seseorang boleh dijangka melalui keinginan (*intention*) seseorang melakukannya di samping kawalan terhadap perbuatan atau amalan (*behavioral control*) tersebut. Keinginan tersebut pula boleh dijangka melalui tanggapan (*attitude*) seseorang terhadap perbuatan atau amalan tersebut, norma subjektif

¹²³ Chua Yan Piaw, *Kaedah Penyelidikan* (Malaysia: Mc Graw Hill, 2006), 110-111, Othman Talib, *Tulis Tesis Cepat* (Bangi: MPWS, 2013), 65-70.

(*subjective norms*) dan persepsi tentang kawalan terhadap perbuatan atau amalan (*perceived behavioral control*) sama ada yang boleh memudahkan atau menyukarkan pengamalan amalan tersebut.¹²⁴

Berpandukan garis panduan daripada teori ini, pengkaji telah membina satu set soal selidik yang terdiri daripada lima bahagian iaitu Bahagian A: Maklumat Latar Belakang Responden, Bahagian B: Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi, Bahagian C: Norma subjektif Terhadap Amalan Tradisi, Bahagian D: Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi (sama ada yang memudahkan atau menyukarkan pengamalan amalan tradisi) dan Bahagian E: Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi. Skala Likert 1-5 digunakan bertujuan memudahkan responden menjawab soal selidik dan juga memudahkan pengkaji untuk menganalisis data yang diperolehi.

Tatacara berikut merupakan proses pengumpulan data:

1. Terlebih dahulu penyelidik menentukan skop kajian dengan mengenalpasti responden (persampelan) dan kaedah kajian dijalankan.
2. Seterusnya penyelidik menyediakan peralatan kajian atau satu set soal selidik.
3. Menjalankan pra-uji iaitu soal selidik disemak oleh lima orang rakan.
4. Pengesahan kandungan (*content validity*) oleh lima orang pakar.
5. Menjalankan kajian rintis dengan mengedarkan 40 borang soal selidik kepada penduduk di sekitar Ulu Sipitang, Sipitang, Sabah pada 15-20 Mac 2013. 80% borang telah berjaya dikutip semula iaitu sebanyak 32 borang.

¹²⁴ Icek Ajzen. "From intentions to action: A theory of Planned Behavior," dalam *Action-control: From Cognition to Behavior*, ed. J. Kuhl dan J. Beckman, Heidelberg: Springer. 1985. Hlm. 11-39.

6. Menguji kebolehpercayaan instrumen berdasarkan data kajian rintis dengan menggunakan analisis Cronbach's Alpha. Keputusan menunjukkan bahawa semua boleh ubah mempunyai nilai melebihi .8. Ini menunjukkan kebolehpercayaan yang tinggi kerana nilai Cronbach's Alpha yang melebihi .65 yang dikatakan sebagai mempunyai tahap kebolehpercayaan yang memadai.¹²⁵
7. Menjalankan kajian sebenar dengan mengedarkan 500 borang soal selidik dalam tempoh dua bulan iaitu antara 20 April 2013 hingga 20 Jun 2013. 82.8% borang telah berjaya dikutip semula iaitu sebanyak 414 borang.
8. Menjalankan analisis kesahan konstruk (*construct validity*) dengan membuat analisis faktor (*factor analysis*). Hasil analisis menunjukkan hampir semua item berada dalam komponen yang betul serta mempunyai nilai muatan faktor melebihi ± 0.33 sebagaimana yang dicadangkan.¹²⁶
9. Menguji kebolehpercayaan instrumen berdasarkan data kajian sebenar dengan menggunakan analisis Cronbach's Alpha. Keputusan turut menunjukkan semua boleh ubah mempunyai nilai melebihi .8. Hal ini menunjukkan kebolehpercayaan instrumen yang tinggi.
10. Setelah memastikan kesahan dan kebolehpercayaan instrumen, kenormalan taburan data diuji dengan menggunakan ujian Kolmogorov-Smirno¹²⁷ bagi memastikan ujian yang sesuai digunakan untuk menganalisis data soal selidik yang diperolehi.

¹²⁵ Chua Yan Piaw, *Asas Statistik Penyelidikan* Buku 2 (Malaysia: McGraw-Hill, 2006), 84.

¹²⁶ Perry R. Hinton *et al.*, *SPSS explained* (London: Routledge Taylor & Francis Group, 2004), 348.

¹²⁷ Ujian Kolmogorov-Smirno digunakan untuk melihat kenormalan taburan data bersesuaian dengan bilangan data yang melebihi 100. Lihat, Othman Talib, *Asas Penulisan Tesis Penyelidikan dan Statistik* (Serdang: Universiti Putra Malaysia, 2013), 201.

1.9.2 Analisis Data

Terdapat dua jenis data yang telah dikumpul iaitu data kualitatif dan data kuantitatif yang telah dianalisis sebagaimana berikut.

1.9.2.1 Analisis Data Kualitatif

Data Kepustakaan yang diperolehi dianalisis secara deskriptif dan analitikal bagi membentuk model sinkretisme dalam adat dan tradisi masyarakat Islam. Manakala data etnografi yang diperolehi daripada kaedah pemerhatian ikut serta dan temubual dianalisis secara deskriptif (iaitu secara interpretif dan semiotik) dan normatif. Setiap data pemerhatian ikut serta dan temubual telah dilaporkan dalam bentuk transkrip. Tema dan kod telah dibentuk dan data daripada semua transkrip disuaikan dengan tema dan kod yang telah ditentukan bagi memudahkan analisis dan memastikan tiada data yang tertinggal. Input yang tersusun dalam tema dan kod membantu pengkaji menjelaskan satu persatu perkara yang dibincangkan iaitu mengenai adat dan kepercayaan masyarakat Kedayan secara deskriptif dan interpretif sebagaimana yang disarankan oleh Creswell.¹²⁸ Setelah itu, pengkaji menggunakan analisis semiotik dengan meneliti asas adat dan kepercayaan tersebut daripada pra Islam dan Islam, seterusnya pengkaji meneliti secara normatif sama ada elemen sinkretisme (percanggahan) antara pra Islam dan Islam masih wujud dalam adat dan kepercayaan tersebut atau telah hilang kerana kebijaksanaan masyarakat yang melakukan pengubahsuaian. Cadangan turut diberikan sekiranya masih wujud saki baki sinkretisme.

¹²⁸ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Traditions*, 211.

1.9.2.2 Analisis Data Kuantitatif

Data yang diperolehi daripada soal selidik dianalisis dengan menggunakan perisian *Statistical Package for Social Science* (SPSS) versi 20¹²⁹ secara deskriptif dan inferensi. Bagi memastikan ujian yang bersesuaian digunakan untuk analisis inferensi, ujian normaliti Kolmogorov-Smirno dilakukan bagi mengenal pasti bentuk data yang diperoleh. Ujian normaliti Kolmogorov-Smirno digunakan bersesuaian dengan bilangan data yang melebihi 100. Berdasarkan ujian normaliti Kolmogorov-Smirno yang dijalankan, didapati bahawa taburan data komponen B adalah normal atau parametrik iaitu melebihi .05. Manakala taburan data bagi komponen C, D dan E pula adalah tidak normal atau non-parametrik. Walau bagaimanapun, menurut De Vaus, saiz sampel yang besar juga boleh dianggap memenuhi kriteria taburan normal. Eksperimen ujian statistik menunjukkan bahawa dengan tidak mematuhi syarat taburan normal, tidaklah memberi kesan yang besar terhadap hasil ujian. Sekiranya distribusi atau taburan data tidak normal sedangkan saiz sampel adalah besar iaitu melebihi 100 sampel, penggunaan statistik yang bersesuaian dengan taburan data normal adalah munasabah.¹³⁰ Berdasarkan pandangan ini, ujian statistik bagi melihat perbezaan, analisis korelasi dan analisis regresi bagi semua pemboleh ubah dijalankan menggunakan alatan atau ujian parametrik iaitu Ujian T, Anova dan Pearson.

Gabungan kaedah pemerhatian ikut serta, temubual informan penting, soal selidik dan kepustakaan secara serentak adalah sesuai dengan kajian yang dijalankan.

¹²⁹ Perisian SPSS versi 20 digunakan sebagai bagi memenuhi objektif untuk melihat keinginan masyarakat Kedayan mengamalkan amalan tradisi daripada latar belakang yang berbeza serta melihat hubungan antara faktor tanggapan terhadap amalan tradisi, norma subjektif dan tanggapan kawalan tingkah laku dengan keinginan masyarakat ini mengamalkan adat tradisi. Di samping itu juga, faktor yang paling mempengaruhi keinginan masyarakat mengamalkan adat tradisi juga hanya boleh dianalisis menggunakan SPSS. Lihat, Chua Yan Piaw, *Asas Statistik Penyelidikan*, 3.

¹³⁰ David de Vaus, *Analyzing Social Science Data* (London: SAGE Publications, 2002), 78-79.

Kepelbagaiannya kaedah yang dipilih adalah penting kerana setiap kaedah mempunyai kekuatan sendiri bagi memastikan kajian ini mencapai objektifnya serta memperkuatkan antara satu dengan yang lain.

1.10 Susunan Penulisan

Penyusunan bab bagi kajian ini dimulai dengan bab satu sebagai pendahuluan yang memaparkan latar belakang dan permasalahan kajian, objektif, skop dan batasan kajian, kepentingan kajian, ulasan kajian lepas dan metodologi kajian.

Bab dua menumpukan perbahasan tentang terminologi sinkretisme yang merangkumi etimologi, definisi dan konsep serta aliran yang membahaskan konsep ini. Seterusnya perbincangan lanjut dibuat berkenaan model, pendekatan dan metode yang digunakan dalam kajian sinkretisme. Setelah itu, penjelasan juga dibuat tentang kategori dan ciri agama sinkretik, fenomena sinkretisme dalam masyarakat yang berlaku di pelbagai tempat dan masa serta faktor berlakunya sinkretisme.

Bab tiga pula membincangkan konsep sinkretisme dari perspektif Islam dengan merujuk kepada ayat al-Qur'an yang berkaitan serta pandangan sarjana Islam. Perbincangan seterusnya lebih menumpukan kepada elemen sinkretisme dalam adat tradisi masyarakat Islam.

Bab empat merupakan bab yang memaparkan kemungkinan wujudnya saki baki sinkretisme dalam adat dan kepercayaan tradisi tertentu masyarakat Kedayan di Sipitang, Sabah serta pandangan Islam mengenainya. Perbincangan dimulakan dengan latar belakang masyarakat ini, seterusnya pengenalpastian elemen sinkretisme antara

Islam dan pra Islam dalam adat dan kepercayaan mereka serta pandangan Islam mengenainya.

Bab lima pula merupakan analisis tentang tahap keinginan masyarakat ini meneruskan adat tradisi mereka yang mempunyai saki baki sinkretisme. Di samping itu juga, bab ini menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan sinkretisme dalam masyarakat ini.

Bab terakhir merupakan bab penutup yang merumuskan keseluruhan perbincangan yang terkandung dalam setiap bab sebelumnya. Di samping itu juga, bab ini mengemukakan beberapa cadangan untuk penelitian bagi kajian seterusnya dalam bidang yang berkaitan.

BAB 2

2. SINKRETISME: KONSEP DAN FENOMENA

2.1 Pengenalan

Sinkretisme merupakan sebuah konsep yang mempunyai skop yang luas. Ia telah dibincangkan dalam pelbagai aspek oleh sarjana dalam pelbagai bidang ilmu seperti teologi, sejarah agama dan juga antropologi. Sejak kemunculan terminologi sinkretisme, pelbagai definisi telah diberikan oleh para sarjana bagi menjelaskan fenomena sinkretisme dalam masyarakat sama ada secara positif maupun negatif (pejoratif).

Dalam kajian agama, sinkretisme turut menjadi salah satu kategori konsep yang dibahaskan dan kontroversi disebabkan terma ini memberi gambaran “tidak suci” atau “tidak tulen”. Hal ini kerana, prasyarat bagi sesebuah agama lazimnya mempunyai perbezaan doktrin dengan agama yang lain. Sebagai contoh, seseorang yang beragama Kristian pada dasarnya adalah berbeza daripada seseorang yang beragama Yahudi. Perkara ini lazimnya tidak memerlukan penjelasan lanjut. Tetapi untuk bergelar sebagai Yahudi Kristian iaitu dengan mencampurkan domain tertentu daripada Yahudi dan Kristian memerlukan beberapa penjelasan tambahan dan mungkin juga legitimasi tertentu.¹

Oleh itu, pelbagai kajian dengan pendekatan yang berbeza juga telah dilakukan bagi mengenal pasti elemen sinkretisme yang wujud dalam masyarakat serta faktor-faktor yang menyebabkan berlakunya sinkretisme. Justeru itu, bab ini akan

¹ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, 3.

menghuraikan perihal sinkretisme bermula dengan perbahasan mengenai terminologi tersebut sehinggalah kesan sinkretisme dalam masyarakat. Manakala pada bab seterusnya akan dibincangkan sinkretisme dari perspektif Islam serta diketengahkan model bagi menerangkan sinkretisme dalam adat dan kepercayaan masyarakat Islam khususnya bagi masyarakat yang dikaji iaitu masyarakat Kedayan.

2.2 Terminologi Sinkretisme

Sinkretisme mempunyai makna yang berbeza dari segi penggunaannya dalam konteks sejarah dan kontemporari. Asalnya, ia telah digunakan dalam memperkuuhkan kuasa politik dalam era Greek kuno. Terminologi ini pernah digunakan bagi menerangkan proses di mana Israel kuno mengasimilasi elemen daripada budaya persekitarannya. Semasa zaman Renaissance pula, terma ini digunakan bagi tujuan menghubungkan antara Kristian dan humanisme, dalam masa yang sama menghubungkan antara gereja Protestan dan Katolik. Pada hari ini, ia mengekalkan maksud-maksud tersebut dengan konotasi yang positif dan negatif.²

2.2.1 Etimologi

Permasalahan dalam pendefinisian sinkretisme amat berkaitan rapat dengan sejarah penggunaannya yang kompleks serta percanggahan dalam aspek etimologi. Istilah sinkretisme pertama kali digunakan dalam era falsafah Greek kuno oleh ahli sejarah Greek, Plutarch (sekitar 46 atau 47 Masihi hingga 120 Masihi).³ Dalam bab “Pada Cinta

² Peter Schineller, “Inculturation and syncretism: what is the real issue?,” 50-53.

³ Plutarch, *Moralia I*, terj. Frank Cole Babbitt (London: William Heinemann Ltd., 1960), ix-xxx, Donald M. Borchert, “Plutarch of Chaeronea” dalam *Encyclopedia of Philosophy* (New York: MacMillan Reference, t.t.), 7: 647.

Persaudaraan” dalam bukunya, *Moralia*, Plutarch menggunakan istilah ini untuk menggambarkan “bagaimana bangsa Cretan bertindak” iaitu menghentikan permusuhan sesama mereka dan bersatu untuk menghadapi musuh yang sama.⁴ Senario ini menggambarkan bahawa biarpun manusia berselisih faham sesama saudara atau sahabat, namun mereka lebih suka bekerjasama antara satu sama lain dalam menghadapi bahaya yang sama daripada menjalin hubungan baik dengan musuh, yang mana ia telah menjadi prinsip dan amalan kebiasaan di Cretan.⁵

Dari aspek etimologi istilah Greek, *syncretismos* berasal daripada gabungan awalan *syn* dengan *kretoi* (perkataan bagi merujuk kepada bangsa Cretan), atau *kretismos*, “tingkah laku bangsa Cretan.” Istilah sinkretisme digunakan sebagai pepatah atau peribahasa oleh penulis zaman Hellenistik untuk memberi amaran kepada rakan-rakan rapat atau kaum kerabat supaya tidak berpecah atau berpisah melainkan jika mereka mahu dibunuhi oleh penceroboh. Ia menekankan semangat kekitaan kepada kumpulan tertentu dan menekankan makna politik “mempertahankan diri” dalam usaha untuk memelihara masyarakat yang berada dalam keadaan merbahaya.⁶

Walau bagaimanapun, terminologi ini kemudiannya berpindah dari perbincangan tentang kemanusiaan kepada teologi.⁷ Sinkretisme versi Plutarch ini telah dikritik kerana tidak mempunyai apa-apa kaitan dengan sinkretisme agama dalam rujukan moden. Sebaliknya, versi moden sinkretisme merujuk kepada neo-etimologism

⁴ James Hasting, ed., “syncretism” dalam *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: T.T. Clark, 1974), 12: 156.

⁵ Rosalind Shaw dan Charles Stewart, “Introduction: Problematizing Syncretism,” dalam *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, ed. Charles Stewart dan Rosalind Shaw (London & New York: Routledge, 1994), 3.

⁶ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, 14.

⁷ James Hasting, ed., “syncretism” dalam *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 12: 155.

iaitu berasal dari *synkerannumi* yang bermaksud “campuran” perkara-perkara yang tidak sepadan. Bentuk ini telah digunakan dalam erti kata yang polemik untuk menunjukkan pengkhianatan oleh ahli-ahli teologi Protestan terhadap Ortodoks dalam abad keenam belas dan ketujuh belas. Hal ini berlaku sebagai reaksi terhadap ahli-ahli teologi Protestan yang memansuhkan *synkretizein* dalam erti kata oleh Plutarch, sebaliknya, membawa maksud untuk menggabungkan, atau untuk mendamaikan perbezaan doktrin daripada mazhab yang berbeza dalam agama Kristian.

Ahli-ahli teologi humanisme seperti Erasmus Rotterdam (1469-1536) dan George Calisen Calixtus (1586-1656) cuba menggunakan pendekatan *synkretizein*, untuk mendamaikan pihak-pihak yang bertelingkah dalam agama Kristian.⁸ Namun usaha mereka ditentang keras oleh golongan Ortodoks. Malah sehingga kini, disebabkan oleh propaganda Kristian terhadapnya, sinkretisme telah menimbulkan anti-sinkretisme sebagaimana yang berlaku pada zaman Erasmus dan Calixtus.⁹

2.2.2 Definisi dan Konsep

Sinkretisme berasal daripada perkataan Greek *synkretizein* yang bermaksud menggabungkan. Terminologi ini merujuk kepada penggabungan doktrin falsafah daripada aliran yang berbeza atau doktrin agama daripada kepercayaan yang berbeza dalam usaha untuk mencapai satu kesatuan.¹⁰ Percampuran juga turut melibatkan amalan atau praktis dari pelbagai agama.¹¹ Selain daripada agama dan falsafah, ia juga

⁸ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, 14-15.

⁹ Rosalind Shaw dan Charles Stewart. “Introduction: Problematizing Syncretism,” 4.

¹⁰ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 564, entri “syncretism”.

¹¹ Jacob E. Safra, ed., “religious syncretism,” dalam *The New Encyclopaedia Britannica*, ed. Ke-15 (Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1976), 9: 1016.

merujuk kepada amalgamasi atau percampuran budaya¹² atau budaya agama (*cultural beliefs*)¹³ yang berbeza.

Sinkretisme dalam falsafah adalah usaha untuk memilih dan menggabungkan pelbagai elemen daripada sistem falsafah tetapi kurang memberi perhatian kepada aspek nilai intrinsik atau metode logik terhadap apa yang dipilih. Manakala sinkretisme dalam agama pula merupakan metode untuk menyesuaikan prinsip atau kepentingan yang berkonflik daripada agama yang berbeza atas dasar yang ada persamaan, kepentingan atau kepercayaan daripada agama-agama tersebut. Secara kasarnya, ia dianggap sebagai tolak ansur atau mencari jalan tengah dan perdamaian dalam agama.¹⁴

Aplikasi moden terminologi ini merujuk kepada fenomena sejarah agama seperti percampuran pelbagai doktrin atau budaya agama. Dalam hal ini, secara umumnya sinkretisme bererti kecenderungan menggabungkan secara meluas dan tanpa sedar yang berlaku disebabkan oleh penyelaras politik atau sebahagian daripada pertembungan peradaban. Dengan itu, terjadilah percampuran idea dan praktis agama, sama ada salah satu mengambil prinsip yang satu lagi sama ada sedikit atau banyak atau kedua-duanya bergabung secara kosmopolitan dan kurang berbentuk politeistik.¹⁵

Kecenderungan menggabungkan secara meluas dan tanpa sedar yang dimaksudkan adalah situasi di mana agama menyerap elemen daripada budaya yang

¹² Catherine Soaner, ed., *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word power Guide*. (New York: Oxford University Press Inc., 2001), 1311, entri “syncretism.”

¹³ Philip P. Wiener, ed, *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner’s Sons, t.t.), 1: 43, entri “Allegorical Syncretism.”

¹⁴ James Mark Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology* (USA: Macmillan Company, 1960), 1: 655, entri “syncretism.”

¹⁵ James Hasting, ed., “syncretism” dalam *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 12: 156.

tidak konsisten dengan doktrin kepercayaan. Contohnya, Kristian suatu ketika dahulu, memperakui konsep tentang dewa ibu yang berasal dari paganisme. Hal ini tidak konsisten dengan doktrin tentang ‘*christ*’ sebagai satu-satunya penyelamat. Walau bagaimanapun, sinkretisme selalunya merujuk kepada usaha secara sedar untuk memilih daripada pelbagai sumber. Sinkretisme juga kadang kala boleh menyebabkan pengurangan akibat daripada sikap toleransi terhadap sumber yang lain.¹⁶

Definisi yang lebih luas tentang sinkretisme telah diberikan oleh Carsten Colpe yang merujuk kepada hubungan istimewa antara bahasa, budaya dan agama.¹⁷ Baginya, konsep sinkretisme kurang sesuai diaplikasikan secara universal sebaliknya perlu dijelaskan secara tipologi dengan model-model dan konsep-konsep tertentu.¹⁸ Menurut beliau lagi, pada dasarnya, konsep sinkretisme boleh dijelaskan sama ada sebagai ‘perihal’ (*state*) atau ‘proses’ (*process*). Konsep ‘perihal’ digunakan contohnya sebagai keseluruhan agama atau komponen tertentu dalam agama tersebut dijelaskan sebagai sinkretik. Manakala konsep ‘proses’ digunakan apabila wujud kecenderungan untuk bersifat sinkretik atau sebuah perkembangan yang akan berakhir dengan sinkretisme.¹⁹ Walau bagaimanapun, dalam banyak contoh yang berkaitan dengan masyarakat Islam, pada dasarnya bentuk sinkretisme akan hilang disebabkan berlakunya pemisahan atau pemindahan elemen yang bercanggah dengan prinsip agama Islam tersebut.²⁰

Berdasarkan beberapa definisi daripada kamus dan ensiklopedia tersebut, pengkaji cenderung mengatakan bahawa definisi-definisi yang digariskan itu lebih

¹⁶ “Syncretism” dalam *The Encyclopaedia Americana International Edition* (Danbury: Grolier Incorporated 1829), 26: 180.

¹⁷ Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 219-220.

¹⁸ Hal ini akan dibincangkan dengan lebih lanjut selepas ini.

¹⁹ Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 219-220.

²⁰ *Ibid*, 226.

menepati dalam rangka menerangkan salah satu daripada konsep utama dalam fenomena sinkretisme iaitu konsep ‘perihal’ (*state*). Dalam hal ini, pengkaji lebih bersetuju dengan penjelasan oleh Colpe tentang konsep sinkretisme boleh dijelaskan sama ada sebagai ‘perihal’ (*state*) atau ‘proses’ (*process*). Bertitik-tolak daripada fakta tersebut, maka pengkaji akan mencadangkan model bagi meneruskan adat tradisi yang dibayangi sinkretisme dalam masyarakat Islam khususnya masyarakat Kedayan dalam bab yang seterusnya.

2.2.3 Pandangan Sarjana Kontemporari Barat Terhadap Konsep Sinkretisme

Definisi dan konsep sinkretisme telah mendapat perhatian sarjana kontemporari Barat dan diperbahaskan dengan panjang lebar. Terma sinkretisme pertama kali dibawa ke dalam arus akademik pada tahun 1836 oleh sejarahwan Jerman iaitu J.G. Droysen dalam bukunya *Geschichte des Hellenismus*. Ia menjadi sebahagian daripada sejarah agama dan perbahasan teologi pada akhir abad ke-19. Lazimnya, sinkretisme didefinisikan sebagai mencampurkan idea dan praktik agama, dengan maksud sama ada salah satu mengambil sedikit atau banyak prinsip atau keduanya bersatu (amalgamasi) secara kosmopolitan dan sedikit bentuk politeistik. Sejak dengan penggunaan ini, sinkretisme telah direkod dalam pekeliling gereja sebagai kekeliruan dan kekusutan dalam agama.²¹ Dalam tradisi Kristian, terma sinkretisme telah lama digunakan dan diertikan sebagai percampuran yang tidak diterima atau meminjam elemen non-Kristian ke dalam Kristian. Akhirnya setelah beberapa abad, sejarawan agama telah berusaha

²¹ Siv Ellen Kraft, “To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy,” 143-145.

mengembangkan definisi yang neutral,²² analitikal dan berguna terhadap terma tersebut yang boleh mendefinisikan bidang kajian tanpa mengadili isinya. Perkara ini telah dibahaskan dalam seminar sekitar 1960an dan 70an, dengan tokoh seperti Helmer Ringgren, Josef Kamstra dan Ulrich Berner.²³

Kurt Rudolph menjelaskan bahawa konsep ini telah memperlihatkan pelbagai kajian dalam kalangan sarjana yang boleh dibahagikan kepada tiga peringkat iaitu, pertamanya, membincangkan makna dan etimologi. Keduanya, perbincangan fenomena sinkretisme dalam masyarakat dan akhirnya adalah usaha untuk mengetengahkan “tipologi” atau “fenomenologi” sinkretisme.²⁴ Beliau turut membahagikan perkembangan definisi dan konsep sinkretisme yang diperbincangkan oleh sarjana Barat kontemporari bermula dengan Gerardus Van der Leeuw, seterusnya Kreamer, J. Kamstra, Michael Pye, Colpe dan akhirnya Berner.

Gerardus Van der Leeuw mendefinisikan sinkretisme sebagai proses berulang kali yang mengubah ‘polidemonisme’ (*polydemonism*) kepada ‘politeisme’. Baginya sinkretisme adalah manifestasi agama yang tidak dapat dielakkan, satu bentuk perkembangan yang perlu dan dikaitkan dengan progres budaya atau dinamika agama.²⁵

²² Definisi neutral sinkretisme bermaksud ia tidak membawa konotasi yang negatif seperti sebagai pencemaran agama.

²³ Siv Ellen Kraft, “To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy,” 143-145.

²⁴ Kurt Rudolph, “Syncretism: From Theological Invective to a Concept in the Study of Religion,” 68.

²⁵ Gerardus Van der Leeuw, “The Dynamism of Religions, Syncretism, Mission,” dalam *Syncretism in Religion*, ed. Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2004), 98.

Kreamer pula menggambarkan sinkretisme sebagai percampuran elemen agama yang tidak sah. Beliau turut mengaplikasikan teman ini kepada agama bukan Kristian lalu mengatakan agama-agama di Timur sebagai sinkretik.²⁶

J. Kamstra telah membincangkan isu sinkretisme dengan panjang lebar. Beliau menggunakan makna teologi sinkretisme sebagaimana Kreamer. Beliau juga meletakkan pemahaman fenomenologi setara dengan teologi dengan mengaitkan sinkretisme dengan dinamika agama sebagaimana Van der Leeuw. Namun, kriteria penting baginya ialah ‘alienasi’, sedangkan bagi Van der Leeuw pula adalah ‘transposisi’. Dalam erti kata lain bagi Kamstra, sinkretisme adalah hasil atau akibat daripada alienasi dalam agama sedia ada atau dari dalam agama tersebut (*from within*).²⁷ Di samping itu, beliau turut mengatakan bahawa sinkretisme merupakan fenomena universal yang diperlukan oleh pelbagai struktur proses komunikasi²⁸.

Seterusnya Michael Pye banyak membincangkan sinkretisme dari perspektif Kamstra. Beliau mendakwa kriteria ‘alienasi’ tidak memadai dan pandangan ‘daripada dalam’ (*from within*) adalah berlebih-lebihan. Pye sebaliknya menjelaskan sinkretisme agama adalah ‘pengurangan sesuatu’ yang internal atau aspek dalaman agama tersebut, dalam masa yang sama agama tersebut diserang dari luar (faktor eksternal). Pye turut memperkenalkan konsep ‘pelbagai identiti’ (*ambiguity*) sebagai kunci dalam memahami diskusi tentang sinkretisme.²⁹ Beliau mencadangkan definisi sinkretisme sebagai kewujudan bersama elemen daripada pelbagai identiti yang bersifat sementera dari pelbagai agama atau konteks yang lain dalam sesebuah bentuk agama yang koheren (*the*

²⁶ Hendrik Kreamer, “Syncretism,” 41.

²⁷ J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*, 5-8.

²⁸ *Ibid*, 23.

²⁹ Michael Pye, “Syncretism and Ambiguity,” 83-93.

temporary ambiguous coexistence of elements from diverse religious and other contexts within a coherent religious pattern). Dengan itu, Pye menjelaskan tentang wujudnya ketegangan antara elemen amalgamasi (pelbagai identiti yang hidup bersama) dan rujukan agama.³⁰ Pendiriannya sejajar Reese yang menerangkan sinkretisme sebagai kombinasi berlainan kepercayaan secara tidak kritikal.³¹

Sementara itu, Robert Baird pula menyarankan sinkretisme sebagai konsep yang perlu diharamkan daripada kajian sejarah agama. Baird mengatakan bahawa proses percampuran adalah aspek yang biasa dalam sejarah agama. Dengan itu, baginya untuk menjelaskan sesuatu sebagai sinkretistik adalah ibarat tidak menjelaskan sesuatu.³²

Bangkangan Baird tidak menyebabkan perbincangan sarjana menjadi senyap. Antaranya ialah Carsten Colpe dalam *Encyclopaedia of Religion* yang telah memberi sumbangsan positif. Colpe cuba mendefinisikan dan mengklasifikasikan situasi sinkretik dalam agama sebagai lawan kepada agama yang stabil dan merupakan proses perubahan secara umum. Dalam hal ini, sinkretisme bererti satu keadaan atau satu proses di mana ia digunakan pada peringkat awal dalam kebanyakan agama.³³

Dalam membahaskan penggunaan konsep sinkretisme, pada dasarnya telah berkembang dua aliran yang utama. Aliran pertama ialah mereka yang bertegas membentuk penilaian (normatif) manakala aliran kedua pula ialah mereka yang berusaha mengelakkan penilaian (deskriptif). Hal ini menambah kekeliruan dalam

³⁰ *Ibid*, 93.

³¹ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 564, entri “syncretism”.

³² Robert Baird, “Syncretism and the History of Religion,” 51-52.

³³ Siv Ellen Kraft. “To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy,” 143-145.

memahami konsep sinkretisme kerana kedua-dua aliran menggunakan perkataan yang sama bagi kajian mereka yang bertentangan.³⁴

Prihatin akan terma tersebut mempertikaikan ketulenan tradisi yang dicampur, golongan dari aliran pertama mengelakkan terminologi tersebut bergandingan dengan *hybridity* dan *bricolage*. Wakil aliran ini cuba mendefinisikan sinkretisme dalam skop yang eksklusif. Antaranya ialah Kreamer, Peter Schineller, Robert Schreiter dan lain-lain. Kreamer menggambarkan sinkretisme sebagai percampuran elemen agama yang tidak sah.³⁵ Schineller pula membincangkan beberapa kes sinkretisme atau pembudayaan Kristian untuk memastikan sama ada ianya adalah patut dan asli. Dalam hal ini, beliau merujuk sinkretisme sebagai keperluan, proses berterusan dalam perkembangan kehidupan, amalan dan doktrin Kristian.³⁶ Walau bagaimanapun beliau turut mencadangkan terma *inculturation* digunakan menggantikan sinkretisme kerana konotasinya yang negatif. Manakala bagi Schreiter pula, perbincangan sinkretisme kekal bersifat normatif di mana dahulu fokus perbincangan sinkretisme adalah tentang kesannya terhadap teologi, manakala pada zaman sekarang perbincangan adalah difokuskan kepada proses *inculturation* bagi mengembangkan agama Kristian.³⁷

Umumnya, wakil aliran ini membincangkan sinkretisme daripada perspektif Kristian yang menggunakan terma sinkretisme merujuk kepada proses percampuran yang membawa bahaya kepada tradisi Kristian. Hal ini sejajar dengan usaha *The Evangelical Dictionary of World Mission* yang mempamerkan definisi tradisional

³⁴ Edwin Zenner “Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand,” 585-617.

³⁵ Hendrik Kreamer, “Syncretism,” 41.

³⁶ Peter Schineller, “Inculturation and syncretism: what is the real issue?,” 50-53.

³⁷ Robert J. Schreiter. “Defining syncretism: An Interim Report,” 50-53.

sinkretisme yang bersifat negatif iaitu “*the replacement or ditution of the essential truths of the gospel through the incorporation of non-Christian element.*”³⁸ Dalam hal ini, Evangelical mengidentifikasi sinkretisme sebagai “terlalu banyak perubahan”, dalam masa yang sama memberi definisi negatif iaitu perubahan tersebut “mengancam teras agama” yang melibatkan ciri tuhan dan Jesus serta autoriti kitab suci Bible.³⁹

Golongan daripada aliran kedua pula menggunakan sinkretisme setara makna dengan *hybridity*. Mereka berpendirian bahawa makna yang tepat tidak perlu. Sebaliknya, mereka menggunakan definisi yang lebih inklusif dan mencadangkan sinkretisme sebagai proses semula jadi sebagaimana yang berlaku dalam tradisi-tradisi yang prihatin dalam mempertahankan keaslian mereka. Antara golongan aliran ini ialah Carsten Colpe, Rosalind Shaw dan Charles Stewart, Andre Droogers dan lain-lain.

Colpe berpendirian definisi yang tepat bergantung pada konteks dan kecenderungan penulis. Beliau meletakkan tiga perkara asas dalam definisi sinkretisme yang disebutnya ‘*syncretic structural law*’ iaitu pertamanya, komponen-komponen daripada pembentukan sinkretisme mestilah wujud atau kekal tersendiri (*independent*) dalam tempoh yang lama. Keduanya, komponen antara pengekalan dan peleburan identiti yang tersendiri (*independent*) mestilah seimbang. Ketiganya, penyatuan tersebut mestilah di atas kapisiti yang penting supaya identiti yang tersendiri (*independent*) tersebut hidup kembali dalam sejarah.⁴⁰

³⁸ Edwin Zenner, “Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand,” 585-617.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Kurt Rudolph, “Syncretism: From Theological Invective to a Concept in the Study of Religion,” 75-76.

Shaw dan Stewart yang membincangkan sinkretisme dengan panjang lebar tanpa menawarkan definisi melampaui umum pengertian percampuran agama. Mereka menggunakan perkataan tersebut silih berganti dengan sintesis agama, *bricolage* dan *creolization*. Dalam tulisan yang terkemudian, Charles Steward menawarkan konsep yang lebih luas kepada sinkretisme iaitu:

“Syncretism poses historical questions about roots, cultural contacts and received influences. These are questions which ordinary people are entirely capable of formulating in their own terms to understand religions as well as other cultural phenomena; anthropological analyses are merely professionalized extensions of this popular mode of thought. At the very least the principles underlying syncretism comprise a mode of describing religion, and at the most they can amount to the theory of religion.”⁴¹

Maksudnya, “Sinkretisme menimbulkan persoalan sejarah mengenai asal-usul, hubungan budaya dan pengaruh yang diterima. Ini adalah soalan-soalan yang lazimnya boleh dirumuskan oleh kebanyakan orang bagi memahami agama serta fenomena budaya lain. Dengan itu, analisis antropologi merupakan kajian lanjutan secara profesional daripada mode popular pemikiran tersebut. Sekurang-kurangnya prinsip-prinsip asas sinkretisme terdiri daripada mode untuk menggambarkan agama, dan pada peringkat yang lebih baik, boleh digolongkan ke dalam teori agama.”

Andre Droogers pula menjelaskan sinkretisme secara luas boleh didapati pada permulaan dan perkembangan mana-mana agama.⁴² Sinkretisme kemudiannya, dirujuk oleh Leopold kepada rundingan dan interaksi elemen unsur baru ke dalam kumpulan atau domain tertentu yang berpunca dari “dasar” kumpulan atau domain yang berlainan. Penyesuaian atau percampuran unsur-unsur asing ke dalam kumpulan, kategori atau domain tertentu tersebut kadang-kadang boleh menimbulkan rasa takut akan berlakunya

⁴¹ Charles Stewart, “Syncretism as a Dimension of Nationalist Discourse in Modern Greece,” 128.

⁴² Andre Droogers, “Syncretism, Power, Play,” 217.

“pencemaran” atau “kemasukan” sesuatu yang asing ke dalam satu bentuk kehidupan yang telah lazim.⁴³

Colpe turut berpendapat bahawa terdapat beberapa fenomena yang boleh mengakibatkan sinkretisme antaranya ialah *presupposition*, simbiosis, akulturasi dan *superposition*. Secara kronologinya sinkretisme bermula dengan *presupposition*. Dalam hal ini, entiti-entiti agama yang semula jadinya terpisah kemudiannya bergabung lalu mengakibatkan sinkretisme. Ini terjadi oleh tiga kemungkinan. Kemungkinan pertama ialah entiti agama terkemudian yang lebih dominan mengambil alih, sementara itu entiti agama yang asal akan terus wujud contohnya agama Nabatean dan Palmyrene pada zaman Hellenistik. Kemungkinan kedua pula ialah kepercayaan asal akan lebih dominan contohnya kepercayaan asal Sumerian apabila ditakluk oleh Akkadian. Manakala kemungkinan ketiga ialah keseimbangan berlaku antara pelbagai komponen seperti Manichaeism, Ahl i Haqq, Druze dan Yesids. Di samping sinkretisme daripada dua entiti agama yang terpisah, terdapat juga elemen sinkretisme daripada sumber yang berkaitan seperti Yahudi, Kristian dan Islam yang sumbernya berkaitan antara satu sama lain.⁴⁴

Simbiosis pula ialah kemungkinan sinkretisme yang terjadi disebabkan pelbagai kumpulan manusia yang hidup bersama. Hal ini dapat dilihat dalam kes di Asia contohnya pengikut yang memuja dewa bangsa Parsi iaitu Anahita hidup bersama dengan pengikut yang memuja dewa Greek Artemis, lalu simbiosis ini turut telah mengakibatkan sinkretisme. Simbiosis dalam konteks yang lebih besar berkait rapat dengan akulturasi. Hal ini terjadi apabila kuasa besar seperti dinasti Achaemeid dan

⁴³ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen ed., *Syncretism in Religion*, 4.

⁴⁴ Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 220-221.

empayar Iskandar Zulkarnain menakluk dan membawa pelbagai budaya yang turut mengakibatkan sinkretisme. *Superposition* pula berlaku contohnya apabila orang Aryan berhijrah ke benua Asia yang lain. Dalam hal ini, berlakulah proses sanskritisasi (*sanskritization*) ke atas orang Dravida di India.⁴⁵

Walau bagaimanapun, tidak semua simbiosis, akulturasi atau *superposition* mengakibatkan sinkretisme. Sebaliknya bentuk lain yang mungkin terjadi walaupun kadang kala disalah ertikan sebagai sinonim dengan sinkretisme iaitu sintesis, evolusi dan pengharmonian (*harmonization*).⁴⁶

Idea integrasi budaya dalam Hellenistik yang bertujuan untuk penyatuan sebuah empayar lebih sesuai digambarkan sebagai sintesis. Walau bagaimanapun, pembentukan sinkretisme agama adalah kes khas dalam kepelbagaiannya yang wujud dalam Hellenisme tersebut. Manakala evolusi pula merupakan proses yang menghasilkan elemen yang baru yang merupakan pusat kepada kesatuan atau sistem yang baru. Di akhir proses ini akan terbentuklah agama baru seperti agama Buddha dan Bahai iaitu agama yang tidak lagi sinkretik. Ini adalah kerana tidak wujud percanggahan antara agama Hindu dengan sistem yang asing dalam agama Buddha. Manakala pengharmonian (*harmonization*) pula banyak berlaku dalam teosofi. Teosofi secara khususnya cenderung berpendirian bahawa semua agama adalah benar dan mempunyai matlamat untuk bersatu dengan tuhan. Lalu, pengharmonian dibentuk atas dakwaan bahawa mereka menuju tujuan yang sama. Dalam hal ini ia tidak merujuk kepada sinkretisme sebaliknya adalah pluralisme.⁴⁷

⁴⁵ *Ibid*, 221-222.

⁴⁶ *Ibid*, 221.

⁴⁷ *Ibid*.

Sinkretisme juga menurut Colpe selalunya merupakan fasa peralihan atau perubahan dari satu keadaan kepada keadaan yang lain. Justeru itu, terdapat beberapa kesan daripada sinkretisme seperti berlakunya transformasi, non-integrasi (*disintegration*) dan penyerapan (*absorption*).⁴⁸

Berdasarkan pandangan para sarjana Barat yang membincangkan konsep sinkretisme, jelaslah bahawa sinkretisme turut berkait dengan konsep lain sebagaimana yang akan dibincangkan dalam tajuk selepas ini.

2.2.4 Konsep yang Berkaitan

Terdapat beberapa konsep lain yang berkaitan dengan konsep sinkretisme. Antaranya ialah eklektisisme, *hribidity*, *inculturation*, akulterasi dan asimilasi.

2.2.4.1 Eklektisisme

Eklektik bermaksud dipilih atau diperoleh yang terbaik daripada berbagai sumber yang berlainan. Eklektisisme bermaksud amalan atau prinsip memilih sesuatu (objek, idea, gaya, kepercayaan, sistem dan sebagainya) daripada berbagai-bagi sumber agar memperoleh pilihan yang terbaik.⁴⁹ Eklektisisme mempunyai persamaan dengan sinkretisme dalam aspek memilih daripada berbagai sumber,⁵⁰ namun eklektisisme lebih mementingkan nilai intrintik dalam pemilihan tersebut seta menggunakan metode

⁴⁸ *Ibid*, 221-222.

⁴⁹ *Kamus Dewan*, 379, entri “eklektik”.

⁵⁰ “Syncretism” dalam *The Encyclopaedia Americana International Edition* (Danbury: Grolier Incorporated, 1829), 26: 180.

yang logik berbanding sinkretisme.⁵¹ Konsep eklektisme biasanya berlaku bagi menghasilkan pendekatan atau stail yang baru terutamanya di dalam falsafah. Walau bagaimanapun, eklektisme tidak bertindak secara serius dalam menyesuaikan konsep-konsep yang bertentangan dalam proses penyatuan pemikiran.⁵² Konsep eklektisme juga tidak sesuai dalam membincangkan penyatuan dalam konteks adat masyarakat.

2.2.4.2 *Hibridity*

Hibrid secara harfiah bererti komponen sifat sistem yang terbentuk daripada gabungan beberapa teknologi yang berlainan.⁵³ Walau bagaimanapun, sinkretisme dikatakan menjadi hampir sinonim dengan hibrid.⁵⁴ Seterusnya, terminologi *hybridity* seolah-olah berjaya menggantikan sinkretisme khususnya dalam bidang sains sosial. Teori *hybridity* yang diperkenalkan oleh Nestor Gacia Canclini muncul sebagai konsep utama dalam teori pasca-kolonial. Lalu terma ini telah digunakan dan dikritik dengan meluas.⁵⁵

Hybridity telah dibahagikan kepada tiga kategori iaitu *hybridity of origin* iaitu kombinasi bentuk pra-wujud, *hybridity of encounter* iaitu hasil daripada diaspora dan *hybridity of refraction* iaitu fenomena agama atau budaya yang mewujudkan ketegangan sosial dalam masyarakat atau bangsa tertentu, dalam penghasilan spektrum ritual, bentuk dan doktrin agama. Dalam hal ini, terma *hybridity* menawarkan perbincangan tentang permasalahan baru serta memainkan peranan utama dalam kajian agama di mana bertambahnya bilangan penyelidikan tentang diaspora agama, teori pasca-kolonial

⁵¹ James Mark Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 1: 655, entri “syncretism”.

⁵² “Eclecticism” dalam *The Encyclopaedia Americana International Edition*, 9: 581.

⁵³ *Kamus Dewan*, 530-531, entri “hibrid”.

⁵⁴ James Hasting, ed., “syncretism” dalam *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 12: 155.

⁵⁵ Steven Engler, “Umbanda and Hybridity,” *Numen: International Review for the History of Religions* 56, no. 5 (2009), 545-577.

dan lain-lain. Kajian tentang *hybridity* dianggap penting kerana empat perkara iaitu, ia mengingatkan bahawa analisis percampuran agama perlu mengambil kira interaksi budaya secara luas, bukan sahaja hubungan antara elemen yang dianggap berunsur agama. Kedua, ia berguna bagi mengetengahkan percampuran budaya yang berpengaruh, kreatif dan dinamik, terutamanya dalam konteks global. Ketiga, kajian kontemporari fenomena agama menuntut perhatian kepada sejarah wilayah tertentu dan konteks sosial. Keempat, ia mengingatkan pengkaji supaya berhati-hati dalam meletakkan norma disebabkan batas yang merintangi dan kekaburan yang terjadi semasa percampuran budaya.⁵⁶

Walau bagaimanapun, sebahagian sarjana menganggap terma “sinkretisme” dan “*hybridity*” adalah sinonim sebagaimana yang ditonjolkan dalam Edisi Khas Jurnal *Social Compass* yang bertemakan “*Rethinking Religious Hybridity*” yang terdiri daripada artikel-artikel berkaitan *hybridity* dan sinkretisme.⁵⁷

Dalam hal yang sama, gereja evangelical di abad ke-21 telah menggunakan tema anti-sinkretisme tetapi dalam masa yang sama membenarkan sejumlah *hybridity* yang terpilih. Usaha ini dilihat berjaya membantu gereja evangelical menampilkkan ciri tempatan di samping mengekalkan bentuk Kristian. Misalnya, Evangelical Thailand telah menggunakan dua mekanisme *hybridity* iaitu *hybridity tambahan* (*hybridities of extension*) dan *hybridity peralihan* (*transitional hybridities*).⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Edwin Zenner, “Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand,” 585-617.

⁵⁸ *Ibid.*

Hybridity tambahan (hybridities of extension) melibatkan penerangan meta-tema trans-tempatan ke dalam perbincangan mikro tempatan yang menggunakan material tempatan yang spesifik dalam menyampaikan kebenaran trans-tempatan yang tidak berubah. Dalam hal ini, teras teologi dan simbolik yang dikongsi di kalangan evangelical diterangkan dengan konotasi tempatan. Contohnya, penerangan tentang tema kasih sayang dan kekuasaan tuhan. Pengertian kasih sayang tuhan diterangkan dalam konotasi tempatan, berdasarkan kepada kognitif yang dibentuk oleh pengalaman yang dilalui oleh individu dan kumpulan tersebut. Pengertian kekuasaan supernatural juga diterangkan dalam tema dan semangat tempatan yang unik berkenaan Thailand, dalam masa yang sama, menyediakan penerangan yang benar tentang kosmologi evangelical bagi mengelakkan kesamaran dalam memahami sesuatu perkara.⁵⁹

Hybridity peralihan (transitional hybridities) mengeksplorasi kognitif dan terminologi yang bertindan bagi memudahkan seseorang menyeberangi halangan agama yang berbeza. Mekanisme ini dilihat lebih bermasalah menurut evangelical kerana mereka mempamerkan pertindihan terus antara rangka makna Buddha dan Kristian dengan cara menggunakan sekurang-kurangnya dalam peralihan pertukaran agama, simbol dan makna yang mungkin munasabah dalam kedua-dua tradisi. Contohnya, nirvana dan karma.

Walau bagaimanapun, sinkretisme dan *hybridity* boleh dibezakan iaitu sinkretisme adalah campuran elemen agama, manakala *hybridity* adalah campuran yang lebih luas dengan elemen budaya.⁶⁰ Sinkretisme secara umum adalah fenomena internal dalam agama. *Hybridity* sebaliknya, lebih menekankan interaksi yang kompleks antara

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

agama dan konteks sejarah, politik, sosial dan budayanya. Di samping itu, *hybridity* merupakan pembentukan bentuk budaya yang baru dan bersedia menggantikan yang sebelumnya.⁶¹

Dalam pada itu, terdapat juga pandangan yang mengatakan bahawa kegunaan terma *hybridity* adalah lemah. Terma tersebut lazimnya dianggap betul, tetapi hampir tidak membantu bagi menentukan perkaitan antara ketulenan dan *hybridity*. Hal ini kerana, perbincangan *hybridity* telah meninggalkan atau meminggirkan beberapa perkara penting iaitu perhatian kepada apa yang bercampur, bagaimana, hingga tahap mana, dalam keadaan bagaimana dan apa kesannya.⁶²

Dalam konteks kajian ini konsep *hybridity* tidak dipilih kerana ia mengenepikan perbincangan bersifat normatif serta ketulenan agama yang dibincangkan iaitu agama Islam.

2.2.4.3 *Inculturation*

Inculturation merupakan terminologi yang khusus dalam agama Kristian yang bermaksud perkara yang sebelumnya tiada dalam doktrin dan amalan Kristian kemudiannya disahkan sebagai sebahagian daripada doktrin dan amalan Kristian. Ia adalah bukan pilihan individu ataupun masyarakat sebaliknya di bawah bidang kuasa gereja dan pemimpin gereja bagi menentukan atau mengesahkan sesuatu doktrin dan amalan. Hal ini bertepatan dengan kata-kata Paul VI dan John Paul II semasa di Afrika

⁶¹ Charles Stewart dan Rosalind Shaw, ed., *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London & New York: Routledge, 1994), 215.

⁶² *Ibid.*

iaitu, “Anda boleh, anda harus mempunyai pengikut Kristian Afrika” (“*You may, you must have an African Christianity*”). Ini memberi gambaran jelas bahawa setiap gereja bertanggungjawab membudayakan nilai Kristian dalam situasi tertentu. Dalam surat pekeliling keagamaan (*encyclical*) oleh John Paul II bertajuk “*Mission of the Redeemer*”, seksyen 52-55, menjelaskan keperluan dan maksud *inculturation* dalam misi gereja sebagaimana berikut:⁶³

1. Kesetiaan kepada mesej Kristian. Setiap *inculturation* mestilah bersesuaian dengan Kitab Bible dan tidak bercanggah.
2. Penyerapan ke dalam keadaan budaya. Kitab Bible tidak perlu memusnahkan apa yang baik dalam budaya tertentu akan tetapi perlu menyimpan dan mengekalkannya.
3. Penglibatan oleh pastor. *Inculturation* pada dasarnya dilakukan oleh masyarakat, tetapi mereka memerlukan bimbingan dan kepimpinan daripada pihak berkuasa gereja, pemimpin-pemimpin tempatan dan dari golongan teologi.

Walaupun *inculturation* sangat berkait rapat dengan sinkretisme namun, ia tidak sesuai bagi kajian ini kerana perbincangan *inculturation* adalah khusus bagi konteks agama Kristian.

2.2.4.4 Akulturasi

Akulturasi merupakan penyerapan unsur-unsur kebudayaan daripada suatu budaya kepada suatu budaya yang lain.⁶⁴ Ia turut diinterpretasikan sebagai proses perubahan budaya di mana pertembungan secara berterusan antara dua atau lebih kelompok budaya

⁶³ Peter Schineller, “Inculturation and syncretism: what is the real issue?,” 50-53.

⁶⁴ Kamus Dewan, 28, entri “akulturasi”.

yang nyata menyebabkan satu kelompok mengambil alih elemen budaya kelompok atau kelompok-kelompok yang lain.⁶⁵ Ia juga diistilahkan sebagai ‘*culture contact*’ di kalangan ahli antropologi dalam mengkaji kebudayaan manusia.⁶⁶ Menurut William Madsen, kajian sinkretisme memberi perhatian kepada proses akulterasi dan kesan penggabungan tradisi daripada budaya yang berbeza.⁶⁷ Birgit Meyer pula menjelaskan bahawa sinkretisme telah digunakan dalam teori akulterasi atau ‘*culture contact*’ yang bertujuan mengklasifikasi ekspresi agama sebagai kesinambungan daripada unsur ‘tradisional’ dan ‘kebaratan’.⁶⁸ Perkara yang dijelaskan oleh Madsen dan Meyer berkait rapat dengan pandangan Colpe yang menjelaskan akulterasi sebagai fenomena yang boleh mengakibatkan sinkretisme.⁶⁹ Walaupun akulterasi berkait rapat dengan sinkretisme, namun fokus kajian ini adalah sinkretisme itu sendiri.

2.2.4.5 Asimilasi

Asimilasi bermaksud pemanfaatan bermacam-macam jenis atau berbagai unsur menjadi satu seperti pemanfaatan unsur-unsur daripada kebudayaan yang berlainan menjadi satu kebudayaan. Berasimilasi bermaksud berpadu menjadi satu.⁷⁰ Bagi Van der Veer, dalam masyarakat sekular yang mana aspek agama berubah kepada aspek kebudayaan nasional, sinkretisme turut berubah kepada multibudaya (*multiculturalism*), manakala

⁶⁵ Julius Gould *et al.* ed., *A Dictionary of Social Sciences* (New York: Free Press, 1964), 6, entri “acculturation”.

⁶⁶ David. L. Sills *et al.* ed., “acculturation” dalam *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1968), 1: 21.

⁶⁷ William Madsen, “Religious Syncretism,” dalam *Religious Change and Cultural Domination*, ed. David N. Lorenzen (Mexico: El Colegio de Mexico, 1981), 121.

⁶⁸ Birgit Meyer, “Beyond Syncretism: translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa,” dalam *Syncretism/ Anti-Syncretism The Politics of Religious Synthesis*, ed. Charles Stewart dan Rosalind Shaw (London: Routledge, 1994), 45.

⁶⁹ Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 221.

⁷⁰ *Kamus Dewan*, 84, entri “asimilasi”.

murtad (*conversion*) berubah kepada asimilasi.⁷¹ Hal ini seolah-olah menunjukkan tidak wujud perkaitan yang rapat antara sinkretisme dengan asimilasi.

Walau bagaimanapun, Levenson mengatakan bahawa sinkretisme (percampuran) dan *surrogacy* (penggantian) adalah dua bentuk asimilasi yang jelas dalam era moden. Beliau memberi contoh sinkretisme seperti yang berlaku dalam Yahudi-Kristian dan Yahudi-Buddhisme. Manakala contoh *surrogacy* iaitu Zionisme sekular dan psikoanalisis. Beliau membezakan kedua-dua jenis asimilasi ini yang dahulunya merupakan bentuk akulturasi.⁷²

Penyelidikan terkini tentang Israel kuno menunjukkan bahawa orang Israel banyak meminjam daripada budaya persekitarannya. Integrasi melibatkan dua komponen iaitu pengambilan daripada non-Yahudi (akulterasi) dan penyusutan daripada Yahudi (asimilasi). Penggunaan perkataan asimilasi lebih popular dan dominan. Asimilasi muncul dalam beberapa bentuk iaitu laju dan perlahan, dramatis dan beransur-ansur, bijak dan tidak bijak. Ia sentiasa mengundang sindiran asimilasi sebagai menyerah kalah daripada nilai teras Yahudi.⁷³

Dua bentuk asimilasi yang jarang diperhatikan ialah sinkretisme dan *surrogacy*. Sinkretisme menawarkan penggabungan dengan cara mengambil atau membawa masuk elemen agama lain dalam situasi seseorang merasakan kekurangan dalam tradisi mereka. Dalam masa yang sama, ia juga mungkin bertujuan mengurangkan ketegangan

⁷¹ Peter Van der Veer, “Syncretism, multiculturalism and the Discourse of Tolerance,” dalam *Syncretism/ Anti Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, ed. Charles Stewart dan Rosalind Shaw (London & New York: Routledge, 1994), 198.

⁷² Alan T. Levenson, “Syncretism and Surrogacy in Modern Time: Two models of assimilation,” *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 30, no. 1 (2011), 17-30.

⁷³ *Ibid.*

inter-agama. Dilihat dari aspek lain, sinkretisme mengundang gelumang/ kacau-bilau ke atas teras kepercayaan dan amalan serta sering digunakan secara negatif bagi merujuk kepada pencemaran satu agama oleh yang lain. Berbeza dengan *surrogacy*, ia didefinisikan sebagai “sesuatu yang menggantikan atau berkhidmat sebagai pengganti atau pemangku bagi sesuatu, produk buatan atau tiruan digunakan sebagai pengganti bagi produk yang semula jadi, atau perwakilan oleh seseorang yang diganti melalui simbol pengenalan bagi orang tersebut. Kata kunci bagi sinkretisme adalah penyatuan (*fusion*) atau kombinasi. Manakala kata kunci bagi *surrogacy* adalah penggantian (*substitution*). Lebih spesifik kepada kajian agama, *surrogacy* boleh dilihat sebagai satu susunan amalan, organisasi, kepercayaan yang terang-terangan sekular, tetapi berfungsi sebagai agama, memantapkan komuniti, menjunjung aktiviti yang menjadi kebiasaan dan menawarkan sistem kepercayaan yang tersusun.⁷⁴

Gaya sinkretisme telah berkembang semenjak permulaan zaman moden dan dalam banyak kes menggantikan secara beransur-ansur asimilasi daripada elemen eksternal. *Surrogacy* pula adalah fenomena asimilasi yang lebih radikal. Ia telah menawarkan beberapa alternatif ideologi contohnya sekularisme kepada Yahudi tradisional bagi menggantikannya dengan bentuk identiti Yahudi moden. Pada zaman pertengahan, *surrogacy* yang berlaku adalah pertukaran agama kepada Kristian atau Islam.⁷⁵

Dalam konteks asimilasi, contoh sinkretisme ialah Yahudi-Kristian dan Yahudi-Buddhisme. Manakala contoh *surrogacy* ialah Zionisme sekular dan psikoanalisis.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

Antara golongan psikoanalisis ialah Josef Breuer, Sigmund Freud, Sandor Ferenczi, Karl Abraham, Alfred Adler, Otto Rank, Max Eitingon, Anna Freud dan Melanie Klein.

Walau bagaimanapun, terdapat juga kes di mana berlakunya penggabungan antara sinkretisme dan *surrogacy* iaitu Yahudi-sosialisme dan feminism. Manakala, contoh sinkretisme yang menggabungkan dua bentuk *surrogacy* pula adalah Sosialis Zionisme yang merupakan ideologi Israel kontemporari.⁷⁶

Walaupun sinkretisme berkait rapat dengan asimilasi serta turut dikategorikan sebagai salah satu bentuk asimilasi, namun asmilasi merupakan terma yang membincangkan pemaduan pelbagai unsur kebudayaan dan tidak sekadar menyentuh isu pemaduan agama secara khusus. Justeru itu, kurang sesuai dalam konteks kajian ini.

Daripada konsep-konsep yang dibincangkan iaitu eklektisisme, *hybridity*, *inculturation*, akulturasi dan asimilasi, dapatlah disimpulkan bahawa perbincangan tentang percampuran agama yang baru dianuti oleh sesebuah masyarakat dan budaya tradisi masyarakat sebelum itu adalah lebih tepat berkisar dalam perbincangan konsep sinkretisme.

2.3 Model dalam Kajian Sinkretisme

Oleh kerana konsep sinkretisme tidak dapat diaplikasikan secara universal, tipologi atau model diperlukan bagi menerangkan fenomena sinkretisme. Untuk tujuan itu, Colpe mencadangkan dua perkara pokok iaitu hubungan kesatuan yang kompleks dan

⁷⁶ *Ibid.*

menyeluruh (*relations between complex whole*) dan hubungan antara komponen tertentu (*relations between particular components*).⁷⁷

Penyatuan yang kompleks atau menyeluruh boleh berlaku dalam aspek inter agama (*between religions*) dan intra agama (*within religions*). Contohnya penyatuan kompleks inter agama ialah sistem teologi yang terbentuk daripada Konfusianisme, Taoisme dan Buddhism. Ketiga-tiga kepercayaan ini lengkap melengkapi antara satu sama lain. Manakala contoh penyatuan intra agama pula ialah agama di India iaitu dewa-dewa seperti Savitri, Indra, Vayu, Aryaman, Rudra, Agni Surya dan Yama dianggap sama di antara satu sama lain.⁷⁸

Hubungan antara komponen tertentu boleh terjadi dengan dua cara yang utama iaitu penambahan (*addition*) dan pensejajaran (*parallelization*). Dalam konteks penambahan (*addition*), ia boleh terjadi dalam bentuk teokrasi (penggabungan tuhan-tuhan atau dewa-dewa) dan bentuk peribadatan. Contoh awal bagi teokrasi adalah pada zaman Hellenistik seperti dewa Sarapis yang terbentuk daripada dewa Orisis, Apis, Jupiter dan dewa yang lain. Manakala contoh bagi penambahan bentuk peribadatan ialah upacara gereja seperti baptis yang diiringi dengan pemujaan atau peribadatan misteri daripada non Kristian.⁷⁹

Dalam konteks pensejajaran (*parallelization*) pula, ia boleh terjadi dalam bentuk interpretasi, persamaan taraf (*equivalence*), dan identifikasi. Interpretasi dianggap sebagai fasa utama sinkretisme. Hal ini dapat dilihat dari penyatuan yang berleluasa

⁷⁷ Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 219.

⁷⁸ *Ibid*, 222-223.

⁷⁹ *Ibid*, 223-224.

antara kedua-dua entiti. Di belakang kedua-dua ‘interpretasi’ ini, tidak wujud teokrasi yang sebenar tetapi hanya kecenderungan terhadapnya. Kecenderungan sebegini ditulis secara berleluasa dalam pelbagai tulisan dan kesusasteraan contohnya dewa Apollo hadir atau wujud dalam diri dewa Mithra bagi menunjukkan keharmonian antara Greek dan Parsi. Persamaan taraf (*equivalence*) pula merupakan pra-syarat dalam semua bentuk pensejajaran, identifikasi, teokrasi dan penyatuan sinkretisme yang kompleks. Dalam keadaan di mana identiti bagi kedua-dua entiti berada pada darjah yang sama tetapi tidak menjurus kepada teokrasi, maka akan berlakulah identifikasi. Amalgamasi pula adalah penyatuan entiti yang tidak berlawanan serta lebih daripada setakat bercampur atau bergaul (*mingle*). Pada dasarnya, terma ‘*mingle*’ adalah lebih sesuai bagi menerangkan fenomena sinkretisme. Amalgamasi sebaliknya merupakan sempadan bagi kes sinkretisme yang mungkin boleh menjurus kepada sintesis. Manakala pertukaran kualiti (*exchange of qualities*) pula tidak melibatkan persamaan taraf, pensejajaran atau penambahan (*addition*) dan seterusnya tidak melibatkan sinkretisme.⁸⁰ Walau bagaimanapun menurut Cople, ramai penulis yang membincangkan sinkretisme menentukan sendiri konsep sinkretisme yang mereka gunakan.

Seterusnya, Berner mengembangkan model heuristik dalam kajian sinkretisme. Berner mendapati bahawa sinkretisme merupakan salah satu daripada tindak balas terhadap keadaan yang tidak selamat (*insecurity*) yang dibawa oleh gerakan daripada sistem agama yang berbeza. Oleh itu, sinkretisme menjadi mapan melalui proses interaksi antara dua atau lebih agama. Proses ini terbahagi kepada dua peringkat iaitu peringkat sistem dan peringkat elemen.⁸¹ Sinkretisme pada peringkat elemen menekankan aspek sempadan yang wujud di antara dua atau lebih sistem yang

⁸⁰ *Ibid*, 224-225.

⁸¹ Ulrich Berner, “The Notion of Syncretism in Historical and/ or Empirical Research,” 502-503.

bergabung dan kadang-kala merendah-rendahkan elemen yang lain. Antara contohnya ialah Persatuan Gereja (Unification Church) di mana sumbangan daripada elemen Korea, Shamanistik, Mahayana dan Presbyte masih boleh dikenal pasti. Contoh lain ialah Gereja Celestial (Celestial Church of Christ) yang diasaskan oleh Samuel Bilewou Joseph Oschoffa pada tahun 1947. Elemen daripada agama Yoruba masih jelas kelihatan didalamnya seperti nama empat dewa dalam agama Yoruba ditukar sahaja dengan nama wali dalam agama Kristian dan terus memainkan peranan penting dalam kepercayaan dan ritual orang Celestian di Afrika.⁸²

Manakala sinkretisme pada peringkat sistem pula tidak menekankan (membuang) sempadan yang wujud antara sistem-sistem yang bergabung tersebut. Contohnya ialah percampuran agama Buddha, Kristian serta agama rakyat (agama popular) di Vietnam yang menjurus kepada pembentukan agama baru iaitu Cao Dal. Contoh lain ialah Gereja Global (Global Church of Christ) yang ditubuhkan oleh Onibonokuta. Onibonokuta membesar dalam lingkungan tiga agama dan budaya yang berbeza iaitu Islam, Kristian dan Yoruba. Setelah melalui perjalanan spiritual dalam lingkungan agama yang berbeza tersebutlah beliau melakukan sintesis dan menubuahkan Gereja Global. Walau bagaimanapun, model Berner membincangkan kategori sinkretisme, untuk itu beliau mencadangkan agar kajian dibuat bagi membezakan situasi sinkretik sebagai langkah untuk menerangkan perkembangan gerakan sinkretik.⁸³

Selain itu, terdapat juga model yang dinamakan ‘agama crypto’. Model ‘agama crypto’ diperkenalkan untuk memberi panduan sejauh mana percampuran yang menepati konsep sinkretisme. Model ini mencadangkan percampuran sebagaimana yang

⁸² *Ibid*, 503-505.

⁸³ *Ibid*, 506-507.

berlaku kepada agama Crypto iaitu percampuran yang hampir sama rata antara doktrin tiga agama iaitu Yahudi, Kristian dan Islam. Walau bagaimanapun, Joel Robbins telah mencadangkan pendekatan baru kajian sinkretisme menggunakan model agama crypto ini yang lebih sesuai dengan bidang kajian antropologi.⁸⁴ Bagi beliau analisis kajian sinkretisme menggunakan model ini khususnya dalam bidang sinkretisme budaya (*cultural syncretism*), memberarkan pengkaji berhujah bahawa sinkretisme turut distrukturkan oleh nilai, oleh itu pengkaji perlu mengkaji hubungan nilai (agama) antara yang lama dan yang baru untuk menentukan bagaimana sinkretisme itu distrukturkan. Dalam erti kata lain, beliau berpandangan model agama crypto dalam kajian sinkretisme bukan sekadar memerhatikan aspek konsep dan kategori tetapi juga aspek nilai yang menstrukturkan hubungan antara keduanya.⁸⁵

Perkara ini dijelaskan melalui kajianya terhadap kaum Urapmin di Papua New Guinea. Kaum Urapmin telah memeluk Kristian, namun sebahagian nilai agama tradisional masih dipegang iaitu percaya bahawa mala petaka disebabkan oleh roh-roh jahat. Robbins menjelaskan percampuran dalam konteks nilai sedemikian merupakan sebahagian daripada konteks model agama crypto.⁸⁶

Rosalind Shaw dan Charles Stewart pula mencadangkan batas pemisah antara ‘sinkretisme’ dan ‘anti-sinkretisme’.⁸⁷ Sinkretisme yang dimaksudkan adalah politik dalam sintesis agama. Manakala anti-sinkretisme, biasanya terikat dengan isu ‘authenticity’ yang berkaitan dengan ‘purity’ atau kesucian. Walau bagaimanapun bagi

⁸⁴ Joel Robbins, “Crypto-Religion and the Study of Cultural Mixtures: Anthropology, Value, and the Nature of Syncretism,” 413.

⁸⁵ *Ibid*, 420-422.

⁸⁶ *Ibid*, 419-420.

⁸⁷ Rosalind Shaw dan Charles Stewart. “Introduction: Problematizing Syncretism,” 7.

Shaw dan Stewart, ‘*authenticity*’ atau ‘*originality*’ tidak bergantung sepenuhnya kepada ‘*purity*’, sebaliknya juga dianggap sebagai ‘*uniqueness*’ di mana sama ada tradisi asli (*pure*) atau tradisi campuran (sinkretik), kedua-duanya adalah unik. Oleh itu, bagi membezakan keduanya, Shaw dan Stewart memperkenalkan terma sinkretisme sebagai politik sintesis agama, manakala anti-sinkretisme sebagai menjaga batas-batas agama yang melibatkan unsur ‘*purity*’.⁸⁸

Pendekatan sinkretisme/ anti-sinkretisme ini sejajar dengan cadangan Rothstein tentang batas pemisah antara sinkretisme dan non-sinkretis. Rothstein mencadangkan konsep “sinkretisme negatif” untuk memelihara teologi daripada dorongan luar.⁸⁹

Model pendekatan Shaw dan Stewart ini banyak digunakan oleh sarjana yang mengkaji sinkretisme. Antaranya ialah Ellen Kraft yang membincangkan kecenderungan peralihan dalam sejarah teosofi.⁹⁰ Teosofi dibahaskan sebagai agama hyper-sinkretistik, dalam masa yang sama mempromosikan anti-sinkretisme bagi pihak agama lain yang menentang idea teosofi.⁹¹ Secara khusus, perkara penting dalam konteks ini, golongan teosofi adalah sinkretistik. Ia muncul sebagai percampuran agama dan sains dan seterusnya mapan.⁹²

Model-model yang diketengahkan sebagaimana yang diterangkan di atas sedikit sebanyak telah menjelaskan beberapa fenomena sinkretisme yang berlaku di zaman

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Siv Ellen Kraft. “To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy,” 143-145.

⁹⁰ Teosofi bermaksud ilmu kebatinan yang umumnya berdasarkan ajaran-ajaran agama Buddha. Lihat, *Kamus Dewan*, 1660, entri “teosofi.”

⁹¹ Siv Ellen Kraft. “To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy,” 143-145.

⁹² *Ibid.*

Hellenistik serta fenomena sinkretisme dalam masyarakat yang menganut Kristian pada era moden.

2.4 Pendekatan dan Metode dalam Kajian Sinkretisme

Kajian sinkretisme yang dibuat oleh pengkaji pada dasarnya bersifat teoritikal dan empirikal.⁹³ Dengan itu, kajian sinkretisme menjadi kaya dalam aspek teoritikal dengan pelbagai definisi, konsep dan model sebagaimana yang telah dibincangkan. Dalam masa yang sama, kajian sinkretisme turut kaya dalam aspek empirikal dengan pelbagai data berkenaan fenomena sinkretisme dalam masyarakat di seluruh dunia.

Dalam erti kata yang lain, pendekatan dominan dalam kajian sinkretisme adalah kualitatif yang banyak menggunakan metode atau kaedah historiografi dan etnografi dalam proses pengumpulan data. Historiografi digunakan bagi mengkaji fenomena sinkretisme pada zaman dahulu, manakala etnografi digunakan bagi mengkaji fenomena sinkretisme yang ada dalam masyarakat hari ini. Walau bagaimanapun, terdapat juga kajian sinkretisme yang menggunakan pendekatan kuantitatif dengan menggunakan borang soal selidik sebagai instrumen.⁹⁴ Dengan itu, pendekatan kuantitatif juga tidak asing dalam mengkaji fenomena sinkretisme.

Fenomena sinkretisme seterusnya dianalisis dari beberapa sudut khususnya bagi mengenal pasti faktor penyebabnya. Dalam hal ini, Anita Leopold telah menyenaraikan beberapa pendekatan dan metode analisis yang digunakan iaitu pertamanya, peringkat

⁹³ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen ed., *Syncretism in Religion*, 377.

⁹⁴ Contohnya ialah kajian yang bertajuk “Jewish Teenagers’ Syncretism.” Lihat, Philip Schwadel, “Jewish Teenagers’ Syncretism,” *Review of Religious Research* 51, no. 3 (2010), 324-332.

sosial yang berkaitan dengan fenomena agama yang merupakan akibat atau kesan daripada kekuasaan. Keduanya, peringkat semiotik yang berkaitan dengan perubahan dan inovasi dalam makna sesuatu perkara dalam sesebuah agama yang dirujuk sebagai dinamika agama. Ketiganya, peringkat kognitif yang menjelaskan pergerakan agama dan inovasi adalah berdasarkan minda manusia.⁹⁵

Dalam erti kata yang lain, beberapa persoalan boleh diutarakan sama ada fenomena sinkretisme berlaku di peringkat psikologi atau kognitif individu, di peringkat budaya atau simbolisme, atau di peringkat sosial dan politik yang melibatkan kuasa serta kawalan dalam interaksi. Ringkasnya, adakah sinkretisme terbentuk dari kognitif, budaya atau politik?⁹⁶

Ahli sejarah Petra Pakkanen antara yang menggunakan pendekatan sejarah genetik untuk menjelaskan penyebaran dan percampuran agama. Walau bagaimanapun, beliau telah menimbulkan persoalan tentang kegunaan kategori sinkretisme sebagai menjelaskan fenomena sinkretisme, yang disebutnya sebagai tidak menerangkan apa-apa. Pakkanen mencadangkan sebaliknya, iaitu sinkretisme sebagai alat heuristik untuk menemui latar belakang tersembunyi tentang fakta sejarah lalu mentafsirkannya. Beliau berhasrat mengaitkan kategori sinkretisme secara langsung dengan kajian di peringkat deskriptif, supaya ia boleh membantu menerangkan proses agama yang telah berlaku.⁹⁷

Walau bagaimanapun, Anita pula berpandangan bahawa tidak banyak kepentingan untuk mengekalkan kategori sinkretisme jika penggunaannya hanya untuk

⁹⁵ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, 5.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, 6.

menerangkan proses sejarah yang sudah jelas dalam data sejarah. Baginya, manfaat kategori sinkretisme haruslah sebagaimana berikut, pertama berfungsi sebagai alat heuristik untuk menunjukkan dan menjelaskan fenomena, dan kedua, untuk memberitahu mengapa dan bagaimana ia terjadi.⁹⁸

Andre Droogers pula mengatakan fenomena sinkretisme merujuk kepada pencapaian sesebuah kuasa dominan dalam hal-hal yang tertentu.⁹⁹ Pandangan serta pendekatan sosio-potilik yang digunakannya sejajar dengan pandangan sarjana seperti Bastide, Apter, Stewart, Benavides dan Geertz.

Manakala Michael Pye, mengatakan bahawa maksud sinkretisme menggambarkan pelbagai identiti yang boleh membawa ke pelbagai arah.¹⁰⁰ Ini menunjukkan sinkretisme merupakan fenomena semiotik. Oleh itu, fenomena sinkretisme turut dikaji berdasarkan semiotik dalam konteks sesebuah agama dan budaya.¹⁰¹

Walau bagaimanapun, sinkretisme turut dilihat sebagai fenomena kognitif kerana bagi Luther H. Martin, tidak dinafikan pembentukan sinkretisme dari konteks budaya, namun ia adalah proses yang dilakukan oleh minda manusia. Minda manusia yang memilih, menggabungkan serta membuat penyesuaian agama dan budaya luar ke dalam agama dan budaya mereka.¹⁰²

⁹⁸ *Ibid.*, 6.

⁹⁹ Andre Droogers, “Syncretism, Power, Play”, 218.

¹⁰⁰ Michael Pye, “Syncretisme and Ambiguity,” 93.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Luther H. Martin, “Syncretism, Historicim and Cognition: A Response to Michael Pye,” dalam *Syncretism in Religion*, ed. Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2004), 289-290.

Dalam bidang agama dan teologi pula, bermula dengan Adolf von Harnack, seterusnya Barth, Kraemer, dan lain-lain menganggap sinkretisme adalah suatu praktik yang terpesong daripada kepercayaan Kristian, yakni dipesongkan oleh budaya dan agama di sesebuah kawasan itu sebelum kedatangan Kristian. Kreamer misalnya, menjelaskan terma sinkretisme selalunya menggambarkan percampuran elemen agama yang tidak sah.¹⁰³ Punca sikap negatif ini bermula dengan sejarah Kristian yang berhadapan dengan pelbagai bentuk agama di kawasan Mediterranean. Tidak dapat dinafikan, Kristianiti telah menyerap sama ada dalam bentuk atau isi daripada persekitarannya.¹⁰⁴ Tuntutan teologi Kristian yang unik dalam kalangan agama besar dunia melanjutkan pandangan negatif terhadap sinkretisme.¹⁰⁵

Oleh sebab itulah, secara teori dan deskriptif, percampuran agama dan budaya pada akhir zaman moden dirujuk kepada terma *hybridization*, *creolization* dan jarang-jarang sebagai sinkretisme. Namun begitu, dalam kajian-kajian tahun 1990an, sarjana teologi dan agama berusaha menukar haluan dan membuat acuan baru terhadap konsep ini. Sinkretisme kembali menjadi subjek untuk dibincangkan. Fokus perbincangan dahulu adalah kesannya terhadap teologi, tetapi kini ia difokuskan kepada proses *inculturation* bagi mengembangkan peranan Gospel pada masa dan tempat tertentu. Perbincangan dalam topik ini telah memasuki peringkat yang baru. Sarjana kontemporari Barat mendapati terma sinkretisme telah digunakan secara negatif dengan meluas dalam teologi Kristian, lalu mencadangkan beberapa perubahan. Antara usaha yang dilakukan adalah pendekatan yang meluas di Amerika yang mengambil konsep

¹⁰³ Hendrik Kreamer, “Syncretism,” 41.

¹⁰⁴ Robert J. Schreiter, “Defining syncretism: An Interim Report,” 50-53.

¹⁰⁵ *Ibid.*

penggunaan sinkretisme daripada pandangan sains sosial dan menggunakannya bagi memfokus semula perbincangan dalam teologi Kristian. Walau bagaimanapun, kebanyakan penulis mendapat konsep sinkretisme dahulu dibincangkan dalam abad ini dengan berhati-hati tetapi tidak terarah. Mereka mengekalkan maksud tradisional sinkretisme, namun mereka mengatakan pembentukan kebudayaan tidak terpengaruh oleh pertimbangan teologi. Akibatnya, perbincangan sinkretisme tidak berkembang, proses sinkretisme kabur dan berkembang tanpa dialog dengan tradisi Kristian.¹⁰⁶ Atas sebab inilah, sebahagian sarjana termasuklah J. Peter Schineller mencadangkan agar membuang terma sinkretisme, sebaliknya menggunakan terma *inculturation*.¹⁰⁷

Robert J. Schreiter tidak bersetuju dengan cadangan J. Peter Schineller untuk meninggalkan terma sinkretisme kerana membawa maksud yang sangat negatif. Sebaliknya beliau mencadangkan terus menggunakan terma sinkretisme dengan definisi baru berdasarkan tiga faktor utama iaitu;¹⁰⁸ Pertama, sebahagian misionari yang bersetuju membuang perkataan ini tidak boleh menjamin perkataan tersebut terkeluar daripada perbendaharaan kata. Perkataan tersebut telah menjadi satu-satunya milik misionari konservatif seterusnya menghasilkan dua perkara negatif iaitu ia akan mencegah perbincangan meluas tentang *inculturation* dan menjadi halangan kepada misionari memahami proses kebudayaan dalam menyebarkan ajaran Gospel. Kedua, menggantikan perkataan sinkretisme dengan *inculturation* atau lain-lain akan menghilangkan rangkaian sinkretisme iaitu hubungan antara perkembangan teologi dan proses kebudayaan. Meninggalkannya akan menyebabkan kenaifan dalam memahami peranan budaya dan pembentukan identiti budaya, serta naif dalam memahami

¹⁰⁶ *Ibid*.

¹⁰⁷ Peter Schineller, “Inculturation and syncretism: what is the real issue?,” 50-53.

¹⁰⁸ Robert J. Schreiter, “Defining syncretism: An Interim Report,” 50-53.

bagaimana Gospel disampaikan dari generasi ke generasi dan dari budaya ke budaya. Ketiga, era globalisasi menuntut perubahan dalam Kristianiti. Dalam zaman gereja sedunia (*world church*) sebagaimana yang pernah disebut oleh Karl Rahner ini, interaksi antara teologi dan budaya tidak dapat dielakkan. Oleh itu, Schreiter menegaskan bahawa sinkretisme merupakan konsep yang bernilai kerana konsep ini boleh menjelaskan proses bagaimana masyarakat Kristian menempa identiti mereka daripada konteks teologi dan perubahan budaya.¹⁰⁹

Dapatlah disimpulkan bahawa pendekatan dan metode analisis dalam kajian sinkretisme tidak dapat lari daripada dua aliran yang dibincangkan sebelum ini iaitu normatif dan deskriptif. Aliran deskriptif tertumpu kepada pengenalpastian faktor penyebab kepada sinkretisme sama ada kognitif, budaya atau politik. Manakala, aliran normatif tertumpu kepada penilaian elemen sinkretisme tersebut dan usaha untuk mengesahkan sinkretisme (*inculturation*) untuk tujuan misionari Kristian.

2.5 Agama Sinkretik

Antara agama yang dikategorikan sebagai agama sinkretik adalah seperti agama-agama misteri zaman purba, Manichaeisme, Gnostisisme, Neo Platonis, Sikhisme, Din Ilahi dan lain-lain.¹¹⁰ Agama sinkretik merupakan sinkretisme pada peringkat perihal (*state*) iaitu peringkat kedua (*second level*) atau juga disebut meta sinkretisme.¹¹¹

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Jacob E. Safra, ed., “religious syncretism,” dalam *The New Encyclopaedia Britannica*, 9: 1016.

¹¹¹ Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 219.

Agama-agama zaman purba dalam kalangan bangsa Eleusini, Cabiri dan zaman pra Hellenistik seperti Orpheus, Dionysos dan Cybele telah dikategorikan sebagai agama sinkretik. Hal ini kerana wujud ciri-ciri sinkretisme yang ketara dalam keagamaan mereka seperti teokrasi, pensejajaran, interpretasi dan identifikasi.¹¹²

Elemen sinkretisme juga tergambar dalam Manichaeisme dengan percampuran identiti Babylon, Iran dan Kristian Hellenistik. Pengasasnya iaitu Mani membentuk satu sistem yang unik dengan mengekalkan identiti sebelumnya serta mengaitkan antara satu sama lain dalam sistem yang baru tetapi dengan cara yang asli. Dengan itu, Manichaeisme boleh dijelaskan bergantung kepada mereka yang menyebutnya sama ada Kristian, Gnostis, Zoroastrianisme, Shamanisme, Buddhism atau Taoisme yang sebenar.¹¹³

Seterusnya ialah doktrin-doktrin Gnostisisme. Valentinianisme dan Sethianisme merupakan Gnostisisme yang setanding dengan Manichaeisme dari segi pembentukan formula yang sistematik. Manakala elemen sinkretisme dalam doktrin-doktrin Gnostisisme yang lain bukan dalam bentuk sistem sebaliknya dalam cerita mitos khususnya tentang pergabungan antara Greek dan Oriental.¹¹⁴

Pada Zaman Pertengahan (*Middle Ages*) sama ada di Barat atau Timur turut terdapat agama yang dikategorikan sebagai sinkretik. Di Barat, sinkretisme turut berlaku dalam Alchemy, Mistik Yahudi dan neo-Platonisme. Manakala dalam banyak contoh berkaitan tradisi daripada dunia Islam, pada dasarnya bentuk sinkretisme akan hilang

¹¹² *Ibid*, 225.

¹¹³ Jacob E. Safra, ed., “religious syncretism,” dalam *The New Encyclopaedia Britannica*, 9: 1017, Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 225.

¹¹⁴ Philip P. Wiener, ed, *Dictionary of the History of Ideas*, 1: 43, entri “Allegorical Syncretism.”

apabila pertembungan berlaku antara tradisi lain dengan tradisi Islam. Di Timur, agama sinkretik turut terdapat di pelbagai tempat. Antaranya ialah agama Hindu yang sinkretik bercampur dengan agama Islam yang non sinkretik terdapat dalam polisi agama Akbar (1542-1605). Begitu juga dengan Sikhisme terbentuk ekoran interaksi antara orang Islam dan orang Hindu. Di Timur Tengah pula, kelangsungan sinkretisme zaman purba menjurus kepada sinkretisme dalam Druze, Shamsiyah, Yesid, Ahl-i Haqq. Agama-agama ini dianggap terpesong daripada Islam (*pseudo-Islam*). Dalam misionari Buddha pula, terdapat hubungan antara *bodhisattvas* dan roh-roh jahat daripada Asia, China dan Jepun.¹¹⁵

Pada zaman moden pula, proses akulturasi dalam abad ke-19 dan ke-20 telah menghasilkan sinkretisme bentuk baru. Tujuan sinkretisme ini adalah untuk masa depan yang lebih baik atau sempurna (*utopian future*) dan keperluan penambahbaikan (*need of improvement*). Antara contoh sinkretisme yang bertujuan untuk membina masa depan yang lebih baik ialah Kesatuan gereja dan Mahayana Buddhisme.¹¹⁶ Manakala contoh bagi sinkretisme yang bertujuan memenuhi keperluan penambahbaikan ialah kemunculan agama-agama seperti Candomble, Macumba dan Umbanda di Brazil.¹¹⁷

2.6 Fenomena Sinkretisme Dalam Masyarakat

Fenomena sinkretisme berlaku dalam beberapa peringkat dan bentuk. Ia dikesan bermula di Greek sebelum era persejarahan yang memperlihatkan masyarakat Greek menerima pengaruh ketuhanan dari luar yang memenuhi keperluan beragama

¹¹⁵ Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 226.

¹¹⁶ *Ibid*, 226.

¹¹⁷ Steven Engler, “Umbanda and Hybridity,” 545-577.

masyarakat Greek.¹¹⁸ Namun ramai sarjana seperti Anita Leopold dan Andre Droogers yang beranggapan sinkretisme merupakan fenomena universal yang melibatkan semua agama. Seterusnya fenomena sinkretisme berkembang dalam bentuk yang lebih luas melibatkan unsur-unsur falsafah dan budaya. Sehingga hari ini fenomena sinkretisme masih mendapat perhatian para sarjana untuk diperbahaskan.

2.6.1 Barat Kuno

Sinkretisme telah menjadi sebahagian daripada fenomena penting semasa era paganisme Greek di mana agama, falsafah, budaya dan kepercayaan terbina dengan baik secara penggabungan pelbagai elemen terutamanya pada abad kedua Masehi semasa Hellenistik.¹¹⁹ Kebudayaan Hellenistik ketika itu bersifat sinkretik sejajar dengan tokoh pemimpinnya Alexander the Great yang bersifat sinkretistik secara individu. Beliau telah menyatukan elemen-elemen Parsi, Anatolia, Mesir dan Etruscan-Roman ke dalam keseluruhan budaya Hellenik.¹²⁰

Tuhan atau dewa masyarakat Mesir ketika itu, Amun telah dihellenisasikan oleh Alexander menjadi Zeus Ammon selepas beliau menjelajah ke gurun untuk mencari pendeta Amun di Siwa. Oleh itu, hubungan terus Zeus dengan Amun telah membentuk dewa Zeus Ammon.¹²¹ Alexander juga telah menjadikan Zeus Ammon sebagai salah satu daripada dewa-dewa yang diterima dan popular di kalangan masyarakat Greek.¹²²

¹¹⁸ “Syncretism” dalam *The Encyclopaedia Americana International Edition*, 26: 180.

¹¹⁹ Hellens merupakan wilayah Yunani. Hellenism merupakan fahaman yang mengagung-agungkan Yunani termasuklah falsafah, budaya dan cara hidup orang Yunani. Lihat, Abu Jamin Roham, “hellenisme” dalam *Ensiklopedia Lintas Agama* (Jakarta: Emerald, 2009), 233, Jacob E. Safra, ed., “religious syncretism” dalam *The New Encyclopaedia Britannica*, 9: 1016.

¹²⁰ Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, 1: 43, entri “Allegorical Syncretism”.

¹²¹ A.B. Cook, *A Study on Ancient Religion* (New York: Biblio and Tannen, 1964), 1: 350.

¹²² *Ibid.*, 362.

Secara keseluruhannya, Zeus dilihat telah dibawa ke dalam hubungan rapat dengan setiap unsur kedewaan dan ketuhanan yang masyhur di kalangan masyarakat Greek.¹²³ Oleh itu, dilihat bahawa sebarang usaha untuk menjauhkan atau mengelakkan unsur-unsur sinkretisme yang kompleks di dalam masyarakat Greek daripada berlaku bukanlah suatu tugas yang mudah untuk dicapai.¹²⁴

Walaupun Alexander terkenal dengan kekuatan dan kejayaannya dalam menakluki bandar-bandar baru, penyebaran kebudayaan Greek ke luar tanah besar Greek seperti di Mesir tidak melenyapkan secara total identiti masyarakat tempatan dan mengantikannya dengan kebudayaan Greek. Dari aspek keagamaan misalnya, sinkretisme turut berlaku ke atas tanah taklukan Alexander dengan kebudayaan Greek namun, masyarakat tempatan masih lagi mempraktikkan agama asal mereka dan tidak menerima sepenuhnya kepercayaan dan agama masyarakat Greek.¹²⁵

Sifat dasar atau tabiat pembawaan sinkretisme di Greek khususnya dalam zaman Hellenistik ini banyak dibincangkan oleh sarjana moden. Antaranya ialah P. Pakkanen dalam bukunya *Interpreting Early Hellenistic Religion* (1966), yang menjelaskan bahawa sinkretisme dengan merujuk zaman Hellenistik merupakan satu proses. Dalam hal ini, masyarakat tempatan dengan ciri-ciri tersendiri yang mengamalkan pelbagai jenis pemujaan termasuklah memuja dewa-dewa tertentu berinteraksi dengan komuniti, ideologi dan dewa-dewi yang baru. Antara proses yang berlaku adalah pada mulanya, pergandingan terjadi, di mana satu kumpulan atau kedua-dua kumpulan mengenali satu

¹²³ *Ibid.*, 777.

¹²⁴ *Ibid.*, 778.

¹²⁵ Zulkarnain Abdul Rahman, *Tamadun Eropah Klasik* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002), 45.

atau lebih dewa ‘asing’ di samping dewa mereka. Pergandingan jangka panjang akhirnya menyebabkan amalgamasi dan dengan itu, wujudlah dewa baru. Perkara ini boleh berlaku secara semula jadi seperti penggabungan patung Demeter dan Isis semasa era Hellenistik atau direka (tidak secara semula jadi) seperti penciptaan Helleno-Egyptian daripada kombinasi Osiris, Apis dan imaginasi Greek. Dengan adanya dewa baru ini, proses masih boleh berulang.¹²⁶

Walau bagaimanapun keterangan Pakkanen tentang sinkretisme dari aspek amalgamasi adalah khusus pada era Hellenistik. Ia sebenarnya proses yang sangat berkaitan dalam kajian agama Greek yang sinkretik umumnya. Ini adalah kerana pemahaman Greek tentang kesejagatan dewi mereka. Dalam erti kata lain, Greek percaya bahawa semua manusia menyembah dewa yang sama walaupun secara jelas berbeza nama dan istiadat. Apabila Greek berinteraksi dengan budaya yang berbeza, tanpa mengenali ciri dan identiti dewa ‘luar’, Greek menyamakan mereka dengan tuhan atau dewa mereka. Kesejagatan Greek tersebut telah terbukti di mana masyarakat yang berbeza seperti Danaan, Trojan dan Phaiakian semuanya menyembah dewa yang sama yang namanya juga sama. Seterusnya pada zaman Herodotus, Greek memberi nama baru kepada dewa-dewa sejagat mereka, contohnya nama Amon bagi dewa Zeus. Walau bagaimanapun idea tentang kesejagatan identiti dewa mereka dikekalkan, sehinggakan apabila cara penyembahan baru diimport, Greek memahaminya sebagai bukan diimport, sebaliknya cara atau stail ritual baru untuk dewa yang telah lama wujud.¹²⁷

¹²⁶ Stephanie L. Budin, “A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtart syncretism,” *Numen: International Review for the History of Religions* 51, no. 2 (2004), 95-145.

¹²⁷ *Ibid*, 95-145.

Dalam konteks di luar Greek, dewa universal tidak berlaku walaupun mereka menerima dewa dari luar seperti penerimaan dewa-dewa Levantine iaitu Anat, Ashtart dan Reshef oleh orang Mesir. Nama dan ciri keperwiraan setiap dewa tetap terpelihara. Walau bagaimanapun, contoh sinkretisme lain ialah setelah menerima dewa Anat dan Ashtart daripada Levantine, orang Mesir mencipta dewa untuk mereka iaitu Qudshu/Qedesat.¹²⁸ Asalnya, Ashtart muncul daripada sinkretisme bentuk amalgamasi antara dewi Sumerian iaitu Inanna dan tuhan bangsa semite (Arab dan Yahudi) iaitu Athtar. Kedua-duanya di samping yang lain adalah dewa-dewa Venus. Apabila bangsa semite awal berinteraksi dengan bangsa Sumerian di Mesopotamia, mereka mengubah suai sebahagian dewa mereka supaya sejajar dengan dewi Sumerian. Contohnya, dewi matahari bangsa semite iaitu Shapash menjadi dewa Shamash. Manakala, dewa Venus menjadi ketidakpastian jantina, namun lebih ketara sebagai dewi Ishtar (bersifat keperempuanan dari segi rupa, manakala bersifat kelelakian dari segi nama).¹²⁹

Jenis sinkretisme yang lain disebut sebagai “*eclipse*” (gerhana), iaitu apabila satu dewa menggunakan, menggulingkan atau menghilangkan identiti dewa yang lain. Tabiat pembawaan sinkretisme ini banyak berlaku di kawasan taklukan Alexander The Great di sebelah Timur. Contohnya hubungan antara El dan Yahweh semasa Zaman Besi Israel, di mana Yahweh asalnya adalah dewa pahlawan yang minor, mengambil ciri-ciri El, lalu menjadi tuhan bagi Israel. Akhirnya, perpindahan ciri telah sempurna di mana Yahweh telah menghilangkan El. Sinkretisme jenis ini juga berlaku dalam sejarah agama Greek. Penyembahan kepada dewa bersifat tempatan boleh digantikan kepada penyembahan kepada dewa yang lebih dominan seperti Apollo atau Artemis.¹³⁰

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

Ringkasnya, sifat dasar atau tabiat pembawaan sinkretisme semasa zaman Hellenistik melalui beberapa peringkat. Peringkat yang paling mudah, adalah sinkretisme *interpretatio* di mana dua atau lebih dewa dilihat setara. Kebiasaannya, pensejajaran atau pergandingan (*parallelism*) tersebut berlaku antara dewa yang disembah oleh penganut yang berbeza. Sekiranya, percampuran tersebut cukup untuk mewujudkan dewa yang baru, maka terjadilah amalgamasi. Dalam keadaan ini, berkemungkinan juga dewa-dewa yang asli sebelum proses amalgamasi terus wujud dan disembah di samping dewa yang baru tersebut. Sekiranya, percampuran identiti menyebabkan salah satu daripada dewa menggulingkan yang lain, maka berlakulah sinkretisme jenis *eclipse*. Dan apabila tiada had dalam sinkretisme jenis *parallelism* di dalam sistem sosial masyarakat, maka berlakulah henoteisme. Di sini, sistem *parallelism* yang sentiasa berkembang akan membawa kepada natijah bahawa semua dewa adalah satu. Sebaliknya, apabila *eclipse* berleluasa, maka berlakulah monotheisme. Namun kedua-dua natijah ini mungkin lambat dan jarang berlaku.¹³¹

Selepas kegemilangan Greek, masyarakat Rom menganggap diri mereka sebagai pewaris umum kepada peradaban yang hampir sama, yang dikenali sebagai kedewaan Greek dengan persamaan simbol dalam tradisi Etruscan-Roman, walaupun pada kebiasaannya praktik kepercayaan mereka terhadap dewa dewi tidak ditiru. Umumnya, situasi keagamaan di Graeco-Roman adalah beragam, kompleks dan sinkretistik.¹³²

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Harold R. Willoughby, *Pagan Regeneration: A Study of mystery initiations in the Graeco-Roman world* (Chicago: The University of Chicago Press, 1929), 8.

Terdapat dewa-dewa pada zaman Hellenistik yang turut ditemui di Rom antaranya ialah Serapis¹³³, Isis¹³⁴ dan Mithra¹³⁵ yang merupakan dewa-dewa yang telah disinkretiskan.

Cybele, dewa yang disembah di Rom pada dasarnya ialah dewa yang telah turut disinkretiskan. Cybele merupakan dewa yang telah wujud dan bertapak lama di Greek sebelum kemunculan era kegemilangan Alexander lagi.¹³⁶ Selain itu, dewa Greek Dionysus telah diimport ke Rom sebagai Bacchus, manakala dewa Sabazios masyarakat Anatolia pula dikenali sebagai Roman Sabazius di kalangan masyarakat Rom.

Perkahwinan suci dewa Mercury dan dewi Rosmerta pula merupakan perkahwinan dewa-dewi yang paling terkenal khususnya antara dewa lelaki Rom dan dewi perempuan Celtic. Pasangan ini dianggap mempunyai ekspresi yang tinggi terhadap sinkretisme Romano-Celtic. Sinkretisme ini membayangkan perkongsian agama antara Roman dan Celtic. Pergandingan dua hala di mana dewa Rom dan penduduk asal (Celtic) menjalin hubungan yang disebut ganti rugi atau timbal balik.¹³⁷

Setelah kemunculan agama Kristian, kerajaan Rom menunjukkan sikap yang tidak bertoleransi dengan agama Kristian khususnya pada zaman Nero (64M), Turajan (106M), Dessius (249-251M) dan Deklianus (284M) yang menyaksikan penyiksaan yang mengerikan dilakukan ke atas penganut agama Kristian.¹³⁸ Sehinggalah pada zaman Raja Konstantin, dasar toleransi telah dipraktikkan dengan penginstitusian agama

¹³³ *Ibid*, 177-178.

¹³⁴ Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, 93, entri “origins of religion.”

¹³⁵ Harold R. Willoughby, *Pagan Regeneration: A Study of mystery initiations in the Graeco-Roman world*, 149.

¹³⁶ M. Cary, *A history of the Greek world from 323 to 146 B.C.* (London: Methuen, 1932), 371.

¹³⁷ Jane Webster dan Chris Gosden, “Necessary comparison: a post-colonial approach to religious syncretism in the Roman Province,” *World Archeology* 28, no. 3 (1997), 324-338.

¹³⁸ Ra’ūf Shalabī, *Adwā’ ‘alā al-Masīhiyyah Dirāsāt fī Usūl al-Masīhiyyah* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1975), 14-18.

Kristian sebagai agama rasmi. Dari sinilah agama Kristian mula mencampur-baur antara falsafah Yunani dengan ajaran agama, lalu sinkretisme dalam agama Kristian yang melibatkan teras kepercayaan seperti konsep Triniti sebagaimana yang pernah diterapkan oleh Plotinus.¹³⁹ Konsep triniti juga dikatakan hasil daripada penyesuaian dengan kepercayaan terhadap dewa-dewa sebelum kelahiran Nabi Isa AS iaitu Dewa Orisis (Tuhan bapa bagi bangsa Mesir), Dewi Isis (salah satu aspek triniti dewa Mesir kuno) dan Dewa Horus (anak tunggal Orisis dan Isis).¹⁴⁰

2.6.2 Barat Moden

Pada abad ke-17, terdapat usaha-usaha untuk melakukan sinkretisme di antara mazhab Protestan dengan Katolik¹⁴¹ dalam agama Kristian serta penyatuan pelbagai kumpulan yang terdapat di dalam mazhab Protestan itu sendiri¹⁴² yang dipelopori oleh ahli teologi Protestan dan Lutheran iaitu George Calisen Calixtus (1586-1656). Namun usaha tersebut gagal kerana asas yang memungkinkan berlakunya penyatuan tersebut menghendaki penganut Kristian secara individu mahupun gereja-gereja yang lainnya mengikut kepercayaan dan doktrin yang dipegang oleh gereja Roman Katolik.¹⁴³

Sinkretisme juga pernah timbul sebagai isu penyelesaian bagi merealisasikan perpaduan umat Kristian sejagat (ekumenikal) dalam era pasca-kolonial akibat daripada permintaan agar mewujudkan teologi baru dari pelbagai komuniti Kristian yang telah berhasil daripada misi Kristian. Perpaduan yang diketengahkan oleh Persatuan

¹³⁹ Ibid, 18-22, Abdul Hamid Qadri, *Dimensi Keimanan Kristen: Pengaruh Kepercayaan Kuno dan Filsafat pada Agama Kristen* (Jakarta: Pustaka Da'i, 1989), 11.

¹⁴⁰ H. Imam Muchlas Masyhud SM, *Al-Qur'an Berbicara Tentang Kristen* (Jakarta: Pustaka Da'I, 1999), 42-43.

¹⁴¹ Rosalind Shaw dan Charles Stewart, "Introduction: Problematizing Syncretism," 4.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Barry Till, *The Churches Search for Unity* (England: Penguin Books, 1972), 385.

Ekumenikal Ahli-ahli Teologi Dunia Ketiga (Ecumenical Association of Third World Theologians -EATWOT) cenderung menjadikan sinkretisme sebagai satu cara untuk terus hidup dalam dunia yang berbeza. Dalam masa yang sama, usul bertoleransi terhadap variasi kepercayaan oleh ahli-ahli Gereja Katolik di seluruh dunia, telah disuarakan dalam perintah Majlis Vatican Kedua pada tahun 1965. Majlis ini memberi rangsangan kepada kedua-dua perkara iaitu kesatuan Kristian dan persempadanan semula terhadap sinkretisme dengan menerima sedikit adaptasi budaya. Walau bagaimanapun, masih terdapat tanggapan negatif terhadap sinkretisme sebagaimana yang diucapkan oleh Pope Paul VI seperti berikut, yang menunjukkan bahawa prasangka terhadap konsep tersebut tidak berubah:

“... Bertindak dengan cara ini, setiap penampilan sinkretisme dan pengkhususan yang tidak benar akan dikecualikan, dan kehidupan Kristian akan ditempatkan ke dalam kebijaksanaan dan tabiat setiap budaya.”¹⁴⁴

Deklarasi Evangelical Asia pula menjelaskan sinkretisme sebagai “*uncritical affirmative approach*” to the evaluation of Eastern religions and cultures, and “the unjustifiable fusion of irreconcilable tenets and practices.”¹⁴⁵ (“pendekatan pengukuhan yang tidak kritikal” untuk menilai agama dan budaya Timur, serta “penyatuan rukun dan amalan yang tidak benar dan tidak sesuai.”)

Manakala Vatican II, dalam Perintah Kegiatan Missionari Gereja, seksyen 22 (keperluan penyesuaian kepercayaan) memberi amaran agar menjauhkan sinkretisme¹⁴⁶

¹⁴⁴ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, 18-19.

¹⁴⁵ Peter Schineller, “Inculturation and syncretism: what is the real issue?,” 50-53.

¹⁴⁶ *Ibid.*

sebagaimana berikut, “*Every appearance of syncretism and false particularism will be avoided.*”¹⁴⁷

Sejarah juga menunjukkan bahawa banyak kes sinkretisme yang telah berlaku. Walau bagaimanapun, Schnineller lebih selesa menggelarkannya sebagai *inculturation* bagi menghilangkan sifat pejoratif yang dibawa oleh sinkretisme. Antaranya ialah:¹⁴⁸

1. Direkodkan dalam Akta 15, Majlis Jerusalem bahawa gereja bercadang membenarkan orang yang bukan Yahudi memeluk Kristian tanpa berkhatan serta mematuhi semua undang-undang pemakanan Yahudi.¹⁴⁹ Majlis Jerusalem merupakan salah satu daripada tiga peristiwa penting dalam sejarah Kristian dan keputusan Majlis ini dilihat sejajar dengan keputusan Vatican II.
2. Perayaan Krismas diraikan pada tarikh perayaan matahari (cahaya) pada musim sejuk oleh orang-orang pagan. Tujuannya adalah menggantikan perayaan orang pagan tersebut dengan mengingati Jesus.
3. St. Thomas Aquinas mengasimilasi falsafah Aristotle. Falsafah St. Thomas tersebut pernah ditentang oleh gereja sebelum ini, namun kini dianggap betul.
4. Pius IX dan Pius X menentang sekeras-kerasnya idea-idea moden kerana kebimbangan mereka sekiranya sains dan falsafah moden akan mengatasi Gospel. Tetapi, semasa Vatican II, bishop lebih berfikiran positif dan mencadangkan agar gereja belajar daripada sains dan budaya moden.

¹⁴⁷ “Decree Ad Gentes on the Mission Activity of the Church,” dicapai 24 September 2013, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19651207_ad-gentes_en.html

¹⁴⁸ Peter Schnineller, “Inculturation and syncretism: what is the real issue?,” 50-53.

¹⁴⁹ “Acts 15 - The Jerusalem Council,” dicapai 24 September 2013, <http://www.enduringword.com/commentaries/4415.html>

5. Ramai tokoh yang dahulunya mengetuai pemujaan tradisional dilihat setaraf dengan tokoh agama (*saints*). Contohnya di Cuba, tokoh agama tradisi mereka Elegbara dan Ogun disamakan dengan St. Peter dan St. John the Baptist.
6. Terdapat mitos daripada tamadun lain dalam Kitab Perjanjian Lama. Hal ini kerana orang Israel kuno mengambil sebahagian daripada mitos-mitos orang Parsi, Babylon, Phoenic dan Mesir lalu memasukkannya ke dalam tradisi dan kitab suci Hebrew. Antaranya ialah kisah tentang penciptaan, banjir, perjanjian dan pelbagai pesta menuai.
7. Gereja bebas di Afrika menggabungkan banyak elemen agama dan budaya tradisi di samping elemen tradisi Kristian dalam ritual, nyanyian dan tarian. Kebanyakan gereja ini mementingkan pemujaan bagi menyembuhkan penyakit.
8. Di Zaire, upacara gereja iaitu upacara keagamaan Kristian yang menyediakan arak dan roti telah diubahsuai lalu disahkan oleh Rom, namun ia terhad untuk diamalkan oleh orang Zaire. Upacara tersebut menggabungkan elemen budaya Zaire seperti perarakan, tarian, peralatan muzik, bentuk doa, seruan kepada nenek-moyang dan pakaian rasmi pendeta.
9. Berlaku perubahan dalam ajaran rasmi gereja dalam perkara tertentu. Contohnya, menentang bidaah (*heretic*) dengan kekerasan dibenarkan pada suatu ketika dahulu, namun kini tidak lagi dibenarkan.
10. Perhambaan dianggap sah suatu ketika dahulu. Namun setelah Vatican II, gereja menganggapnya perkara yang bertentangan dengan kebebasan.

Dalam abad ke 21 pula, gereja evangelical menggunakan tema anti-sinkretisme tetapi dalam masa yang sama membenarkan sejumlah *hybridity* yang terpilih. Dalam hal ini, *hybridity* yang dimaksudkan adalah sinonim dengan sinkretisme. Usaha ini dilihat berjaya membantu gereja evangelical menampilkan ciri tempatan di samping

mengekalkan bentuk Kristian. Misalnya, teras teologi dan simbolik yang dikongsi di kalangan evangelical diterangkan dengan konotasi tempatan. Contohnya, penerangan tentang tema kasih sayang dan kekuasaan tuhan. Pengertian kasih sayang tuhan diterangkan dalam konotasi tempatan, berdasarkan kepada kognitif yang dibentuk oleh pengalaman yang dilalui oleh individu dan kumpulan tersebut. Pengertian kekuasaan supernatural juga diterangkan dalam tema dan semangat tempatan yang unik berkenaan Thailand, dalam masa yang sama, menyediakan penerangan yang benar tentang kosmologi evangelical bagi mengelakkan kesamaran dalam memahami sesuatu perkara.¹⁵⁰ Dalam masa yang sama, evangelical mempamerkan pertindihan terus antara rangka makna Buddha dan Kristian dengan cara menggunakan sekurang-kurangnya dalam peralihan pertukaran agama, simbol dan makna yang mungkin munasabah dalam kedua-dua tradisi. Contohnya, nirvana dan karma.¹⁵¹

Ringkasnya, fenomena sinkretisme tetap berleluasa berlaku khususnya dalam Kristian kontemporari. Walau bagaimanapun, ada kalanya ia menggunakan terma yang lain seperti terma *inculturation* dan *hybridity*. Hal ini kerana, terma sinkretisme telah lama digunakan dengan membawa erti percampuran yang tidak diterima atau meminjam elemen non-Kristian ke dalam Kristian.

2.6.3 Negara-negara Afrika

Fenomena sinkretisme era baru berlaku di Afrika dengan cara menyatukan atau mensinkretismekan kepercayaan dan agama setempat dengan agama Kristian yang

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

dipaksakan kepada mereka. Oleh itu wujudlah gereja yang diberi nafas tempatan.¹⁵² Dalam hal ini, Ulrich Berner telah mengkategorikan dua model gereja bebas yang dikatakan wujud hasil daripada sinkretisme iaitu peringkat elemen dan peringkat sistem. Antara contoh gereja yang bercirikan sinkretisme peringkat elemen ialah Celestial Church of Christ, manakala contoh gereja yang bercirikan sinkretisme peringkat sistem ialah Global Church of Christ.¹⁵³ Fenomena yang terjadi antaranya ialah penyatuan sistem kepercayaan dan amalan Kristian dengan upacara amal penyucian masyarakat yang telah mereka amalkan turun-temurun sebelum memeluk Kristian. Di samping itu, penyatuan agama setempat dan Kristian juga dapat dilihat dalam amalan penyembuhan penyakit spiritual dan magik.¹⁵⁴ Hal ini sejajar dengan kajian Munk terhadap orang Zulu di Afrika Selatan. Munk menjelaskan perubatan tradisional dan magik adalah antara perkara yang menyebabkan berlakunya sinkretisme. Menurut beliau lagi, walaupun masyarakat Zulu percaya kepada Jesus, tetapi mereka masih menggunakan khidmat dukun untuk pelbagai keperluan kehidupan sosial yang lebih baik seperti mendapat pekerjaan dan lain-lain.¹⁵⁵

Dalam penelitian Meyer pula terhadap fenomena sinkretisme yang berlaku di kalangan masyarakat Ewe di Afrika, beliau berpandangan ia berlaku disebabkan proses penterjemahan (*translation*) dan pemujaan roh (*diabolization*). Hal ini kerana, pemikiran primitif orang Afrika menyebabkan mereka memahami doktrin Kristian

¹⁵² Norazit Selat, *Konsep Asas Antropologi*, 157.

¹⁵³ Ulrich Berner, “The Notion of Syncretism in Historical/ or Empirical Research,” 504, 506.

¹⁵⁴ Norazit Selat, *Konsep Asas Antropologi*, 157.

¹⁵⁵ Kristine Munk, “Medicine-Men, Modernity and Magic: Syncretism as an Explanatory Category to Recent Religious Responses and Magical Practices Among Urban Balcks in Contemporary South Africa”, dalam *Syncretism in Religion*, ed. Anita Maria Leopold and Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2004), 370-371.

dalam konteks agama primitif mereka dan amalan-amalan pemujaan diteruskan dengan memasukkan elemen Kristian ke dalamnya.¹⁵⁶

Berdasarkan kajian-kajian sinkretisme terhadap masyarakat di Afrika, bolehlah disimpulkan bahawa sinkretisme yang banyak berlaku adalah antara agama Kristian dan agama primitif masyarakat yang mementingkan ritual dan magik.

2.6.4 Negara-negara Asia

Di Asia pula, misalnya di China kewujudan bersama tiga agama iaitu Buddha, Konfusianisme dan Taoisme memungkinkan setiap satunya menyuntik semangat sinkretik di antara manusia beragama.¹⁵⁷ Pada masa yang sama, di dalam tiga tradisi agama tersebut, kepelbagaian versi telah berkembang yang mana telah membentuk beberapa mazhab yang berlainan.¹⁵⁸ Pada awal proses sinkretisme, terdapat keinginan untuk mengharmonikan Buddhisme yang ketika itu sebuah agama asing di China dengan kebudayaan orang Cina dan tradisi penduduk peribumi yang dilihat sebagai langkah pertama ke arah penyatuan tiga ajaran utama.¹⁵⁹ Manakala di Jepun pula, agama Buddha yang dianuti adalah hasil proses sinkretisme dengan agama Shinto.¹⁶⁰

Proses sinkretisme juga telah melahirkan agama Sikh yang melibatkan pembauran antara unsur *nirguna* (iaitu menganggap Tuhan tanpa rupa dan bentuk) dalam tradisi agama Hindu dengan konsep beriman kepada Tuhan yang Esa dalam

¹⁵⁶ Birgit Meyer, “Beyond Syncretism: translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa,” 64-65.

¹⁵⁷ John Bowker, ed., *The Cambridge Illustrated History of Religion* (USA: Cambridge University Press, 2002), 132.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, 133.

¹⁶⁰ J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism, The Initial Growth of Japanese Buddhism*, 469.

tradisi agama Islam. Demikian juga tindakan yang dilakukan oleh Akhbar (1542-1605M) iaitu salah seorang pemerintah Dinasti Mughal di India yang mencampur-adukkan antara ciri tradisi agama Islam, Hindu dan Zoroastrianisme hingga lahir agama baru yang dinamakan sebagai ‘Din Ilahi’.¹⁶¹

Dapatlah disimpulkan bahawa amalan sinkretisme di Asia turut mencapai kemuncak sehingga lahirnya agama dan ajaran baru.

2.6.5 Alam Nusantara

Sinkretisme turut berlaku di alam Nusantara akibat daripada pengaruh agama-agama yang telah berkembang seperti Hindu, Buddha dan Islam. Penjelmaan roh manusia pada diri Brahman hampir serupa dengan penjelmaan roh nenek moyang pada benda yang dipercayai oleh masyarakat Melayu primitif. Dengan adanya persamaan kepercayaan ini menyebabkan agama Hindu mudah diterima oleh masyarakat tempatan. Penyesuaian antara dua budaya atau kepercayaan yang hampir tidak bercanggah antara satu sama lain itu telah membentuk sinkretisme. Setelah berlakunya sinkretisme yang begitu lama antara kepercayaan primitif tempatan dengan ajaran Hindu-Buddha, maka lahir pula pengaruh Islam.¹⁶² Dengan itu, agama Islam yang berkembang di Nusantara juga tidak dapat dipisahkan dengan unsur-unsur sinkretisme.

Walaupun, masyarakat Nusantara khususnya orang Melayu telah memeluk Hindu-Buddha, pandangan semesta dinamisme-animisme tidak terus terhapus.

¹⁶¹ Carsten Colpe, “syncretism,” 14: 226, Ismail Mina, “Pluralisme, Spiritualisme dan Diabolisme Agama,” dalam *Pluralisme Agama: Satu Gerakan Iblis Memurtadkan Ummah*, ed. Ismail Mina (Kuala Lumpur: MUAFAKAT, 2012), 20-21.

¹⁶² Mahayudin Haji Yahaya, *Islam di Alam Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 99.

Sebaliknya, ia telah meningkatkan mitologi primitif ke satu peringkat yang kompleks dan sofistikated.¹⁶³ Perkara ini terus berlarutan sehingga setelah orang Melayu memeluk agama Islam. Sinkretisme yang berlaku di Nusantara lazimnya masih dalam bentuk penyatuan antara kepercayaan berasaskan dinamisme-animisme dengan agama Islam. Unsur-unsur sinkretisme ini boleh dilihat dalam aspek perubatan, petua dan ritual tradisi yang dizahirkan dalam bentuk jampi atau mantera.¹⁶⁴

Mengikut *Kamus Dewan*, jampi ialah mantera yang dibaca untuk memberikan kesaktian kepada ubat dan lain-lain.¹⁶⁵ Ia digunakan oleh bomoh atau pawang untuk menimbulkan kuasa ghaib.¹⁶⁶ Lafaz mantera adalah pasti, tertentu dan tidak boleh diubah. Banyak kata-kata yang tidak dapat difahami ertinya sama sekali. Umpamanya, lafaz mantera yang diamalkan oleh segolongan masyarakat untuk tujuan mengubati sesuatu jenis penyakit:

“Salam alaikum ya saudaraku Jibril, engkau ku ambil akan saudara, wujudku wujudmu, wujudku wujudmu, wujudkanlah masuk dalam zatmu yang meliput wujudku dari dunia datang ke akhirat; tutupkan pintu kiambang, pintu selaksa sembilan ratus sembilan puluh sembilan, tertudung, terkancing, terkunci. Tudung Allah, tutup Muhammad, kunci Ali, kunci Jibril, lipas mas majud, dengan berkat La ilaha illallah Muhammadur-Rasulullah.”¹⁶⁷

Di dalam lafaz mantera di atas, terdapat perkataan-perkataan mulia dan dihormati seperti Jibril AS, Allah SWT, Muhammad SAW, Ali RA dan kalimah syahadah (*Lā ilāha illa llāh*). Melalui sebutan nama malaikat Jibril, pengamalnya telah menyatakan bahawa dirinya itu seolah-olah malaikat Jibril yang saling perlu-

¹⁶³ Ismail R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (U.S.A.: International Institute of Islamic Thought, 1926), 242.

¹⁶⁴ Norazit Selat, *Konsep Asas Antropologi*, 157-158.

¹⁶⁵ *Kamus Dewan*, 605, entri “jampi.”

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ A. Samad Ahmad, *Warisan Perubatan Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1983), 6.

memerlukan dan saling wujud-mewujudkan. Selain itu, perkataan Allah SWT, Muhammad SAW dan Ali RA telah dihubungkan dengan perkataan tudung, tutup dan kunci yang tidak diketahui makna yang sebenarnya.

Sinkretisme turut berleluasa dalam kalangan masyarakat Jawa. Mereka telah menggabung jalin budaya mereka terutama ketika mereka masih menyembah berhala dengan pandangan semesta Islam sehingga melahirkan kebudayaan Jawa Islam yang tersendiri untuk mereka. Contohnya perayaan atau upacara orang hamil tujuh bulan yang terdapat elemen-elemen kebudayaan Jawa dan Islam.¹⁶⁸ Pemeliharaan kebudayaan yang sebahagiannya bertentangan dengan ajaran agama khususnya agama Islam di Indonesia ini adalah merupakan hasil usaha ahli-ahli kebudayaan Indonesia dalam mencari bentuk kebudayaan Indonesia dalam rangka kebudayaan dunia.¹⁶⁹

Selain itu, pada masa kini, sinkretisme turut berlaku di mana juga selagi wujud pertembungan agama, budaya dan falsafah yang berbeza pada satu tempat dan pada masa yang sama. Di Malaysia misalnya, kemajmukan masyarakatnya yang berbilang kaum, berbeza posisi agama, kebudayaan dan pemikiran sedikit sebanyak telah turut mengalami sinkretisme. Umat Islam yang begitu dominan di Malaysia turut menerima tempias pengaruh sinkretisme ini.

Berdasarkan fenomena sinkretisme yang berlaku dalam masyarakat manusia sebagaimana yang telah diterangkan sebelum ini, dapatlah dirumuskan bahawa bentuk sinkretisme agama yang biasa berlaku adalah:

¹⁶⁸ Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam* (Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001), 36-37.

¹⁶⁹ Hamka, *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini: Secularisme, Syncritisme dan Ma'shiat* (Djakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970), 20-21.

a) sinkretisme agama dengan agama

Bentuk ini melibatkan sinkretisme pelbagai unsur teras seperti tuhan berserta ciri-cirinya, dewa-dewi, doktrin dan ritual agama. Contoh sistem agama yang sinkretik adalah Gnostisisme (sistem agama yang menyatukan elemen-elemen daripada agama oriental yang misteri yang terdapat dalam Yahudi, Kristian dan falsafah Greek), Manichaeisme (sistem agama yang menyatukan elemen Kristian, Zoroastrianisme dan Buddhisme) dan Sikhisme (agama yang menyatukan elemen Islam dan Hinduisme).¹⁷⁰

b) sinkretisme agama dengan falsafah

Bentuk ini melibatkan penyesuaian pemikiran falsafah dengan doktrin agama. Dalam agama Kristian misalnya, terdapat hubungan yang kuat di antara pemikiran St. Thomas Aquinas dengan pemikiran falsafah Aristotle.¹⁷¹

c) sinkretisme agama dengan budaya

Bentuk ini melibatkan penyesuaian adat dan budaya yang diwarisi secara turun-temurun dengan agama rasmi yang dianuti oleh masyarakat khususnya agama Kristian dan juga Islam.

2.7 Faktor Berlakunya Sinkretisme

Antara faktor yang dikenal pasti sebagai penyebab berlakunya sinkretisme adalah interaksi atau komunikasi, kolonial, kelangsungan identiti dan misi dakwah.

¹⁷⁰ Jacob E. Safra ed., “Religious syncretism” dalam *The New Encyclopaedia Britannica*, 9: 1016-1017.

¹⁷¹ Peter Schineller, “Inculcation and syncretism: what is the real issue?,” 50-53.

2.7.1 Interaksi atau Komunikasi

Kebanyakan bentuk sinkretisme berlaku tanpa disedari kerana ia muncul sebagai hasil semula jadi daripada interaksi yang berlaku. Andre Droogers mengatakan ia merupakan satu mode sinkretisme “tidak sedarkan diri”.¹⁷² Ada kalanya, ia berlaku apabila wujud persaingan agama dalam elemen tertentu yang disebut sebagai “mencari diri sendiri dalam diri orang lain” dan perkara ini jarang diklasifikasikan sebagai inovasi tetapi dianggap sebagai penyesuaian, penyatuhan atau asimilasi. Contohnya, adalah perbandingan atau pergandingan Isis dan Demeter di zaman Hellenistik yang akhirnya membentuk identiti kedua-dua dewi tersebut.¹⁷³ Di samping itu, kehidupan masyarakat yang berdekatan dengan masyarakat lain yang mengamalkan budaya dan agama yang berbeza turut memungkinkan berlakunya sinkretisme.¹⁷⁴

2.7.2 Kolonial

Perkaitan antara sinkretisme dan kolonial boleh diperhatikan melalui fenomena bahawa bangsa yang menakluki bangsa yang lain berpotensi membawa pengaruh budaya, pemikiran dan kepercayaan ke atas bangsa yang ditakluki.¹⁷⁵ Kajian tentang sinkretisme agama di Amerika Latin mendapati bahawa mana-mana kajian ‘penggabungan’ mesti melibatkan konsep kekuasaan. Tanpa analisis terhadap struktur kekuasaan,

¹⁷² Andre Droogers, “Syncretism, Power, Play,” 217.

¹⁷³ Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, 4.

¹⁷⁴ Ho Hwee Sian, “Sinkretisme di kalangan masyarakat Temuan di Kg. Lubuk Bandung Melaka” (latihan ilmiah, Jabatan Sosiologi dan Antropologi, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1994), 10.

¹⁷⁵ Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Khaldūn. 1995. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Jīl. Hlm. 126-127.

‘penggabungan’ menjadi ideologi perkauman yang harmoni serta kabur tentang siapa sebenarnya yang memegang kuasa bagi sebuah masyarakat.¹⁷⁶

Dalam hal ini, tindak balas mereka yang dijajah kepada penjajah boleh jadi bersifat ‘penyatuan konflik’ (*conflictual fusion*) atau ‘adaptasi rintangan’ (*resistant adaptation*). Apa yang kelihatan seperti akulturasi boleh jadi campuran kompleks ketakutan dan keinginan, penolakan dan penerimaan secara kompleks.¹⁷⁷ Contohnya, kajian tentang percampuran antara Katolik Sepanyol dan kepercayaan asli di Amerika Latin yang menunjukkan ilustrasi penting cara di mana penolakan dan persetujuan boleh berlaku serentak dalam era pra-kapitalis kolonial. Kajian ini menunjukkan proses percampuran melibatkan pemeliharaan aktif terhadap struktur kepercayaan orang tempatan. Antara tindakan yang berlaku ialah kolonial Mexico mengharuskan penggunaan patung Kristian dalam struktur kepercayaan tempatan seperti patung Virgin Guadalupe. Dengan itu, Virgin Guadalupe telah digabungkan dengan pemujaan dewa Aztec dan pemujaan Mary Katolik. Ini turut menunjukkan kesinambungan agama tempatan di dalam ikon Katolik yang dominan.¹⁷⁸

Kecenderungan sinkretisme atau amalgamasi pelbagai dewa telah berlaku lama sebelum kebangkitan Kristian. Apabila sebuah bangsa menguasai bangsa yang lain, maka berlaku sebuah gerakan yang kuat untuk menyatukan dewa-dewa mereka.¹⁷⁹ Dalam kes yang lain, terdapat bukti yang menunjukkan bahawa Rosmerta merupakan dewi tempatan yang sangat berkuasa khususnya di Gaul, dan dewi ini juga pernah

¹⁷⁶ Jane Webster dan Chris Gosden, “Necessary comparison: a post-colonial approach to religious syncretism in the Roman Province,” 324-338.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ James Hasting, ed., “syncretism” dalam *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 12: 156.

muncul tanpa Mercury yang menunjukkan identiti bebas dan tidak sinkretik. Ada pandangan yang mengatakan imej Romano-Celtic turut melibatkan *conflicting fusion* dan *resistant adaptation* sebagai meneruskan kesinambungan kepercayaan tempatan dan menggunakan medium (ikon) secara subversif iaitu dengan menerima dewa Rom masuk ke dalam kekuasaan dewi tempatan.¹⁸⁰

2.7.3 Kelangsungan Identiti

Sinkretisme tidak berlaku secara eksklusif di tangan sesebuah kuasa yang dominan khususnya melalui penaklukan atau kolonial. Sebaliknya, ia berlaku secara dua hala iaitu ‘dari atas’ (*from above*) dan ‘dari bawah’ (*from below*).¹⁸¹ Tidak dinafikan bahawa bentuk sinkretisme turut muncul sebagai akibat budaya dominan yang memaksa atau memasukkan agama sendiri terhadap budaya minoriti seperti untuk menjadikannya agama rasmi. Walau bagaimanapun, sinkretisme boleh dilihat sebagai salah satu cara untuk mengekalkan identiti sesebuah masyarakat dari aspek kepercayaan dan amalan.¹⁸² Contohnya perayaan atau upacara orang hamil tujuh bulan yang terdapat elemen-elemen kebudayaan Jawa dan Islam.¹⁸³

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Rosalind Shaw dan Charles Stewart, “Introduction: Problematizing Syncretism,” 21.

¹⁸² Anita Maria Leopold dan Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, 4.

¹⁸³ Upacara orang hamil tujuh bulan ialah dengan merayakan pesta *tingkeban*. Dalam pesta ini, mereka memilih cerita kelahiran nabi Musa AS, nabi Yusuf AS dan Jaka Tarub. Tema cerita kelahiran tersebut sesuai dengan keperluan pesta serta memenuhi harapan yakni apabila anak tersebut lahir, ia akan menyerupai nabi Musa AS dan nabi Yusuf AS sebagai pahlawan penyebar agama ataupun menyerupai Jaka Tarub dan Nawangwulan yakni gagah dan cantik jelita seperti bidadari. Lihat, Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam*, 36-37.

2.7.4 Misi Dakwah

Konsep sinkretisme juga telah digunakan sebagai alternatif dalam misi dakwah khususnya bagi agama Kristian dan Islam. Hal ini bertepatan dengan kata-kata Paul VI dan John Paul II semasa di Afrika iaitu, “Anda boleh, anda harus mempunyai pengikut Kristian Afrika” (*You may, you must have an African Christianity.*) Ini memberi gambaran jelas bahawa setiap gereja bertanggungjawab membudayakan nilai Kristian dalam situasi tertentu.¹⁸⁴ Dalam konteks penyebaran agama Islam contohnya, wali Songo telah mengubahsuai adat-adat persembahan dan jamuan kepada roh menjadi kenduri tahlil.¹⁸⁵ Pengubahsuainan sedemikian rupa menyebabkan sebahagian masyarakat mengamalkan sinkretisme. Dalam kes yang lain, mitos masyarakat Bugis yang mengatakan raja dan golongan bangsawan berasal dari keturunan tuhan atau penitisan tuhan tidak ditolak bagi menarik pemerintah Luwu’ memeluk Islam.¹⁸⁶

2.8 Kesimpulan

Pelbagai definisi dan konsep telah diutarakan oleh sarjana Barat tentang sinkretisme bagi menerangkan fenomena sinkretisme yang telah berlaku dalam masyarakat dunia sejak dahulu. Walau bagaimanapun perbincangan masih berkisar tentang percampuran dari pelbagai sumber sama ada falsafah, agama ataupun budaya yang bertentangan antara satu sama lain. Hal ini menimbulkan ketegangan kerana percampuran tersebut dilihat mendatangkan kesan negatif iaitu pencemaran terhadap sesebuah agama khususnya.

¹⁸⁴ Peter Schineller, “Inculturation and syncretism: what is the real issue?,” 50-53.

¹⁸⁵ Abd. Aziz Mohd Zin, “Metod Da’wah Wali Songo”, 40.

¹⁸⁶ Suraya Sintang, “Fenomena Sinkretisme-Islam dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian kes di Daerah Tawau, Sabah,” (makalah, *Seminar Za’ba Mengingati Alam Melayu I*, Kuala Lumpur, 12-14 Ogos 2003).

BAB 3

3. KONSEP SINKRETISME DARI PERSPEKTIF ISLAM

3.1 Pengenalan

Pada dasarnya tidak ada dalil yang membenarkan sinkretisme. Walau bagaimanapun, sinkretisme merupakan proses yang telah dan sedang berlaku dalam masyarakat Islam khususnya dalam pengamalan adat tradisi di Malaysia dan lain-lain tempat. Bagi memecahkan persoalan ini, pengkaji akan menelusuri perbincangan sinkretisme atau terminologi yang sinonim dengannya dalam konteks Islam, ayat al-Qur'an yang bersangkut paut dengan sinkretisme dan penerusan amalan adat sebelum Islam diikuti dengan pandangan sarjana Islam bagi menjelaskan fenomena sinkretisme yang berlaku dalam masyarakat Islam serta cadangan menanganinya.

3.2 Penggunaan Perkataan Sinkretisme oleh Sarjana Islam

Lazimnya termimologi sinkretisme digunakan secara negatif oleh sarjana Islam. Dalam hal ini, sinkretisme didefinisikan sebagai campur aduk ajaran, fikiran atau pengalaman satu agama dengan ajaran agama yang lain; sama ada secara sengaja atau kerana keliru; bagi perkara-perkara yang sama maknanya ataupun pada makna-makna yang berbeza sama sekali.¹ Dalam erti kata lain, ia merujuk kepada fahaman atau aliran baru yang merupakan perpaduan antara beberapa aliran berbeza yang bertujuan untuk mencari keserasian dan keseimbangan. Fahaman ini muncul kerana adanya usaha untuk

¹ Abu Jamin Roham, “sinkretisme” dalam *Ensiklopedia Lintas Agama*, 642-643.

membuat sintesis atas prinsip-prinsip yang bertentangan atau sintesis atas peradaban yang memiliki hakikat yang berlainan.²

Dalam kehidupan masyarakat yang memiliki perbezaan dari sudut agama, budaya dan tradisi, pengalaman “sinkretis” mudah berlaku. Hal ini kerana sesetengah manusia menganggap “agama” orang lain mungkin lebih baik dan praktikal di samping mempunyai sikap toleransi yang tinggi.³ Kadang-kala sinkretisme tidak lagi kelihatan dengan jelas kerana unsur-unsur yang berlainan itu telah terjalin secara padu. Hal ini, misalnya, dapat dilihat pada sebahagian masyarakat Jawa yang mencampurkan unsur-unsur animisme, Buddha dan Hindu ke dalam kehidupan keagamaan mereka.⁴

Walau bagaimanapun, terminologi sinkretisme turut digunakan secara positif bagi merujuk kepada usaha ahli falsafah Islam untuk menyesuaikan idea yang berbeza yang kelihatan menimbulkan perselisihan. Oleh itu, mereka memperkenalkan ilmu bagi menyesuaikan pelbagai idea daripada tokoh falsafah Greek dengan mencipta satu konsep pusat yang boleh menghubungkan antara sesama mereka. Contohnya, al-Fārābī dan Ibn Sīnā telah menggunakan metode *ta’wīl* bagi menjelaskan kebenaran al-Qur’ān berdasarkan formula dalam bidang falsafah.⁵ Perkara ini diteruskan oleh Ibn Rushd. Dalam menjelaskan kedudukan akal dan wahyu, Ibn Rushd menggunakan istilah “hikmah” dan “syariah”. Bagi Ibn Rushd hikmah adalah falsafah, sementara syariah adalah ajaran-ajaran agama yang terkandung dalam kitab suci al-Qur’ān. Dengan demikian, menurut Ibn Rushd, tidak ada pertentangan antara hikmah dan syariah atau

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ H.O.K Rahmat, *Dari Adam Sampai Muhammad*, 30.

⁵ Ian Richard Netton, “syncretism” dalam *Encycloedia of Islamic Civilization and Religion* (New York: Routledge, 2008), 631.

antara agama dan falsafah.⁶ Selepas mereka, bukan sahaja sarjana dalam kalangan orang Islam, tetapi juga daripada kalangan Yahudi seperti Musa bin Maimun dan Juda bin Solomon serta sarjana dari kalangan Kristian seperti Siger of Brabant dan Thomas Aquinas turut memberikan perbahasan yang kukuh terhadap keperluan penyesuaian antara falsafah dan agama.⁷

Terdapat juga penulis seperti A. Hanafi yang menggunakan terma sinkretisme iaitu sinkretisme agama dan falsafah dalam menerangkan usaha ahli falsafah Islam seperti al-Fārābī, Ibn Sīnā dan Ibn Rushd serta memberi gambaran positif terhadap terma sinkretisme dalam perkara tersebut.⁸ Dalam masa yang sama, beberapa penulis seperti George F. Hourani⁹ dan al-Mustaqeem Mahmud Radhi¹⁰ merujuk usaha ahli falsafah Islam tersebut sebagai pengharmonian atau harmonisasi (*harmonization*) dan tidak ada menyebut tentang sinkretisme. Dalam hal ini, pengkaji lebih cenderung kepada penggunaan istilah pengharmonian atau harmonisasi dalam konteks falsafah dan berpendirian bahawa sekiranya elemen falsafah diharmonikan dengan agama Islam sehingga menghilangkan ciri-ciri falsafah yang bercanggah dengan prinsip Islam sebagaimana yang dilakukan oleh al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rushd dan ahli falsafah Islam yang lain, hal ini bebas daripada sinkretisme. Ini adalah kerana ciri asas sinkretisme adalah penyatuan yang tidak sepadan yang menimbulkan perselisihan.¹¹ Namun tidak dinafikan bahawa, pengharmonian antara agama dan falsafah juga boleh jadi salah satu fenomena sinkretisme sekiranya pengharmonian tersebut melahirkan agama atau aliran

⁶ Ibn Rushd, Abu al-walid bin Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, ed. Muḥammad ‘Imārah (Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 1119H), 8.

⁷ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, t.t.), 192-200.

⁸ *Ibid.*

⁹ Averroes, *On The Harmony of Religion and Philosophy*, terj. George F. Hourani (London: Messrs. Luzag & Co., 1976), 1.

¹⁰ Ibnu Rusyd, *Makalah Penentu Tentang Hubungan Antara Syariah Dengan Falsafah*, terj. al-Mustaqeem Mahmud Radhi (Kuala Lumpur: Middle Eastern Graduate Centre Sdn. Bhd., 2006), xiii.

¹¹ Abu Jamin Roham, “sinkretisme” dalam *Ensiklopedia Lintas Agama*, 642-643.

falsafah yang baru serta pencemaran atau perubahan terhadap doktrin agama seperti yang berlaku dalam beberapa doktrin agama Kristian sebagaimana yang diutarakan oleh St. Thomas Aquinas.¹²

3.3 Sinkretisme dan *Talfiq*

Perkataan sinkretisme juga telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab sebagai *talfiqiyah* oleh Mohamad Debs sebagaimana berikut:

(نَفِيقَيْهُ: مَذْهَبٌ فَكَرِيٌّ يَقْوُمُ عَلَى جَمْعِ الْعِنَا صَرْفَ الْقَادِمَةِ مِنْ آفَاقٍ وَأَسَاقِ مُخْتَلِفَةٍ صَهْرًا وَابْتِكَارًا لِمَنْحِيٍّ فَكَرِيٍّ جَدِيدٍ) yang bermaksud satu aliran pemikiran yang menggabungkan unsur-unsur yang jelas berbeza hingga melahirkan satu pemikiran yang baru.¹³ Munīr Baālbakī pula mengkhususkannya kepada tindakan mencampurkan beberapa agama yang berbeza (التوافق بين المعتقدات (الدينية) المتعارضة).¹⁴

Talfiqiyah adalah kata terbitan daripada *talfiq* yang merupakan perkataan bahasa Arab dari akar kata *laffaqa* (لفق) yang bererti mengait antara dua tepi kain atau menghiasi.¹⁵ Definisi yang lazim bagi *talfiq* adalah menyamakan atau merapatkan dua hujung barang yang berbeza atau menambah sesuatu yang digunakan untuk suatu berita atau cerita.¹⁶ Mengikut pengertian istilah fiqh ialah mengambil atau mengikuti suatu hukum tentang suatu peristiwa dengan mengambilnya daripada berbagai mazhab¹⁷ atau

¹² Peter Schineller, “Inculturation and syncretism: what is the real issue?,” 50-53.

¹³ Mohamad Debs, *Mu'jam al-'Ulūm Al-Ijtīmā'iyyah* (Beirut: Academia, 1993), 331, entri “syncretism,” Aḥmad Zakī Badāwī, *Mu'jam Muṣṭalaḥāt al-'Ulūm Al-Ijtīmā'iyyah* (Beirut: Maktabah Lubnan, t.t.), 419, entri “syncretism”.

¹⁴ Munīr Baālbakī, *al-Mawrid* (Beirut: Dār 'Ilm Malāyīn, 1969), entri “syncretism.”

¹⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut, t.t.), 10: 330, Ian Richard Netton, “*talfiq*” dalam *Encycloedia of Islamic Civilization and Religion*, 631.

¹⁶ “*Talfiq*” dalam *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 7: 63.

¹⁷ Al-Zuhaylī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al- Islāmī* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1986), 2: 1142, “*Talfiq*” dalam *Ensiklopedia Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004), 5: 61.

mencampuradukkan pendapat ulama mazhab yang berbeza dengan bertaklid kepada dua imam mujtahid (ahli ijtihad) atau lebih dalam melaksanakan suatu amal ibadah, sedangkan kedua imam berkenaan tidak mengakui sahnya amal ibadat tersebut kerana tidak sesuai dengan pendapat mereka.¹⁸ Walau bagaimanapun, *talfīq* turut didefinisikan sebagai eklektisme yang sah dalam konteks perundangan, iaitu mengambil penilaian atau pertimbangan yang berbeza daripada mazhab yang berbeza¹⁹ atau mengamalkan suatu ajaran agama dengan mengikuti secara taklid tatacara pelbagai mazhab sehingga dalam satu amalan terdapat pendapat pelbagai mazhab.²⁰

Skop dan ruang *talfīq* terbahagi kepada dua iaitu *talfīq* dalam akidah (تفقيق الأحكام وتبني الرخص) dan *talfīq* hukum serta mengikut *rukhsah* (التنفيذ في العقائد). Al-Zuhaylī mengatakan bahawa tidak ada ruang *talfīq* dalam urusan akidah sebagaimana yang disepakati oleh jumhur ulamak serta kaum muslimin dan perkara ini telah sabit secara qat'i.²¹ Hal ini kerana perbahasan *talfīq* adalah di dalam ruang lingkup perbahasan taklid. Oleh kerana taklid tidak dibenarkan dalam urusan akidah, maka secara tidak langsung *talfīq* juga turut tidak dibenarkan dalam urusan akidah.²² Manakala berkaitan *talfīq* dalam masalah hukum yang ditetapkan melalui ruangan berijtihad dan bertaklid, ulama berselisih pendapat mengenai keharusannya. Perbezaan pendapat ulama dalam hal *talfīq* pada dasarnya dapat dibezakan dalam tiga pendapat iaitu tidak harus, harus bersyarat dan harus tanpa syarat.²³

¹⁸ “*Talfīq*” dalam *Ensiklopedia Islam* (Kuala Lumpur: MERC, 1998), 10: 218.

¹⁹ Aisha Bewley, *A Glossary of Islamic Terms* (London: Ta-Ha Publishers, 1998), 141, entri “*talfīq*.”

²⁰ “*Talfīq*” dalam *Ensiklopedia Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2006), 5:1766-1788.

²¹ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al- Islāmī*, 2: 1150, Abd. Latif Muda dan Rosmawati Ali, *Perbahasan Usul al-Ahkam* (Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd., 2001), 436.

²² Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al- Islāmī*, 2: 1150.

²³ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al- Islāmī*, 2: 1150, Abd. Latif Muda dan Rosmawati Ali, *Perbahasan Usul al-Ahkam*, 436.

Sesetengah ulama tidak mengharuskan golongan awam berpegang atau mengikuti lebih daripada satu mazhab atau mengambil *rukhsah* serta *talfiq* dalam hukum. Hal itu khasnya jika seseorang itu bertindak atas dasar membuta tuli, bukan waktu darurat dan tanpa keuzuran syarak. Pendapat ini disokong oleh al-Shāṭibī²⁴ dan al-Ghāzālī.²⁵ Antara hujah dan alasan mereka ialah *talfiq* boleh mendorong kepada mengikuti pendapat yang mudah semata-mata menurut hawa nafsu, membuka ruang kepada perbuatan yang ditegah oleh syarak khasnya bagi golongan awam serta membawa kepada pembatalan keputusan hukum seseorang mujtahid dan melahirkan satu bentuk hukum atau konsep tertentu hasil daripada percantuman dua mazhab, sedangkan setiap mazhab tersebut tidak berpendapat sedemikian dalam masalah tersebut, bahkan masing-masing tidak mengiktiraf amalan sedemikian rupa.²⁶

Sesetengah ulama pula mengharuskan *talfiq* dan mengambil *rukhsah* hukum dalam mazhab. Ia merupakan pendapat sesetengah ulama mazhab Malikī seperti imam al-Qarāfī, pendapat majoriti ulama mazhab al-Shāfi'ī dan Ḥanafī. Antara hujah mereka ialah baginda Rasulullah SAW suka kepada yang mudah dan meringankan. Justeru itu, *talfiq* diharuskan adalah atas dasar membawa kemudahan.²⁷

Walaupun sebahagian ulama memberi kelonggaran beramat dengan *talfiq*, namun mereka turut menggariskan syarat-syarat tertentu bagi *talfiq*. Antaranya Ibn Ḥajar yang mensyaratkan seseorang boleh melakukan *talfiq* dengan cara bertaklid kepada mazhab lain dalam satu-satu masalah dengan melakukannya selaras dengan

²⁴ Al-Shāṭibī, *al-I'tisām* (Kaherah: Maktabah al-Tawhīd, t.t.) 3: 443-444.

²⁵ Al-Ghāzālī, *al-Muṣṭaqṣā*, 2: 389-391.

²⁶ Mohammad Subki Abdul Rahman al-Hafiz & Mohd Rifqi Myiddin, “*Talfiq*” dalam *Ensiklopedia Bidaah* (Selangor: PSN Publication, 2012), 62-66.

²⁷ *Ibid.*

kehendak imam mazhab tersebut tentang segala yang berkaitan dengannya. Contohnya, jika seseorang solat ke arah kaabah sahaja bukan ‘ain kabaah mengikut taklid Ḥanafī, maka ketika wuduk dan perkara membatkannya juga ia harus bertaklid dengan mazhab Ḥanafī.²⁸ Sementara Ibn Ziyād yang sependapat dengan Ibn Ḥajar menjelaskan *talfīq* yang menjelaskan taklid itu ialah *talfīq* dalam satu masalah sahaja, tetapi beliau berbeza pendapat dengan Ibn Ḥajar tentang *talfīq* dalam dua masalah yang berasingan seperti *taharah* dan solat yang mana baginya tidak menjelaskan taklid.²⁹

Manakala terdapat juga ulama yang mengharuskan *talfīq* tanpa syarat seperti al-Kamāl bin Humam yang menjelaskan bahawa tidak ada larangan syar’i untuk mengikut perkara-perkara yang mudah dari beberapa mazhab, kerana harus bagi seseorang mengikuti yang paling ringan baginya apabila ada jalan, bahkan Rasulullah SAW menyukai sesuatu yang lebih ringan kepada umatnya.³⁰

Bagi merumuskan perbezaan pendapat ulama tentang keharusan *talfīq* ini, al-Zuhaylī menjelaskan bahawa golongan awam dan jahil tidak boleh mengamalkan *talfīq* dan mengambil *rukhsah* hukum. Dengan itu, mereka hendaklah bertaklid dan beramal menurut apa yang difatwakan oleh mufti dan mujtahid. Namun begitu, mereka yang mempunyai kemampuan meneliti dan mencari dalil harus mengambil *rukhsah* hukum dan *talfīq* serta tidak berpegang dengan mazhab tertentu kerana banyak dalil yang

²⁸ Al-Dimyaṭī, *Hāshiyah al-I‘ānah al-Tālibīn ‘alā Fath al-Mu‘īn* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Awlādih), 4: 218.

²⁹ *Ibid*, 219.

³⁰ Al-Kamāl bin al-Humam, *al-Tahrīr* (Kaherah: Maṭba’ah Bulaq, t.t.), 2:2, Mohd. Salleh Haji Ahmad, *Pengantar Syari’at Islam* (Selangor: Pustaka Haji Abdul Majid, 2011), 192.

memberi ruang supaya mencari kemudahan dan syariat Islam sememangnya tidak menyempitkan umatnya.³¹

Walaupun ada kamus yang menterjemahkan sinkretisme sebagai *talfīqiyyah* yang mempunyai akar kata *laffaqa-talfīq*, namun perbahasan *talfīq* lebih menjurus tentang mazhab atau aliran pemikiran dalam Islam yang menggabungkan unsur berbeza serta melahirkan praktis dan pemikiran yang baru. Walau bagaimanapun, perbahasan *talfīq* lebih menonjol dalam bidang fiqh yang memfokuskan perbincangan kepada persoalan hukum *talfīq* dalam peribadatan.³² Dengan ini, pengkaji memilih untuk menggunakan terma sinkretisme kerana terma ini lebih sesuai dalam membincangkan pencampuran dalam konteks adat tradisi sesebuah masyarakat.

3.4 Sinkretisme dari Perspektif al-Qur'an

Dalam membahaskan sinkretisme dari perspektif al-Quran, Hamka³³ dan Abu Jamin Roham³⁴ sependapat mengatakan bahawa surah al-Kafirun ayat 1 hingga 6 sebagaimana berikut diturunkan sebagai menjawab persoalan sinkretisme:

³¹ Al-Zuhaylī, *Usūl al-Fiqh al- Islāmī*, 2: 1144.

³² Saipudin Salleh, “*Talfīq* dalam Perkara Ibadat di kalangan Masyarakat Islam di Malaysia” (disertasi sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2003), Amir Hamzah Mohd Ali, “*Talfīq* dalam Perlaksanaan Ibadah Solat Fardhu: Kajian di kalangan Mahasiswa Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya” (latihan ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004), Siti Fatimah Saad “*Taqlid* dan *Talfīq* dalam Amalan Fatwa Jawatankuasa Fatwa Negeri Kedah (1970-1981)” (latihan ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004).

³³ Lihat, Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Singapura; Pustaka Nasional, 2003), 10: 8132-8134.

³⁴ Lihat, Abu Jamin Roham, “sinkretisme” dalam *Ensiklopedia Lintas Agama*, 642-643.

فُلَّا يَأْكُلُهَا الْكَافِرُوْنَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ ﴿١﴾

وَلَا أَنْتُمْ عَبْدُوْنَ مَا أَعْبُدُ ﴿٢﴾ لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ ﴿٣﴾

دِيْنٌ

Al-Kafirun 109: 1-6

Maksudnya: Katakanlah (wahai Muhammad): “Hai orang-orang kafir! Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak mahu menyembah (Allah) yang aku sembah. Dan aku tidak akan beribadat secara kamu beribadat. Dan kamu pula tidak mahu beribadat secara aku beribadat. Bagi kamu agama kamu, dan bagiku agamaku.

Surah ini diturunkan di Mekah dan ditujukan kepada kaum kafir musyrikin yang tidak mahu menerima seruan dan petunjuk kebenaran yang dibawakan Nabi SAW kepada mereka. Menurut Ibn Jarīr, panggilan “Hai orang-orang kafir!” ini adalah disuruh oleh Allah SWT agar disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW kepada orang kafir tersebut, yang sejak awal berkeras menentang Rasul SAW dan sudah diketahui dalam ilmu Allah SWT bahawa sampai saat terakhir pun mereka tidak mahu menerima kebenaran. Mereka menentang Nabi SAW, dan dalam masa yang sama, Nabi SAW juga tegas dalam sikapnya menentang penyembahan mereka kepada berhala, sehingga timbulah suatu bentuk pertandingan iaitu siapakah yang lebih kuat semangatnya mempertahankan pendirian masing-masing. Namun, apabila berhadapan dengan kekentalan semangat Nabi SAW, maka terasa oleh mereka peritnya dugaan tersebut, lalu ada yang mencela berhala mereka serta menyalahkan kepercayaan mereka.³⁵

Dengan itu, pemimpin-pemimpin Quraisy telah bermuafakat untuk berdamai atau berkompromi dengan Nabi SAW. Orang yang diamanahkan oleh kaum Quraisy untuk berjumpa dengan Nabi SAW bagi menangani perkara tersebut menurut riwayat

³⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 10: 8132-8134.

Ibn Ishāq dari Saīd bin Minā, ialah al-Wālid bin al-Mughīrah, al-‘Ash bin Wā'il, al-Aswad bin al-Muṭalib dan ‘Umayyah bin Khalaf. Mereka telah mengemukakan satu usul damai sebagaimana berikut: “*Ya Muhammad! Mari kita berdamai. Kami bersedia menyembah apa yang engkau sembah, tetapi engkau pun hendaknya bersedia pula menyembah apa yang kami sembah, dan di dalam segala urusan di negeri kita ini, engkau turut serta bersama kami. Kalau seruan yang engkau bawa ini memang ada baiknya daripada apa yang ada pada kami, biarlah kami turut merasakannya bersama. Dan jika pegangan kami ini yang lebih benar daripada apa yang engkau serukan itu maka engkau pun telah bersama merasakannya dengan kami, dan sama-sama mengambil bahagian di dalamnya.*”³⁶

Tidak berapa lama setelah mereka mengemukakan usul ini, turunlah surah al-Kāfirūn yang mengarahkan Rasulullah SAW agar menolak tawaran “sinkretisme”.³⁷ Surah al-Kafirun dimulai dengan ayat; “Katakanlah, hai orang-orang yang kafir! Aku tidaklah menyembah apa yang kamu sembah.” Menurut tafsiran Ibn Kathīr, erti ayat 2, surah al-Kafirun: “Aku tidaklah menyembah apa yang kamu sembah,” ialah menafikan perbuatan (*nafti al-fi’lī*). Ertinya bahawa perbuatan begitu tidaklah pernah aku (Nabi Muhammad SAW) kerjakan. Manakala ayat 3, “Dan tidak pula kamu menyembah apa yang aku sembah,” ertinya penyembahan oleh kaum kafir Quraisy dan Nabi Muhammad SAW sama sekali tidak dapat didamaikan atau digabungkan. Ini adalah karena Nabi SAW menyembah Allah SWT, manakala kaum kafir Quraisy menyembah kepada benda iaitu kayu atau batu yang diperbuat sendiri oleh mereka. Ayat 4 dan 5 pula, “Dan aku bukanlah penyembah sebagaimana kamu menyembah. Dan kamu bukanlah pula penyembah sebagaimana aku menyembah,” secara jelas menunjukkan selain dari apa

³⁶ *Ibid*, Ibn Taymiyah, Taqī al-Dīn, *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 7: 56-58.

³⁷ Abu Jamin Roham, “sinkretisme” dalam *Ensiklopedia Lintas Agama*, 642-643.

yang disembah itu berlainan, cara menyembah juga berlainan. Nabi Muhammad SAW menyembah Allah SWT dengan melakukan solat dengan syarat dan rukun yang telah ditentukan. Sedangkan kaum kafir Quraisy menyembah berhala itu dengan cara yang sangat berbeza. Oleh sebab itu, pegangan Nabi Muhammad SAW dan kaum kafir Quraisy tidak dapat didamaikan sebagaimana yang termaktub dalam ayat 6 iaitu “Untuk kamulah agama kamu, dan untuk akulah agamaku.”³⁸

Ibn Kathīr telah menjelaskan bahawa persoalan akidah, iaitu di antara Tauhid mengesakan Allah SWT dan syirik tidak dapat dikompromikan atau dicampur-adukkan sama sekali. Sekiranya terjadi perdamaian Tauhid dengan syirik, ertinya ialah kemenangan bagi syirik.

Sayyīd Quṭb turut menjelaskan perbezaan antara Tauhid dan syirik berdasarkan surah al-Kafirun dalam tafsirnya. Menurutnya, ayat 2 dan 3 telah menjelaskan perbezaan tentang apa yang disembah. Manakala, ayat 4 dan 5 pula menjelaskan perbezaan cara beribadat. Baginya, yang disembah oleh Nabi Muhammad SAW ialah Tuhan Yang Maha Esa, yang bersih daripada segala macam persekutuan dan perkongsian dan mustahil menzahirkan diriNya pada diri seseorang atau sesuatu benda. Allah memberikan kurniaNya kepada sesiapa yang tulus ikhlas beribadat kepadaNya. Dan Maha Kuasa menarik ubun-ubun orang yang menolak kebenaranNya dan menghukum orang yang menyembah kepada yang lain. Sedangkan yang disembah oleh kaum kafir Quraisy bukanlah Allah SWT, melainkan benda. Dalam erti kata lain, mereka menyekutukan sesuatu yang lain dengan Allah SWT. Sebab itulah, ibadat mereka itu bukan tergolong dalam ibadat Nabi SAW dan tuhan mereka juga bukan

³⁸ Ibn Kathīr, *Al-Tafsīr al-Qur’ān Al-‘Azīm* (Kaherah: Maktabah Awlād al-Shaykh li al-Turāth, 1421H/2000M), 14: 486-488.

Tuhan bagi Nabi SAW. Dengan itu, agama mereka adalah untuk diri mereka sahaja dan bukan untuk Nabi SAW. Manakala, agama Islam adalah agama Nabi Muhammad SAW yang tidak perlu dicampur-adukkan dengan agama mereka.³⁹

Al-Qurṭubī pula meringkaskan tafsir seluruh ayat ini sebagaimana berikut; “*Katakanlah olehmu wahai UtusanKu, kepada orang-orang kafir itu, bahawa aku tidaklah mahu diajak menyembah berhala-berhala yang kamu sembah dan puja itu, kamu pun rupanya tidaklah mahu menyembah kepada Allah saja sebagaimana yang aku lakukan dan serukan. Malahan kamu sekutukan berhala kamu itu dengan Allah. Maka kalau kamu katakan bahawa kamu pun menyembah Allah juga, perkataanmu itu bohong, karena kamu adalah musyrik. Sedang Allah itu tidak dapat dipersyarikatkan dengan yang lain. Dan ibadat kita pun berlainan. Aku tidak menyembah kepada Tuhanmu sebagaimana kamu menyembah berhala.*” Dalam hal ini Al-Qurṭubī menegaskan bahawa agama Islam tidak dapat diperdamaikan atau dipersatukan dengan agama lain. Dalam erti kata yang lain, bagi beliau, cukuplah agama Islam bagi orang Islam, manakala agama orang kafir adalah untuk mereka sahaja. Ini adalah kerana wujudnya dinding pemisah antara keduanya dan dalam masa yang sama, jurang perbezaan juga amat dalam di antara keduanya.⁴⁰

Dapatlah dirumuskan bahawa surah al-Kafirun memberi pedoman yang tegas bagi umat Nabi Muhammad SAW bahawa akidah tidak dapat diperdamaikan atau dalam erti kata yang lain tauhid dan syirik tidak dapat dipertemukan. Sekiranya perkara yang haq atau benar hendak dipersatukan dengan perkara yang batil, maka pada dasarnya

³⁹ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qurān* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1414H/1994M), 6: 3990-3993.

⁴⁰ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' al-Ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1427H/2006M), 22: 532-538.

perkara yang batil akan menang. Oleh sebab itu, akidah Tauhid tidak selari dengan sinkretisme, yang bererti menyatukan antara dua keimanan. Misalnya menyatukan di antara animisme dengan Tauhid, penyembahan berhala dengan sembahyang, menyembelih binatang untuk tujuan memuja hantu atau jin dengan membaca Bismillah dan sebagainya.

Dalam hal ini Hamka menyifatkan sinkretisme sebagai salah satu daripada ancaman terhadap Islam selain daripada sekularisme dan maksiat. Baginya sinkretisme ibarat “raja toleransi” apabila berlakunya upacara berdoa secara Islam, sembahyang secara Kristian dan upacara pengorbanan secara Hindu Bali digabungkan. Perkara ini baginya turut diperkuatkan dengan pegangan Rukun Negara Indonesia iaitu Pancasila.⁴¹

3.5 Sinkretisme dari Perspektif Sarjana Islam

Perbincangan tentang sinkretisme oleh sarjana Islam boleh dikategorikan ke dalam beberapa jenis iaitu sinkretisme agama dengan agama, sinkretisme agama dengan falsafah dan sinkretisme agama dengan budaya.

3.5.1 Sinkretisme Agama dengan Agama

Dalam konteks sinkretisme agama dengan agama lain, bagi Anis Malik Thoha sinkretisme merupakan satu dari bentuk pemikiran yang cenderung untuk memasukkan semua agama secara bentuk eksternal-fizikal ke dalam satu entiti seperti konsep John

⁴¹ Hamka. *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini*, 12-13.

Hick.⁴² Aliran ini bertitik tolak dari idea bahawa semua tradisi atau agama yang ada di dunia ini adalah sah, kerana pada hakikatnya ia merupakan bentuk-bentuk tindak-balas yang berbeza oleh manusia yang hidup dalam tradisi keagamaan tertentu terhadap sebuah realiti transenden yang satu, dengan demikian semuanya merupakan “*authentic manifestations of the Real.*” Ini dijelaskan oleh John Hick sebagaimana berikut:

...This is the theory that the great world religions constitute variant conceptions and perceptions of, and responses to, the one ultimate, mysterious divine reality.. the view that the great world faiths embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly difference responses to, the Real or the Ultimate, and that within each of them independently the transformation of human existence from self-centeredness to reality-centeredness is taking place.⁴³

Dalam erti kata lain, semua agama secara relatif adalah sama. Justeru itu, mana-mana pemeluk agama-agama tersebut tidak boleh mendakwa bahawa agamanya sahaja yang benar secara mutlak. Hal ini kerana pada prinsipnya, masing-masing berkongsi sebahagian kebenaran (*partial truth*) sahaja, dan bukan kebenaran yang sempurna (*whole truth*).⁴⁴ Idea sinkretisme yang sedemikian dapat dilihat dengan lebih jelas dalam pendekatan pluralisme agama yang dijadikan asas utama dalam satu agama baru yang diperkenalkan oleh Akhbar, salah seorang pemerintah Empayar Moghul di Agra India yang dikenali sebagai Din-i-Ilahi. Dia telah memasukkan semua agama yang ada di dalam Empayar Moghul ketika itu ke dalam satu entiti agama baru tersebut.⁴⁵

⁴² Anis Malik Thoha, “Meneliti Doktrin dan Ciri-ciri Fahaman Pluralisme Agama,” dalam *Pluralisme Agama Satu Gerakan Iblis Memurtaddkan Ummah*, ed. Ismail Mina (Kuala Lumpur: MUAFAKAT, 2012), 67.

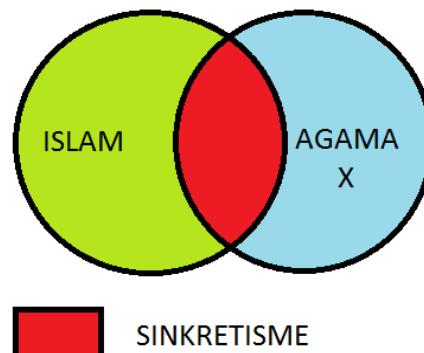
⁴³ John Hick, “Religious Pluralism,” dalam *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 12: 331.

⁴⁴ Anis Malik Thoha, “Meneliti Doktrin dan Ciri-ciri Fahaman Pluralisme Agama,” 67.

⁴⁵ Ismail Mina Ahmad, “Pluralisme, Spiritualisme dan Diabolisme Agama,” 20-21.

Dalam konteks sinkretisme antara Islam dengan agama lain secara external-fizikal berdasarkan pandangan Anis Malik Thoha boleh diilustrasikan sebagaimana Rajah 3.1 berikut:

Rajah 3.1. Ilustrasi Sinkretisme Agama dengan Agama



Sinkretisme sebagaimana yang digambarkan oleh Anis Malik Thoha ini tidak dibenarkan oleh ajaran Islam sesuai dengan penegasan yang dibuat berkenaan surah al-Kafirun oleh ahli tafsir serta pandangan al-Zuhaylī yang mengatakan bahawa tidak ada ruang *talfiq* dalam urusan akidah sebagaimana yang disepakati oleh jumhur ulama serta kaum muslimin dan perkara ini telah sabit secara qat'i.⁴⁶

3.5.2 Sinkretisme Agama dengan Falsafah

Dalam konteks falsafah pula, terminologi sinkretisme turut digunakan secara positif bagi merujuk kepada usaha ahli falsafah Islam untuk menyesuaikan idea yang berbeza yang kelihatan menimbulkan perselisihan. Oleh itu, mereka memperkenalkan ilmu bagi menyesuaikan pelbagai idea daripada tokoh falsafah Greek dengan mencipta satu konsep pusat yang boleh menghubungkan antara sesama mereka. Contohnya, al-Fārābī dan Ibn Sīnā telah menggunakan metode *ta'wīl* bagi menjelaskan kebenaran al-Qur'an

⁴⁶ Al-Zuhaylī, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2: 1144.

berdasarkan formula dalam bidang falsafah.⁴⁷ Perkara ini diteruskan oleh Ibn Rushd yang menjelaskan bahawa ﴿فَإِنْ كَانَ مُوافِقاً فَلَا قُولٌ هُنَالِكَ وَإِنْ كَانَ مُخَالِفاً طَلْبُ هُنَالِكَ تُؤْيِلَهُ﴾ (Jika di sana tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal, maka tidak ada yang perlu dikatakan. Tapi jika ada pertentangan, maka wahyu haruslah dita'wilkan). Al-Fārābī merupakan antara tokoh falsafah Arab yang berusaha menyesuaikan pemikiran Aristotle dan Plato dalam bukunya, *al-Jam‘ Bayn Ra'y al-Hakīmayn (The Reconciliation between the Two Stages)*.⁴⁹ Walau bagaimanapun, Ibn Rushd dalam bukunya *Faṣl al-Maqāl* telah mengutarakan perbahasan yang lebih sistematik dalam bidang ini. Dalam menjelaskan kedudukan akal dan wahyu, Ibn Rushd menggunakan istilah “hikmah” dan “syariah.” Bagi Ibn Rushd hikmah adalah falsafah, sementara syariah adalah ajaran-ajaran agama yang terkandung dalam kitab suci al-Qur'an. Jika doktrin syariah berasal dari kitab suci al-Qur'an, sementara kitab suci al-Qur'an selalu disebutkan bersamaan dengan hikmah, dengan demikian, menurut Ibn Rushd, tidak ada pertentangan antara hikmah dan syariah atau antara agama dan falsafah.⁵⁰ Selepas mereka, bukan sahaja sarjana dalam kalangan orang Islam, tetapi juga daripada kalangan Yahudi seperti Musa bin Maimun dan Juda bin Solomon serta sarjana dari kalangan Kristian seperti Siger of Brabant dan Thomas Aquinas turut memberikan perbahasan yang kukuh terhadap keperluan penyesuaian antara falsafah dan agama.⁵¹

Terdapat juga penulis seperti A. Hanafi yang menggunakan terma sinkretisme iaitu sinkretisme agama dan falsafah dalam menerangkan usaha ahli falsafah Islam seperti al-Fārābī, Ibn Sīnā dan Ibn Rushd serta memberi gambaran positif terhadap

⁴⁷ Ian Richard Netton, “syncretism” dalam *Encyclopedie of Islamic Civilization and Religion*, 631.

⁴⁸ Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, 32.

⁴⁹ Ian Richard Netton, “syncretism” dalam *Encyclopedie of Islamic Civilization and Religion*, 631.

⁵⁰ Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, 8.

⁵¹ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, 192-200.

terma sinkretisme dalam perkara tersebut.⁵² Walau bagaimanapun terdapat pandangan lain terhadap pengharmonian (*harmonization*) atau penyesuaian dalam bidang falsafah tersebut. Antaranya ialah Casten Colpe yang mengatakan bahawa ada beberapa fenomena yang sama dengan sinkretisme, namun tidak dikategorikan sebagai sinkretisme seperti pengharmonian (*harmonization*) yang banyak berlaku dalam falsafah dan teosofi.⁵³ Dalam masa yang sama, beberapa penulis seperti George F. Hourani⁵⁴ dan al-Mustaqeem Mahmod Radhi⁵⁵ merujuk usaha ahli falsafah Islam tersebut sebagai pengharmonian atau harmonisasi (*harmonization*) dan tidak ada menyebut tentang sinkretisme. Dalam hal ini, pengkaji lebih cenderung kepada penggunaan istilah pengharmonian atau harmonisasi dalam konteks falsafah dan berpendirian bahawa sekiranya elemen falsafah diharmonikan dengan agama Islam sehingga menghilangkan ciri-ciri falsafah yang bercanggah dengan prinsip Islam sebagaimana yang dilakukan oleh al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rushd dan ahli falsafah Islam yang lain, hal ini bebas daripada sinkretisme. Ini adalah kerana ciri asas sinkretisme adalah penyatuan yang tidak sepadan yang menimbulkan perselisihan.⁵⁶ Ini seajar dengan pandangan Muhammad ‘Uthman el-Muhammady yang mengatakan al-Fārābī, dan Ibn Rushd tidak dapat dikaitkan dengan pluralis mahupun sinkretis, sekiranya benar demikian sudah tentulah mereka ‘berhenti’ dari menjadi orang Islam, sebaliknya itu tidak berlaku.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Carsten Colpe, “syncretism”, 14: 221.

⁵⁴ Averroes, *On The Harmony of Religion and Philosophy*, 1.

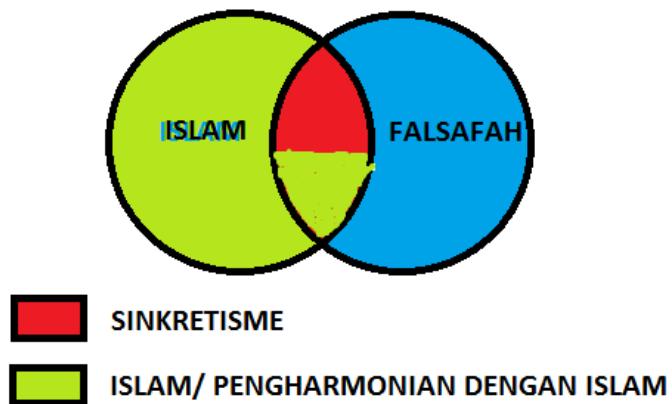
⁵⁵ Ibnu Rusyd, *Makalah Penetu Tentang Hubungan Antara Syariah Dengan Falsafah*, xiii.

⁵⁶ Tidak dapat dinafikan terdapat kritikan terhadap usaha pengharmonian antara falsafah dan agama sebagaimana yang dibuat oleh al-Ghazālī terhadap al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Antaranya kerana mereka berpandangan bahawa Tuhan tidak mengetahui perkara *juz'iyāt* (Maha Tinggi Tuhan daripada sifat sedemikian). Ibn Rushd kemudiannya telah menjawab kritikan al-Ghazālī lalu menyokong dan menghuraikan pendapat serta idea-idea al-Fārābī dan Ibn Sīnā yang ditentang oleh al-Ghazālī dengan menjelaskan antaranya mereka berpandangan bahawa Tuhan mengetahui perkara *juz'iyāt* dengan ilmu yang tidak sejenis dengan ilmu manusia tentangnya. Lihat, Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, 38-39, Ismail R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, 327.

Malah Ibn Rushd merupakan seorang faqih yang mahir tentang syariat, yakin dengan Islam, berpegang kepada kebenaran Islam dan bukan pada yang selainnya.⁵⁷

Dalam konteks sinkretisme antara Islam dengan falsafah pula pengkaji ilustrasikan sebagaimana Rajah 3.2 berikut. Hal ini kerana penyatuan Islam dengan falsafah boleh membawa kepada dua kemungkinan iaitu masih terdapat saki baki sinkretisme sekiranya aspek falsafah yang diguna pakai oleh mana-mana ahli falsafah Islam bercanggah dengan prinsip Tauhid. Manakala kemungkinan kedua ialah pengharmonian telah dibuat sehingga tiada lagi aspek yang bercanggah dengan prinsip Tauhid. Dalam hal ini, sinkretisme tersebut telah disingkirkan dan usaha ini disebut sebagai pengharmonian.

Rajah 3.2. Ilustrasi Sinkretisme Agama dengan Falsafah



⁵⁷ Muhammad 'Uthman el-Muhammady, "Beberapa Isu Dalam Pluralisme Agama: Satu Pengamatan Ringkas," dalam *Pluralisme Agama: Satu Gerakan Iblis Memurtadkan Ummah*, ed. Ismail Mina (Kuala Lumpur: MUFAKAT, 2012), 127.

3.5.3 Sinkretisme Agama dengan Budaya

Dalam konteks sinkretisme agama dan budaya pula, bagi Mālik bin Nabī sifat sebuah kehidupan bukanlah memecah-belah tetapi menggabungkan. Baginya, apabila unsur-unsur yang ada itu sesuai dan boleh diasimilasikan, ia menjadi satu sintesis. Tetapi jika unsur-unsur itu pelbagai jenis dan tidak boleh dibandingkan, ia boleh menimbulkan sinkretisme, timbun-tambah dan kekalutan. Menurut beliau lagi, dunia Islam hari ini adalah hasil campuran saki baki yang diwarisi dari zaman selepas kekhilafahan Islam dan peninggalan kebudayaan baru daripada Barat. Hasil tersebut bukan akibat daripada orientasi pemikiran atau perhitungan saintifik, tetapi satu komposisi pelbagai warisan lama dan pembaharuan yang tidak ditapis. Unsur sinkretisme dari zaman yang berbeza dan dari kebudayaan yang berbeza tanpa sebarang penapisan telah membahayakan dunia Islam.⁵⁸

Oleh itu bagi Mālik bin Nabī, masyarakat perlu disedarkan terhadap kekeliruan mereka hingga terjadinya sinkretis dari unsur-unsur baru yang dipinjam dan saki-baki budaya yang diwarisi. Hal ini kerana, kekalutan dari unsur-unsur yang tidak mungkin diasimilasikan ini telah menimbulkan perselisihan dan pertentangan yang hebat ibarat mempamerkan seorang lelaki yang soleh yang memakai serban sedang menikmati minumannya di kaunter sebuah bar.⁵⁹ Dalam hal ini, Mālik bin Nabī menyedari bahawa fenomena sinkretisme telah melanda masyarakat Islam serta menganggapnya sebagai merbahaya kepada umat Islam. Beliau melihat sinkretisme atau penggabungan turut

⁵⁸ Malek Bennabi, *Islam and History of Society*, terj. Asma Rashid (Islamabad: Islamic Research Institute, 1988), 101-102.

⁵⁹ *Ibid.*

berlaku dalam konteks agama Islam yang dianggapnya sebagai warisan masyarakat Islam dengan budaya Barat yang datang kemudiannya.

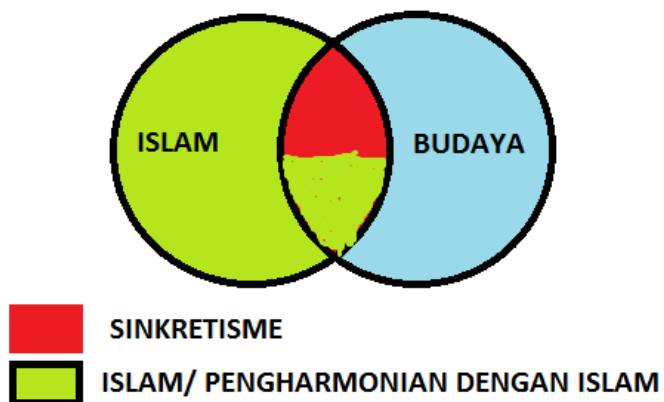
Namun Mālik bin Nabī juga tidak menafikan bahawa ada kebudayaan yang lahir secara tidak dirancang. Ia lahir hasil pertembungan dua kebudayaan yang lain. Beliau berpendapat kebudayaan Islam dan kebudayaan Hindu yang mempunyai persamaan boleh dijadikan asas kebudayaan Asia-Afrika. Apa yang dimaksudkan adalah diwujudkan *al-ta‘āyush (coexistence)* di antara keduanya. Walau bagaimanapun, ini tidaklah bererti mengadakan penapisan terhadap kebudayaan Islam dan kebudayaan Hindu lalu diambil mana-mana bahagian yang difikirkan sesuai dan ditolak mana-mana bahagian yang difikirkan tidak sesuai seperti yang telah dilakukan oleh Akbar Khan di India dahulu. Pekerjaan yang begitu, menurut Mālik adalah pekerjaan yang sia-sia. Lebih jauh beliau menegaskan tidak harus dilakukan sebarang ‘*tahrīf*’ (perubahan) atau ‘*tabdil*’ (penukaran) kepada ajaran agama. Kerana perbuatan demikian akan menghancurkan ajaran itu seluruhnya, seperti apa yang telah berlaku kepada ajaran Kristian.⁶⁰ Dalam hal ini, Mālik bin Nabī mencadangkan agar meneruskan kebudayaan yang diwarisi sebelum Islam dengan syarat tidak wujud pertentangan dengan ajaran Islam hingga berlakunya perubahan dalam doktrin ajaran Islam. Dalam erti kata yang lain, adat tradisi sebelum Islam boleh diteruskan di samping mengikis unsur sinkretisme dalam adat tradisi tersebut kerana sinkretisme lazimnya berlaku dalam proses interaksi antara dua tradisi yang berlainan.

Dalam konteks sinkretisme antara Islam dengan budaya pada pandangan Mālik bin Nabī boleh diilustrasikan sebagaimana Rajah 3.3 berikut. Hal ini kerana beliau

⁶⁰ Mālik bin Nabī, *Mushkilah al-Thaqāfah*, terj. ‘Abd al-Şabūr al-Shāhin (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 115-116.

menyarankan *al-ta‘āyush (coexistence)* antara Islam dan budaya selain Islam. Tetapi, dalam masa yang sama, melarang dibuat sebarang ‘*tahrīf*’ (perubahan) atau ‘*tabdīl*’ (penukaran) kepada ajaran Islam. Dalam hal ini, sinkretisme terjadi apabila berlakunya ‘*tahrīf*’ (perubahan) atau ‘*tabdīl*’ (penukaran) kepada ajaran Islam. Manakala, apa yang beliau sarankan adalah *al-ta‘āyush (coexistence)* antara Islam dan budaya selain Islam tanpa berlakunya ‘*tahrīf*’ (perubahan) atau ‘*tabdīl*’ (penukaran) kepada ajaran Islam atau dalam erti kata lain memastikan bahawa budaya tersebut tidak bercanggah dengan prinsip Tauhid.

Rajah 3.3. Ilustrasi Sinkretisme Agama dengan Budaya



H. O. K. Rahmat S. H. pula menjelaskan kemungkinan terdapatnya persamaan antara pelbagai kepercayaan contohnya antara kepercayaan primitif (iaitu animisme-dinamisme) dengan agama Islam. Antaranya ialah kepercayaan terhadap adanya roh dan hanya mengenai kehidupan dan sifat-sifat roh itulah kedua kelompok kepercayaan itu berbeza. Jika dalam kepercayaan animisme roh dianggap sebagai berkuasa mempengaruhi kehidupan manusia, maka dalam agama Islam misalnya, roh-roh tidak mempunyai kuasa, kerana hanya Allahlah yang berkuasa memberi manfaat dan mudarat kepada manusia. Demikian juga tentang perkara mimpi. Mengikut orang primitif, mimpi adalah pengalaman roh seseorang yang mengembara apabila tubuh kasarnya

tertidur. Islam tidak mengatakan sedemikian, tetapi ada persamaan antara kepercayaan primitif dan kepercayaan Islam iaitu kadang-kadang mimpi itu mempunyai makna. Manakala dalam hal amalan korban pula, kepercayaan primitif telah lama mengenal amalan korban. Islam juga mensyariatkan amalan korban. Namun amalan korban keduanya berbeza misalnya dalam kepercayaan primitif, darah, daging dan jiwa binatang yang dikorbankan adalah sebagai persembahan roh yang dipuja, bertujuan memberi kemudahan kepada roh si mati dan lain-lain. Manakala, Islam mensyariatkan agar menyembelih korban pada hari raya Aidil-Adha dan pada hari-hari tasyriq sesudahnya. Namun hakikat amalan korban dalam agama Islam itu tidaklah sama dengan hakikat amalan korban dalam kepercayaan animism-dinamisme. Hal ini kerana dalam Islam, yang dipersembahkan kepada Allah SWT bukanlah darah atau daging haiwan korban itu, tetapi ketaqwaan orang yang melaksanakan ibadah korban yang rela mengorbankan sebahagian daripadanya hartanya semata-mata untuk mendapat keredhaan Allah SWT.⁶¹ Oleh itu bagi H.O.K. Rahmat, meneruskan amalan primitif yang ada persamaan dengan amalan dalam ajaran Islam tidaklah disebut sebagai sinkretisme selagi mana tidak mempamerkan percampuran yang bertentangan antara satu sama lain.

Pandangan H. O. K. Rahmat ini sejajar dengan Muhammad ‘Uthman el-Muhammady dalam menjawab berhubung dengan kemungkinan adanya persamaan antara amalan dalam ajaran Islam dan agama lain. Beliau menjelaskan ia perlu dilihat dalam rangka al-Qur'an sebagai penjaga atas erti-erti ajaran suci dalam sejarah manusia, tuntutan syarak dan ijmak. Sekiranya wujud persamaan antara Islam dan agama lain, ini adalah kerana agama-agama dunia asalnya terkena pengaruh ajaran para nabi terdahulu,

⁶¹ H.O.K. Rahmat, *Dari Adam Sampai Muhammad*, 36-40.

justeru itu masih kelihatan peninggalan-peninggalan tentang persamaan tersebut. Namun kebenaran dengan kepenuhan, kedalaman serta kesempurnaannya hanya ada pada wahyu terakhir dalam sejarah umat manusia iaitu ajaran Islam yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW.⁶²

Dalam menjelaskan fenomena sinkretisme dalam masyarakat di Nusantara pula, Mahayuddin Yahaya menjelaskan bahawa penjelmaan roh manusia pada diri Brahman hampir serupa dengan penjelmaan roh nenek moyang pada benda yang dipercayai oleh masyarakat Melayu primitif. Dengan adanya persamaan kepercayaan ini menyebabkan agama Hindu mudah diterima oleh masyarakat tempatan. Penyesuaian antara dua budaya atau kepercayaan yang hampir tidak bercanggah antara satu sama lain itu diistilahkan sebagai sinkretisme. Setelah berlakunya sinkretisme yang begitu lama antara kepercayaan primitif tempatan dengan ajaran Hindu-Buddha, maka lahir pula pengaruh Islam. Lalu berlakulah sinkretisme dengan ajaran Islam pada peringkat awal pengislaman.⁶³

Perkara yang diutarakan oleh Mahayuddin Yahaya ini diperkuuhkan dengan pandangan H.O.K. Rahmat yang mengatakan bahawa kebudayaan di Nusantara sangat dipengaruhi oleh sifatnya yang sinkretis. Walaupun agama Islam melarang menghambakan diri kepada selain Allah SWT, tetapi umat Islam di Nusantara banyak yang belum meninggalkan sebahagian kepercayaan dinamisme-animisme yang diwarisi dari nenek moyangnya. Malah kepercayaan Islam terhadap makhluk ghaib bersenyawa dengan kepercayaan primitif masyarakat. Baginya, kenduri-kenduri kematian yang

⁶² Muhammad ‘Uthman el-Muhammady, “Pluralisme Agama: Beberapa Persolaan Dilihat Dari Pandangan Arus Perdana Islam,” 153-154.

⁶³ Mahayudin Haji Yahaya. *Islam di Alam Melayu*, 99.

dilakukan secara berjangka waktu yang didapati di pelbagai tempat di Kepulauan Nusantara adalah salah satu contoh persenyawaan animisme yang dicariakan penyesuaian dengan ajaran Islam. Bagi beliau, ulama-ulama Islam dari angkatan tua tidak menyalahkan perbuatan itu, bahkan mencari pemberiarannya pada ajaran Islam. Tetapi, para ulama golongan “ kaum muda” menentang upacara-upacara kenduri kematian itu dengan alasan bidaah.⁶⁴

Dalam hal ini, Abu Jamin Roham mengatakan bahawa dalam interaksi agama, budaya atau tradisi yang berbeza, pengalaman “sinkretis” mudah terjadi kerana menganggap sesuatu perkara dalam agama orang lain mungkin lebih baik dan praktikal ataupun kerana toleransi yang tinggi. Hal ini juga boleh terjadi kerana tidak sengaja atau tidak memahami agama mereka sendiri.⁶⁵

Dari perbahasan sarjana Islam tersebut, dapatlah disimpulkan bahawa pada dasarnya sinkretisme tidak dibenarkan dalam Islam sama ada dalam konteks agama, falsafah maupun budaya. Walau bagaimanapun dalam konteks Nusantara, pendekatan toleransi ulama terdahulu dalam berdakwah menyebabkan berlakunya sinkretisme kerana kelemahan masyarakat itu sendiri dalam menanggapi ajaran Islam. Hal ini sebenarnya harus dilihat dari sudut yang positif di mana usaha tersebut telah mempercepatkan proses pengislaman. Oleh itu, sinkretisme haruslah ditanggap sebagai proses semula jadi dalam perkembangan agama Islam dalam kalangan masyarakat Nusantara khususnya dan harus dikikis dari semasa ke semasa bagi memenuhi tuntutan Tauhid yang murni. Dalam hal ini, pengkaji bertegas mengatakan Islam bukanlah produk sinkretisme.

⁶⁴ H.O.K. Rahmat, *Dari Adam Sampai Muhammad*, 30-31.

⁶⁵ Abu Jamin Roham, “sinkretisme” dalam *Ensiklopedia Lintas Agama*, 642-643.

3.6 Adat Tradisi dari Perspektif al-Qur'an

Dalam firman Allah SWT yang lain pula ada menyebutkan bahawa memuji dan memuja orang tua mereka merupakan amalan masyarakat jahiliah sebelum mereka memeluk Islam. Setelah itu, Islam mengajar mereka agar menggantikannya dengan amalan memuji dan memuja Allah SWT. Hal ini disebutkan dalam firman Allah SWT sebagaimana berikut:

فَإِذَا قَضَيْتُم مَنِاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ إِبَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا
فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ

Al-Baqarah 2:200

Bermaksud: Kemudian apabila kamu telah selesai mengerjakan amalan ibadat Haji kamu, maka hendaklah kamu menyebut-nyebut dan mengingati Allah (dengan membesarNya) sebagaimana kamu dahulu menyebut-nyebut (memuji-muji) datuk nenek kamu, bahkan dengan sebutan yang lebih lagi. Dalam pada itu, ada di antara manusia yang (berdoa dengan) berkata: "Wahai Tuhan kami! Berilah kami kebaikan) di dunia." (orang-orang ini diberikan kebaikan di dunia) dan tidak ada baginya sedikitpun kebaikan di akhirat.

Al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr dalam tafsir mereka, menjelaskan bahawa amalan masyarakat Jahiliah sewaktu wuqf pada musim haji adalah menyebut-menyebut perihal ayah dan ibu mereka seperti kanak-kanak yang mendambakan kedua ibu bapanya.⁶⁶ Antara mereka ada yang menyebut bahawa ayah mereka sedang makan, membawa barang, menggunting anak rambut seseorang, menyembelih sembelihan dan pelbagai lagi. Perbuatan mereka ini seolah-olah tiada sesuatu pun yang diingati melainkan perbuatan-perbuatan bapa mereka. Lalu turunlah ayat ini sebagai perintah

⁶⁶ Ibn Kathīr, *Al-Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 261-265.

agar mereka mengingati Allah SWT malah dengan lebih lagi berbanding mengingati orang tua mereka.⁶⁷

Al-Qurṭūbī dalam tafsirnya turut menjelaskan perkara yang sama iaitu ketika berada di Jamrah, masyarakat Jahiliah membangga-banggakan serta memuliakan orang tua mereka seperti menyebut-nyebut bahawa ayah mereka mempunyai binaan yang hebat, perhiasan yang mewah, memiliki harta yang banyak dan sebagainya serta tidak mengingati selain orang tua mereka. Dengan itu menurut jumhur ahli tafsir, turunlah ayat ini agar mereka menggantikan perbuatan tersebut dengan mengingati Allah SWT, malah dengan lebih lagi.⁶⁸

Berdasarkan ayat ini dapatlah dijelaskan bahawa amalan yang menjadi kebiasaan manusia sebelum memeluk Islam iaitu memuji-muji orang tua mereka setelah selesai ibadat haji, disarankan oleh Allah SWT supaya diubah kepada memuji-muji Allah SWT. Hal ini menunjukkan amalan-amalan kebiasaan (adat) manusia itu tidak perlu ditinggalkan sepenuhnya, sebaliknya ia perlu disesuaikan dengan kehendak ajaran Islam. Di sinilah wujudnya keindahan agama Islam yang tidak menghapuskan naluri memuji-muja sesuatu yang dianggap lebih hebat dan berkuasa daripada mereka. Ini menunjukkan adat tradisi boleh diteruskan dengan syarat ia diubahsuai menjadi tidak bertentangan dengan Akidah Islam.

⁶⁷ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Āy al-Qur'ān* (Hijr: Markaz al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, t.t.), 3: 535-536.

⁶⁸ Al-Qurṭūbī, *Al-Jāmi' al-Āḥkām al-Qur'ān*, 22: 354-356.

3.7 Adat Tradisi dari Perspektif Sarjana Islam

Persoalan adat tradisi juga telah mendapat perhatian beberapa sarjana Islam. Dalam hal ini, al-Shahrastānī menjelaskan tradisi dan sebahagian adat resam orang Arab Jahiliah telah diperakui oleh Islam. Antara tradisi tersebut adalah tidak mengahwini ibu-ibu mereka, anak-anak perempuan, ibu saudara sebelah ibu dan ibu saudara sebelah bapa. Seterusnya, mereka menceraikan talak tiga secara berasingan. Mereka juga mengerjakan haji di Baitullah, melakukan umrah, berihram, melakukan tawaf sebanyak tujuh kali, menyapu Hajar Aswad, bersa'ie antara Safa dan Marwah, bertalbiah (tetapi sebahagian mereka mengucapkan talbiah dengan ucapan syirik), berwuquf, menyembelih korban, melontar Jamrah dan mengharamkan bulan-bulan Haram. Mereka tidak suka melakukan kezaliman di Tanah Haram.⁶⁹

Mereka turut mengkafangkan jenazah mereka dan bersolat ke atasnya. Cara solat mereka ialah apabila seseorang meninggal dunia, dia diletakkan di atas katilnya. Kemudian walinya akan menyebut-nyebut semua kebaikannya dan memujinya sebelum dikebumikan. Selain itu, mereka juga memotong tangan kanan orang yang mencuri, menunaikan perjanjian, memuliakan jiran tetangga serta memuliakan tetamu.⁷⁰

Mereka juga sering melakukan penyucian fitrah yang diwarisi dari Nabi Ibrahim AS iaitu sepuluh perkara. Lima perkara pada bahagian kepala iaitu berkumur, beristinjaq, mencukur misai, menyikat rambut dan bersugi. Manakala lima perkara lagi pada bahagian tubuh iaitu beristinjaq, mengerat kuku, mencabut bulu ketiak, mencukur

⁶⁹ Al-Shahrastānī, *Al-Milāl wa al-Nihāl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 276-278.

⁷⁰ *Ibid.*

bulu kemaluan dan berkhatan. Apabila Islam datang, maka Islam memperakui amalan-amalan ini sebagai salah satu sunnah.⁷¹

Perkara yang sama turut ditegaskan oleh Md. Salleh Haji Ahmad. Menurut beliau, ketika kedatangan Islam, masyarakat Arab mempunyai berbagai adat resam, kemudian ia memperakuan mana-mana adat yang sesuai dan selari dengan matlamat dan prinsip Islam, seterusnya ditolak mana-mana adat yang bercanggah dengan syariatnya. Kemudian dipinda atau diperbaiki beberapa ‘urf dan adat supaya selaras dengan haluan dan matlamatnya. ‘Urf juga wajib diambil kira dalam proses hukum, kerana sesuatu adat yang dikenali dan dihayati oleh masyarakat telah menjadi sebahagian dari keperluan mereka di samping ia selari dengan kepentingan-kepentingan mereka.⁷²

Menurut Ibn Khaldūn, adat kebiasaan memiliki kekuatan untuk bertahan berbanding perkara-perkara lain.⁷³ Contohnya, masyarakat Arab kembali kepada kebiasaan dalam kegiatan bersyair setelah mereka mendapati Nabi Muhammad SAW mendengar syair dan menghargai penyairnya. Dan sudah pastinya kandungan syair yang dilakukan tersebut diubahsuai menjadi syair yang baru dan berbeza dari sebelumnya agar selari dengan konsep Islam.

Dalam dimensi yang lain, Ibn Khaldūn menegaskan bahawa adat kebiasaan dalam sesebuah masyarakat turut berubah. Beliau menjelaskan satu hakikat yang tidak

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Md. Saleh bin Hj. Md. @ Haji Ahmad. “‘Urf dan Adat Semasa di Malaysia sebagai asas Penentuan Hukum yang Tidak Dinaskan,” dalam *Fiqh Malaysia, Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*, ed. Paizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad (Kuala Lumpur : Universiti Malaya), 111.

⁷³ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 596, 643.

dapat dinafikan iaitu adat kebiasaan sesuatu bangsa itu adalah menurut adat kebiasaan pemerintahnya. Selagi wujudnya pengganti kerajaan dari kalangan bangsa yang berbeza, selama itulah akan berlaku perubahan dalam adat kebiasaan dan perlombagaan mereka. Hal ini berlaku kerana lazimnya, bangsa yang ditakluki akan meniru perilaku, cara berpakaian, pekerjaan dan adat resam bangsa yang menakluk atau menang. Sebagaimana dinyatakan oleh peribahasa:⁷⁴

“Rakyat jelata mengikut agama yang dianuti oleh rajanya”.

“Orang kebanyakan akan mengikut agama rajanya”.

Seseorang pemerintah dari kalangan bangsa atau keturunan yang sama akan meneruskan tradisi pendahulunya dan menteladani apa yang mereka lakukan. Kebiasaan itu diikut secara berhati-hati. Pada pendapat mereka, melanggar adat bererti suatu mala petaka akan menimpa ke atas diri mereka. Hal ini kerana, pendahulu mereka lebih tahu tentang apa yang terbaik untuk memelihara keagungan yang telah mereka bina⁷⁵. Antara adat-istiadat yang diteruskan secara turun-temurun berkaitan kebesaran dan kemegahan raja dalam kerajaan Islam adalah:⁷⁶

1. Trompet dan panji-panji.
2. Takhta (orang pertama dalam kerajaan Islam yang mempunyai takhta ialah Mu'awiyah)
3. Percetakan wang logam (ditulis tarikh dan nama khalifah)
4. *Khatam* atau cap mohor (orang pertama yang memperkenalkan cap mohor pada surat ialah Mu'awiyah). Cincin *khatam* yang diperbuat daripada emas dan dihias permata mutu manikam, firuzah dan zamrud, dipakai raja sebagai tanda kebesaran.

⁷⁴ *Ibid.*, 163.

⁷⁵ *Ibid.*, 195.

⁷⁶ *Ibid.*, 284-298.

5. *Thiraz*. Pakaian raja yang diperbuat daripada sutera, serta diabadikan nama dan tanda khusus dengan cara disulam.
6. Khemah-khemah besar dan dinding-dinding khemah.
7. Tempat sembahyang berkepung (dimulai oleh Marwan) dan doa semasa khutbah Jumaat (disebut nama khalifah).

Perkara-perkara berkaitan adat-istiadat tersebut telah dikaitkan dengan kuasa berdaulat atau kemegahan dan kebesaran raja bagi kerajaan Islam. Bagi Ibn Khaldūn, undang-undang syariah tidak mengecam kuasa berdaulat dan tidak pula melarang pelaksanaannya. Syariat itu hanya mencela keburukan yang timbul daripadanya seperti kezaliman, ketidakadilan dan menyukai keseronokan. Hal ini kerana baginya, kuasa berdaulat turut diamalkan oleh nabi-nabi terdahulu seperti Nabi Daud AS dan Nabi Sulaiman AS.⁷⁷ Kepimpinan yang kuat baginya mesti mempunyai kekuasaan dalam bentuk kedaulatan, iaitu kekuasaan yang melebihi suatu kepimpinan bertaraf ketua suku atau seorang raja. Kedaulatan membolehkan seseorang memerintah dengan paksaan dan kekerasan.⁷⁸

Ibn Khaldūn turut meletakkan penanda aras dalam menentukan kedudukan sesuatu adat kebiasaan. Baginya, manusia itu adalah hamba kepada adat kebiasaan dan perkara-perkara yang telah sebatи dengannya sehingga ianya menjadi ukuran sifat dan kebiasaan serta adat. Perkara ini bukanlah hasil daripada kebijaksanaan mereka.⁷⁹ Justeru itu, Ibn Khaldūn mengatakan bahawa kejahatan adalah sifat yang paling dekat

⁷⁷ *Ibid.*, 213.

⁷⁸ Ezad Azraai Jamsari dan Jaffary Awang, “Pemikiran Politik Ibn Khaldun” dalam *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, ed. Mohd. Fauzi Hamat, Mohd Fakhrudin Abd. Mukti dan Che Zarrina Sa’ari (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2006), 358-359.

⁷⁹ Ibn Khaldūn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 138.

dengan manusia apabila ia gagal dalam memperbaiki kebiasaanannya dan jika agama itu tidak dipergunakan sebagai landasan untuk memperbaiki dirinya.

Mālik bin Nabī pula menjelaskan bahawa kebiasaan-kebiasaan dan tradisi-tradisi termasuk dalam linkungan kebudayaan sesebuah masyarakat yang membentuk cara kehidupan dan tingkah laku individu di dalamnya dengan ciri-ciri khas.⁸⁰ Berdasarkan pada kefahamannya mengenai nilai yang ada dalam budaya yang berbeza antara sebuah masyarakat dengan sebuah masyarakat yang lain, Mālik bin Nabī mengusulkan keperluan pengasasan ilmu sosiologi Islam atau ilmu sosiologi khas masyarakat Islam. Ini kerana ilmu sosiologi moden sedia ada, lahir dan berkembang dalam masyarakat Barat yang sangat berbeza dengan masyarakat Islam. Hal ini ketara boleh dilihat dalam pendirian tokoh-tokoh sosiologi antropologi Barat. Antaranya ialah Evans-Pritchard yang menegaskan bahawa kajian tentang sistem kepercayaan dalam masyarakat haruslah berdasarkan kajian lapangan bagi melihat realiti sebenar masyarakat tersebut. Beliau tidak bersetuju dengan kajian kepustakaan serta rujukan kitab suci agama tertentu dalam membincangkan sistem kepercayaan dalam sesebuah masyarakat. Baginya, kepercayaan adalah fakta sosiologi dan bukanlah fakta teologi.⁸¹

Clifford Geertz pula menegaskan bahawa kegiatan budaya manusia merupakan perkara yang luar biasa dan sangat khusus. Oleh itu, usaha menjelaskan semua perkara tersebut menurut cara penjelasan saintifik serta mengetengahkan sesuatu teori merupakan kerja yang sia-sia. Hal ini kerana manusia hidup dalam sistem makna yang *complicated* yang disebut “budaya-budaya”. Untuk memahami kegiatan budaya ini,

⁸⁰ Usman Syihab, “Agama Dan Perubahan Masyarakat Menurut Malik Bennabi,” *AFKAR* 10 (2009), 129-171.

⁸¹ E.E. Evans-Pritchard, *Theories Of Primitive Religion*, 17.

khususnya agama atau kepercayaan yang merupakan aspek budaya yang paling penting, metode yang paling sesuai digunakan adalah “interpretasi”. Metode “interpretasi” adalah usaha untuk melihat semua agama melalui mata dan idea orang-orang yang mempraktikkannya.⁸² Kedua-dua sarjana Barat yang membincangkan adat kebiasaan dan kepercayaan masyarakat ini menolak hujah teologi dalam menerangkan unsur *supernatural* dalam masyarakat. Oleh itu, pada dasarnya tiada satu penanda aras untuk melihat sama ada adat kebiasaan dan kepercayaan sesebuah masyarakat itu benar dan menyimpang. Hal ini amat berbeza dengan pandangan tokoh pemikir Islam yang menjadikan agama Islam sebagai penanda aras dalam menentukan sama ada adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi yang diwarisi dalam sesebuah masyarakat tersebut benar mahupun tersasar. Pendirian sarjana Barat yang sedemikian sedikit sebanyak menyumbang kepada salah faham mereka terhadap agama Islam sehingga agama Islam turut dikategorikan sebagai bersifat sinkretik.

Dengan itu, ilmu sosiologi Islam amat diperlukan dan harus berperanan untuk mendefinisikan masyarakat Islam dari perspektif agama mereka. Bagi Mālik bin Nabī mengenal pasti dan menghurai masalah mestilah berdasarkan kepada realiti masyarakat Islam.⁸³ Beliau tidak membuat cadangan penyelesaian dengan mengambil pengalaman dunia yang asing daripada dunia Islam kerana beliau yakin bahawa sesuatu yang sesuai sesuatu umat belum tentu sesuai untuk umat yang lain.⁸⁴

⁸² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 18-19.

⁸³ Mālik bin Nabī, *Wajhah al-Ālam al-Islām*, terj. ‘Abd al-Şabūr al-Shāhin (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 186.

⁸⁴ Abdul Latif Muda, *Pemikiran Islam Menghadapi Cabaran: Satu kajian tentang Malek Bennabi* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000), 95.

Perkara yang sama turut disarankan oleh Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid. Beliau menekankan bahawa latar belakang kebudayaan umat Islam di Malaysia mungkin menjadi ciri khusus utama yang boleh mempengaruhi ketentuan hukum. Selainnya ialah struktur masyarakat, iklim, realiti hidup semasa, kemajuan sains dan teknologi dan sebagainya. Dari segi kebudayaan, meskipun kedatangan Islam ke Nusantara telah banyak mengubah struktur kebudayaan tempatan, namun tidak semua nilai-nilai yang lama itu diganti sepenuhnya. Sebagai sebuah agama yang fleksible dan universal, Islam tidak mempunyai dasar untuk menghapuskan atau menekan kebudayaan tempatan di mana ia bertapak. Antara aspek utama dalam kebudayaan masyarakat Islam di Malaysia yang mempunyai ciri-ciri yang tersendiri ialah cara berpakaian, cara bergaul, adat istiadat, hubungan kekeluargaan, bahasa dan sastera, kesenian dan seumpamanya.⁸⁵ Sehubungan dengan ini, pengajian kebudayaan tempatan dari perspektif Islam sangat-sangat diperlukan bagi memberi input yang berguna kepada fuqaha kontemporari tempatan dalam menilai sama ada sesuatu nilai kebudayaan itu perlu diterima atau sebaliknya.

Mālik bin Nabī turut menyedari pentingnya mekanisme mempertahankan diri yang diilhamkan oleh sesebuah masyarakat untuk melindungi rangkaian hubungan sosial daripada kemudarat atau bahaya. Dengan itu, semua ajaran dan nilai suci yang meliputi kehidupan sesebuah masyarakat, walaupun masyarakat primitif adalah manifestasi yang berlainan bagi mekanisme pertahanan yang sama. Oleh sebab itu, semua undang-undang sama ada yang datang melalui wahyu Tuhan ataupun yang dibuat oleh manusia, pada hakikatnya merupakan langkah pertahanan untuk menjaga rangkaian

⁸⁵ Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid, “Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran,” dalam *Fiqh Malaysia, Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*, ed. Paizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad (Kuala Lumpur: Universiti Malaya), 15.

hubungan sosial. Tanpanya, hidup manusia tidak akan berjaya dan tidak mampu mencapai kemajuan dari segi moral atau kebendaan.⁸⁶

Dengan itu, Mālik bin Nabī menegaskan peranan agama dalam proses perubahan masyarakat melalui perubahan dalam individu. Peranan agama yang dimaksudkan oleh Mālik bin Nabī adalah agama Islam, perubahan sosial yang berlaku pula termasuklah meninggalkan kepercayaan tradisi dan adat kebiasaan yang bertentangan dengan ajaran Islam. Hal ini kerana menurut beliau, untuk membangunkan semula kebudayaan di negara-negara Islam, hendaklah dibersihkan adat-adat, warisan-warisan, sistem-sistem akhlak dan sistem sosial yang tidak sesuai dan dianggap sebagai perosak dalam masyarakat. Ini dapat dilakukan dengan gabungan dua cara; cara negatif yang akan memisahkan kehidupan masa lalu dan semalam yang tidak diingini dari kehidupan hari ini, dan cara yang positif yang berhubung dengan kehidupan hari esok dengan meletakkan garis-garis yang objektif sebagai asas pembinaan kebudayaan.⁸⁷ Manakala proses perubahan melalui individu pula, menurutnya akan berkesan dengan bantuan faktor-faktor lain seperti penekanan terhadap aspek pendidikan. Aspek pendidikan yang dimaksudkan adalah pendidikan akhlak agama, estetik, logika kerja dan teknologi.⁸⁸

Dalam membincangkan persoalan faktor penyumbang kepada pengekalan adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi yang sebahagiannya bercanggah dengan Islam khususnya di Nusantara, Abdul Rahman Abdullah menegaskan bahawa tradisi lama dan baru kelihatan berjalan seiring. Menurut beliau antara penyumbang kepada pengekalan

⁸⁶ Malik Bennabi, *Asal Usul Masyarakat Manusia: Rangkaian Hubungan Sosial*, terj. Muhammad ‘Uthman el-Muhammady (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 117.

⁸⁷ *Ibid.*, 57.

⁸⁸ Usman Syihab, “Agama Dan Perubahan Masyarakat Menurut Malik Bennabi,” 129-171.

adat tradisi dalam masyarakat Nusantara adalah fenomena zaman moden yang menunjukkan wujudnya semacam gejala kehilangan keyakinan terhadap kemampuan sains moden umumnya dan perubatan moden khususnya dalam menyelesaikan masalah kesihatan manusia. Justeru itu manusia kembali kepada adat tradisi yang menganggap alam ini terbahagi kepada dua iaitu alam nyata dan alam ghaib, lalu memerlukan seseorang yang boleh menjadi perantara antara dua alam ini. Faktor lain menurutnya ialah melalui peranan pihak kerajaan seperti Kementerian Kebudayaan dan Pelancongan yang bertanggung-jawab menjaga dan memelihara kebudayaan tradisional.⁸⁹

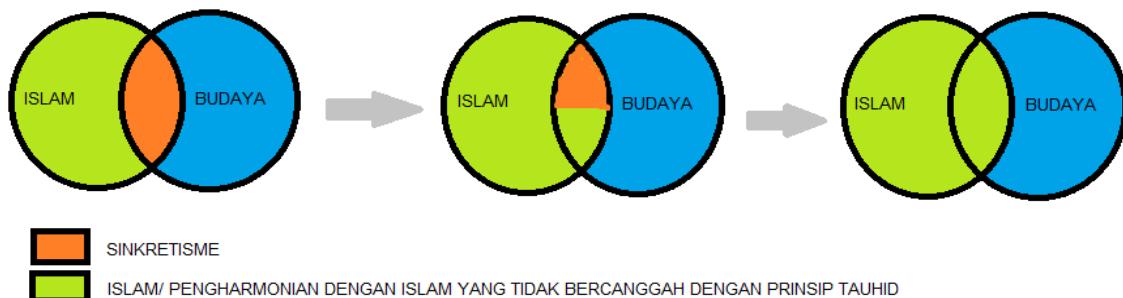
Berdasarkan pandangan sarjana Islam terhadap adat tradisi tersebut dapatlah disimpulkan bahawa adat tradisi mempunyai kekuatan untuk membimbing masyarakat dan boleh diteruskan selagi mana ia tidak bercanggah dengan ajaran Islam. Dalam hal ini, pengkaji kurang bersetuju dengan sebahagian tindakan golongan reformis yang ingin menghapuskan adat tradisi untuk mengelakkan bidaah.

3.8 Model bagi Meneruskan Adat Tradisi yang Dibayangi Sinkretisme

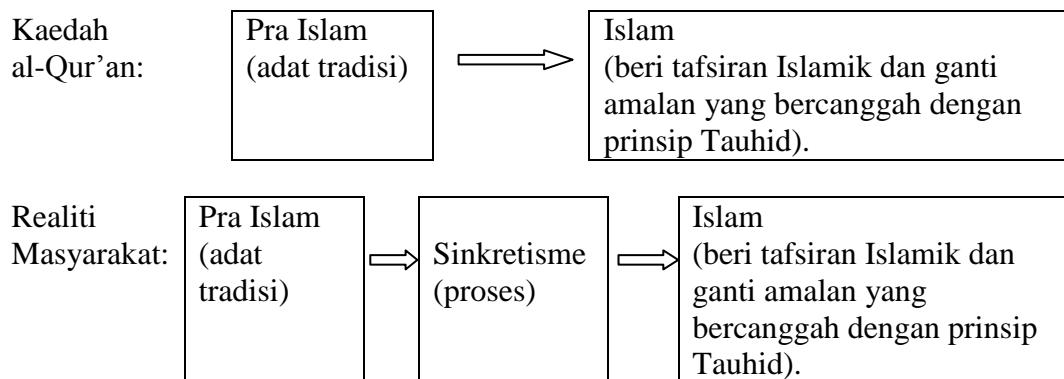
Setelah meneliti konsep sinkretisme daripada perspektif Barat dan Islam, seterusnya penelitian terhadap adat dan budaya tradisi dari perspektif Islam dibuat, pengkaji ingin mencadangkan konsep sinkretisme dalam adat tradisi masyarakat serta model bagi meneruskan adat tradisi yang dibayangi sinkretisme dalam kalangan masyarakat Islam yang pengkaji sandarkan pada surah al-Baqarah, ayat 200 sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini seperti dalam rajah 3.4 dan 3.5 di bawah:

⁸⁹ Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah Alam Semesta Di Nusantara*, 51-52.

Rajah 3.4. Ilustrasi Proses Sinkretisme antara Islam dan Budaya/ Adat Tradisi Masyarakat



Rajah 3.5. Model bagi Meneruskan Adat Tradisi yang Dibayangi Sinkretisme



Dalam surah al-Baqarah, ayat 200 tersebut membenarkan adat tradisi memuji-muja dikekalkan tetapi puji-pujian tersebut haruslah diberikan kepada Allah SWT. Dalam hal ini, tradisi memuji-muja tersebut diberi tafsiran yang Islamik dan tidak bercanggah dengan prinsip Tauhid dengan menukar bentuk dan tujuan memuji-muja tersebut daripada nenek moyang kepada Allah SWT. Prinsip Tauhid yang dimaksudkan adalah pengiktirafan tentang keesaan Allah SWT serta penyembahan kepadaNya dalam segala hal tanpa adanya penyekutuan terhadapNya sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al-Shura 42:11, al-Nisa' 4:36 dan al-Baqarah 2:21 berikut.⁹⁰

⁹⁰ Muḥammad Abū Zahrah, *Al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah Kamā Jāa bihā al-Qur’ān al-Karīm*, (Kaherah: Majmu‘ al-Bu‘ūth al-Islāmiyyah, t.t.), 20-21.

لَيْسَ كَمِثْلِهِ - شَهِيدٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾

Al-Shura 42: 11

Maksudnya: Tiada sesuatupun yang sebanding dengan (zatNya, sifat-sifatNya, dan pentadbiranNya) dan Dia lah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Melihat.

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا

Al-Nisa' 4:36

Maksudnya: Dan hendaklah kamu beribadat kepada Allah SWT dan janganlah kamu sekutukan Dia dengan sesuatu apa jua.

بَيْأَنًا إِنَّ النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبِّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾

Al-Baqarah 2: 21

Maksudnya: Wahai sekalian manusia! Beribadatlah kepada Tuhan kamu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang terdahulu daripada kamu, supaya kamu (menjadi orang-orang yang bertaqwah).

Walau bagaimanapun, jika diaplikasikan ke dalam masyarakat, dalam proses menukar bentuk dan tujuan adat tradisi tersebut, ada kemungkinan berlakunya sinkretisme. Jika diambil amalan adat yang sama dalam ayat tersebut sebagai contoh, ada kemungkinan proses sinkretisme berlaku jika masyarakat Jahiliah tersebut memuji-muja Allah SWT dan pada masa yang sama turut memuji-muja nenek moyang mereka. Dalam perkara-perkara lain tentang adat tradisi masyarakat yang diwarisi khususnya di kawasan Nusantara, proses sinkretisme sedemikian banyak berlaku sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini.

Oleh itu, model ini mencadangkan bahawa sinkretisme ditanggapi sebagai proses sementara dalam rangka pengislaman masyarakat. Hal ini turut mengambil kira

sinkretisme juga boleh berlaku dalam bentuk proses sama ada akan menghasilkan agama sinkretik ataupun tidak sebagaimana pandangan Colpe. Dalam masa yang sama, pengkaji sepandapat dengan pandangan sarjana Islam yang lain yang tidak membenarkan sinkretisme tetapi membenarkan penerusan adat tradisi. Pengkaji turut menegaskan bahawa Islam bukanlah produk sinkretisme kerana proses sinkretisme yang berlaku dalam kalangan masyarakat Islam adalah reaksi awal pertembungan antara kepercayaan sebelum Islam dengan agama Islam.

Dengan ini, pengkaji mencadangkan definisi yang lebih khusus bagi sinkretisme dalam adat tradisi masyarakat Islam khususnya di kawasan Nusantara. Dalam hal ini sinkretisme boleh didefinisikan sebagai proses percampuran elemen Islam dan pra Islam yang masih bercanggah dengan prinsip Tauhid dalam adat dan budaya agama yang diwarisi secara turun-temurun dalam masyarakat. Proses ini berlaku secara semula jadi apabila agama Islam yang diterima oleh masyarakat Nusantara yang masih dipengaruhi oleh kepercayaan dinamisme-animisme. Walau bagaimanapun, proses sinkretisme tersebut bersifat sementara kerana agama Islam berperanan sebagai penapis yang menapis adat dan kepercayaan pra Islam. Justeru itu, adat dan budaya boleh diteruskan sekiranya tidak lagi wujud percanggahan dengan prinsip Tauhid.

Oleh itu secara tidak langsung, kajian ini membuka ruang kepada adat tradisi masyarakat untuk diteruskan berdasarkan kaedah di atas walaupun ia menyebabkan berlakunya sinkretisme secara tabii. Hal ini kerana sinkretisme ini hanyalah proses tabii yang tidak dapat dielakkan pada peringkat awal pengislaman dan bukanlah tujuan sebenar pengislaman. Tujuan sebenar hanyalah memenuhi kehendak Islam yang bersifat

Tauhidik.⁹¹ Hal ini juga selari dengan kajian-kajian lepas tentang adat dalam masyarakat Melayu. Antaranya Mohamad bin Muda yang mengkaji adat kebiasaan di Kelantan dan mengemukakan adat yang baik sebagai satu sumber hukum seperti menziarahi jenazah serta memberi sumbangan berbentuk wang ringgit, gula dan beras.⁹² Begitu juga Siddiq Fadzil yang menjelaskan bahawa apabila berlakunya pertembungan Islam dengan budaya peribumi seperti adat pepatih dalam isu Pusaka Tinggi, Islam tidak terus membanterasnya, tetapi tidak pula terus menerimanya. Sebaliknya, adat peribumi diubahsuai agar tidak menyalahi ajaran Islam dan diberi kesempatan untuk terus hidup selama ia diperlukan oleh pengamalnya.⁹³ Tidak kurang juga pengkaji yang menyarankan agar usaha sentiasa dilakukan agar adat tradisi tersebut selari dengan ajaran Islam⁹⁴ atau dalam erti kata lain proses sinkretisme telah dihakis sepenuhnya. Hal ini kerana Tauhid bertentangan dengan khurafat dan mitos.⁹⁵

3.9 Kesimpulan

Pandangan Islam adalah jelas iaitu tidak menerima sinkretisme iaitu mencantumkan Islam dan selainnya sama ada dalam konteks agama, falsafah maupun budaya dalam keadaan masih wujud percanggahan dengan prinsip Tauhid. Hal ini ada dijelaskan dalam surah al-Kafirun.

⁹¹ Dr. Azmil Zainal Abidin (Pensyarah Kanan, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, UM), dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mei 2014, Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah (Prof. Madya, CASIS, UTM), dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014.

⁹² Mohamad Muda, “'Urf Temapatan Di Negeri Kelantan Dan Kesannya Terhadap Perubahan Hukum: Satu Analisis,” x.

⁹³ Siddiq Fadzil, “Pertembungan Islam Dengan Budaya Peribumi: Pengalaman Alam Melayu,” 137-156.

⁹⁴ Mohd Liki Hamid, “Hubungan Budaya dan Hukum: Tumpuan Khusus Terhadap Perubahan Amalan Pertanian Padi Di Kedah Dan Kesannya Kepada Ibadat Zakat Padi,” 201-212, Siti Fauziah Mohd Amin, “Adat-adat Masyarakat Melayu Brunei Daerah Membakut Sabah: Kajian Menurut Perspektif Islam, x, Abdul Karim Ali, Mohd Zaidi Abdul Rahman dan Abdul Samad Abdoll Aziz, “Hiburan Dalam Masyarakat Melayu Islam di Malaysia: Satu Pengamatan Berkaitan Antara Budaya dan Hukum”, 215-288.

⁹⁵ Ismail R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, 87.

Apa yang dibenarkan berlaku ialah pengubah suaian amalan pra Islam kepada Islam dengan cara memberi tafsiran Islamik kepada amalan tersebut atau menggantikan perkara yang bercanggah dengan prinsip Tauhid dengan perkara yang tidak bercanggah dengan prinsip Tauhid sebagaimana yang diutarakan oleh surah al-Baqarah, ayat 200.

Dengan panduan yang diberikan oleh Islam ini juga secara umumnya dapat memberi reaksi secara serampang dua mata kepada golongan reformis yang berusaha menghapuskan amalan tradisi dengan alasan ia membawa kepada bidaah, khurafat dan syirik. Dalam masa yang sama membetulkan tanggapan salah oleh sebahagian sarjana Barat yang mengatakan Islam bersifat sinkretik atau merupakan produk sinkretisme. Dengan itu, kajian ini membuka ruang kepada budaya tradisi masyarakat Kedayan untuk diteruskan berdasarkan kaedah yang disarankan oleh Islam ini walaupun ia menyebabkan berlakunya proses sinkretisme secara tabii. Hal ini kerana sinkretisme ini hanyalah wasilah yang tidak dapat dielakkan pada peringkat awal Islamisasi dan bukanlah tujuan sebenar islamisasi. Tujuan sebenar hanyalah memenuhi kehendak Islam yang bersifat Tauhidik.

BAB 4

4. FENOMENA SINKRETISME DALAM ADAT DAN KEPERCAYAAN MASYARAKAT KEDAYAN SERTA PERSPEKTIF ISLAM MENGENAINYA

4.1 Pengenalan

Masyarakat Kedayan sering dikaitkan dengan keunikan adat kebiasaan dan kepercayaan tradisi yang diwarisi oleh mereka sejak turun-temurun. Mereka juga telah menyesuaikan adat tradisi mereka dengan ajaran Islam yang mereka anuti. Walau bagaimanapun dalam proses menyesuaikan adat tradisi dan ajaran Islam tersebut, sedikit sebanyak telah mewujudkan proses sinkretisme dalam adat tradisi mereka. Justeru itu, bab ini akan menelusuri kemungkinan berlakunya sinkretisme apabila wujudnya interaksi atau pertembungan antara adat tradisi dan agama Islam dalam masyarakat ini.

4.2 Latar Belakang Sejarah Masyarakat Kedayan

Latar belakang masyarakat Kedayan yang akan disentuh adalah berkenaan asal-usul nama dan orang Kedayan, penempatan serta identiti mereka.

4.2.1 Asal Usul Nama dan Orang Kedayan

Kedayan telah didefinisikan dalam *Kamus Dewan*, sebagai ‘pengiring’ atau ‘hamba’.¹ Hal ini dikaitkan dengan kehidupan masyarakat berkenaan sebagai pengiring raja pada

¹ *Kamus Dewan*, 702, entri “Kedayan”.

zaman feudal. Justeru itu, perkataan “Kedayan” pada mulanya merujuk pekerjaan sebagai pengiring raja. Namun apabila jumlahnya kian bertambah, mereka mula membentuk etnik Kedayan.² E. Parnell (1911) berpendapat bahawa perkataan Kedayan berasal daripada perkataan Melayu “kodi” (*score*), dan mendapat akhiran ‘an’ lalu menimbulkan bunyi “Kodian”.³ A.R. Maxwell (1970) pula telah mengemukakan sepuluh ejaan yang berbeza bagi terminologi Kedayan yang digunakan oleh para penulis yang menulis tentang masyarakat Kedayan serta menerangkan asal-usul perkataan tersebut⁴. Perkataan yang dimaksudkan adalah Kadaian, Kadayan, Kadáyan, Kadian, Kadien, Kadyan, Kedajan, Kedayan, Kĕdayan dan Kedeian. Menurut beliau, semua penulis yang menggunakan perkataan-perkataan tersebut telah merujuknya kepada sekumpulan masyarakat yang sama. Bantong Antaran menyimpulkan bahawa puak Kedayan sekarang, pada asalnya bukanlah hanya satu-satunya puak yang dipanggil orang Kedayan. Sebaliknya, mereka hanyalah sebahagian daripada orang Kedayan atau orang Darat.⁵

Terdapat beberapa pendapat mengenai asal-usul Kedayan. Ada yang mengatakan bahawa bangsa Kedayan merupakan campuran orang Jawa dan masyarakat Brunei. Fakta ini disandarkan kepada peristiwa Sultan Brunei ke-5 iaitu Sultan Bolkiah (1473-1521) yang selalu singgah di kepulauan Jawa, Sumatera dan Kalimantan. Dikatakan bahawa, semasa di tanah Jawa baginda telah menawarkan orang Jawa untuk menetap di Brunei kerana baginda tertarik dengan sikap mereka yang rajin bercucuk-tanam. Setelah sebahagian masyarakat Jawa ini berhijrah ke negara Brunei, ikatan

² Sablee Bagol, “Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan: Satu Tinjauan di Daerah Sipitang,” 10.

³ E. Parnell, “The Names Kadayan, Dayak And Tanjong Datu,” 150-151.

⁴ Allen R. Maxwell, “On The Various Spellings Of The Word ‘Kadayan’,” 87-103.

⁵ Bantong Antaran, “Puak Kedayan Dan Masalah Terminologinya,” 42-47.

persaudaraan mereka dengan masyarakat Brunei semakin rapat apabila berlakunya perkahwinan campur. Hasil daripada perkahwinan campur inilah dikatakan mulanya terbentuk bangsa Kedayan. Fakta ini disandarkan kepada penempatan terawal orang Jawa di Brunei iaitu daerah Temburong, Tutong, Belait dan Muara (Jerodong) yang sehingga kini merupakan daerah yang paling ramai dihuni oleh masyarakat Kedayan. Dari daerah-daerah inilah dikatakan masyarakat Kedayan terus berkembang dan akhirnya berlaku penghijrahan ke Sabah dan Sarawak.⁶

Berkenaan sejarah awal kedatangan Kedayan ke Brunei yang dikatakan dibawa oleh Sultan Bolkiah (Sultan Brunei Kelima) dari Jawa, ada yang mengaitkannya dengan peristiwa sabung ayam antara Putera Jawa dengan Sultan Brunei. Dalam hal ini, Putera Jawa telah kalah dan sebagai gantinya, Putera Jawa menghadiahkan orang Kedayan kepada Putera Brunei untuk dibawa pulang.⁷

Sebaliknya, menurut Hj. Bongsu bin Muhammad (93 tahun), orang Kedayan asalnya daripada Kalimantan, iaitu dari daerah Banjarmasin, atau khususnya dari perkampungan Narji Samban. Ini adalah kerana menurut beliau, bahasa yang mereka gunakan adalah sama. Mereka telah dibawa ke Brunei oleh Sultan Brunei untuk menanam padi.⁸

Puak Kedayan merupakan salah satu daripada tujuh puak jati daripada bangsa Melayu di Brunei yang termaktub dalam ‘Undang-Undang Taraf Kebangsaan Negeri

⁶ Julayhi Tani, *Sosioekonomi komuniti Kedayan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 6-8.

⁷ Sablee Bagol, “Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan: Satu Tinjauan di Daerah Sipitang,” 6-8.

⁸ Hj. Bongsu bin Muhammad (Penduduk kampung dan berpengalaman dalam upacara mandi langir serta petua tradisional Kedayan, Kg. Naparan, Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 22 September 2012.

Brunei 1961.⁹ Manakala enam puak lagi adalah puak Belait, puak Bisaya, puak Brunei, puak Dusun, puak Murut dan puak Tutong. Puak Kedayan ini boleh dikenali melalui aspek bahasa dan juga budaya tradisi yang dimilikinya.¹⁰

4.2.2 Penempatan Komuniti Kedayan

Etnik Kedayan merupakan salah satu etnik yang menetap di Kepulauan Borneo. Di Brunei, etnik Kedayan merupakan penduduk majoriti di Daerah Brunei-Muara, Tutong, Belait dan Temburong. Di Sarawak, mereka majoritinya mendiami kawasan Sabuti, Limbang dan Lawas. Di Sabah, etnik kedayan merupakan penduduk majoriti daerah Sipitang yang mendiami kawasan Mesapol, Ulu Sipitang, Pantai, Sindumin, Pelakat, Banting, Marintaman, Melalia dan Bangsal. Manakala di Beaufort, mereka mendiami kawasan Lingkungan, Maraba, Bukau dan Lumadan. Di Kuala Penyu, mereka menghuni di Melikai, Tangjung Aru dan Lampidan. Selain itu, mereka juga mendiami Wilayah Persekutuan Labuan. Jumlah etnik ini di seluruh Borneo adalah sekitar 240 ribu orang.¹¹

Dalam konteks Sabah, orang Kedayan yang asalnya tinggal di Brunei telah berhijrah ke Sipitang. Sipitang asalnya hanya diduduki oleh orang Murut Tagal yang tinggal di kawasan pedalaman.¹² Dari Sipitang mereka berhijrah ke kawasan-kawasan lain seperti Beaufort dan Kuala Penyu. Pada ketika itu, kebanyakan kawasan pantai termasuk Sipitang, Beaufort hingga ke Kimanis adalah di bawah pemerintahan Kesultanan Brunei.

⁹ Awang Muhammad Hasan Hj Sallehudin, “Asal Usul Masyarakat Puak Kedayan Di Negara Brunei Darussalam: Satu Tinjauan Awal,” 165-181.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Amde Sidik, *Borneo Yang Mistik Kadayan*, 35-37.

¹² Hj. Bongsu bin Muhammad, dalam temubual dengan pengkaji, 22 September 2012.

Orang Kedayan merantau dari Brunei ke Sipitang untuk meneroka kawasan pertanian. Masyarakat ini gemar membuka penempatan yang jauh ke darat dan sering dikaitkan dengan pakar ilmu hutan kerana mewarisi kemahiran memburu haiwan liar seperti rusa (*payau*), kijang, napuh, pelanduk, kancil dan landak. Di samping itu, mereka mahir memerangkap burung punai (*mundul punai*) yang lazimnya turut menggunakan mantera iaitu susunan ayat berbentuk seperti pantun atau puisi. Sebahagian pula menangkap ikan dan udang galah menggunakan bubu.¹³

4.2.3 Identiti Kedayan

Identiti masyarakat Kedayan yang akan dibincangkan ialah agama, bahasa dan sifat mereka yang bijak menyesuaikan adat tradisi dengan agama yang mereka anuti.

4.2.3.1 Beragama Islam

Keseluruhan masyarakat Kedayan adalah penganut agama Islam yang dipercayai telah terdedah dengan proses penyebaran Islam di Sabah sejak abad ke-15. Agama Islam dipercayai bertapak di Sabah selewat-lewatnya pada akhir tahun 1300-an. Pendapat ini berdasarkan bukti terjumpanya manuskrip bertulisan Jawi dalam bahasa Idaan bertarikh 1408M yang ditemui di kampong Sapagaya, Lahad Datu.¹⁴ Manakala, penduduk di beberapa kawasan Pantai Barat Sabah seperti Weston, Kuala Penyu, Sipitang, Membakut dan Papar pula dipercayai menerima Islam melalui Kesultanan Brunei pada

¹³ Sablee Bagol, “Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan: Satu Tinjauan di Daerah Sipitang,” 6-8.

¹⁴ Tom Harrison, “The Advent of Islam to West and North Borneo,” *Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 45, no. 1 (1972), 11-12.

akhir abad ke-15.¹⁵ Fahaman Hindu yang tiba lebih awal ke Borneo pula tidak banyak mempengaruhi kumpulan etnik di kepulauan Borneo. Selain daripada beberapa aspek kebudayaan, kebanyakan etnik bertahan dengan kefahaman pagan atau kepercayaan mereka yang tidak sistematik.¹⁶ Hal ini mewujudkan sinkretisme dalam amalan adat mereka contohnya orang Kedayan yang telah menerima Islam masih merayakan kenduri-kendara, dengan makanan dipersembahkan kepada *bunian* (makhluk halus yang mistik) dan *uang anggau* (raksaksa yang dipercayai menetap di satu-satu tempat di dalam hutan atau di batu-batan atau pulau-pulau).¹⁷ Walau bagaimanapun berdasarkan temubual pengkaji dengan beberapa penduduk kampung di Ulu Sipitang, perkara tersebut telah terhakis kerana kefahaman mereka tentang ajaran agama Islam yang semakin baik.¹⁸

Orang Kedayan di Sabah telah terdedah dengan proses penyebaran Islam di Sabah sejak awal lagi hasil kolaborasi perjuangan ulama dan usaha gigih persatuan gerakan Islam di Sabah.¹⁹ Justeru itu, masyarakat ini khususnya yang menetap di Sipitang memahami ajaran Islam dengan baik dengan bantuan dan bimbingan daripada agensi-agensi berkaitan seperti JAKIM, Jheains dan YADIM berbanding dengan masyarakat lain di Sabah seperti Kadazan Dusun, Murut dan Rungus yang tinggal di kawasan pedalaman seperti Ranau, Keningau dan Tenom.²⁰ Hal ini boleh diperhatikan dengan bilangan surau dan masjid yang banyak di Sipitang serta pengamalan ajaran

¹⁵ Muhiddin Yusin, *Islam di Sabah* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 4.

¹⁶ Amde Sidik, *Borneo Yang Mistik Kadayan*, 61.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Hj. Daim Bakar, dalam temubual dengan pengkaji, 17 Mac 2013, Masri Hj. Hashim (Juru latih Tarian Ading), dalam temubual dengan pengkaji, 28 Januari 2012.

¹⁹ Kasim Md. Mansur et.al, *Kajian Pembangunan Rayat Sabah* (laporan penyelidikan, Universiti Malaysia Sabah dan JAKIM, 2009), 6.

²⁰ *Ibid.*, 94.

agama Islam yang baik khususnya dalam peribadatan.²¹ Orang Kedayan juga tidak menghadapi masalah untuk mengamalkan dan memahami nilai-nilai murni agama Islam seperti murah hati, adil saksama dan bertolak ansur kerana norma yang sedemikian juga dititik-beratkan dalam tradisi Kedayan.²² Ini tergambar dalam amalan mereka yang dipanggil *makan-makan* iaitu kenduri percuma untuk semua. Majlis ini biasanya berkaitan dengan perayaan keagamaan atau perkahwinan, pertunangan, berkhatan, kelahiran, kenduri arwah, makan *haul* (tahun) iaitu satu kenduri tahunan yang lazimnya ditujukan untuk semua. Majlis berkhatan untuk kanak-kanak lelaki yang mencapai umur dua belas tahun merupakan majlis besar di dalam takwim Kedayan dan lazimnya kenduri besar diadakan.

4.2.3.2 Menuturkan Bahasa Kedayan

Awang Ahmad mendapati Bahasa Kedayan lebih hampir kepada Bahasa Melayu Brunei, namun dari segi sebutan perkataan tertentu dalam Bahasa Kedayan, kebanyakannya dihilangkan huruf ‘r’ dan ditambah huruf ‘h’. Contohnya, perkataan ‘darat’ (Bahasa Melayu Brunei) disebut ‘daat’ (Bahasa Kedayan). Manakala perkataan ‘ada’ (Bahasa Melayu Brunei), disebut ‘hada’ (Bahasa Kedayan).²³ Dayang Rosnizah Pengiran Jaafar yang telah mengumpul perkataan-perkataan yang digunakan oleh masyarakat Kedayan di Mesapol, Sipitang turut bersetuju dengan pandangan yang mengatakan bahawa orang Kedayan menggunakan dialek Melayu.²⁴

²¹ *Ibid.*

²² Amde Sidik, *Borneo Yang Mistik Kadayan*, 61-62.

²³ Awang Ahmad, “Bahasa Kedayan Dalam Satu Penggolongan Dengan Bahasa Melayu Brunei,” 8-18.

²⁴ Dayang Rosnizah Pengiran Jaafar, “Fonologi Dialek Kedayan: Kajian Kes Di Mukim Mesapol, Sipitang, Sabah.”

Selain daripada bahasa, identiti Kedayan juga boleh dikenal pasti dari pelbagai sudut termasuklah makanan tradisi mereka iaitu kalupis serta kepentingannya dalam majlis atau upacara tertentu masyarakat Kedayan,²⁵ hiasan dalam anyaman,²⁶ pakaian dan aksesori kecantikan tradisi masyarakat Kedayan.²⁷

4.2.3.3 Melakukan Penyesuaian Adat Tradisi dengan Ajaran Islam

Sebagaimana masyarakat Nusantara yang lain, asal usul kepercayaan, budaya dan norma masyarakat Kedayan merupakan hasil daripada kepercayaan animisme seperti pemujaan dan kepercayaan kepada benda-benda tasyul, ghaib, kuasa jin, sihir dan sebagainya. Setelah mereka memeluk Islam, telah berlaku perubahan dalam amalan-amalan masyarakat ini agar bersesuaian dengan kehendak Islam terutama berkenaan fungsi tradisi itu diamalkan.²⁸

(a) Budaya Padi dan *Makan Tahun*

Pada peringkat awal, walaupun orang Kedayan mengamalkan cara hidup yang berpandukan ajaran Islam, namun ada sebahagian daripada mereka yang mempercayai perkara-perkara karut yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti petua, ritual dan pantang larang. Perkara ini sedikit sebanyak menyumbang kepada fenomena sinkretisme dalam kehidupan masyarakat tersebut. Ini juga ada kaitan dengan kehidupan

²⁵ Allen R. Maxwell, “Kalupis: A Delicacy Of Brunei,” 75-87.

²⁶ Alipudin Haji Omar Kandi, “Sedikit Mengenai Hiasan Dalam Anyaman Puak Kedayan,” 18-25.

²⁷ Dayang Noridah Hj. Nayan, “Pakaian Dan Aksesori Kecantikan Tradisi Pengantin Masyarakat Kedayan,” dalam *Adat Perkahwinan Etnik-etnik di Negara Brunei*, ed. Dk. Norazah Pengiran Hj. Muhammad dan Dayang Masnah Amit (Bandar Sei Begawan : Jabatan Muzium Brunei, 2004), 129-134.

²⁸ Mohamad Saiful bin Japar, “Perubahan Dalam Tradisi Kekeluargaan Komuniti Kadayan: Kajian Etnografi Di kampung Sungai Miri, WP Labuan,” 135.

masyarakat Kedayan sebagai penanam padi.²⁹ Kehidupan sosial dan spiritual masyarakat Kedayan dahulunya berkisar dalam satu putaran tahunan pertanian padi. Putaran pertanian padi tersebut melibatkan beberapa upacara amali yang berhubungan dengan ‘*padi cult*’. Dari awal hingga akhir peringkat pertanian padi, anggota masyarakat Kedayan tidak sunyi daripada tindakan mencari, membela, mengasuh, mengawal dan akhirnya merestui kewujudan semangat padi bagi menghalau musuh padi yang dimanifestasikan dalam tindakan akhir mereka iaitu upacara *Makan Tahun*.³⁰ Peringkat bercucuk tanam yang dimaksudkan adalah seperti pembukaan tanah baru, konsep *memucang-mucang* (bergotong-royong),³¹ pengetaman padi, proses *pemberasan* (membuat beras), upacara *mengamping* (membuat emping) dan *Makan Tahun*.³² Hal ini dilakukan bagi mengharapkan kebaikan dan hasil tanaman yang baik serta mengelakkan daripada bencana atau mala petaka.³³

Oleh itu, sinkretisme merupakan sebahagian daripada fenomena pertanian padi. Sebagai petani mereka mematuhi beberapa petua dan ritual yang disebut ‘*padi cult*’ atau ‘budaya padi’ bermula dengan pembukaan tanah baru untuk penanaman padi hingga memproses padi dan akan berakhir dengan pesta yang istimewa iaitu *Makan Tahun*. Pada peringkat pembukaan tanah baru iaitu kira-kira sebulan sebelum musim menanam, ketua kampung akan memanggil anak-anak buahnya. Mereka akan melakukan “*ujung kayu*” atau juga disebut “*menapakkan kaki*” yang bertujuan untuk memelihara tempat bercucuk-tanam tersebut. Hal ini turut dikaitkan dengan sinkretisme kerana dipengaruhi

²⁹C. Sather, “Socio Economic Survey Of A Kedayan Community At Kampung Selanyau,” 21-33, C. Sather dan H. Solhee, “Kampung Selanyau: Social and Economic Organization Of Kedayan Rice-Growing Village,” 249-226.

³⁰ Julaihi Bujang, “Organisasi Sosial Pertanian Etnik Kadayan, Sarawak,” iv.

³¹ Semua terjemahan bahasa Kedayan dalam kajian ini dirujuk kepada *Kamus Kedayan-Melayu, Melayu-Kedayan* (Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei, 2006).

³² Syawal Rajab, “Budaya Tradisi yang Hampir Pupus,” 10-28.

³³ Awang Hanafi Haji Salleh, “Puak Kedayan Di Kampong Lamunin: Suatu Penyelidikan Awal Berdasarkan Sejarah Lisan,” 45-51.

oleh kepercayaan animisme. Setelah itu, barulah kerja-kerja menebas dilakukan dengan cara bergotong-royong dan bersistem supaya tidak mencederakan kaki orang lain.³⁴

Di samping itu, mantera-mantera yang dibaca dalam setiap proses ‘budaya padi’ turut memanifestasikan elemen sinkretisme yang mengandungi perkataan Islam sebagaimana berikut:

Mantera untuk semangat induk padi:

*Bismillah,
eh mana janjimu,
janjimu mamanuhi alam ajikiku,
alam ajikiku dalam karanganku,
cahaya kalimah Allah,
eh mana janjimu,
janjimu manjumpai,
Allah ajizikan ani yang dalam karangan,
cahaya kalimah Allah,
eh mana janjimu,
janjimu manumpat tumpat tumpati,
akan ajikiku ini,
akan ajikiku ini hanya kau ijinkan aku
inda kau batuhan selain Tuhan aku
inda kau beribu selamatkan ibumu.*

(Sumber: Maulana, 2012: 127)

Walau bagaimanapun, amalan memelihara tempat bercucuk-tanam dan bacaan-bacaan mantera dalam setiap proses ‘budaya padi’ semakin ditinggalkan. Hal ini kerana pupusnya kepercayaan tentang roh jahat yang akan mengganggu urusan penanaman padi sekiranya roh tersebut tidak diurus dengan baik.³⁵

Pada peringkat akhir ‘budaya padi’ pula akan diadakan pesta yang istimewa iaitu *Makan Tahun* sebagai tanda kesyukuran kepada Allah, roh nenek-moyang dan makhluk

³⁴ Bekal bin Puasa (Penduduk kampung dan pemburu rusa yang berpengalaman, Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 30 September 2012.

³⁵ *Ibid.*

mistik yang dipercayai boleh memberi manfaat di samping mengelakkan bencana.³⁶ Untuk memastikan tujuan tersebut tercapai, ritual haruslah dilakukan oleh dukun (bomoh) dan ustaz (tok imam) yang dipercayai mempunyai kemahiran dalam *supernatural* dan keagamaan.³⁷

Makan Tahun iaitu majlis kenduri ini diadakan setahun sekali selepas selesai menuai padi.³⁸ Ritual *Makan Tahun* yang diamalkan oleh komuniti Kedayan juga berfungsi sebagai alat penghubung antara dua alam iaitu alam nyata dan alam roh. Kedua-dua alam ini dihubungkan oleh tahlil dan doa yang dilakukan ketika ritual *Makan Tahun* berlangsung.³⁹ *Makan Tahun* juga mempunyai ‘nilai ritual’ yang berjaya mengikat keseluruhan ahli kumpulan yang seterusnya mampu bertindak sebagai pengukuh ikatan sosial Kedayan.⁴⁰ Walau bagaimanapun, menurut P.M. Sharifuddin perayaan *Makan Tahun* adalah sebagai tanda kesyukuran masyarakat ini kepada Tuhan dan ‘semangat’ yang menjadikan tanaman mereka membawa hasil yang baik.⁴¹ Ritual *Makan Tahun* juga menurutnya dikaitkan dengan mengenang ahli keluarga yang telah meninggal terutamanya nenek moyang mereka dengan mengadakan bacaan tahlil. Penglibatan semua ahli keluarga dalam sesebuah kampung dalam *Makan Tahun* ini juga merupakan simbol penyatuan keluarga dan masyarakat Kedayan.⁴²

³⁶ Julaihi Bujang, “Organisasi Sosial Pertanian Etnik Kedayan Sarawak,” 120.

³⁷ Mohamad Maulana Magiman, “Sinkretisme Dalam Kehidupan Masyarakat Kedayan di Sarawak,” 13-16.

³⁸ Awang Ahmad, “Tradisi Makan Tahun Dalam Masyarakat Kedayan,” 11-16, Awang Ahmad, “Makan Tahun Puak Kedayan,” 152-165.

³⁹ Mohamad Suhaidi Salleh, “Ritual Makan Taun di Kalangan Komuniti Kedayan: Satu Tinjauan Fungsi dan Kesan,” Mohamad Suhaidi Salleh, “Praktik Budaya Dan Status: Kajian Kes Kedayan Sarawak”.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ P. M. Sharifuddin, “Makan Tahun: The annual feast of the Kedayans,” 61-66.

⁴² P. M. Sharifuddin, “Makan Tahun: The annual feast of the Kedayans,” 61-66, M. Shahree A. Hussin, “Ulasan Renchana: P.M. Sharifuddin, ‘The Kedayan’,” 707-711.

Makan Tahun memanifestasikan sinkretisme antara Islam dan budaya tradisi orang Kedayan. *Makan Tahun* adalah majlis makan yang diadakan untuk semua penduduk kampung sebagai tanda kesyukuran setelah mereka selesai memproses dan menyimpan beras. Antara aktiviti penting *Makan Tahun* ialah menyediakan makanan tradisi yang disebut ‘kalupis’ yang memerlukan seseorang yang memiliki ilmu tentang *supernatural* untuk memulakan aktiviti memerah santan. Pada kelazimannya ia dimulakan dengan membaca mantera tertentu supaya kalupis tersebut tidak cepat basi. Antara aktiviti yang bermula pada malam hari adalah solat Hajat dan Ratib Saman.⁴³ Pada pagi harinya, solat Duha akan didirikan, setelah itu pembacaan surah Yasin, tahlil dan doa selamat. Kayu setanggi turut dibakar setelah selesai bacaan Yasin dan bacaan tahlil diteruskan sejurus selepas itu. Setelah selesai berdoa, mereka menikmati jamuan makan.⁴⁴

Elemen seperti percaya kepada kuasa *supernatural* dan Islam digabungkan dalam aktiviti *Makan Tahun*. Simbol yang terkandung dalam *Makan Tahun* terbahagi kepada dua iaitu elemen Islam (Ratib Saman, solat Duha, solat Hajat, bacaan surah Yasin, tahlil dan doa selamat) dan elemen tradisi (kalupis, pakanan raja,⁴⁵ kayu setanggi dan bomoh).

⁴³ Sejenis zikir atau puji-pujian kepada Allah yang lazimnya dilakukan secara berkumpulan dalam bentuk bulatan dan setiap ahli mestilah dalam keadaan bersih. Zikir ini dipercayai diambil daripada Syeikh Muhammad Saman daripada Tariqat Sammaniyah. Lihat, Mohamad Maulana Magiman, “Ritual Makan Tahun Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau,” 128.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Sejenis makanan istimewa yang dipercayai disediakan untuk raja atau untuk diperkenan oleh raja iaitu lazimnya terdiri daripada pulut kuning, serunding kelapa dan telur ayam. Lihat, Mohamad Maulana Magiman, “Ritual Makan Tahun Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau,” 129.

Walau bagaimanapun, majlis *Makan Tahun* yang ada sekarang contohnya di kampung Luagan, Sindumin, Sipitang telah disesuaikan dengan ajaran Islam dan secara tidak langsung telah menghilangkan elemen sinkretisme dalam majlis *Makan Tahun* tersebut. Majlis *Makan Tahun* yang diadakan di kampung Luagan lazimnya diadakan seminggu sebelum bulan Ramadan. Tujuan Majlis *Makan Tahun* tersebut turut disesuaikan dengan ajaran Islam iaitu bertujuan menzahirkan kesyukuran kepada Allah SWT sahaja di atas hasil tanaman padi mereka. Majlis yang diadakan adalah berupa kenduri kesyukuran yang diadakan di surau Kampung Luagan yang dihadiri oleh semua penduduk kampung.⁴⁶

Penyediaan jamuan pula adalah secara ‘*pot luck*’ iaitu setiap keluarga akan membawa makanan untuk dimakan bersama. Kuih tradisional masyarakat ini iaitu kalupis turut disediakan secara persendirian oleh penduduk kampung dan dibawa ke majlis tersebut. Majlis lazimnya dimulakan dengan bacaan Yasin, tahlil serta doa selamat dan diakhiri dengan jamuan makan.⁴⁷

(b) Budaya Menangkap Ikan

Selain daripada menanam padi, masyarakat ini juga menangkap ikan. Antara cara menangkap ikan yang digunakan mereka adalah menuba (meracun) ikan di sungai. Kegiatan menuba ini menggunakan tumbuhan hutan seperti akar, herba dan buah yang dianggap berbisa sehingga boleh menyebabkan ikan timbul.⁴⁸ Sebelum upacara menuba dijalankan, satu perundingan diadakan bagi membincangkan pemilihan sungai yang

⁴⁶ Samrah bin Hj. Ag. Damit (Guru Besar sekolah, Kg. Luagan, Sindumin, Sipitang) dalam temubual dengan pengkaji, 8 Ogos 2013.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Lamat Jaafar, “Menuba Di-Kalangan Masharakat Kedayan,” 49-53.

hendak dituba, tempat untuk mendapatkan sumber akar tuba dan siapa yang akan ikut serta. Apabila tiba hari menuba, ketua rombongan (pembawa) iaitu orang yang pandai dalam ilmu menuba akan menerangkan kepada semua orang yang ikut serta mengenai cara pembahagian hasil menuba tersebut serta pantang-larangnya. Setelah itu, akar tuba pun dipukul beramai-ramai. Sesudah itu, ‘pembawa’ mula membuang tuba dengan perantaraan ‘jin’ yang dipanggilnya. Dia memutar akar tuba tersebut dengan tiga kali putar sebelum menghumbankannya ke tebing. Ini adalah sebagai isyarat bahawa ikan-ikan yang dituba itu nanti akan berenang ke tepi sungai sebelum menemui ajalnya. Kemudian pembawa itu berehat sebentar. Dalam masa yang singkat terdapat beberapa ekor ikan mulai berenang dengan tidak tentu hala dan bilangannya bertambah. Lalu ‘pembawa’ mengutip dua ekor anak ikan lalu menghumbankannya ke tebing iaitu seekor ke sebelah kanan dan seekor ke sebelah kiri sambil menyuruh “jin” yang dipanggilnya itu mengambil bahagiannya. Setelah itu, barulah ‘pembawa’ membenarkan semua yang hadir mengutip ikan-ikan yang sedang mabuk dituba itu.⁴⁹

Budaya menuba ikan sedemikian menurut Masri tidak lagi diamalkan di kawasan Sipitang. Sebaliknya amalan yang biasa mereka lakukan adalah memberi makan ikan. Pada masa dahulu, amalan memberi makan ikan tersebut turut dilakukan oleh ustaz atau tok imam yang memiliki ilmu *supernatural*. Kelazimannya tok imam tersebut akan membaca doa atau mantera tertentu lalu mencampakkan makanan ikan ke sungai atau laut. Tujuannya ialah untuk memanggil ikan-ikan supaya datang. Namun kegiatan tersebut bagi Masri tidak dibenarkan oleh wakil JAKIM yang selalu menjalankan aktiviti dakwah di kawasan Sipitang. Justeru itu, biasanya amalan memberi

⁴⁹ *Ibid*, 49-53.

makan ikan dilakukan secara persendirian oleh nelayan semasa mereka menangkap ikan sebagai umpan supaya ikan menghampiri mereka.⁵⁰

(c) Adat dalam Proses Membuat Gula

Masyarakat Kedayan juga berkemahiran dalam membuat gula daripada tebu. Dahulunya, proses membuat gula dimulakan dengan memerah gula menggunakan peralatan yang disebut gilingan (mesin menggiling atau memerah) dan seterusnya memasak gula tersebut. Di dalam proses membuat gula, terdapat pantang-larang tertentu yang perlu dipatuhi serta adat tertentu yang disebut ‘adat bebadil’. Antara pantang-larang dalam membuat gula misalnya apabila kerja menggiling itu dibuat oleh dua orang, mereka berdua mestilah menyiapkan tugas mereka dari awal hingga selesai dan tidak boleh dibantu oleh orang lain. Bagi kerja memasang gilingan pula, mereka tidak boleh ditegur sewaktu hendak memasangnya dan sebaik-baiknya orang yang memasang gilingan itu mengetahui serba sedikit kebolehan (ilmu). ‘Adat bebadil’ pula ialah sebagai pemberitahuan bahawa gula mereka telah masak dengan cara membakar *gelagah* (tebu) dan menghempaskannya supaya dapat mengeluarkannya bunyi yang kuat dan nyaring.⁵¹ Ia ibarat satu pertandingan, walau bagaimanapun sekiranya ada yang membunyikan ‘bedil’nya padahal gulanya belum masak, mengikut kepercayaan mereka, alat gilingan mereka pasti akan rosak.⁵²

Namun, masyarakat Kedayan pada masa sekarang jarang sekali terlibat dalam aktiviti membuat gula termasuklah bagi masyarakat Kedayan di Sipitang. Hal ini secara

⁵⁰ Masri b. Hj. Hashim, dalam temubual dengan pengkaji, 28 Januari 2012.

⁵¹ Zahari Haji Mohd Nor, “Perusahaan Membuat Gula Gelagah Di Kampong Jerudong,” 48-55.

⁵² *Ibid.*

tidak langsung telah menghakis adat dan pantang larang yang berkemungkinan masih terdapat unsur sinkretisme di dalamnya. Walau bagaimanapun, menurut Prof. Madya Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, petua orang Melayu atau orang dahulu yang melarang melakukan sesuatu bukanlah bermaksud haram atau makruh sebaliknya sekadar mengatakan dari segi adat ianya tidak elok dilakukan. Jadi bagi memastikan larangan itu dipatuhi, mereka menggambarkan bahawa perkara yang tidak baik akan berlaku sebagai cara untuk menghalang perbuatan tidak elok itu dilakukan sahaja. Lazimnya perkara ini dilakukan demi tujuan atau matlamat yang lebih besar. Contohnya, memotong kuku di waktu malam dikatakan menyebabkan kematian ibu. Larangan potong kuku di waktu malam ini dikaitkan dengan musibah yang besar kerana kesan perbuatan ini juga besar. Hal ini sesuai dengan keadaan pada zaman dahulu yang tiada kemudahan elektrik dan peralatan moden seperti alat pemotong kuku sekarang sebaliknya mereka menggunakan pisau. Justeru itu, risiko mendapat kecederaan adalah tinggi. Jadi untuk mengelakkan mudarat yang besar, mereka telah memberi alasan yang besar juga supaya perbuatan tersebut dijauhi. Perkara sedemikian juga tidak disebut bersumberkan agama dan tidak dianggap sebagai kepercayaan yang ada dalam agama ataupun telah menyelewengkan kepercayaan agama, sebaliknya dilihat sebagai adat sahaja.⁵³ Justeru itu, ia tidaklah bersalah dengan agama Islam.

(d) Tarian Anding

Pengubahsuaian juga berlaku terhadap fungsi tarian anding dalam masyarakat Kedayan.⁵⁴ Tarian Anding asalnya merupakan pemujaan terhadap kuasa ghaib. Nyanyian yang mengiringi tarian tersebut merupakan suatu pembacaan mantera. Ia dipersembahkan untuk tujuan perawatan atau mengubati orang sakit tenat yang tidak

⁵³ Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014.

⁵⁴ Sablee Bagol, "Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan," 84-85.

mampu diubati oleh dukun atau bomoh. Sakit yang dimaksudkan adalah sakit akibat perbuatan makhluk halus.⁵⁵ Nyanyian pantun mengubat dalam Tarian Anding tersebut adalah sebagaimana berikut:⁵⁶

*Hi dangan hiyang-hiyangku dangan
Tuun tah kau, tuun tah kau daie kayangan
Datanglah untuk manjamu hidangan-hidangan
Hidangan yang talah kami sediakan.*

*La bapang jualah kami dahulu
Biarlah jati, jati jualah umah kami
Hii lah bapang, bapang jualah kami dahulu
Bang yang mati, ia mati tanggungan bumi.*

*La salasih, la salasih la pisang pawana
Daun ia hidup, jatinnya jati inda ia hidup
Mangasi-mangailah kau ia tawaakau
Owanglah mati, owanglah mati jua ianyaku hidup.*

*Kaduhung-kaduhung ia lompat karatang
Daun salupih di langit jatuhlah kecawa hu
Di langitlah sudah ngili, ngili aku talajuulah datang
Indaku mungki, indaku mungki, jiwa babuangku jiwa hu.*

*Bakas ku ngambil jua posing panawaa
Pargilah membawa inda lagi sabutting, nayi silalah
Sila aku membuka tawaaku tawas
Tawaaku ngili, tawaaku ngili jua tuun daie kepadaku Allah.*

Apabila alat-alat muzik telah dimainkan dan bunyi telah bersatu, maka juru anding pun membakar kemenyan sambil membaca mantera yang berbunyi:⁵⁷

Eh engkau mambangku si dewa dewi, tuuntah kau daie kayangan, untuk manjamu, makanan yang ku sambah.

Teks pantun Tarian Anding di atas mempamerkan unsur-unsur sinkretisme iaitu bomoh tersebut menyeru roh nenek moyangnya turun bagi membantunya mengubati penyakit yang dideritai oleh pesakitnya. Di samping itu, roh nenek moyang tersebut

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 86.

turut dijamu secara ghaib dengan pelbagai hidangan. Walau bagaimanapun, pantun mengubat ini hampir pupus dan diubahsuai dengan nyanyian dan pantun Tarian Anding moden agar tidak bercanggah dengan prinsip Tauhid. Contoh pantun yang dibawakan oleh kumpulan Tarian Anding kampung Ulu Sipitang adalah sebagaimana berikut:⁵⁸

*Diang-diang diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan*

*Selamat datang kamilah ucapan
Salam sejahtera andalah semua
Diang dangan kamilah sambahkan
Untuk hiburan andalah semua*

*Diang-diang diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan*

*Jauh barjalan luas lah pandangan
Hingga sampai ka hujong lah taman
Partahankan adat dan katurunan
Warisan nenek zaman berzaman*

*Diang-diang diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan*

*Indah sungguh tarian kabudayaan
Malinggang linggok panuh lah barsopan
Diang dangan warisan Kadayan
Untuk ikutan janarasi hadapan*

*Diang-diang diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan
Diang o dangan diang da o dangan*

*Handak mengail si ikan lah lami
Dapat sa akor si ikan lah bantang
Sakian saja persambahan kami
Kumpulan anding Kadayan Ulu Sipitang*

⁵⁸ Kuntum bt. Aspar (Penyanyi Pantun Anding, Kg. Pasir Putih, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 29 September 2012.

Fungsi tarian tersebut berubah sejajar dengan perubahan masyarakatnya yang menerima ajaran Islam. Gerakan dalam Tarian Anding tradisi berasal daripada gerakan ketika bomoh mengubat orang. Bomoh menari sambil mengibas-ngibas daun, justeru menyebabkan gerakannya harus sentiasa membongkok. Pada masa sekarang gerakan membongkok tersebut dikaitkan dengan makna simbolik iaitu menghormati pihak yang dihiburkan.⁵⁹ Keseluruhan nyanyian Anding yang biasa dinyanyikan pada masa sekarang mempunyai 8 rangkap. Empat rangkap Anding, manakala empat rangkap lagi adalah pantun. Pantun ini adalah sebagai memperkenalkan kebudayaan orang Kedayan iaitu Tarian Anding itu sendiri dan fungsinya adalah sebagai tarian kebudayaan untuk hiburan semasa majlis-majlis tertentu seperti sambutan hari Malaysia dan sebagainya.⁶⁰ Walau bagaimanapun pada zaman dahulu, nyanyian dan pantun tarian anding mempunyai pelbagai fungsi seperti pantun menyindir dan pantun mengubat orang sakit.

(e) Permainan Gasing

Pengubahsuaian juga berlaku kepada fungsi dan cara bermain gasing. Permainan gasing amat diminati oleh masyarakat Darat (Kedayan) di Brunei.⁶¹ Sehingga hari ini, permainan gasing masih kekal menjadi kebudayaan orang Kedayan termasuklah di Sipitang, Sabah. Hal ini dapat dilihat dalam Pesta GATA yang disambut setiap dua tahun sekali di bandar Sipitang, iaitu dalam bulan Julai atau Ogos. Antara acara penting dalam Pesta GATA adalah pertandingan gasing.

⁵⁹ Sablee Bagol, “Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan,” 83-87.

⁶⁰ Kuntum bt. Aspar, dalam temubual dengan pengkaji, 29 September 2012.

⁶¹ Pg. Hj. Ismail Pg. Ibrahim. 1982. “Permainan Gasing,” 105-118.

Lahirnya idea untuk membuat gasing disebabkan pada masa dahulu ada seorang lelaki telah pergi ke hutan dan ternampak sejenis buah yang diberi nama buah “langguai ambuk”. Buah ini berbentuk gasing. Orang tersebut memutar buah tersebut dan mendapati putaran itu menarik perhatiannya. Untuk mencantikkan putaran buah “langguai ambuk”, orang tersebut telah menambah tangkai di atasnya supaya ianya senang dipusing. Pada mulanya, tali gasing yang digunakan ialah tali “bilaan” (sejenis tumbuhan menjalar). Oleh sebab tali tersebut tidak begitu praktikal digunakan, ia ditukar dengan tali “timbaan”.⁶² Seterusnya, permainan gasing semakin berkembang dan kini tali gasing dibuat daripada benang.

Tujuan permainan gasing pada masa dahulu adalah untuk meningkatkan stamina sebelum melakukan aktiviti menebas bagi menyediakan tempat menanam padi, di samping sebagai hiburan. Dahulunya, gasing dimainkan pada bulan Julai sebelum musim menanam padi iaitu satu bulan sebelum kerja-kerja menebas dilakukan. Kebiasaannya, tuan rumah akan menyediakan jamuan makan bagi mereka yang datang berkumpul untuk bermain gasing. Dengan bermain gasing dikatakan bahawa tapak tangan seseorang akan menjadi tebal dan kuat, selain dianggap sebagai senaman awal sebelum menebas bagi mengelakkan badan berasa sakit selepas kerja-kerja menebas dilakukan. Permainan gasing juga tidak terlepas dari unsur-unsur mistik iaitu mantera tertentu dibaca oleh pemain gasing untuk memenangi perlawanan atau mengalahkan lawannya seperti menyebabkan lawannya tertidur sewaktu bermain. Dalam erti kata yang lain, perlawanan tersebut turut menguji kehebatan mantera yang digunakan oleh mereka. Namun, pada masa sekarang permainan gasing merupakan salah satu sukan untuk tujuan hiburan dan meningkatkan silaturahim serta dimainkan pada bila-bila masa

⁶² Hj. Hamit bin Saban (Ketua kampung merangkap pengusaha kilang gasing serta pemain professional gasing, Kg. Pantai, Sindumin, Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.

sahaja atau sewaktu pertandingan khususnya yang diadakan pada hari GATA⁶³ sebagaimana dalam foto 4.1. Mantera juga jarang digunakan, sebaliknya pantun bermain gasing yang dilakukan hanyalah sekadar memperkenalkan budaya Kedayan. Pantunnya sekarang adalah sebagaimana berikut:⁶⁴

*Aduh Awang, Aduh Awang
Aduh Awang, Aduh Awang
Bermacam-macam kayu
Ada kayu menggaris
Ada kayu impas
Ada kayu keranji
Ada kayu pitandang
Itulah kayu gasing*

*Aduh Awang, Aduh Awang
Aduh Awang, Aduh Awang
Bermacam-macam gasing
Ada gasing pidada
Ada gasing labu
Ada gasing tajau
Ada gasing lagguai
Ada gasing anggau
Itulah permainan warisan Kedayan*

*Aduh Awang, Aduh Awang
Aduh Awang, Aduh Awang
Bermacam-macam gasing
Semua bangsa pun ada gasing
Marilah kita bersatu
Mempertahankan permainan gasing
Pusing tiga kali pagi
Pusing tiga kali petang
Itulah amalan bergasing
Membuat kesihatan.*

⁶³ GATA : GA bermaksud gasing dan TA bermaksud *tamu* (pasar atau pesta). Berdasarkan temubual bersama Hj. Daim bin Bakar, 17 Mac 2013.

⁶⁴ Hj. Hamit bin Saban, dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.1. Pertandingan Gasing Sempena Hari GATA 2014

Dapatlah disimpulkan bahawa masyarakat ini bijak menyesuaikan sebahagian besar adat tradisi mereka dengan agama Islam yang mereka anuti. Hal ini kerana mereka mampu mengekalkan adat tradisi yang diwarisi dengan menghilangkan unsur-unsur sinkretisme yang terdapat dalam adat tersebut.

4.3 Kemungkinan Wujudnya Fenomena Sinkretisme dalam Masyarakat

Kajian ini akan melihat kemungkinan masih wujudnya fenomena sinkretisme dalam masyarakat Kedayan dalam empat aspek yang utama iaitu kepercayaan tentang manusia, mandi langir, mantera dan petua serta adat kematian.

4.3.1 Kepercayaan Tentang Manusia

Perbincangan tentang kepercayaan tentang manusia akan berkisar pada hakikat manusia, bentuk fizikal manusia dan penyucian atau pembersihan diri manusia.

4.3.1.1 Hakikat Manusia

Menurut Hj. Bongsu bin Muhammad, manusia dilahirkan dalam bentuk lima saudara/kembar iaitu jasad, tembuni, tali pusat, uri dan ketuban. Salah satu daripadanya bersifat zahir iaitu jasad manusia. Manakala empat (ketuban, tembuni, tali pusat dan uri) saudara yang lain wujud secara batin. Sebahagian masyarakat Kedayan menyamakan tembuni dan uri. Walau bagaimanapun Hj. Bongsu membezakan antara keduanya. Menurut beliau, uri adalah bahagian yang hujung (anak yang penghujung), manakala tembuni merupakan bahagian awal atau pangkal uri (anak yang paling tua di antara empat kembar bersaudara tersebut). Menurut beliau lagi, sewaktu bersalin, ketuban akan keluar terlebih dahulu, diikuti oleh jasad, tali pusat, tembuni dan akhirnya uri.⁶⁵

Hal ini dapat diperhatikan berdasarkan analogi oleh Hj. Bongsu sebagaimana berikut; *Apabila seseorang ibu bersalin, pertamanya ketuban pecah dan keluar, kemudian berkata ketuban: “keluarkanlah adik kita,” maka jawab tembuni: “tunggu dulu, kau jaga di luar,” maka jawab pula tali pusat: “Jangan susah, aku lagi pegang adik kita,” maka keluarlah jasad, diikuti tembuni. Setelah itu berkata tembuni kepada uri: “bah, keluarlah,” maka jawab uri: “tunggu dulu, ibu kita belum bersih, aku jaga ibu kita.” Setelah itu barulah uri berkata: “bersih suda, ibu pun selamat,” lalu keluarlah uri.*⁶⁶

Disebabkan pentingnya peranan yang dimainkan oleh keempat-empat saudara/kembar manusia tersebut, keempat-empat perkara tersebut iaitu ketuban,

⁶⁵ Hj. Bongsu bin Muhammad, dalam temubual dengan pengkaji, 14 April 2013.

⁶⁶ *Ibid.*

tembuni, tali pusat dan uri haruslah digantung supaya ia berada di kedudukan yang tinggi dan tidak boleh dimakan oleh binatang seperti anjing, kucing dan lain-lain.

Sebelum menggantung ketuban, tembuni, tali pusat dan uri tersebut, setiap satunya perlu diberi nama terlebih dahulu, kemudian barulah dibacakan mantera berikut:⁶⁷

*Siandisi siandisan
Kau cahaya rahmat
Aku cahaya ghaib
Bila dia niat jahat
Halau olehmu jauh-jauh.*

Kewujudan empat saudara kembar manusia ini mempunyai signifikan yang besar kepada manusia. Hal ini kerana empat saudara kembar ini berperanan sebagai malaikat yang menjaga manusia. Oleh itu, keempat-empat kembar tersebut akan mengikut ke mana sahaja seseorang itu pergi atau berjalan. Jika seseorang itu berjalan, secara batinnya empat kembarnya mengikut manusia tersebut dalam posisi yang berbeza. Di sebelah kanan ialah ketuban, di sebelah kiri ialah tembuni, di bahagian hadapan ialah tali pusat, manakala di bahagian belakang ialah uri. Lazimnya, keempat-empat saudara kembar (batin) bagi seseorang manusia ini akan menjaga manusia tersebut sehinggalah manusia berumur tiga tahun iaitu setelah manusia pandai mengira. Selepas tiga tahun menjaga manusia, keempat-empat saudara kembar batin tersebut berlepas tangan daripada menjaga manusia. Walau bagaimanapun, menurut Hj. Bongsu, sekiranya manusia memelihara empat saudara kembarnya itu, mereka akan menjaga manusia sehingga meninggal dunia.

⁶⁷ *Ibid.*

Hj. Bongsu menjelaskan bahawa ketuban, tali pusat, tembuni dan uri merupakan nama kasar bagi empat saudara kembar (batin) manusia. Nama batin bagi mereka ialah Si Gantar Alam (ketuban), Si Tongkat Alam (tali pusat), Jembalang Alam (tembuni) dan Si Liput Alam (uri). Si Liput Alam dikatakan betul-betul menjaga manusia.⁶⁸ Oleh itu, mantera ini dibaca pada Si Liput Alam (uri):

*Jagalah olehmu diriku
Empat penjuru alam
Jagalah olehmu diriku
Seluruh alam ghaib.*

Di samping itu, pesanan berikut juga disampaikan kepada keempat-empat penjaga manusia tersebut:⁶⁹

*Jangan kau biar-biarkan
Kalau ada yang mengacau
Kau yang sidiq
Kau yang sakti
Kau yang mengetahui
Halau olehmu jauh-jauh
Tolak olehmu jauh-jauh*

Tujuan mantera di atas dibaca adalah supaya kembar manusia tersebut akan menjaganya. Kembar ini akan mengikut manusia sampailah manusia tersebut meninggal dunia. Ia akan terus mengikut ke kubur dan menjaga manusia walaupun di dalam kubur. Hal ini kerana, saudara kembar manusia tersebut tidak akan mati. Sebaliknya, yang mati hanyalah jasad manusia.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

4.3.1.2 Bentuk Fizikal Manusia

Menurut Encik Bekal bin Puasa (73 tahun), manusia yang terdiri daripada seluruh anggota fizikal yang sempurna memanifestasikan kesempurnaan ciri-ciri manusia sebagai makhluk Tuhan. Secara hakikatnya, segala-galanya ada dalam diri manusia. Hal ini juga dikaitkan dengan segala ilmu itu bermula daripada dalam diri kita sendiri sebagaimana yang dijelaskan oleh Encik Bekal bin Puasa seperti berikut:⁷⁰

“Dalam wujud anggota kita sudah cukup. Kita jadi satu orang manusia, Dia kasi cukup semua. Kalau tidak cukup, kita tidak bernyawa. Oleh itu, tidak perlu rugi-rugi jauh-jauh cari ilmu. Ini adalah kerana kita sudah dibagiNya cukup. Kita carilah dalam anggota kita.”

Oleh itu, menurut beliau lagi, pada zaman dahulu, ilmu tidak dipelajari melalui kitab. Sebaliknya, ilmu itu dipelajari dengan melihat ke dalam diri manusia dan belajar daripada orang yang ‘tahu’.⁷¹

Bagi Hj. Bongsu pula, perkara yang tiada di dalam kitab, itulah yang dikatakan ilmu. Kalau ada tercatit di dalam kitab, namanya ialah ‘baca’. Oleh itu, setiap manusia harus berusaha bersungguh-sungguh mencari sendiri ilmu yang disembunyikan oleh Tuhan. Bagi yang rajin mencari, dia akan mendapatkannya. Walau bagaimanapun tidak ramai yang ingin mencari ilmu, ibarat dalam seratus orang, hanya sepuluh orang sahaja yang ingin mencari.⁷²

Baginya lagi, ilmu itu berkisar sekitar anggota badan manusia, sekiranya terkeluar dari anggota badan manusia, ia bukan lagi ilmu. Anggota badan manusia yang

⁷⁰ Bekal bin Puasa, dalam temubual dengan pengkaji, 16 September 2012.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Hj. Bongsu bin Muhammad, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

dimaksudkan ada tujuh belas semuanya iaitu dua mata, dua kening, dua telinga, dua tangan, dua betis, mulut, dua lubang hidung, dua kemaluan, jasmani dan rohani. Dengan tujuh belas anggota badan ini, lengkaplah kejadian seorang manusia.⁷³ Di samping tujuh belas anggota manusia tersebut, manusia telah dianugerahkan tujuh belas perkara lain oleh Allah, Nabi Muhammad, Nabi Adam dan Hawa. Lima perkara diberikan oleh Allah iaitu Esa, nikmat, rahmat, cahaya dan hidup. Empat perkara yang diberikan oleh Nabi Muhammad ialah jantung, hati, hempedu dan buah pinggang. Empat perkara yang diberikan oleh Nabi Adam ialah tulang, kuku, gigi dan rambut. Manakala empat perkara yang diberikan oleh Hawa ialah air, darah, daging dan urat.⁷⁴ Ilmu berkenaan manusia ini menurut Hj. Bongsu, telah dipelajari daripada gurunya yang luar biasa kerana dikatakan bahawa 9 tahun gurunya itu berada dalam liang lahad, seterusnya keluar semula selama dua tahun. Keinginan Hj. Bongsu yang kuat untuk mencari ilmu adalah kerana beliau selalu diejek termasuklah ketika hendak sembahyang. Beliau diejek dengan “bersembahyang kuih atau cucur” yang bermaksud pergi menunaikan solat disebabkan hendak makan kerana lazimnya jamuan akan disediakan setelah selesai solat. Setelah itu, beliau mencari ilmu tentang isi sembahyang. Antara amalan yang biasa beliau lakukan ketika mengambil air sembahyang (*wudu'*), adalah dengan membaca:

*Sucikanlah seluruh wujud anggotaku
Darah dagingku urat tulangku
Aku mahu sembahyang*

Manakala ketika hendak menunaikan solat Jumaat pula adalah:

*Sucikanlah seluruh wujud anggotaku
Darah dagingku urat tulangku
Aku pegi sembahyang Jumaat.*

⁷³ *Ibid*, 14 April 2013.

⁷⁴ *Ibid*.

4.3.1.3 Penyucian atau Pembersihan Diri Manusia

Penyucian diri yang dimaksudkan di sini ialah membersihkan fizikal dan spiritual manusia. Dalam hal ini, penyucian diri sering dikaitkan dengan mandi langir. Mandi langir biasanya dilakukan sewaktu upacara peralihan iaitu, majlis berkhatan, majlis perkahwinan, ibu yang selepas habis pantang melahirkan anak, wanita selepas kering haid, di samping itu juga, air langir turut disiram ke atas mayat dalam kubur.

Menurut Encik Bekal bin Puasa, setiap manusia itu ada air/ telaga masing-masing di dalam diri mereka. Oleh kerana itu, lazimnya, seseorang itu dimandikan (mandi langir) menggunakan air masing-masing sebagaimana yang telah beliau terangkan:⁷⁵

“Kita ada air masing-masing, kita ada telaga yang di dalam. Air yang Allah SWT beri. Kita perlu cari. Sewaktu memandikan kita tidak pakai sembarang air, kita pakai air dia sendiri. Ini kerana bila sudah lahir, dia sudah cukup. Langir ada bacanya.”

Perkara ini akan dibincangkan dengan lebih lanjut dalam tajuk mandi langir khususnya mandi langir bagi manusia.

4.3.1.4 Analisis Tentang Konsep Manusia Masyarakat Kedayan

Sebagaimana yang telah dibincangkan dalam bahagian metolodogi, analisis fenomena sinkretisme ini akan dibuat secara semiotik dengan melihat sama ada wujud asas atau elemen daripada pra Islam dan Islam dalam konsep manusia dalam masyarakat Kedayan ini. Seterusnya, cadangan penyesuaian dengan ajaran Islam dikemukakan sekiranya perlu.

⁷⁵ Bekal bin Puasa, dalam temubual dengan pengkaji, 29 September 2012.

(a) Asas daripada Pra Islam

Sebahagian daripada kepercayaan tentang manusia ini berasal daripada kepercayaan pra-Islam khususnya dinamisme-animisme.

Konsep manusia yang dilahirkan dalam lima saudara yang merujuk kepada peranan empat saudara atau kembar batin manusia yang bertugas menjaga jasad manusia telah dipraktikkan di zaman pra Islam berdasarkan kepercayaan animisme. Dahulunya masyarakat Nusantara menyuruh empat jenis roh untuk mengawal diri mereka dari depan, belakang, kiri dan kanan. Pada peringkat berikutnya, sebahagian masyarakat di Nusantara menggantikan empat saudara yang mengawal diri manusia tersebut dengan empat malaikat utama iaitu Jibrail, Mikail, Israfil dan Izrail.⁷⁶ Hal ini kerana asalnya mereka percaya bahawa roh tersebut dapat mempengaruhi manusia lalu pemujaan terhadap roh tersebut dilakukan bagi mendapatkan manfaat daripadanya.⁷⁷ Pemujaan dilakukan dengan pelbagai cara termasuklah membaca mantera tertentu. Sebahagian daripada pemujaan tersebut berkemungkinan diwarisi dengan menggantung uri dan membaca mantera tertentu sewaktu menggantung uri.

Mengenai konsep pembahagian anggota manusia kepada 17 bahagian serta 17 perkara yang dianugerahkan oleh Allah SWT, Nabi Adam AS, Hawa dan Nabi Muhammad SAW dipercayai muncul setelah kedatangan Islam serta berkemungkinan telah dicampur-adukkan dengan ilmu kebatinan dan kepercayaan animisme. Dalam ilmu Batiniah, setiap yang zahir ada batinnya dan angka atau bilangan mempunyai makna

⁷⁶ H.O.K. Rahmat S.H., *Dari Adam Sampai Muhammad*, 31.

⁷⁷ *Ibid*, 3.

tertentu.⁷⁸ Ilmu kebatinan ini menurut H.O.K. Rahmat merupakan unsur kebudayaan sejagat yang turut berleluasa dalam masyarakat Nusantara sebelum mereka mengenal Islam.⁷⁹

(b) Asas daripada Agama Islam

Sebahagian daripada kepercayaan tentang manusia ini ada asasnya dalam ajaran Islam. Hal ini dapat diperhatikan dengan adanya beberapa Hadith yang menjelaskan tentang wujudnya qarin atau jin yang mendampingi manusia sejak lahir sehingga meninggal dunia sebagaimana berikut:

Daripada ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

مَا مَنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وُكِّلَ بِهِ قَرِينُهُ مِنْ الْجِنِّ فَالْأُولُوا وَإِيَّاكُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَإِيَّاهُمْ إِلَّا أَنَّ
أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلِمُ فَلَا يَأْمُرُنِي إِلَّا بِخَيْرٍ

Terjemahan: “Tidaklah seorang pun dari kalian melainkan dikuasai pendamping dari kalangan jin.” Mereka bertanya: Tuan juga, wahai Rasulullah? Baginda SAW menjawab: “Aku juga, hanya saja Allah membantuku mengalahkannya lalu ia masuk Islam, ia hanya memerintahkan kebaikan padaku.”⁸⁰

Daripada Ibn ‘Abbās RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

لَئِنْ سِنْتُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وُكِّلَ بِهِ قَرِينُهُ مِنْ الشَّيَاطِينِ فَالْأُولُوا وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ وَلَكِنْ
اللَّهُ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلِمُ

Terjemahan: “Tidak ada seorang pun dari kalian kecuali telah disertai dengan qarinnya (pendampingnya) dari setan.” mereka bertanya, “bagaimana denganmu wahai Rasulullah?” Baginda SAW menjawab: “Ya (begitu pula aku). Namun Allah telah menolongku terhadapnya sehingga dia memeluk Islam.”⁸¹

⁷⁸ H.O.K. Rahmat, *Pencemaran Akidah*, 63-65.

⁷⁹ *Ibid*, 66.

⁸⁰ Hadith riwayat Muslim, Kitāb Ṣifāt al-Qiyāmah wa al-Jannah wa al-Nār, Bāb Tahrīsh al-Shaytān wa Ba’athah Sirayāh li Fitnatuh al-Nās, no. Hadith 5034. Lihat, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (al-Maktabah al-Shāmilah, t.t., juz 13), 428.

⁸¹ Hadith riwayat Aḥmad ibn Ḥanbal, Kitāb Musnad Banī Hāshim, Bāb Bidāyah Musnad ‘Abdullāh ibn al-‘Abbās, no. Hadith 2209. Lihat, Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad* (al-Maktabah al-Shāmilah, t.t., juz 5), 241.

Daripada ‘Abdullah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَمَعَهُ قَرِينُهُ مِنْ الْجِنِّ وَقَرِينُهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ قَالُوا وَإِيَّاكَ قَالَ نَعَمْ وَإِيَّاكَ وَلَكُنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمْ

Terjemahan: “Tidak ada seorang pun dari kalian kecuali ia ditemani oleh qarin (pendamping) dari bangsa jin dan qarin dari bangsa malaikat.” Mereka bertanya: Juga denganmu? Baginda SAW menjawab: “Ya, begitu juga denganku, tapi Allah membantuku untuk mengalahkannya, sehingga ia masuk Islam.”⁸²

Dalam masa yang sama, al-Qur'an turut menjelaskan bahawa manusia dijaga oleh malaikat sebagaimana ayat berikut:

لَهُ مُعَقِّبٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ تَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٰ

Al-Ra'd 13: 11

Terjemahan: Bagi tiap-tiap seorang ada malaikat penjaganya silih berganti dari hadapannya dan dari belakangnya, yang mengawas dan menjaganya (dari sesuatu bahaya) dengan perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak mengubah apa yang ada pada sesuatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki untuk menimpakan kepada sesuatu kaum bala bencana (disebabkan kesalahan mereka sendiri), maka tiada sesiapapun yang dapat menolak atau menahan apa yang ditetapkanNya itu, dan tidak ada sesiapapun yang dapat menolong dan melindungi mereka selain daripadanya.

Aḥmad ‘Izz al-Dīn al-Bayānūnī menjelaskan bahawa malaikat tersebut ditugaskan oleh Allah SWT untuk menjaga manusia daripada ditimpa mudarat. Hal ini

⁸² Hadith riwayat al-Dārimī, Kitāb al-Ruqaq, Bāb Mā minkum Ahad illā wa ma‘ah Qarīnuh min al-Jīn, no. Hadith 2618. Lihat, al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* (al-Maktabah al-Shāmilah, t.t., juz 8), 404.

kerana Allah SWT sahaja yang berkuasa memberi manfaat dan mudarat kepada manusia.⁸³

Sementara itu, memberi pengiktirafan kepada Nabi Adam AS dan Hawa dalam proses pembentukan anggota manusia turut ada asasnya dalam Islam. Hal ini kerana Islam ada menjelaskan bahawa Allah SWT menjadikan seluruh manusia daripada Adam AS dan Hawa sebagaimana ayat berikut:

يَتَعَالَى إِنَّ النَّاسُ أَنْتَقُوا رَبِّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَ مِنْهَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَنْتُقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَّقِيبًا

Al-Nisa' 4:1

Terjemahan: Wahai sekalian manusia! Bertaqwalah kepada Tuhan kamu yang telah menjadikan kamu (bermula) dari diri yang satu (Adam), dan yang menjadikan daripada (Adam) itu pasangannya (isterinya - Hawa), dan juga yang membiakkan dari keduanya - zuriat keturunan - lelaki dan perempuan yang ramai. Dan bertaqwalah kepada Allah yang kamu selalu meminta dengan menyebut-yebut namaNya, serta peliharalah hubungan (silaturrahim) kaum kerabat; kerana sesungguhnya Allah sentiasa memerhati (mengawas) kamu.

Manakala Nabi Muhammad pula telah diiktiraf sebagai penghulu seluruh manusia walaupun bapa kepada seluruh manusia adalah Nabi Adam AS, sebagaimana Hadith berikut.

⁸³ Ahmad Izzuddin al-Bayanuni, *Ahli Sunnah Wal-Jamaah*, terj. Hasnan bin Kasan (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2009), 240.

Daripada ‘Abdullāh RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

أَنَّا سَيِّدُ الْقَوْمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هُلْ تَرُونَ بِمَا يَجْمَعُ اللَّهُ الْأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ فِي صَبَّدٍ وَاحِدٍ فَيُصْبِرُهُمُ
النَّاطِرُ وَيُسْمِعُهُمُ الدَّاعِيِ وَتَنَوُّ مِنْهُمُ الشَّمْسُ فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ أَلَا تَرُونَ إِلَى مَا أَنْتُمْ فِيهِ إِلَى مَا
بِأَغْكُمُ أَلَا تَنْتَظِرُونَ إِلَى مَنْ يَشْفَعُ لَكُمْ إِلَى رَبِّكُمْ فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ أَلَوْكُمْ أَدْمَ فَيَأْتُونَهُ فَيُؤْلَوْنَ يَا أَدْمُ
أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ خَلَقَ اللَّهُ بَيْدَهُ وَفَنَحَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ وَأَسْكَنَكَ الْجَنَّةَ أَلَا
تَشْفَعُ لَنَا إِلَى رَبِّكَ أَلَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ وَمَا لَعْنَا فَيَقُولُ رَبِّي عَصَبَ عَصَبًا لَمْ يَعْصِبْ قَبْلَهُ مِثْلُهُ وَلَا
يَعْصِبُ بَعْدَهُ مِثْلُهُ وَنَهَانِي عَنِ السَّجْرَةِ فَعَصَيْتُهُ نَفْسِي نَفْسِي

Terjemahan: "Aku adalah penghulu kaum (manusia) pada hari kiamat. Mengertikah kalian tatkala Allah SWT mengumpulkan manusia dari yang pertama (diciptakan) hingga yang terakhir pada satu bukit. Kemudian mereka dijadikan menatap oleh seorang juru pandang dan dijadikan mendengar oleh seorang juru seru dan matahari didekatkan." Kemudian sebahagian orang berkata, "Mungkin kalian mempunyai saranan dalam menyelesaikan nasib kalian sekarang?" Tidakkah kalian punya pandangan siapa yang dapat memintakan syafaat kepada Rabb kalian?" Maka sebahagian orang ada yang berkata, "Bapa kalian, Adam AS." Maka mereka menemui Adam AS dan berkata, "Wahai Adam AS, kamu adalah bapa seluruh manusia. Allah SWT menciptakan kamu secara langsung dengan tanganNya dan meniupkan ruhNya secara langsung kepadamu dan memerintahkan para malaikat untuk sujud kepadamu dan menempatkan kamu tinggal di surga, tidakkah sebaiknya kamu memohon syafaat kepada Rabbmu untuk kami? Tidakkah kamu melihat apa yang sedang kami hadapi?" Adam AS menjawab, "Rabbku pernah marah kepadaku dengan suatu kemarahan yang belum pernah Dia marah seperti itu sebelumnya dan tidak akan pula marah seperti itu sesudahnya. Dia melarang aku mendekati pohon namun aku mendurhakaiNya. Oh diriku, oh diriku.⁸⁴

Ilmu tentang pembahagian anggota badan manusia kepada bahagian-bahagian tertentu pula bukanlah asing dalam tradisi Islam. Antara sarjana yang menjelaskan tentang jasad manusia adalah al-Ghāzalī yang mengatakan jasad terbahagi kepada empat bahagian, 248 keratan tulang, 360 pembuluh darah dan sebagainya.⁸⁵

⁸⁴ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb Ahādīth al-Anbiyā', Bāb Qawl Allāh Ta'āla Inna Arsalnā Nūhan ilā Qawmih, no. Hadith 3092. Lihat, al-Bukhārī, *Sahīh Bukhārī* (al-Maktabah al-Shāmilah, t.t., juz 11), 123.

⁸⁵ Al-Ghazālī, *Majmū'ah Rasā'il li al-Imām al-Ghazālī: al-Hikmah fī Makhlūqātī Allāh 'Azzawajjal, M'irāj al-Sālikin* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), 25-41; Hamid Fahmy Zarkasyi, *Pemikiran al-Ghazali Tentang Pendidikan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 49.

(c) Cadangan Penyesuaian dengan Islam

Berdasarkan penelitian yang dibuat dengan melihat daripada kedua-dua perspektif iaitu pra-Islam dan Islam, dapatlah disimpulkan bahawa masih terdapat saki baki sinkretisme dalam kepercayaan tentang manusia oleh sebahagian kecil masyarakat Kedayan tersebut. Ini kerana peranan saudara kembar yang menjaga manusia di kiri, kanan, depan dan belakang tersebut tidak sepadan dengan peranan malaikat yang menjaga manusia di kiri, kanan, depan dan belakang. Hal ini kerana peranan saudara kembar tersebut sebagai penjaga manusia adalah akibat daripada cara bagaimana manusia berinteraksi dengannya iaitu melalui mantera tertentu. Manakala, malaikat yang bertugas menjaga manusia adalah di bawah perintah Allah SWT.

Daripada perspektif Islam, makhluk terdiri daripada malaikat, manusia dan jin. Jadi dalam konteks ini menurut Prof. Madya Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, nama selain daripada malaikat dan manusia adalah termasuk dalam kategori jin. Hal ini juga sama dengan nama-nama yang lazim digunakan dalam masyarakat Melayu seperti pontianak, toyol dan sebagainya. Dalam konteks nama-nama yang digunakan oleh sebahagian kecil masyarakat ini seperti Si Gantar Alam juga adalah dalam kategori jin. Sekiranya mereka telah terbiasa dengan nama sedemikian dan ingin mengekalkannya, mereka haruslah memahami bahawa itu adalah sebahagian daripada jin di samping mengetahui konsep dan ciri-ciri jin. Dengan itu, mereka akan lebih berhemah dalam berinteraksi dengan nama-nama tersebut. Ini tidak bermaksud untuk menggalakkan perkara tersebut berterusan, namun tidak menafikan warisan yang mungkin bagi mereka

lebih besar.⁸⁶ Dalam erti kata yang lain, pengubahsuaian perlu dilakukan iaitu saudara kembar manusia tersebut haruslah ditanggap sebagai jin di samping membezakan antara saudara kembar tersebut (jin) dengan malaikat yang bertugas menjaga manusia daripada ditimpa mudarat.

Mengenai pembahagian anggota badan manusia kepada¹⁷ bahagian pula tidak menjadi isu kerana ia merupakan satu penjelasan ilmiah yang bergantung kepada kaedah perkiraan tertentu dalam tradisi masing-masing.⁸⁷ Namun mengenai perkara-perkara yang dianugerahkan oleh Nabi Adam AS, Hawa dan Nabi Muhammad SAW tersebut tidak ada asas daripada Islam.⁸⁸ Walau bagaimanapun menurut Prof. Madya Dr. Huzaimah Ismail, perkara ini berkait rapat dengan penciptaan Adam AS dan Hawa oleh Allah SWT sebagai bapa dan ibu seluruh manusia dan ajaran Islam yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW. Dalam hal ini, pada pandangan mereka, apabila Allah SWT menjadikan manusia sebagai keturunan Adam AS dan Hawa, ini bermakna manusia adalah warisan Adam AS dan Hawa. Seterusnya, sebagai seorang Islam mereka mewarisi ajaran Nabi Muhammad SAW. Cuma oleh kerana, pembacaan dan pengkajian yang terhad pada masa dahulu di samping pengaruh daripada ilmu kebatinan dan kepercayaan animisme, lahirnya pemahaman sedemikian.⁸⁹ Perkara ini juga harus diubahsuai sewajarnya agar individu-individu mulia tersebut diberi pengiktirafan sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qur'an dan Hadith yang telah disebut sebelum ini.

⁸⁶ Dr. Wan Suhami Wan Abdullah, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014.

⁸⁷ Dr. Suwaid Tapah (Profesor Madya, UiTM, Sabah) dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Dr. Huzaimah Ismail (Profesor Madya merangkap Timbalan Dekan Akademik, ACIS, UiTM Shah Alam) dalam temubual dengan pengkaji, 15 Mei 2014.

Sungguhpun begitu, pemikiran sedemikian hampir pupus di kalangan masyarakat ini. Hal ini kerana kebanyakan responden yang ditemubual bagi tujuan generalisasi dan kesahan fakta, tidak menjelaskan hal yang sedemikian. Sebaliknya, ada responden yang mencadangkan untuk merujuk responden yang sama bagi mendapatkan penjelasan tentang konsep manusia. Ini menunjukkan dua kemungkinan sama ada pandangan sedemikian masih wujud hanya pada bilangan individu yang kecil. Keduanya, ialah mereka memenuhi salah satu tuntutan cara berguru dalam tradisi mereka iaitu seseorang yang mendapat ilmu lazimnya tidak menyampaikannya kepada orang lain yang mahu belajar dengannya selagi gurunya masih hidup, sebaliknya mencadangkan mereka untuk menuntut ilmu itu daripada guru tersebut. Dengan itu, pemikiran ini tidak dapat diidentitikan dengan masyarakat Kedayan keseluruhannya.

4.3.2 Mandi Langir

Mandi Langir merupakan upacara ritual yang masih diamalkan oleh masyarakat Kedayan di Sipitang, Sabah. Secara umumnya, tujuan mandi langir adalah untuk membersihkan diri seseorang. Walau bagaimanapun penggunaannya diperluaskan kepada selain manusia termasuklah haiwan untuk tujuan penyembelihan atau dijadikan korban sempena sambutan Hari Raya Aidil Adha, benda bukan hidup seperti kereta dan air langir turut disiram ke atas mayat dalam kubur.

4.3.2.1 Asal Usul Kayu Langir

Kayu langir merupakan sejenis akar kayu yang berbau harum. Rupanya hampir sama dengan kayu manis. Kayu langir amat signifikan dalam kehidupan masyarakat Kedayan. Hal ini kerana keistimewaan pokok langir tersebut yang dipercayai telah tumbuh di

tanah jati (asal) di permukaan bumi. Ia juga dipercayai tumbuh daripada nur (cahaya) Allah dan telah wujud sejak zaman Nabi Adam AS.⁹⁰ Akar kayu langir juga dipercayai ada di Mekah dan pernah digunakan oleh Fātimah binti Muḥammad RA.⁹¹ Oleh sebab itulah, kaum wanita yang lazim menggunakanannya. Walau bagaimanapun, kaum lelaki juga turut menggunakanannya. Bahkan ia turut digunakan kepada selain manusia seperti binatang dan kereta.

Asal usul mandi langir telah dikaitkan dengan kisah Sītī Fātimah RA. Dikatakan Sītī Fātimah RA telah diundang untuk menghadiri majlis perkahwinan. Lalu, beliau bersiap-siap dan mengambil bedak muka. Melihatkan demikian, Nabi Muhammad SAW pun berkata kepadanya, “Kau mandilah dulu, mandi langir”. Oleh itu, Sītī Fātimah pun melakukan mandi langir. Setelah itu, kecantikan rupa parasnya tiada bandingannya lagi. Semasa berada dalam majlis perkahwinan yang dihadirinya, semua mata tertumpu ke arahnya, bukan lagi ke arah pengantin.⁹²



Sumber: Kajian Lapangan

Foto 4. 2. Akar dan Batang Kayu Langir yang Dibeli oleh Pengkaji di Sipitang

⁹⁰ Juno bin Nayan (penduduk kampung serta pengamal perubatan tradisional, Kg. Naluyan, Mesapol), dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

⁹¹ Hj. Harun bin Hj. Maudin (penduduk kampung serta tukang sembelih lembu, Kg. Menengah, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 14 April 2013.

⁹² Hj. Bongsu bin Muhammad, dalam temubual dengan pengkaji, 14 April 2013.

Peralatan asas yang digunakan untuk mandi langir ini adalah kayu langir dan air. Mandi langir ini juga dianggap upacara ritual kerana ia disulami dengan kepercayaan tertentu. Justeru itu dalam kes-kes tertentu, ia bukanlah praktik atau amalan biasa yang boleh dilakukan oleh sebarang manusia. Dalam konteks masyarakat Kedayan di Sipitang, mandi langir ini dilakukan oleh orang tua yang berilmu dan berpengalaman. Dalam masa yang sama, ada mantera atau bacaan tertentu yang dilafazkan sebelum dilakukan mandi langir tersebut. Antara mantera yang biasa dibacakan sewaktu mandi langir adalah:

Mantera 1 (Untuk diri sendiri):⁹³

*Seakan ku darat ku
Rahmatku akan wujudku
Cahaya akan kulitku
Tempati seluruh wujud anggotaku
Jikalau ku jahat dibaik-baikkan
Jikalau ku jahat dibia bisai (dielokkan)
Muliakan asal usulku
Waktu ku keluar dari ibuku
Aku mandi di dalam cahaya
Di dalam kalimah Awla*

Untuk orang lain (perkataan ‘ku’ ditukar kepada ‘kau’ atau ‘mu’):⁹⁴

*Seakan kau darat kau
Rahmatmu akan wujudmu
Cahaya akan kulitmu
Tempati seluruh wujud anggotamu
Jikalau kau jahat dibaik-baikkan
Jikalau kau jahat dibia bisai (dielokkan)
Muliakan asal usulmu
Waktu kau keluar dari ibumu
Kau mandi di dalam cahaya
Di dalam kalimah Awla*

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

Mantera 2 (Untuk diri sendiri):⁹⁵

*Langirku si kumbang jati
Ku talankan (simpan) ke Baitullah
Langirku hidup tiada mati
Ku serahkan kepada Allah
Allahu Akbar
Di dalam kandang kalimah Allah*

Untuk orang lain (perkataan ‘ku’ ditukar kepada ‘kau’ atau ‘mu’):⁹⁶

*Langirmu si kumbang jati
Ku telankan (simpan) ke Baitullah
Langirmu hidup tiada mati
Ku serahkan kepada Allah
Allahu Akbar
Di dalam kandang kalimah Allah*

4.3.2.2 Mandi Langir pada Manusia

Lazimnya, mandi langir ini dilakukan kepada seseorang dalam upacara peralihan seperti sewaktu berkhatan dan majlis perkahwinan, ibu yang selepas habis pantang melahirkan anak dan wanita selepas habis datang bulan.

(a) Mandi Langir bagi Pengantin

Mandi langir (*balangir*) bagi lelaki dan perempuan masyarakat Kedayan yang akan melangsungkan perkahwinan telah dilakukan secara turun-temurun. Mandi langir ini mempunyai tujuan rohani (spiritual) dan jasmani (fizikal).

Secara zahirnya, *balangir* ialah upacara untuk membersihkan dan menghilangkan bau yang melekat pada tubuh bakal pengantin. Manakala secara batinnya, air yang digunakan untuk tujuan *balangir* tersebut adalah air pengantin

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

tersebut sendiri. Dan perkara ini dilakukan dengan niat bahawa pengantin tersebut dimandikan dengan airnya sendiri. Hal ini kerana menurut Encik Bekal bin Puasa, setiap manusia itu ada air/ telaga masing-masing di dalam diri mereka. Oleh kerana itu, lazimnya, seseorang itu dimandikan (mandi langir) menggunakan air masing-masing sebagaimana yang telah beliau terangkan berikut:⁹⁷

“Kita ada air masing-masing, kita ada telaga yang di dalam. Air yang Allah SWT beri. Kita perlu cari. Sewaktu memandikan kita tidak pakai sembarang air, kita pakai air dia sendiri. Ini kerana bila sudah lahir, dia sudah cukup. Satu teko untuk pengantin lelaki dan satu teko untuk pengantin perempuan. Boleh juga satu teko sahaja untuk kedua-dua pengantin lelaki dan pengantin perempuan, namun hakikatnya, mandi satu satu juga. Langir ada bacanya.”

Semasa mandi langir ini dilakukan bakal pengantin lazimnya ditemani oleh mak andam dan diiringi oleh tiga atau lima orang kanak-kanak perempuan yang lengkap berbaju kurung dan menggunakan kain sarung sebagai selendang yang menutupi kepala dengan membawa sebatang lilin setiap seorang yang bertujuan agar menerangi wajah bakal pengantin.⁹⁸

Kebiasaannya, orang yang lebih tua dari kalangan lelaki serta berpengalaman dipertanggungjawabkan untuk memandikan seseorang. Bilangan mereka yang terlibat memandikan bakal pengantin ini adalah ganjil iaitu sama ada tiga, lima, tujuh atau sembilan termasuklah bapa pengantin sendiri. Pada kebiasaannya, orang yang pertama dan terakhir mestilah antara yang paling berpengalaman antara mereka. Walau bagaimanapun, seorang sahaja sudah memadai untuk melakukan upacara mandi langir.⁹⁹

⁹⁷ Bekal bin Puasa, dalam temubual dengan pengkaji, 29 September 2012.

⁹⁸ Hindun bt. Hj. Harun (Pegawai Pelajaran, Kg. Naluyan, Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

⁹⁹ Juno bin Nayan, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.



Sumber: Koleksi foto Hindun bt. Hj. Harun
Foto 4.3. Upacara *Balangir* bagi Pengantin

Dalam upacara *balangir*, air yang dicampurkan dengan kayu langir tersebut diharapkan berbuih banyak kerana dipercayai kayu langir tersebut telah dijadikan sedia berbuih. Walau bagaimanapun, ada beberapa faktor yang mempengaruhi air langir sama ada berbuih banyak ataupun tidak berbuih (*sapa*). Antaranya ialah, jika seseorang itu berilmu, dikatakan bahawa beberapa kali guncangan sahaja boleh menyebabkan air berbuih banyak. Faktor lain pula, dipercayai bahawa jika bakal pengantin lelaki dan perempuan tersebut masih teruna dan dara, air langir turut berbuih banyak. Menurut Hindun bt. Hj. Harun lagi, sekiranya seseorang bakal pengantin perempuan itu masih dara, air langir yang disiram ke tubuhnya terasa tersangat sejuk atau dingin.¹⁰⁰ Antara mantera yang lazimnya digunakan dalam upacara mandi langir khusus bagi pengantin adalah sebagaimana berikut:¹⁰¹

*Bangkit cahaya
Untuk cahaya
Ambil daripada nur
Buih daripada sapa (tidak berbuih)
Nur Allah nama langir
Nursiah nama air*

¹⁰⁰ Hindun bt. Hj. Harun, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

¹⁰¹ Juno bin Nayan, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

(b) Mandi Langir Sewaktu Berkhatan

Ada beberapa perkara yang perlu dilakukan dalam adat berkhatan masyarakat Kedayan seperti berbedak, mandi langir, mengucap Dua Kalimah Syahadah dan bacaan doa selamat. Walau bagaimanapun, mandi langir sahaja yang akan diberi tumpuan di sini. Mandi langir dilakukan setelah majlis berbedak selesai dilakukan. Mandi langir ini hanya dilakukan oleh orang tertentu sahaja yang terdiri daripada kaum keluarga. Sekurang-kurangnya tiga orang diperlukan untuk melakukan upacara ini. Mandi langir akan membuatkan kanak-kanak yang akan berkhatan berasa kesejukan dan dalam keadaan demikian kanak-kanak tersebut akan dibawa berjumpa Tok Mudim yang telah menunggu di tempat khas yang telah ditetapkan dan agak tersorok daripada pandangan orang lain untuk dikhatakan. Upacara mandi langir ini turut disertai dengan mantera sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini.¹⁰²

(c) Mandi Langir Selepas Bersalin dan Kering Haid

Dahulunya, mandi langir merupakan kemestian bagi wanita selepas kering haid. Hal ini kerana dikatakan bahawa akar kayu langir berfungsi untuk menyucikan, mengharumkan serta menyerikan wajah wanita tersebut.¹⁰³ Perkara ini turut dikaitkan dengan peristiwa Siti Fāṭīmah RA yang menggunakan. Bagi wanita selepas bersalin pula, akar kayu langir digunakan sebagai salah satu daripada bahan-bahan untuk mandi si ibu pada hari ke 40 atau 44 selepas melahirkan anak. Selain “Mandi 40/ 44 Hari” ini, si ibu akan dimandikan bermula dengan ‘Mandi persendaan’ iaitu mandi yang dilakukan kepada si ibu sejurus malam si ibu melahirkan anaknya, diikuti pada hari ketiga, ketujuh, keempat

¹⁰² Hindun bt. Hj. Harun, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

¹⁰³ Bekal bin Puasa, dalam temubual dengan pengkaji, 16 September 2012.

belas. Tujuan semua jenis mandi ini dilakukan adalah untuk kesihatan si ibu iaitu menyembuhkan urat-urat yang putus, menyerikan lagi wajah ibu dan bayi serta memudahkan atau melancarkan proses kelahiran akan datang. Bahan-bahan berupa daun atau akar kayu yang digunakan dalam Mandi persendaan dan Mandi 3 Hari, 7 Hari, dan 14 Hari ialah daun timbagun, panjaliwang, balik angin, tantawir, kuduk-kuduk, sambung dan panjaginan iaitu tujuh jenis semuanya. Manakala untuk Mandi 40/ 44 Hari, akar kayu langir dan serai wangi ditambah ke dalam air dengan tujuh ramuan tersebut. Mandi 40/44 Hari akan dibuat berserta dengan kenduri bagi keluarga yang berkemampuan. Mantera tertentu juga dibaca sebelum dilakukan mandi persendaan.¹⁰⁴



Sumber: Kajian Lapangan

Foto 4.4. Daun-daun Mandian untuk Mandi Selepas Bersalin

4.3.2.3 Mandi Langir pada Binatang Korban

Amalan *balangir* atau mandi langir turut dilakukan ke atas binatang seperti lembu. Walau bagaimanapun, siraman air langir pada lembu hanya dilakukan untuk lembu korban Hari Raya Aidil Adha dan majlis aqiqah sahaja. Bacaan sewaktu menyiram tersebut adalah selawat. Lazimnya, selepas lembu ditumbangkan dan diikat keempat-empat kakinya, seseorang memegang kepala lembu tersebut dan tali pada hidung lembu diikat pada sebatang besi supaya kepalanya berada dalam keadaan tetap, stabil dan tidak

¹⁰⁴ Saunah bt Aspar (Bidan, Kg. Naparan, Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 29 September 2012.

bergerak. Kemudian lembu tersebut akan disiram dengan air langir bermula dari kepala sehingga ke bahagian ekor oleh seseorang yang berilmu dan berpengalaman.

Setelah itu, lembu itu disisir dengan rapi menggunakan dengan sikat lalu direnjiskan dengan minyak wangi. Tujuan dimandikan lembu tersebut dengan air langir adalah untuk membersihkan badan lembu tersebut sebelum dikorbangkan. Hal demikian dilakukan agar lembu yang akan menjadi tunggangan manusia di hari akhirat kelak berada dalam keadaan baik dan sempurna dengan haruman yang menyenangkan.¹⁰⁵



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.5: Kayu Langir yang Direndam ke dalam Air untuk Tujuan Memandikan Lembu yang akan Disembelih



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.6. Sikat dan Minyak Wangi yang Digunakan untuk Menghias Lembu yang akan Disembelih



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.7: Bulu Lembu sedang Disisir setelah Dimandikan dengan Air Langir



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.8. Minyak Wangi Direnjis kepada Lembu yang telah Disisir Rapi

¹⁰⁵ Hj. Harun bin Hj. Maudin, dalam temubual dengan pengkaji, 26 Oktober 2012.

Setelah itu, barulah dilafazkan selawat, *Bismillāh* dan niat berserta nama-nama mereka yang menunaikan ibadat korban tersebut, seterusnya lembu tersebut disembelih. Bagi mengurangkan kesakitan pada lembu, daun senduduk diletakkan pada leher lembu yang disembelih. Daun senduduk tersebut juga bertujuan mengurangkan darah yang keluar.¹⁰⁶



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.9. Lembu Korban Disembelih



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.10. Daun Senduduk Diletak Berhampiran Leher Lembu sewaktu Disembelih

4.3.2.4 Mandi Langir ke atas Kenderaan

Dalam hal mandi langir kepada kenderaan, tidak semestinya dilakukan kepada kereta yang baru dibeli sahaja. Sekiranya kereta seseorang itu selalu sahaja kemalangan, mandi langir juga dilakukan kepada kereta tersebut bagi mengelakkan perkara yang tidak diingini. Di samping itu, ayat Kursi juga ditampal di dalam kereta bagi mengelakkan perkara yang tidak diingini.¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Jusmi bin Salim (Penjawat Awam, Kg. Menengah, Ulu Sipitang) dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mac 2013.

4.3.2.5 Siraman Air Langir ke atas Kubur

Selain dimandikan atau disiramkan ke atas seseorang yang masih hidup, air langir juga disiramkan ke atas mayat seseorang setelah ia dikuburkan. Antara bahan-bahan lain yang dicampurkan ke dalam air siraman di atas kubur si mati ialah limau nipis dan beberapa jenis daun. Kesemua bahan-bahan tersebut mempunyai tujuan simbolik. Limau nipis misalnya, adalah untuk mengelakkan daripada gangguan makhluk halus.¹⁰⁸



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.11. Air Langir Disiram ke atas Kubur



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.12. Bahan-bahan yang Dicampur ke dalam Air untuk Disiram ke atas Kubur

4.3.2.6 Analisis Tentang Mandi Langir

Sebagaimana analisis fenomena sinkretisme tentang konsep manusia, bahagian ini akan melihat sama ada wujud asas atau elemen daripada pra Islam dan Islam dalam mandi langir dalam masyarakat Kedayan. Seterusnya, cadangan penyesuaian dengan ajaran Islam dikemukakan sekiranya perlu.

¹⁰⁸ Roslan @ Sapawi bin Bekal (Imam masjid, Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 11 Februari 2013.

(a) Asas daripada Pra Islam

Sebagaimana kepercayaan tentang manusia, mandi langir juga dipercayai berasal daripada kepercayaan pra-Islam khususnya dinamisme-animisme.

Istiadat mandi dijumpai dalam kebiasaan sesetengah masyarakat primitif untuk menambah ‘*mana*’ seseorang. Hal ini kerana mereka percaya bahawa berbagai jenis air dengan berbagai campuran ramuan akan memberi kekuatan kepada seseorang.¹⁰⁹ Contohnya, masyarakat di Mentawi membawa bayi mereka ke sungai untuk diperkenalkan kepada air dan roh penjaga air yang dinamakan sebagai *kameinan* (yang dipandang sebagai ibu). Upacara yang disebut sebagai *punen* itu dimulai dan diakhiri dengan mencuci rambut bayi mereka dengan air sungai tersebut. Bagi masyarakat Jawa pula, isteri yang pertama kali mengandung akan dimandikan dengan air daripada tujuh sumur sewaktu kandungannya berusia tujuh bulan. Manakala dalam adat istiadat Melayu di Sumatera Timur, istiadat tepung tawar yang menggunakan sebekas air yang dicampur dengan berbagai daun seperti daun sidingin, siputih dan limau purut, lalu dipercikkan kepada pengantin dilakukan dengan tujuan tertentu. Antaranya ialah supaya pengantin berkenaan menjadi ‘dingin’ dalam hidupnya (simbol bagi daun sidingin), akan segera pulih sekiranya sakit (simbol bagi daun siputih) serta mempunyai kekuatan melawan kuasa jahat (simbol bagi daun limau purut).¹¹⁰ Bahkan dalam agama Kristian Katolik juga, setiap orang yang baru memeluk Kristian akan dibaptis terlebih dahulu dengan memercikkan *holy water* kepada orang yang baru memeluk Kristian tersebut. Begitu juga halnya dengan kebiasaan penganut agama Hindu yang mandi dan membersihkan diri di sungai yang dianggap suci oleh mereka seperti Sungai Gangga.

¹⁰⁹ H.O.K. Rahmat, *Dari Adam Sampai Muhammad*, 42.

¹¹⁰ *Ibid*, 41.

Amalan mandi atau dipercikkan air ke tubuh manusia oleh masyarakat Kristian Katolik dan Hindu ini dibuat dengan kepercayaan bahawa ia boleh membersihkan diri secara zahir dan batin iaitu menghapuskan dosa mereka.¹¹¹ Dalam hal ini mandi langir juga tidak jauh berbeza daripada konsep asal mandi sebagaimana yang terdapat di zaman primitif dan agama lain yang dilakukan atas kepercayaan tertentu atau dalam erti kata lain, mandi itu sendiri boleh memberi manfaat dalam bentuk spiritual kepada seseorang.

Di samping itu, kayu langir yang dipercayai boleh memberi manfaat secara spiritual juga berdasarkan kepercayaan dinamisme. Ini dapat diperhatikan dalam beberapa perkara. Contohnya, kayu langir yang dikocakkan ke dalam air lalu mengeluarkan buih yang banyak menunjukkan bahawa pengantin tersebut masih teruna atau dara. Hal ini diperkuatkan lagi dengan bacaan mantera tertentu sebagaimana yang telah dibincangkan.

(b) Asas daripada Agama Islam

Agama Islam turut mementingkan kebersihan fizikal dan spiritual dengan memerintahkan umat Islam agar mandi. Adakalanya mandi dihukum sebagai harus, sunat dan juga wajib. Contohnya, Islam mewajibkan mandi selepas kering haid dan nifas serta mandi junub. Ia bukan sahaja untuk tujuan kebersihan fizikal, malahan juga untuk tujuan spiritual serta mendapat ganjaran pahala daripada Allah SWT.

Dalam masa yang sama, mandi menggunakan campuran bahan atau ramuan tertentu juga ada asasnya dalam ajaran Islam sebagaimana Hadith berikut:

¹¹¹ *Ibid*, 41-42.

Daripada Umm ‘Atīyyah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

اَعْسِلُنَّهَا ثَلَاثًا اَوْ خَمْسًا اَوْ اَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا

Terjemahan: Mandikanlah dengan menjiruskan air yang dicampur dengan daun bidara tiga kali, lima kali atau lebih dari itu jika kalian anggap perlu dan jadikanlah yang terakhirnya dengan kapur barus (wangian).¹¹²

Walau bagaimanapun, tujuan penggunaan air mandian daripada campuran atau ramuan tertentu itu hanyalah bertujuan untuk membersih, mewangi dan menyerikan seseorang sahaja. Dalam hal ini, bahan tersebut tidak dapat memberi manfaat spiritual seperti menjauhkan daripada bahaya dan sebagainya.

Manakala melakukan sesuatu perkara dengan kiraan ganjil seperti yang selalu dipraktikkan semasa zaman primitif juga ada asasnya dalam Islam sebagaimana yang tertera dalam Hadith di atas. Namun, perkiraan ganjil tersebut hanyalah sunnah Nabi SAW dan tidak mempunyai signifikan secara spiritual sebagaimana yang terdapat semasa zaman primitif.

(c) Cadangan Penyesuaian dengan Islam

Berdasarkan penelitian yang dibuat dengan melihat daripada kedua-dua perspektif iaitu pra-Islam dan Islam, dapatlah disimpulkan bahawa masih terdapat saki baki sinkretisme dalam mandi langir oleh sebahagian kecil masyarakat Kedayan tersebut. Walau bagaimanapun, sinkretisme yang wujud adalah dari aspek persepsi atau tafsiran, bukanlah pada amalan mandi langir itu sendiri.¹¹³ Contoh persepsi yang tidak sepadan dengan ajaran Islam ialah seseorang pengantin itu dapat dikenal pasti sama ada masih

¹¹² Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Janā'iz, Bāb Mā Yastaḥibb 'an Yaghṣil Witr, no. Hadith 1176. Lihat, al-Bukhārī, *Saḥīḥ Bukhārī*, juz 4, 480.

¹¹³ Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014.

teruna atau dara dengan melihat sama ada air tersebut berbuih banyak atau pun tidak. Tafsiran sebegini perlu diubah atau ditinggalkan.

Manakala, amalan mandi langir itu sendiri tiada masalah untuk diteruskan sekiranya ia sekadar bertujuan membersihkan diri dan menyerikan wajah. Hal ini kerana fungsi kayu langir tersebut adalah ibarat sabun yang telah digunakan secara tradisi untuk membersih, mewangi dan menyerikan muka dan badan.¹¹⁴ Hal ini juga bersesuaian dengan ajaran Islam yang mementingkan kebersihan serta wangi-wangian seperti daun bidara dan kapur barus yang mempunyai fungsi yang hampir sama dengan kayu langir dan daun-daun mandian dalam tradisi masyarakat Kedayan. Cuma bagi Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz bin Ja'afar, jika mandi langir tersebut bercampur dengan mantera, perkara tersebut perlulah diperhalusi sama ada mantera tersebut ada unsur-unsur memuja selain daripada Allah SWT atau tidak. Mantera yang ada unsur memuja sedemikian perlu diubah atau ditinggalkan.¹¹⁵

Mandi langir bagi binatang korban juga tidak bersalahan sekiranya ia tidak dianggap sebagai perkara yang mesti dilakukan yakni sekiranya tidak dilakukan akan amalan tersebut tidak sah atau boleh mengurangkan pahala amalan sebaliknya menganggap bahawa ia hanyalah adat sahaja yang bertujuan supaya binatang korban itu bersih dan wangi.¹¹⁶ Hal ini tidak berbeza dengan adat dan kaedah-kaedah tertentu yang menjadi kelaziman sesebuah masyarakat seperti menggunakan daun senduduk bagi

¹¹⁴ Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar (Mufti Kerajaan Negeri Sabah) dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014, Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014, Dr. Huzaimah Ismail, dalam temubual dengan pengkaji, 15 Mei 2014, En. Fadli Ahmat (Timbalan Pengarah Unit Penyelidikan JAKIM Sabah), dalam temubual dengan pengkaji, 21 April 2014, Tn. Hj. Samin Ongki (Pengarah YADIM Sabah) dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mac 2014.

¹¹⁵ Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014.

¹¹⁶ *Ibid.*

mengurangkan kesakitan binatang korban dan sebagainya.¹¹⁷ Namun tentang tafsiran bahawa binatang tersebut dimandikan kerana pada tanggapan mereka bahawa binatang tersebut merupakan binatang tunggangan di akhirat kelak justeru harus dibersihkan dan diwangikan, Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar mengandaikan itu adalah sebahagian daripada sangka baik dan tidak bersalah dengan akidah. Hal ini tidak jauh berbeza dengan tanggapan yang berupa sangka baik seperti menganggap tetamu akan berkunjung ke rumah apabila melihat rama-rama di dalam rumah dan lain-lain.¹¹⁸ Hal ini beliau sandarkan pada Hadith berikut:

Daripada Abū Hurayrah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

لَا عَذْوَى وَلَا طِيَّرَةٌ وَلَا هَامَةٌ وَلَا صَفَرٌ

Terjemahan: Tidak ada ‘adwā (keyakinan adanya penularan penyakit), tidak ada *tiyārah* (menganggap sial sesuatu hingga tidak jadi beramal), tidak ada *hāmmah* (keyakinan jahiliyah tentang reinkarnasi) dan tidak ada *safar* (menganggap bulan safar sebagai bulan haram atau keramat).¹¹⁹

Menurut beliau lagi, Hadith tersebut melarang mentafsirkan sesuatu kejadian dengan tafsiran yang negatif atau bala bencana. Tetapi di sebalik mafhum tersebut mentafsirkan sesuatu kejadian dengan tafsiran yang baik tidak dilarang. Oleh itu, dengan mentafsirkan lembu korban tersebut di akhirat kelak akan bersih dan wangi tidaklah dilarang. Sebaliknya jika dilakukan mandi langir ke atas kenderaan bagi mengelak kemalangan, tidak dibenarkan berdasarkan Hadith yang sama.

Bagi Prof. Madya Dr. Suwaid Tapah pula, adat mandi langir terhadap lembu tersebut boleh menguatkan lagi psikologi mereka yang melakukan ibadat korban tersebut. Secara psikologinya mereka mahu mempersesembahkan yang terbaik untuk

¹¹⁷ Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014.

¹¹⁸ Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014.

¹¹⁹ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Lā Hāmmat, no. Hadith 5316. Lihat, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, juz 18, 46.

Allah SWT iaitu binatang korban yang bersih dan wangi.¹²⁰ Dalam masa yang sama, mereka mengharapkan ganjaran yang baik juga iaitu binatang yang akan mereka tunggangi di akhirat kelak adalah yang terbaik, bersih dan wangi.¹²¹ Menurut beliau lagi, “*hal ini juga tidak jauh beza dengan seorang ayah yang mendapatkan seekor kambing untuk tujuan aqiqah anaknya. Dari segi psikologi, dia mengendaki anaknya menjadi seorang yang baik. Dia menyalurkan dari segi rohani kepada anak tersebut supaya anak tersebut akan menjadi manusia yang berkebajikan apabila besar kelak.*” Dalam erti kata lain, kemampuan menyediakan kambing tersebut menguatkan psikologi si ayah, supaya anak tersebut akan menjadi orang yang berkebajikan apabila besar kelak. Sekiranya dia berniat sedemikian selain bersyukur, perkara tersebut telah dibentuk menerusi ibadat aqiqah secara rohani dan ianya rasional mengikut Islam.¹²²

Pada dasarnya amalan tradisi mandi langir boleh diteruskan dengan memperbetulkan niat dan kefahaman yang tidak sepadan dengan ajaran Islam. Hal ini kerana sesuatu amalan tersebut adalah bergantung kepada niat ke atasnya sebagaimana yang dijelaskan dalam Hadith berikut:

Daripada ‘Umar bin al-Khaṭṭāb RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى

Terjemahan: Sesungguhnya amalan itu hanyalah tergantung pada niatnya, dan setiap orang hanya mendapatkan apa yang diniatkannya.¹²³

¹²⁰ Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014.

¹²¹ Dr. Huzaimah Ismail, dalam temubual dengan pengkaji, 15 Mei 2014.

¹²² Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014.

¹²³ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān wa al-Nuṣūr, Bāb al-Niyyah fī al- Īmān, no. Hadith 6195. Lihat, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, juz 20, 387.

4.3.3 Mantera dan Petua

Menurut Amde Sidek, masyarakat Kedayan ditakuti dan dihormati kerana persepsi bahawa mereka mempunyai pengetahuan di dalam sihir dan ilmu ghaib. Bomoh dan dukun Kedayan dipercayai merupakan pengantara yang pakar iaitu mereka dianggap mempunyai kebolehan untuk berhubung dengan orang halus bagi mendapatkan bantuan dalam hal-hal tertentu.¹²⁴ Hal ini amat berkait-rapat dengan pengamalan mantera sebagai salah satu cara berkomunikasi dengan makhluk ghaib tersebut. Pada hari ini, kehidupan sebahagian kecil masyarakat Kedayan khususnya di Sipitang masih dilingkari oleh petua dan amalan mantera yang mempunyai pelbagai fungsi dalam membantu kehidupan mereka. Antaranya ialah mantera bagi menyembuhkan pelbagai penyakit, mantera bagi menjaga rumah mereka khususnya daripada gangguan makhluk halus serta mantera yang berfungsi untuk menjauhkan perkara yang tidak diingini daripada berlaku seperti menolak hujan dan sebagainya. Di samping itu juga terdapat beberapa petua dan pantang larang dalam kehidupan mereka.

4.3.3.1 Mantera Perubatan Tradisi

Dahulunya, masyarakat Kedayan sering dikaitkan dengan orang Darat iaitu orang yang lazimnya tinggal di kawasan pedalaman yang tidak mendapat kemudahan perubatan moden dengan baik. Oleh itu, amalan perubatan masyarakat Kedayan tidak dapat dipisahkan daripada khidmat bomoh atau dukun yang mengubati pelbagai penyakit. Mantera yang digunakan oleh bomoh Kedayan turut menggunakan kalimah Allah. Mantera ini harus dihafal untuk mengelakkan daripada kejahanan sihir seseorang.

¹²⁴ Amde Sidik, *Borneo Yang Mistik Kadayan*, 61-62.

Menurut Amde Sidek, walaupun bomoh atau dukun mengamalkan ilmu *pantak* (sihir) dan *pugai* (memikat), namun mereka tidak pernah berkata bagaimana rupa keputusan pukau dan jampi yang dilaksanakan. Apa yang dimaklumkan kepada pelanggan mereka ialah mereka hanya berikhtiar memohon kepada Tuhan dan hanya Dia yang Maha Berkuasa memakbulkan doa mereka.¹²⁵

Bagi masyarakat ini, mereka meyakini kebanyakan penyakit ada penawarnya. Lazimnya, penawar (*tawaa*) bagi kebanyakan penyakit diiringi dengan cara-cara (perilaku) dan mantera tertentu. Antara mantera perubatan tradisi yang akan dibincangkan adalah penawar bagi sakit kepala, sakit kepala secara mengejut-ngejut (*suduk-sudukan*), tidak boleh tidur (*kusut*), kembung perut dan memalingkan sumpahan/perbuatan seseorang.

(a) Tawar Sakit Kepala

Sebelum dibacakan mantera, cara-cara atau perilaku berupa simbol tertentu yang disebut *ambilan* dilakukan dengan menggunakan ibu jari lalu menyapukannya kepada empat anggota iaitu bawah lidah (melambangkan bumi), lelangit (melambangkan langit), atas kening (cahaya) dan atas mata (mengelip-ngelip). Keempat-empat *ambilan* ini menggambarkan rahmat daripada Allah SWT, cahaya daripada Allah SWT, asal daripada Allah SWT dan kembali kepada Allah SWT.¹²⁶

¹²⁵ *Ibid*, 118.

¹²⁶ Hj. Miasan bin Junil (Dukun, Kg. Pasir Putih, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 16 September 2012.



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.13. *Ambilan 1*(Bawah Lidah)



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.14. *Ambilan 2* (Lelangit)



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.15. *Ambilan 3* (Atas Kening)



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.16. *Ambilan 4* (Atas Mata)

Setelah itu barulah dibacakan selawat dan mantera untuk penawar sakit kepala sebagaimana berikut:¹²⁷

*Sorong-sorong di tengah jalan
Basiah basiah bumi
Basiah Langit
Junjung menjunjung
Langit dijunjung
Air mawaa setitik akan penawaa
Bukan aku yang punya tawaa
Allah yang punya tawaa*

Setelah itu, ditiup sebanyak tiga kali ke dalam air dan diberi kepada pesakit untuk disapukan ke kepala, muka dan seterusnya diminum.

¹²⁷ *Ibid*, 17 September 2012.

(b) Tawar Suduk-sudukan

Suduk-sudukan ialah seperti sakit kepala, tetapi *suduk-sudukan* ini datang mengejut dan pada masa-masa tertentu sahaja. Sebagaimana penawar sakit kepala, penawar *suduk-sudukan* ini dimulakan dengan empat *ambilan*. Setelah itu dibacakan selawat dan mantera sebagaimana berikut:¹²⁸

*Kuduk-kuduk (pokok senduduk) di atas batang
Cabuti sambil berdiri
Suduk-sudukan kau datang
Ku tawaa si laju lari
Bukan aku yang punya tawaa
Allah yang punya tawaa*

Setelah itu, ditiup sebanyak tiga kali ke dalam air dan diberi kepada pesakit untuk disapukan ke kepala, muka dan seterusnya diminum.

(c) Tawar Balik Sumpah/ *Tawaa Basaa* (Tawar Besar Gara-Gara Iblis)

Tawar Balik Sumpah bermaksud mengubati seseorang yang telah dirasuk oleh syaitan atau iblis atau makluk halus. *Ambilan* bagi penawar ini sama seperti penawar yang disebutkan sebelum ini iaitu empat perkara bermula dengan bawah lidah (melambangkan bumi), lelangit (melambangkan langit), atas kening (cahaya) dan atas mata (mengelip-ngelip). Setelah itu barulah dibacakan selawat dan mantera sebagaimana berikut:¹²⁹

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid*, 13 Februari 2013.

*Hakku manang
Aku manang
Tebalak tebalik
Quran balik Yasin balik
Kalau kena hikmatan Iblis
Tebalak tebalik
Dibalikkan oleh Allah
Kalau kena hikmatan manusia
Tebalak tebalik
Dibalikkan oleh Allah
Kalau kena kau pada angin
Tebalak tebalik
Dibalikkan oleh Allah
Kalau kena kau di air
Tebalak tebalik
Dibalikkan oleh Allah
Kalau kena kau pada batu
Tebalak tebalik
Dibalikkan oleh Allah
Kalau kena kau pada kayu
Tebalak tebalik
Dibalikkan oleh Allah
Tawaa ku junjung daipada Allah
Tawaa ku junjung daipada Rasulullah
Kembali kepada Allah
La ilaha illa Allah*

Setelah itu, ditiup sebanyak tiga kali ke dalam air dan diberi kepada pesakit untuk disapukan ke kepala, muka dan seterusnya diminum.

(d) Tawar Kusut

Kusut bermaksud tidak boleh tidur dan lazimnya berlaku kepada kanak-kanak yang dikhuatiri diganggu oleh makhluk halus. Caranya adalah dengan meletakkan ibu jari dan jari telunjuk di mata sambil mata terpejam sehingga ternampak cahaya. Setelah itu, dibaca mantera atau pantun berikut:¹³⁰

¹³⁰ Juno bin Nayan, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

*Indung konkot
Anaknya konkot
Dipatok oleh hayam hutan
Mengapa sianu kusut
Diuisik oleh hantu syaitan
Berkat Lailaha illa Allah
Berkat Muhammad Rasulullah*

Semasa membacakan pantun mantera tersebut perkataan si anu ditukar kepada nama kanak-kanak yang tidak boleh tidur tersebut. Setelah itu, ditiup ke dalam air. Air tersebut disapukan ke atas kepala dan muka kanak-kanak tersebut dan selebihnya diminum.

(e) Tawar Kembung Perut

Bagi anak kecil yang kembung perut pula, cara paling mudah yang biasa dilakukan oleh si ibu adalah dengan menepuk perut si anak menggunakan dua jari (jari telunjuk dan jari hantu) dengan membaca:¹³¹

*Pus pus pung
Baradah (sejenis besi) patah
Biar malapus
Jangan kau bagah (cirit-birit)
Pus pus pung
Pus pus pus*

4.3.3.2 Mantera untuk Menjaga Rumah (*Tawar Halaman*)

Bagi masyarakat Kedayan, halaman rumah mereka perlu dijaga supaya mereka yang tinggal di dalam rumah tersebut tidak diganggu oleh makhluk halus. Dengan itu, *tawaa* halaman dilakukan sebelum dan sesudah mendirikan rumah. Sebelum menegakkan tiang, kunyit, asam dan garam ditanam di empat penjuru kawasan yang akan didirikan

¹³¹ Hindun bt. Hj. Harun, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

rumah tersebut. Hal ini dilakukan untuk mengelakkan sebarang perkara yang tidak diingini.¹³² Bagi Hj. Daim bin Bakar, ini adalah sebahagian daripada petua orang tua-tua. Kebiasaannya masyarakat Kedayan melakukannya disebabkan sekiranya tidak dilakukan *tawaa* halaman lalu berlaku sesuatu perkara yang tidak baik, mereka akan dipersalahkan.¹³³ Manakala bagi rumah yang telah didirikan juga biasa dilakukan *tawaa* halaman dengan menanam kunyit di halaman rumah menggunakan bacaan tertentu.¹³⁴

Tawaa halaman turut dilakukan sebelum sebarang keraian diadakan seperti majlis perkahwinan supaya dapat mengelakkan perkara yang tidak diingini daripada berlaku.¹³⁵ Sebelum seseorang ibu melahirkan anak dalam sesebuah rumah juga, *tawaa* halaman dilakukan bagi mengelakkan sebarang gangguan khususnya makhluk halus.¹³⁶ Berbeza dengan *ambilan* yang mendahului mantera perubatan tradisi, *ambilan* yang mendahului mantera untuk menjaga halaman rumah terdiri daripada tujuh perkara iaitu bawah lidah, lelangit, atas keping, atas mata, telinga, mata dan hidung. Ketujuh-tujuh simbol *ambilan* ini turut mempunyai maksud tertentu iaitu bawah lidah (melambangkan bumi), lelangit (melambangkan langit), atas keping (cahaya), atas mata (mengelip-ngelip), telinga (melambangkan pendengaran), mata (melambangkan penglihatan), manakala hidung (melambangkan menghidu).¹³⁷

¹³² Hj. Daim bin Bakar, dalam temubual dengan pengkaji, 17 Mac 2013.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Hj. Miasan bin Junil, dalam temubual dengan pengkaji, 13 Februari 2013, Hj. Bongsu bin Muhammad, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

¹³⁵ Jusmi bin Salim, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mac 2013.

¹³⁶ Hj. Miasan bin Junil, dalam temubual dengan pengkaji, 16 September 2012.

¹³⁷ *Ibid.*



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.17. *Ambilan 5 (Telinga)*



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.18. *Ambilan 6 (Mata)*



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.19. *Ambilan 7 (Hidung)*

Setelah melakukan *ambilan* tujuh tersebut, mantera berikut dibaca:

*Aku tahu asalmu jadi kunyit
Cahaya Tuhan asal mula menjadi kunyit
Malaikat ku mambang kuning
Peliharalah lamanku
Assalamualaikum Allah yang memandang
Waalaikumsalam Allah yang dipandang
Allahumma solli ala Muhammad wa ala ali Muhammad*
(versi satu, sumber: Hj. Miasan bin Junil, 17/9/2012)

*Aku tahu asalmu jadi kunyit
Cahaya Tuhan asal mula menjadi kunyit
Malaikat ku mambang kuning
Peliharalah lamanku
Demi azan Allahu Akbar.*
(versi dua, sumber: Hj. Bongsu bin Muhammad, 12/2/2013)

Setelah selesai mantera dibaca, kunyit ditanam di halaman rumah. Hanya kunyit sahaja yang digunakan dalam *tawaa* halaman, ia tidak boleh digantikan dengan jenis

tanaman yang lain. Hal ini kerana menurut Hj. Miasan, kunyit ada malaikatnya, dan malaikat kunyit tersebutlah yang akan memelihara halaman rumah seseorang.¹³⁸

Selain daripada *tawaa* halaman, antara petua yang diamalkan untuk mengelakkan bencana terhadap rumah mereka adalah dengan menyimpan gambar seorang alim yang dikenali sebagai Tunku Syarif Kedah sebagaimana foto 4.20 berikut. Tunku Syarif Kedah¹³⁹ sangat terkenal di kalangan masyarakat Kedayan dan Melayu Brunei suatu ketika dahulu. Beliau diceritakan sebagai memiliki pelbagai jenis keramat seperti doa dan tangkal azimatnya dapat memberikan perlindungan kepada penduduk kampung. Beliau juga dipercayai dapat bergerak dari satu tempat ke satu tempat lain dengan kelajuan yang tidak dapat ditandingi oleh orang biasa, tubuhnya tidak basah walaupun ditimpa hujan, dapat belseyar tanpa halangan arus dan angin kencang dan lain-lain.¹⁴⁰ Antara keramatnya yang disebut-sebut juga ialah gambarnya tidak terbakar ketika berlakunya kebakaran. Terdapat dua kisah yang diceritakan berkenaan hal ini iaitu pertamanya, telah berlaku kebakaran sebuah rumah di Labuan. Diceritakan bahawa rumah tersebut serta barang-barang di dalamnya hangus terbakar kecuali peti yang tersimpan di dalamnya gambar Tunku Syarif Kedah. Cerita yang kedua pula ialah tentang kejadian sebuah kebakaran yang berlaku di sebuah kawasan di Labuan. Dikatakan bahawa banyak rumah yang telah terbakar, namun ada sebuah rumah yang tidak terbakar kerana di dalamnya tergantung gambar Tunku Syarif Kedah.¹⁴¹

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Menurut catatan yang dipamerkan di Muzium Labuan, Tunku Syarif Kedah atau nama asalnya Tunku Syed Muhammad Ibni Tunku Syed Muhammad Shahabuddin adalah dari keluarga Diraja Kedah dan merupakan seorang pendakwah yang menyebarkan dan mengembangkan agama Islam di Pulau Labuan, Sabah dan Sarawak. Beliau dilahirkan di Jiyad, Makkatul Mukarramah dan dibesarkan di Mekah. Setelah selesai menuntut ilmu di Mekah, beliau pulang ke Kedah dan kemudiannya berpindah ke Labuan ketika berusia 69 tahun. Lihat, Low Kok On, *Tradisi Lisan Keramat Tunku Syarif Kedah di Pulau Labuan* (Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah, 2014), 19.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 82.

¹⁴¹ *Ibid.*, 81.

Semenjak peristiwa itu, orang Kedayan dipercayai mula memperbanyak gambar Tunku Syarif Kedah dan menyimpannya di dalam rumah masing-masing. Hal ini dilakukan bagi menjamin kesejahteraan rumah mereka.¹⁴²



Sumber: Kajian Lapangan.

Foto 4.20. Gambar Tunku Syarif Kedah yang Biasanya Disimpan di Rumah Orang Kedayan

4.3.3.3 Mantera Tolak Hujan

Ada ketikanya, manusia mengharapkan agar hujan tidak turun bagi memudahkan perjalanan sesuatu acara atau program. Bagi masyarakat Kedayan, perkara ini boleh dielakkan dengan cara menolak hujan. Menolak hujan ini didahului dengan bacaan mantera berikut:¹⁴³

*Allahumma yughairiruhu
Tenangkanlah angin*

Setelah itu, perlu dibuat bentuk segitiga dengan jari, kemudian tiup sebanyak tiga kali sebagaimana gambar di bawah.

¹⁴² Samrah bin Hj. Ag. Damit, dalam temubual dengan pengkaji, 8 Ogos 2013.

¹⁴³ Hj. Miasan bin Junil, dalam temubual dengan pengkaji, 17 September 2012.



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4.21. Membentuk Segitiga dan
Meniup Segitiga Tersebut untuk
Mengelakkan hujan



Sumber: Kajian Lapangan
Foto 4. 22. Menolak Bentuk Segitiga ke
Kiri dan Kanan sebagai Simbol Menolak
Angin

4.3.3.4 Pantang Larang dalam Ilmu Mengubat

Bagi seseorang yang mengamalkan ilmu mengubat atau disebut juga “memakai”, tidak dibenarkan lalu di bawah ampai kain. Ini boleh menyebabkan ianya pudar, tidak berapa “masin” atau tidak *mengasi* (kurang menjadi). Walau bagaimanapun, seseorang itu dibenarkan lalu di bawah rumah dengan syarat mestilah memakai topi atau menutup kepala dengan sesuatu seperti kain.¹⁴⁴

4.3.3.5 Petua Berburu dan Menangkap Burung

Kegiatan berburu masih giat dilakukan oleh masyarakat Kedayan di Sipitang kerana permintaan yang tinggi terhadap binatang buruan seperti rusa (*payau*), kijang, burung punai dan sebagainya.

¹⁴⁴ *Ibid*, 16 September 2012.

Menurut kepercayaan orang Kedayan, sebelum pergi berburu ada beberapa perkara yang perlu diberi perhatian. Sewaktu melangkah keluar dari rumah juga ada syarat-syarat yang lazimnya dipatuhi. Antaranya ialah sebelum melangkah atau memijak tanah, mereka perlu mengingati Allah SWT. Mereka harus memfokuskan fikiran mereka bahawa mereka menjakkan kaki di bumi Allah SWT, yakni bumi yang diharamkan oleh Allah SWT (Tanah Haram). Walaupun jasad mereka berada di bumi mereka, namun hakikatnya (dalam hati) mereka berada di tanah yang diharamkan Allah SWT (Makkah al-Mukarramah). Inilah yang dipegang semenjak dari dahulu.¹⁴⁵ Dengan kata lain, kita sentiasa mendekati Allah SWT, tidak lari atau menjauhkan diri dariNya. Sekiranya kita berjauhan daripada Allah SWT, kita mungkin disekat oleh syaitan dan mambang-mambang. Seterusnya, melangkah dengan kaki kanan.

Dari segi peralatan pula, lazimnya mereka membawa senjata sekadar bertujuan untuk mempertahankan diri sahaja. Perkara yang penting adalah seseorang itu memfokuskan hati dan fikirannya bahawa ia berjalan di bumi yang diharamkan Allah SWT. Dengan itu, tiada apa-apa yang akan mengacau dirinya. Semasa di dalam hutan, sebelum mereka mengambil kayu dan menjerat binatang, mereka terlebih dahulu akan memberi salam dan meminta izin daripada penjaga hutan dan binatang-binatang yang ada di dalamnya. Ini adalah dipercayai kerana adanya Nabi yang menjaga binatang-binatang yang ada di dalam hutan tersebut. Lazimnya Nabi Sulaiman AS yang dikatakan diberi kuasa sebagai wakil Allah SWT bagi menjaga binatang-binatang yang ada di dalam hutan. Walau bagaimanapun setiap binatang tersebut dikatakan ada tuannya. Hal ini dikaitkan dengan penemuan oleh orang-orang Kedayan iaitu bagi setiap ekor rusa atau disebut *payau* yang dijerat lazimnya terdapat tanda di telinganya. Antara

¹⁴⁵ Bekal bin Puasa, dalam temubual dengan pengkaji, 17 September 2012.

tanda-tanda di telinga *payau* tersebut adalah seperti dikoyak atau digunting sedikit. Perkara ini menguatkan lagi kepercayaan bahawa setiap ekor *payau* tersebut dimiliki oleh tuannya, dan untuk membezakan *payau* masing-masing, tanda telah dibuat pada telinga *payau* tersebut. Perkara begini sering terjadi di kalangan binatang peliharaan yang lain, supaya binatang tersebut tidak tertukar dengan binatang peliharaan orang lain. Bahkan bukan binatang-binatang dalam hutan sahaja yang dijaga, malah pokok-pokok atau kayu-kayu juga ada yang menjaganya.¹⁴⁶

Oleh kerana itu, adalah penting bagi mereka untuk mendapatkan keizinan daripada tuan punya hutan dengan memberi salam sebagaimana berikut:¹⁴⁷

Assalamualikum Muhammad Mustofa
Assalamualikum Muhammad Mustofa
Lapang kawang lawan antara (antara bumi dan langit)
Saya memohon sepohon kayu
Untuk memaksa lulu (binatang) sekelian yang halal di dalam hutan
Banyaknya 190
Assalamualikum Muhammad Mustofa
Assalamualikum Muhammad Mustofa
Lapang kawang lawan antara
Hamba menjunjung sepohon kayu
Untuk memaksa lulu sekelian yang halal di dalam hutan
Banyaknya 190

Secara umumnya salam disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW kerana Baginda SAW merupakan penghulu segala nabi serta rasul yang diutus untuk seluruh umat. Dalam masa yang sama, mereka tidak pasti siapakah tuan binatang tersebut disebabkan terdapat banyak tuan punya yang menjaga binatang tersebut. Setelah memberi salam sebagaimana di atas, barulah mereka mengambil kayu dan memasang jerat. Setiap kali mereka hendak mengambil kayu dan memasang jerat, mereka akan mengulangi salam tersebut. Bagi Encik Bekal bin Puasa, sekiranya tidak memberi salam

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

dan meminta izin terlebih dahulu, sukar bagi mereka mendapatkan *payau*. Ada kalanya *payau* tersebut telahpun menjakkan kaki pada jerat, namun ianya terlepas. Ada kalanya pula, seolah-olah tali jerat tersebut digunting hingga putus. Menurut beliau hal ini berlaku kerana tiada keizinan daripada tuan punya binatang tersebut. Walau bagaimanapun, sekiranya mereka memberi salam dan meminta izin terlebih dahulu, lazimnya mudah bagi mereka menjerat *payau*. Bukan setakat memudahkan untuk menjerat binatang seperti *payau* dan kijang tetapi salam tersebut juga bertujuan mengelakkan segala sekatan dan gangguan daripada makhluk halus. Pada kebiasaananya, mereka hanya berbuat demikian ketika hendak menjerat binatang yang berkaki empat sahaja. Bagi binatang yang berkaki dua, ianya boleh dijerat tanpa sebarang salam.¹⁴⁸

Selain memberi salam, terdapat juga petua Kedayan turun-temurun sebelum berburu yang disebut juga “*suluh Muhammad*”. *Suluh* (cahaya) Muhammad ini dirujuk kepada perlakuan meletakkan jari telunjuk pada mata sebelah kiri sehingga kelihatan seperti cahaya yang keluar menembusi. Seterusnya menyapu cahaya (yang dipanggil *suluh* Muhammad) tersebut ke seluruh muka dengan berselawat kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini dilakukan untuk mengelakkan gangguan khususnya makhluk halus semasa berada di dalam hutan.¹⁴⁹ *Suluh* Muhammad juga boleh disapukan ke seluruh badan atau kereta yang digunakan untuk berburu. Hal ini kerana, makhluk halus dikatakan suka akan daging yang masih berdarah dan biasanya akan mengganggu sekiranya seseorang itu membawa daging yang masih berdarah atau menyimpannya di dalam kenderaan yang dibawa ketika berburu di hutan. Oleh itu, ada beberapa cara yang dilakukan supaya binatang yang diburu itu berhenti berdarah di samping perlindungan

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Mail bin Omar (Guru Besar sekolah dan pemburu rusa yang berpengalaman, Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mac 2013.

dari pada *suluh* Muhammad tersebut kepada manusia dan kenderaan yang membawa daging binatang yang berdarah.¹⁵⁰

Selain *suluh* Muhammad, terdapat juga petua-petua lain sewaktu berburu di dalam hutan. Antaranya ialah:

1. Tidak menyumpah benda-benda.
2. Berdiam diri sahaja sekiranya terdengar bunyi yang aneh.
3. Tidak meneruskan perjalanan sekiranya terdapat tanda-tanda yang tidak baik.

Masyarakat Kedayan juga mempunyai cara tersendiri untuk menangkap burung (*mundul punai*). Mereka memulakan kerja menangkap burung dengan membuat pondok di kawasan yang dipercayai banyak terdapat burung, lalu mereka duduk di dalam pondok tersebut supaya burung tidak dapat melihat mereka. Sebelum membuat pondok dan memanggil burung, mantera tertentu haruslah dibaca. Setelah itu barulah mereka memanggil burung dengan meniup bambu. Setelah burung hinggap, mereka menjerat leher burung lalu menarik tali jerat secara perlahan-lahan bagi mengelakkan burung tersebut daripada mati. Namun pada kebiasaan, burung akan mengikut sahaja apabila ditarik. Setelah itu, burung disimpan di dalam karung.¹⁵¹

4.3.3.6 Analisis Tentang Mantera dan Petua

Sebagaimana analisis fenomena sinkretisme tentang konsep manusia dan mandi langir, bahagian ini akan melihat sama ada wujud asas atau elemen daripada pra Islam dan

¹⁵⁰ Hjh Amina bt. Hj. Ghafar (Pegawai KEMAS, Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mac 2013.

¹⁵¹ Bekal bin Puasa, dalam temubual dengan pengkaji, 17 September 2012.

Islam dalam mantera dan petua dalam masyarakat Kedayan. Seterusnya, cadangan penyesuaian dengan ajaran Islam dikemukakan sekiranya perlu.

(a) Asas daripada Pra Islam

Mantera telah wujud di zaman dinamisme-animisme dan dikaitkan dengan perbuatan magi dan religi. Ia digunakan bagi mengadakan hubungan dengan suatu tenaga ghaib sama ada bertujuan sebagai penguasaan dan pemujaan supaya hajat mereka terkabul. Ia juga disebut magi bahasa iaitu susunan bahasa yang dipercayai dapat menimbulkan sesuatu daya. Dalam konteks Nusantara contohnya, mantera yang digunakan oleh pawang rusa bagi menimbulkan daya magi untuk menarik rusa masuk perangkap adalah sebagaimana berikut:

*Sirih lontar pinang lontar
Terletak di atas penjuru
Hantu buta jembalang buta
Aku angkatkan jembalang rusa¹⁵²*

Ia turut digunakan untuk tujuan-tujuan lain seperti mendiamkan anjing yang sedang menyalak dan menghindarkan gigitannya sebagaimana mantera berikut:

*Pulanglah engkau ke rimba sekarang
Pulanglah engkau ke rimba yang besar
Pulanglah engkau ke gaung guntung
Pulanglah engkau ke sungai tak berhulu¹⁵³*

Manakala ambilan atau simbolik sesuatu perlakuan pula dipercayai ada kaitan dengan magi analogi. Magi analogi terjadi melalui perbuatan atau perlakuan yang menimbulkan suasana atau perasaan yang diperlukan dalam keadaan yang sebenar. Misalnya, jika seorang perempuan hamil yang menghadapi kesulitan untuk melahirkan,

¹⁵² H.O.K. Rahmat, *Pencemaran Akidah*, 27.

¹⁵³ *Ibid.*

maka segala pintu dan tingkap rumah akan dibuka sebagai mengharapkan agar bayi dapat keluar dengan mudah.¹⁵⁴

Kepercayaan tentang adanya penjaga hutan juga telah wujud dalam tradisi animisme iaitu terdapatnya roh-roh yang dianggap sebagai penunggu oleh masyarakat Nusantara. Untuk itu, sebelum memasuki hutan, mereka terlebih dahulu akan mengadakan upacara yang bertujuan meminta izin daripada roh-roh yang menguasai kawasan tersebut diikuti dengan niat dan yakin agar hajat dan pekerjaan mereka berhasil tanpa menghadapi halangan.¹⁵⁵

Oleh itu, mantera dan petua dalam masyarakat Kedayan asalnya daripadanya kepercayaan animisme sebagaimana yang terdapat dalam masyarakat Nusantara yang lain pada zaman primitif. Namun beberapa pengubahsuaian telah dilakukan setelah mereka memeluk Islam.

(b) Asas daripada Agama Islam

Pada dasarnya jampi atau mantera tidak dilarang dalam Islam. Beberapa Hadith ada menjelaskan tentang perkara ini. Antaranya ialah:

Daripada ‘Awf bin Mālik al-Ashja‘ī RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَائِكُمْ لَا بِأُسْنَ بِالرُّقَائِ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرٌّ

Terjemahan: Tunjukkanlah manteramu itu di hadapanku. Mantera itu tidak ada salahnya selagi tidak mengandung syirik.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Ibid*, 26.

¹⁵⁵ Amat Juhari Moain, *Kepercayaan Orang Melayu Berhubung Pertanian*, 15.

¹⁵⁶ Hadith riwayat Muslim, Kitāb al-Salām, Bāb Lā ba’sa bi al-Ruqya Mā Lam fīh Shirk, no. Hadith 4079. Lihat, Muslim, *Sahīh Muslim*, juz 11, 202.

Hadith di atas menunjukkan perakuan Nabi Muhammad SAW terhadap amalan kebiasaan orang Arab sebelum mereka memeluk Islam iaitu menggunakan jampi dan mantera dalam perubatan. Hadith ini juga secara tidak langsung memperakukan jampi dan mantera selain daripada ayat al-Qur'an kerana, jampi dan mantera yang diamalkan masyarakat Arab sebelum memeluk Islam tersebut bukanlah daripada ayat al-Qur'an. Hal ini kerana selepas memeluk Islam, mereka masih dibenarkan berbuat demikian dengan syarat jampi dan mantera tersebut tidak mengandungi unsur-unsur syirik iaitu pemujaan terhadap selain daripada Allah SWT.

Ambilan atau simbolik perlakuan juga ada asasnya dalam Islam sebagaimana Hadith-hadith berikut:

Daripada 'A'ishah RA bahawa:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ لِلْمَرِيضِ بِسْمِ اللَّهِ تُرْبَةً أَرْضِنَا بِرِيقَةً بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِينَا
بِإِذْنِ رَبِّنَا

Terjemahan: Apabila Nabi SAW mendoakan orang sakit, beliau membaca: *Bismillāh turbat arḍinā bi rīqat ba'dinā yushfā saqīmunā bi idhni rabbinā* (Dengan nama Allah, debu tanah kami dengan ludah sebahagian kami semoga sembuh orang yang sakit dari kami dengan izin Rabb kami)¹⁵⁷

Daripada Sufyān dari 'Abd al-Rabbih bin Sa'īd dari 'Amrah dari 'A'ishah RA bahwa:

كَانَ إِذَا اشْتَكَى الْإِنْسَانُ الشَّيْءَ مِنْهُ أَوْ كَانَتْ بِهِ قَرْحٌ أَوْ جُرْحٌ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
بِإِصْبَاعِهِ هَكَّا وَوَضَعَ سُفْيَانُ سَبَابَةَ بِالْأَرْضِ ثُمَّ رَفَعَهَا بِاسْمِ اللَّهِ تُرْبَةً أَرْضِنَا بِرِيقَةً بَعْضِنَا لِشَفَقَى بِهِ
سَقِينَا بِإِذْنِ رَبِّنَا

Terjemahan: apabila seseorang mengadukan suatu penyakit yang dideritanya kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, seperti sakit kudis, atau luka, maka Nabi SAW berucap sambil menggerakkan anak jarinya seperti ini-Sufyan meletakkan telunjuknya ke tanah, kemudian mengangkatnya- *Bismillāh turbat arḍinā bi rīqat ba'dinā li yushfā bihi saqīmunā bi idhni rabbinā* (Dengan nama Allah, dengan debu di bumi kami, dan dengan ludah sebagian kami, semoga sembuhlah penyakit kami dengan izin Rabb kami).¹⁵⁸

¹⁵⁷ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Ruqyah al-Nabī SAW, no. Hadith 5304. Lihat, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, juz 18, 27.

¹⁵⁸ Hadith riwayat Muslim, Kitāb al-Salām, Bāb al-Ruqyah bi Turbat al-Ard, no. Hadith 4069. Lihat, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 11, 191.

Hadith tersebut menunjukkan Nabi SAW turut membuat simbolik tertentu iaitu mengenakannya jari telunjuknya dengan air liur lalu meletakkan jari tersebut ke tanah, lalu berdoa kepada Allah SWT. Walau bagaimanapun, permohonan doa tersebut hanyalah kepada Allah SWT.

Memberi salam juga ada asas dalam Islam sebagaimana dalam Hadith berikut:

Daripada al Barā' bin 'Azib RA berkata bahawa:

أَمْرَنَا اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَمْرِهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعٍ وَنَهَا نَاهَانَا عَنْ سَبْعٍ أَمْرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجِنَازَةِ
وَتَشْمِيسِ الْعَاطِسِ وَإِبْرَارِ الْفَقْسِ وَتَصْرِيرِ الْمَظْلُومِ وَإِشْاءِ السَّلَامِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِيِ وَنَاهَانَا عَنْ حَوَالَيْهِ
الْأَذَهَبِ وَعَنْ آنِيَةِ الْفِضَّةِ وَعَنْ الْمَيَاثِرِ وَالْقُسْسِيَّةِ وَالْإِسْتِبْرَقِ وَالدِّيَاجِ

Terjemahan: Nabi SAW telah memerintahkan kami tujuh perkara dan juga melarang kami dari tujuh perkara. Baginda memerintahkan kami untuk menjenguk orang sakit, menghantar jenazah, menjawab orang yang bersin, menunaikan sumpah, menolong orang yang dizalimi, mengucapkan salam dan memenuhi undangan. Kemudian beliau melarang kami untuk mengenakan cincin emas, memakai bajana perak, mencabut uban, mengenakan *al-qassiyah* (pakaian yang bercampur dengan bahan sutera), *al-i'stibraq* (kain yang dilapisi dengan bahan sutera) dan *al-dībāj* (sejenis pakaian dari kain sutera).¹⁵⁹

Hadith tersebut menggalakkan umat Islam memberi salam. Memberi salam juga tidak terkecuali pada makhluk selain manusia yang masih hidup. Sebaliknya turut digalakkan kepada ahli kubur dan makhluk ghaib.

(c) Cadangan Penyesuaian dengan Islam

Berdasarkan penelitian yang dibuat dengan melihat daripada kedua-dua perspektif iaitu pra-Islam dan Islam, dapatlah disimpulkan bahawa kebanyakan teks dan ambilan (simbolik) mantera perubatan dalam masyarakat Kedayan telah diubahsuai sewajarnya

¹⁵⁹ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Nikāh, Bāb Hāqq Ijābah al-Walīmah wa al-Dā'wah wa min aw lam Sab'ah, no. Hadith 4777. Lihat, al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Bukhārī, juz 14, 165. Hadits ini diperkuat oleh Abū Awānah dan al-Shaybānī dari Ash'ath dalam menyebarkan salam.

menjadikan tidak wujud unsur-unsur syirik di dalamnya. Hal ini juga diperakui oleh Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar selaku Mufti Kerajaan Negeri Sabah.

Menurut beliau lagi, mantera juga sebahagian daripada doa. Doa yang paling afdal adalah yang diambil daripada al-Qur'an dan Hadith. Walau bagaimanapun doa daripada al-Qur'an lazimnya bersifat umum. Sedangkan dalam banyak keadaan, manusia memerlukan tujuan yang khusus, oleh itu tidak menjadi kesalahan untuk berdoa secara khusus dalam bahasa ibunda. Malahan adalah dituntut agar setiap orang memahami apa yang dimohon dalam doanya. Bagi beliau, mantera dalam bahasa yang boleh difahami serta tidak mengandungi maksud yang bercanggah dengan ajaran Islam tidak menjadi masalah untuk diamalkan. Sebaliknya, sesebuah mantera itu bermasalah dan tidak boleh diamalkan sekiranya ia tidak boleh difahami maksudnya. Hal ini kerana dibimbangi mantera tersebut ada kaitan dengan pemujaan selain daripada Allah. Perkara penting yang perlu diambil kira ialah mantera tersebut tidak menyeru pada jin atau mambang. Lazimnya mantera atau jampi dalam masyarakat Islam di Nusantara bermula dengan cerita tentang asal manusia, seterusnya keadaan sakit tersebut seperti perut memulas dan sebagainya. Di akhirnya barulah permohonan kepada Allah SWT bagi penyakit yang disebutkan.¹⁶⁰ Bagi Prof. Madya Dr. Suwaid Tapah pula, mantera merupakan satu seni dalam pemikiran masyarakat tradisional. Ini dapat diperhatikan melalui bahasa yang digunakan. Dalam masa yang sama ia bertujuan untuk menguatkan psikologi seseorang itu sebagai ketua di sesebuah tempat dan dengan itu barulah dia dihormati dalam masyarakat tersebut. Ia merupakan satu sistem masyarakat dan tidak bersalah selagi mana tidak ada percanggahan dengan ajaran Islam.¹⁶¹

¹⁶⁰ Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014.

¹⁶¹ Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014.

Walau bagaimanapun, saki-baki sinkretisme masih wujud dalam mantera menjaga rumah (tawar halaman) oleh sebahagian masyarakat dan perlu diubahsuai agar tidak bercanggah dengan ajaran Islam. Hal ini dapat diperhatikan dengan kata-kata seruan kepada mambang (jin) kuning yang juga dianggap sebagai malaikat bagi kunyit yang ditanam di halaman rumah mereka.¹⁶² Begitu juga dengan menyimpan gambar Tunku Syarif Kedah yang menjadi kebiasaan masyarakat ini sekiranya beranggapan bahawa ia boleh mengelakkan daripada perkara yang tidak diingini. Dalam hal ini, sinkretisme tersebut wujud dalam bentuk tafsiran sahaja iaitu sekiranya mereka merasa selamat dengan menggantung gambar tersebut di rumah. Perkara ini tidak digalakkan oleh Mufti Sabah kerana dibimbangi akan menimbulkan kekeliruan. Pertamanya, kekeliruan dan salah faham terhadap ulama tersebut kerana kemungkinan cerita mengenainya berlebih-lebihan. Keduanya, ia akan membuka ruang penipuan di mana kemungkinan ada yang menyerupai gambar tersebut dan berniat menipu masyarakat. Dalam hal ini kemungkinan orang tersebut akan dimuliakan secara melampaui batas seperti dicium tangan dan kakinya serta dipatuhi segala kata-katanya.

Namun menurut Dr. Mohadis dan En. Mohd Nazri, adalah tidak menjadi kesalahan sekiranya menanam kunyit, limau purut dan sebagainya untuk menjauhkan syaitan dan benda berbisa yang dilakukan sebagai ikhtiar tetapi pergantungan hanya pada Allah SWT. Ikhtiar sedemikian tidak bercanggah dengan syariat.¹⁶³ Begitu juga halnya dengan menyimpan gambar ulama tertentu yang menjadi kebiasaan masyarakat

¹⁶² Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014, Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014, En. Fadli Ahmat, dalam temubual dengan pengkaji, 21 April 2014, Tn. Hj. Shaiffuddin Daud (Ketua Penolong Pengarah Bahagian Pendidikan Jheins), dalam temubual dengan pengkaji, 1 April 2014.

¹⁶³ Dr. Mohd Mohadis bin Yasin (Timbalan Mufti Melaka), dalam temubual dengan pengkaji, 11 April 2014, En. Mohd Nazri Abdul Majid (Pegawai Hal Ehwal Islam Bahagian Fatwa dan Buhuth, Pejabat Mufi Negeri Melaka), dalam temubual dengan pengkaji, 11 April 2014.

sepertimana gambar wali songo oleh masyarakat Jawa. Bagi Dr. Mohadis lagi, sekiranya pemahaman masyarakat tersebut pada hari ini tidak sekuat dahulu iaitu untuk tujuan keselamatan, sebaliknya sekadar ikutan dan tradisi sahaja, tindakan tersebut bolehlah dianggap sebagai menghormati ulama sahaja. Namun, beliau mencadangkan ada baiknya diuji contohnya meminjam gambar tersebut untuk tempoh tertentu. Bagi beliau, sekiranya hal tersebut tidak dibenarkan atas alasan dibimbangi sesuatu perkara buruk akan berlaku ke atas kediaman mereka, secara tidak langsung ia menunjukkan ada unsur pergantungan dan hal ini perlulah diperbaiki.¹⁶⁴

Mengenai petua berburu yang diamalkan masyarakat ini juga secara keseluruhannya telah bersih daripada unsur-unsur sinkretisme. Contohnya petua memberi salam ketika hendak masuk hutan. Bagi Prof. Madya Dr. Suwaid Tapah ia merupakan satu seni dalam masyarakat. Ini menunjukkan mereka menghargai alam ciptaan Allah SWT dan makhluk lain selain manusia serta memahami bahawa alam dan masyarakat tidak boleh dipisahkan. Dalam erti kata lain, ia sebagai ekspresi yang menunjukkan mereka hampir dengan alam. Contohnya menurut beliau, sebelum menebang pokok, mereka mohon terlebih dahulu supaya tidak berlaku perkara yang tidak diingini. Hal ini bagi beliau termasuk sebagai cara mereka berakhlik dengan alam.¹⁶⁵ Mengenai *Suluh Muhammad* pula bagi beliau, jelas mempamerkan unsur-unsur Islam. Hal ini adalah kerana apabila mereka pergi ke alam baru iaitu masuk hutan, sekurang-kurangnya mereka bersedia dari segi psikologi untuk berhadapan dengan pelbagai kemungkinan termasuklah berhadapan dengan makhluk asing yang mungkin ada di alam hutan tersebut. Justeru itu baginya, mereka memerlukan psikologi yang kuat, namun agama Islam tetap dijadikan sebagai tunjang. Dalam erti kata lain, mereka

¹⁶⁴ Dr. Mohd Mohadis bin Yasin, dalam temubual dengan pengkaji, 11 April 2014

¹⁶⁵ Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014.

memahami agama dan menguatkannya dengan amalan yang sedia ada. Perkara tersebut baginya, menunjukkan bahawa masyarakat tersebut merupakan masyarakat yang berbudaya khususnya dalam memanifestasikan kecintaan pada alam. Malah bagi beliau lagi, sekiranya mereka menembak binatang buruan, ia turut disertai jampi serapah seolah-olah mereka meminta izin daripada tuan punya binatang yang ditembak tersebut. Hal tersebut bagi beliau adalah seni bagi masyarakat tersebut iaitu mereka tidak mengambil sesuatu begitu sahaja tanpa meminta izin terlebih dahulu. Menurut beliau lagi, sebelum memeluk Islam mereka telah minta izin pada benda lain secara mutlak, tetapi selepas Islam mereka telah memasukkan unsur Islam dengan minta izin pada makhluk Allah SWT bukan secara mutlak tetapi sebagai salah satu cara berakhlik dengan alam.¹⁶⁶ Tuan Hj. Samin Ongki selaku Pengarah, YADIM Sabah turut menjelaskan bahawa petua *Suluh Muhammad* adalah islamik dan beliau sendiri ada mengamalkannya.¹⁶⁷

Berkenaan simbol-simbol (*ambilan*) mantera yang telah dibincangkan adalah tidak menjadi kesalahan untuk diteruskan. Bagi Prof. Madya Dr. Suwaid Tapah lagi, simbol tersebut berfungsi untuk mengekspresikan, menta'kid dan menyemangatkan diri sendiri untuk melakukan sesuatu perkara ibarat tahniq dalam Islam.¹⁶⁸

Dapatlah dibuat kesimpulan bahawa saki baki sinkretisme hampir terhakis dalam amalan mantera dan petua masyarakat Kedayan dan ini merupakan perkara yang positif.

¹⁶⁶ Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014.

¹⁶⁷ Tn. Hj. Samin Ongki, dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mac 2014.

¹⁶⁸ Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014.

4.3.4 Adat Kematian

Terdapat budaya turun-temurun yang masih dipraktikkan berkenaan semasa dan selepas kematian seseorang dalam masyarakat Kedayan.

4.3.4.1 Menguruskan Kematian

Sebaik sahaja seseorang itu menghembuskan nafas yang terakhir, mayat tersebut ditutup dengan kain. Kemudiannya, cermin, gunting dan limau nipis diletakkan di atas jenazah. Ini adalah bertujuan mengelakkan jenazah tersebut diganggu oleh *balan-balal* (hantu Penanggal atau hantu yang berkepala sahaja tanpa badan). Lazimnya, duri limau nipis juga sering digunakan untuk mengelakkan gangguan makhluk halus dengan meletakkannya di bahagian atas pintu rumah.¹⁶⁹ Pada masa yang sama, berita kematian tersebut disebarluaskan kepada penduduk kampung. Bagi orang Kedayan, sesiapa yang mendapat berita kematian seseorang haruslah turut sama menyampaikan berita tersebut kepada orang kampung yang belum mendapat berita tersebut. Pada kebiasaannya, masyarakat ini mementingkan perkara ini lalu menangguhkan kerja sehariannya mereka untuk memberi bantuan kepada ahli keluarga si mati.¹⁷⁰

Semasa memandikan mayat, pakaian mayat dibuka dan mayat ditutup dengan kain hitam kerana warna yang gelap lazimnya tidak jarang dan tidak menampakkan tubuh atau aurat si mati. Pada kebiasaannya, empat hingga enam orang yang ditugaskan untuk memandikan mayat yang diketuai oleh orang yang paling berpengalaman.¹⁷¹ Ketua tersebutlah yang akan melakukan siraman yang pertama atau terakhir yang

¹⁶⁹ Hj. Hamit bin Saban, dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.

¹⁷⁰ Hj. Daim bin Bakar, dalam temubual dengan pengkaji, 17 Mac 2013.

¹⁷¹ Hj. Hamit bin Saban, dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.

disebut *air sembilan*.¹⁷² Air yang digunakan untuk memandikan mayat adalah empat jenis air rendaman iaitu air kayu langir, air limau nipis, air bunga cendana dan air bunga melur. Jenazah akan dibasahkan dengan keempat-empat jenis air ini sebanyak tiga kali bagi satu jenis air bermula daripada bahagian kepala jenazah sehingga ke bahagian kaki. Selain bertujuan membersih dan mewangikan jenazah, penggunaan air rendaman ini juga dipercayai bertujuan untuk mengelakkan jenazah tersebut daripada digangu oleh makhluk halus. Setelah itu, kuku jenazah akan dibersihkan dengan menggunakan lidi kelapa berukuran 2-3 inci. Setiap kuku akan dibersihkan dengan menggunakan hanya satu lidi sahaja dan lidi tersebut akan dibuang selepas itu.¹⁷³ Menurut Hj. Bongsu, terdapat mantera tertentu yang dibaca oleh *pengapai* (orang yang memandikan mayat) semasa menyiram air ke atas mayat. Menurut beliau, “*yang saya pakai yang paling suci, tiada yang lain lebih suci daripadanya*”. Bacaannya berbunyi (beliau meminta hadiah sebelum memberi mantera ini):

*Allah yang suci
Allah yang penyuci
Nabi Muhammad menyucikan*

Baginya, keberkesanan bacaan tersebut telah terbukti melalui kisah seorang *pengapai* yang menceritakan pengalaman beliau semasa memandikan mayat. Menurutnya, sewaktu *pengapai* pertama menjiruskan air ke atas mayat, mayat tersebut masih keras, selepas itu *pengapai* yang kedua hingga kelima pula yang menjiruskan air, namun mayat tersebut masih keras. Lalu *pengapai* tersebut yakni orang yang keenam dan terakhir menjiruskan air dengan membaca mantera tersebut. Setelah itu, tangan dan kaki mayat tersebut menjadi lembut. Hal ini menyebabkan *pengapai* lain yang turut

¹⁷² Menurut Hj. Bongsu bin Muhammad, ia disebut *air sembilan* kerana bilangan jirusan adalah sebanyak sembilan kali iaitu tiga kali di bahagian kanan, tiga kali di bahagian kiri dan tiga kali di bahagian tengah tubuh mayat. Dalam temubual dengan pengkaji, 14 April 2013.

¹⁷³ Hj. Daim bin Bakar, dalam temubual dengan pengkaji, 17 April 2013.

memandikan mayat tersebut bertanya kepadanya tentang apa yang dibacanya. Lalu *pengapai* tersebut menjawab, “*Aku dapat dari bapak Hj di Ulu Sipitang. Bapakku masih hidup, jadi aku ndak bole kasi tau kerana menyalahi. Kalau mahu, pergilah ambil dengan bapakku.*” Hal ini juga menunjukkan bahawa dalam masyarakat Kedayan, seseorang itu tidak akan menyampaikan ilmunya selagi gurunya masih hidup, sebaliknya menggalakkan orang lain berguru dengan guru yang dimaksudkan tersebut secara langsung dan bukan dengan perantaraan atau melaluiinya.

Antara pantang larang bagi orang yang memandikan mayat (*pengapai*) ialah tidak boleh menceritakan tentang perkara yang dilihat atau terjadi kepada mayat sewaktu beliau memandikannya kepada sesiapa sahaja. Setelah selesai urusan memandikan mayat, lazimnya ketua *pengapai* akan dihadiahkan cincin emas. Sekiranya keluarga si mati tidak berkemampuan menyediakan cincin emas, boleh juga *ganti-gantian* iaitu menggantikannya dengan wang. Manakala barang-barang si mati berupa kain baju pula mestilah disedekahkan kepada mereka yang memandikan mayat tersebut. Ini adalah kerana kekhuatiran masyarakat ini sekiranya tidak disedekahkan baju si mati, maka tiadalah baju yang akan si mati pakai di akhirat kelak.¹⁷⁴ Di samping itu, ia juga bertujuan memanjangkan harta atau menambahkan pahala si mati.¹⁷⁵

Selepas jenazah dikafankan, sebagaimana sebelum dimandikan, cermin, gunting dan limau nipis diletakkan di atas jenazah bagi mengelakkan jenazah tersebut diganggu oleh *balan-balau* dan makluk halus.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Nauyah bt. Julai (Suri rumah, Kg. Menengah, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 17 Mac 2013.

¹⁷⁵ Hj. Hamit bin Saban, dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.

¹⁷⁶ *Ibid.*

Penyediaan liang lahad pula dimulakan dengan proses *ma'paa* liang. Proses *ma'paa* liang bermula dengan membentuk petak empat segi dengan menggunakan kayu kecil sebagai garis sempadan. Seterusnya parang digunakan dengan cara menetak tanah sehingga terbentuk garisan atas tanah yang selari dengan petak empat segi yang dibentuk sebelumnya. Pada kebiasaannya, ketua kampung atau orang yang berilmu antara yang diberi tanggung jawab untuk melakukan *ma'paa* liang dan terdapat ayat-ayat tertentu yang dibaca semasa proses ini.¹⁷⁷ Terdapat juga kepercayaan bahawa sekiranya tersilap gaya dalam proses *ma'paa* liang ini, pelbagai perkara aneh yang tidak baik akan berlaku semasa proses menggali kubur seperti terjumpa batu, batang kayu dan sebagainya yang menyebabkan proses penggalian akan mengambil masa yang lama.¹⁷⁸ Perkara penting yang perlu dielakkan oleh orang yang menjalankan upacara *ma'paa* liang ialah menghadap ke kawasan kampung semasa upacara *ma'paa* liang. Jika pantang-larang ini dilanggar, maka dipercayai akan berlaku satu lagi kematian dalam tempoh yang terdekat di kampung berkenaan. Menurut Encik Juno, ada juga kes di mana orang Kedayan menggunakan upacara *ma'paa* liang ini untuk mengenakan orang lain. Dikatakan bahawa perkara sebegini pernah berlaku di mana selepas upacara *ma'paa* liang oleh orang yang beliau maksudkan, telah berlaku empat kematian daripada empat kampung yang berbeza. Ini menurut beliau, setiap kali orang tersebut mengangkat mata parang di hujung garisan setiap empat segi kubur tersebut, beliau menghalakan hujung parangnya ke arah kampung orang yang menjadi sasarannya.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Samrah bin Hj. Ag. Damit, dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Juno bin Nayan, dalam temubual dengan pengkaji, 12 Februari 2013.

Sebahagian orang Kedayan lebih selesa menggunakan pengusung atau keranda jenazah yang berkonsepkan “pakai dan tinggal” yang mereka gunakan sejak turun-temurun. Pengusung ini diperbuat daripada buluh dan pelelah rumbia dan akan ditinggalkan di atas kubur si mati. Walau bagaimanapun, penutup keranda tersebut akan dicincang atau dimusnahkan sehingga hilang bentuk asalnya. Hal ini dilakukan untuk mengelakkan daripada ia digunakan oleh hantu. Namun ada yang berpandangan bahawa penutup keranda tersebut dicincang agar ia cepat rosak dan tidak digunakan semula oleh orang lain.¹⁸⁰

Selain penutup keranda yang diperbuat daripada buluh, keranda juga ditutup dengan kain hitam yang lazimnya tertulis doa dan ayat-ayat suci al-Qur'an yang diikat dengan tali rumbia atau rafia bersama empat kain putih di setiap penjuru keranda. Kain putih ini dikatakan sebagai alas bahu ketika mengusung jenazah. Di samping itu, dua kaki payung berwarna hitam turut digunakan untuk memayungi jenazah ke tanah perkuburan.¹⁸¹

Setelah jenazah dimasukkan ke dalam kubur lalu ditutup dengan papan, lazimnya orang tua yang ada *ilmu* yang memulakan proses menimbus tanah dengan cara mengepal tanah sebanyak tiga ketul dan mencampakkannya ke dalam liang lahad.¹⁸² Hal ini juga dilakukan dengan bacaan tertentu. Seterusnya, barulah orang lain menimbus tanah dengan cara orang di atas kubur menimbus tanah, manakala mereka yang berada di dalam lubang kubur (lazimnya tiga orang sahaja) tersebut hanya meratakan tanah dengan kaki. Mereka bertiga tidak dibenarkan turut memasukkan tanah ke dalam lubang

¹⁸⁰ Samrah bin Hj. Ag. Damit, dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.

¹⁸¹ Hj. Hamit bin Saban, dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.

¹⁸² *Ibid.*

kubur menggunakan tangan dan melangkah meninggalkan lubang kubur tersebut selagi tanah yang ditimbulus tidak sama rata dengan tanah asal.

Setelah selesai upacara pengebumian lazimnya, payung, kain putih dan sejumlah wang disedekahkan kepada mereka yang terlibat mengebumikan jenazah.¹⁸³ Selain petua dan pantang larang menguruskan jenazah serta pengebumiannya, terdapat juga pantang larang yang lain seperti jalan untuk pergi ke kubur juga tidak boleh dibersihkan. Dengan itu, ia menjadi semak dan kelihatan seperti dalam hutan. Ini juga ada kaitan dengan kepercayaan bahawa kawasan perkuburan mestilah di kawasan hutan atau jauh daripada kawasan kampung.

4.3.4.2 Amalan Adat Tradisi Selepas Kematian

Antara adat selepas kematian yang diamalkan masyarakat Kedayan ialah *Makan 3, 7, 14, 40* dan *100 Hari*, *Makan Jumaat-Jumaatan*, *Makan Haul*, Membersihkan Kubur, *Makan Arwah* dan *Makan Malam Tujuh*.

(a) *Makan 3, 7, 14, 40, 100 Hari* dan *Makan Jumaat-Jumaatan*

Selepas dikuburkan, keluarga si mati akan mengadakan solat Maghrib dan Isyak berjemaah berserta bacaan tahlil selama tiga malam berturut-turut. Mereka juga menyediakan jamuan makan kepada semua tetamu dan memberikan wang (sedekah) kepada orang yang bersolat jemaah.¹⁸⁴

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

Setelah itu, majlis tahlil akan diadakan 3 hari selepas pengebumian (*Makan Tiga/ 3 Hari*), 7 hari selepas pengebumian (*Makan Tujuh/ 7 Hari*), 14 hari selepas pengebumian (*Makan Empat Belas/ 14 Hari*), hari Jumaat atau mengikut istilah Kedayan *Jumaat-Jumaatan* pada setiap minggu sebanyak tiga kali selepas tahlil pada hari ke 14 selepas pengebumian, 40 hari selepas pengebumian (*Makan Empat Puluh/ 40 Hari*) dan 100 hari selepas pengebumian (*Makan Seratus/ 100 Hari*).¹⁸⁵

Majlis tahlil ini akan dimulakan dengan bacaan Yasin beramai-ramai dan diakhiri dengan bacaan doa selamat untuk kesejahteraan si mati di alam barzakh. Setelah selesai majlis tahlil, kebiasaannya, ahli keluarga si mati akan menyediakan juadah pada tetamu yang hadir. Ketika tahlil *Jumaat-Jumaatan*, ahli keluarga si mati akan menyediakan 40 jenis kuih tradisi untuk disedekahkan kepada para tetamu yang hadir. Bagi mereka yang tidak mampu menyediakan 40 jenis kuih tradisi, maka bolehlah menyediakan 40 jenis makanan atau juadah.¹⁸⁶

(b) *Makan Haul*

Makan Haul pula merupakan kenduri arwah yang diadakan pada setiap tahun pada tarikh kematian si mati dan lazimnya diadakan oleh anak-anak si mati. Contohnya jika seseorang itu meninggal dunia pada tarikh 4 April 2004, maka anak-anak atau ahli keluarganya akan mengadakan *Makan Haul* untuknya pada 4 April pada setiap tahun. Walau bagaimanapun, kadang kala mereka akan menggabungkan *Makan Haul* untuk

¹⁸⁵ Bekal bin Puasa, dalam temubual dengan pengkaji, 29 September 2012.

¹⁸⁶ *Ibid.*

beberapa orang dalam keluarga contohnya ibu dan bapa sekiranya tarikh kematian mereka berdekatan iaitu dalam bulan yang sama.¹⁸⁷

Semasa *Makan Haul*, lazimnya kemenyan dibakar selepas mereka selesai membaca surah Yasin dan sejurus sebelum tahlil dibacakan. Ada yang percaya amalan ini dilakukan agar para malaikat dapat menghidu baunya yang harum dan turut sama hadir ke majlis tersebut.¹⁸⁸ Dengan lain perkataan, amalan ini dapat difahami sebagai satu bentuk jemputan ke atas para malaikat untuk turut hadir ke majlis yang penting itu.

Bagi memastikan tujuan memanggil malaikat tersebut tercapai, mantera tertentu turut dibacakan oleh orang yang membakar kemenyan. Antara isi kandungan mantera tersebut adalah:

*...Ku panggil sianggah sipatah
Bang lubuk, bang antau, (Di lubuk, di mana-mana)
Bang gunung, bang bukit, (Di gunung, di bukit)
Bang laut, (Di laut)
Tujuh lapis ke bawah
Tujuh lapis ke atas
Tercium bau kemeyan...*
(Sumber: Hj. Hamit bin Saban, 13/4/2013)

Amalan membakar kemenyan ini merupakan amalan turun-temurun dan masih diamalkan. Ada pandangan yang mengatakan bahawa bau kemenyan yang harum berfungsi sebagai salah satu bentuk makanan kepada makhluk ghaib.¹⁸⁹ Lazimnya, sambil berdoa dan bertahlil, mereka melihat keadaan asap kemenyan itu naik ke atas. Pada saat itu, dipercayai segala apa yang dipohon dan dihajati akan disampaikan

¹⁸⁷ Hindun bt. Hj. Harun, dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.

¹⁸⁸ *Ibid*, Juno bin Nayan, dalam temubual dengan pengkaji, 13 April 2013.

¹⁸⁹ Mohamad Maulana Magiman, “Ritual ‘Makan Taun’ masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau, daerah kecil Berkenu, Sarawak,” 257-258.

melalui kepulan-kepulan asap tersebut. Sebahagian daripada mereka pula memejamkan mata. Hal ini dilakukan untuk merapatkan hubungan manusia dengan Tuhan dengan penuh kekhusukan dalam menghayati doa serta penghayatan terhadap kekuasaan Tuhan. Sebahagian pula, ada yang menangis syahdu serta memohon keselamatan roh keluarga yang telah meninggal.¹⁹⁰



Sumber: Kajian Lapangan.

Foto 4.23. Kayu Setangi yang Kini Digunakan Menggantikan Penggunaan Kemenyan dalam Majlis Tahlil semasa *Makan Haul*

(c) Membersihkan Kubur dan *Makan Arwah* di Bulan Sya'aban

Bulan Shaaban secara tradisinya dianggap bulan untuk membersihkan kubur dan mengadakan kenduri arwah (*Makan Arwah*) oleh sebahagian masyarakat di Nusantara termasuklah Kedayan khususnya di Sipitang. *Makan Arwah* dahulunya diadakan dalam tempoh tujuh hari sebelum Ramadan.¹⁹¹ Lazimnya setiap hari dalam tempoh tersebut diadakan *Makan Arwah* oleh keluarga yang berbeza. Sebelum itu, gotong-royong membersihkan kubur dilakukan oleh orang lelaki. Manakala orang perempuan bergotong-royong menyediakan jamuan. Setelah bergotong-royong membersihkan

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Hj. Daim bin Bakar, dalam temubual dengan pengkaji, 12 April 2013.

kubur pada sebelah pagi, mereka akan menghadiri kenduri *Makan Arwah* yang akan diadakan pada waktu tengah hari atau selepas solat zuhur secara berjemaah.¹⁹²



Sumber: Kajian Lapangan.
Foto 4.24. Gotong-royong Membersih Kubur

Sebagaimana *Makan Haul*, lazimnya kemenyan dibakar selepas mereka selesai membaca surah Yasin dan sejurus sebelum tahlil dibacakan. Sebahagian masyarakat pula sekadar meletakkan kayu setanggi di hadapan orang yang mengetuai bacaan surah Yasin sebagai syarat untuk tidak meninggalkan budaya tradisi.



Sumber: Kajian Lapangan.
Foto 4.25. Kayu Setanggi yang Diletakkan sebagai Syarat Sahaja (Tidak Dibakar) dalam Majlis Tahlil semasa *Makan Arwah*

(d) *Makan Malam Tujuh*

Makan Malam Tujuh juga merupakan salah satu jenis kenduri arwah. Ia diadakan tujuh malam berturut-turut pada akhir Ramadan.¹⁹³ Amalan ini turut disertai dengan acara

¹⁹² Hjh. Noralam bt. Aspar (Peniaga Kedai Runcit, Kg. Pasir Putih, Ulu Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 1 Julai 2013.

mengunjungi dan membersihkan kubur Ramadhan oleh keluarga si mati pada hari terakhir bulan Ramadan.¹⁹⁴ Sewaktu menziarahi kubur, kubur akan disiram dengan air yang dicampurkan dengan rempah-rempah wangi. Di samping itu, beberapa jenis bunga seperti bunga melur, bunga kertas dan lain-lain ditabur di atas kubur tersebut. Kemenyan atau kayu setanggi juga turut dibakar di atas kubur¹⁹⁵ sebagaimana foto 4.26 berikut.



Sumber: Kajian Lapangan.
Foto 4.26. Kayu Setanggi yang Dibakar di atas Kubur

Oleh kerana, *Makan Malam Tujuh* ini diadakan pada bulan Ramadan di mana umat Islam berpuasa pada siang harinya, maka kenduri diadakan pada sebelah malam. Pada malam diadakan *Makan Malam Tujuh*, lilin atau pelita biasanya dipasang. Hal ini dikaitkan dengan roh si mati akan datang menjenguk. Bagi membuktikan roh si mati memang datang menjenguk, mereka akan menabur tepung gandum di atas tangga. Keesokan harinya, pasti mereka akan melihat kesan tapak kaki di atas tepung yang ditabur di atas tangga tersebut. Ini membuktikan si mati benar-benar pulang menjenguk

¹⁹³ *Ibid*, 16 Mac 2013.

¹⁹⁴ Hjh. Naimah bt. Palil (Pegawai Kerajaan, Kg. Naluyan, Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 6 Julai 2013.

¹⁹⁵ Hjh. Fatimah bt. Hj. Amat (Penduduk Kg. Melalia, Sipitang), dalam temubual dengan pengkaji, 7 Ogos 2013.

keluarganya. Walau bagaimanapun, tepung tidak perlu ditabur di tangga sekiranya tiada yang mempersoalkan sama ada roh si mati benar-benar pulang ataupun tidak.¹⁹⁶



Sumber: Kajian Lapangan

Foto 4.27. Lilin yang Dipasang sepanjang Tujuh Malam Terakhir Bulan Ramadan



Sumber: Kajian Lapangan

Foto 4.28. Gotong-royong bagi Persiapan Majlis Makan Malam Tujuh

Sebagaimana *Makan Arwah*, surah Yasin dan tahlil juga dibacakan semasa *Makan Malam Tujuh* sebelum menjamu selera. Kemenyan atau kayu setanggi turut dibakar selepas bacaan surah Yasin sejurus sebelum tahlil dibacakan. Namun, ada juga sebahagian daripada mereka yang membaca al-Qur'an pada tujuh malam terakhir bulan Ramadan tersebut untuk dihadiahkan pahalanya kepada ahli keluarga yang telah meninggal dunia.¹⁹⁷ Ringkasnya, bentuk amalan yang dilakukan ini adalah sebagai khidmat bakti mereka terhadap ahli keluarga mereka yang telah meninggal dunia, di samping menjaga hubungan antara yang hidup dengan yang mati agar tidak terputus. Dalam masa yang sama, mereka turut mengharapkan, anak keturunan mereka turut melakukan perkara yang sama agar hubungan kekeluargaan terus terpelihara walaupun setelah meninggal dunia.

¹⁹⁶ Jusmi bin Salim, dalam temubual dengan pengkaji, 17 Mac 2013.

¹⁹⁷ Hjh. Noralam bt. Aspar, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mac 2013.

4.3.4.3 Analisis Tentang Adat Kematian

Sebagaimana analisis fenomena sinkretisme tentang konsep manusia, mandi langir serta mantera dan petua, bahagian ini akan melihat sama ada wujud asas atau elemen daripada pra Islam dan Islam dalam adat kematian dalam masyarakat Kedayan. Seterusnya, cadangan penyesuaian dengan ajaran Islam dikemukakan sekiranya perlu.

(a) Asas daripada Pra Islam

Amalan meletakkan barang-barang yang dipercayai ditakuti oleh hantu, membakar mantera dan petua-petua semasa menyediakan lahad hingga mengebumikan mayat adalah warisan daripada kepercayaan dinamisme-animisme. Ini amat berkait rapat dengan kepercayaan tentang wujudnya tenaga yang tidak berperibadi dalam makhluk di alam nyata seperti manusia, binatang, benda ataupun kata-kata yang dapat dipergunakan bagi memberi manfaat atau mudarat.¹⁹⁸

Kenduri arwah yang dilakukan mengikut jangka waktu tertentu juga telah wujud dalam tradisi animinisme di mana ada kepercayaan bahawa sekiranya seseorang yang mati tidak dikendurikan hantunya akan datang mengganggu sanak saudaranya yang masih hidup. Sebahagian orang primitif di Nusantara berpendapat hantu si mati pulang ke rumahnya lalu mencari nasi di dapur dan makan dengan lahap. Ia boleh juga terjadi dengan cara si mati datang dalam mimpi salah seorang keluarganya meminta makan dan minum. Hal demikian dikatakan terjadi kerana si mati tidak mendapat kiriman makanan daripada keluarganya yang masih hidup. Untuk mengirim makanan tersebut, maka

¹⁹⁸ H.O.K. Rahmat, *Dari Adam Sampai Muhammad*, 20.

diadakanlah kenduri supaya hantu itu tidak lagi mengacau.¹⁹⁹ Tentang kepercayaan bahawa roh si mati akan pulang ke rumah khususnya pada tujuh malam terakhir di bulan Ramadan juga terdapat dalam sebahagian kecil masyarakat Kedayan. Dahulunya bagi mereka yang tidak percaya akan perkara tersebut, mereka disuruh menabur tepung pada waktu malam supaya dapat melihat kesan tapak kaki si mati keesokan harinya. Dan kerana itu jugalah mereka memasang pelita pada tujuh malam terakhir bulan Ramadan dengan tujuan supaya si mati mudah mengecam rumah mereka.²⁰⁰ Selain itu, ada juga kepercayaan perlunya dibuat kenduri pada hari-hari tertentu seperti hari ketiga, ketujuh dan sebagainya. Hal ini kerana dipercayai sekiranya tidak dilakukan pada hari ketiga contohnya, perut si mati akan pecah dan sebagainya.²⁰¹ Perkara ini juga terdapat dalam agama Hindu.²⁰²

Ziarah, membersihkan kubur dan bersedekah di situ pada waktu tertentu juga telah wujud di zaman animisme yang mementingkan roh leluhur ibu bapa dan nenek moyang. Ziarah dan membersih kubur timbul daripada kepercayaan bahawa adanya hubungan antara keluaraga yang masih hidup dan keluarga yang sudah mati.²⁰³

(b) Asas daripada Agama Islam

Sebagaimana yang telah dibincangkan, kenduri arwah merupakan sebahagian daripada adat orang Melayu. Kenduri arwah dahulunya merupakan upacara persembahan dan

¹⁹⁹ *Ibid*, 24, 30-31.

²⁰⁰ Nauyah bt. Julai, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mac 2013.

²⁰¹ Tn. Hj. Samin Ongki, dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mac 2014, Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji 3 April 2014.

²⁰² Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014, Tn. Hj. Samin Ongki, dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mac 2014, Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji 3 April 2014

²⁰³ H.O.K Rahmat, *Dari Adam Sampai Muhammad*, 31.

pemujaan yang diwarisi daripada fahaman animisme dan agama Hindu-Buddha. Kemudian, sebagai strategi dakwah, Wali Songo mengubah suai adat persesembahan dan jamuan kepada roh-roh ini kepada kenduri tahlil. Manakala adat membakar kemenyan dan bacaan mantera kepada roh-roh mereka yang telah mati diubah kepada upacara tahlil dan doa.²⁰⁴

Sehingga hari ini, kenduri arwah masih popular dalam kalangan masyarakat di Nusantara, khususnya Malaysia. Kebiasaannya kenduri arwah diadakan oleh waris si mati, terutama anak-anaknya. Kekerapan sesuatu kenduri arwah bergantung pada keadaan. Faedah yang diperoleh melalui kenduri yang diadakan ini adalah secara bertimbang balas iaitu waris yang mengadakan kenduri berbuat kebaikan kepada tetamu dengan menjamu makanan dan tetamu yang datang pula berdoa supaya roh si mati mendapat keampunan dan rahmat daripada Allah SWT.²⁰⁵

Ulama telah berselisih pendapat tentang keharusan mengadakan kenduri arwah. Sebahagian ulama seperti Ibn Taymiyyah tidak mengharuskan kenduri arwah berdasarkan kepada Hadith Jarīr bin ‘Abdullāh sebagaimana berikut:

Daripada Jarīr bin ‘Abdullāh RA, katanya:

كُنَّا نَعْدُ الْاجْتِمَاعَ إِلَى أَهْلِ الْمَيْتِ وَصَنِيعَةِ الطَّعَامِ بَعْدَ دَفْنِهِ مِنَ النَّيَاحَةِ

Terjemahan: Kami menganggap bahwa berkumpul di rumah keluarga si mati dan membuat makanan setelah pengebumiannya adalah sebagai bentuk *niyāḥah* (ratapan kematian).²⁰⁶

²⁰⁴ Ab. Aziz Mohd Zin, “Metod Da’wah Wali Songo,” 40.

²⁰⁵ Ahmad Faisol Omar, *Kenduri: Syariat dan Adat* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributor Sdn. Bhd., 2009), 40.

²⁰⁶ Riwayat Aḥmad bin Ḥanbal dengan isnad yang sahih, Kitāb Musnad al-Mukassirīn min al-Ṣaḥabāh, Bāb Musnad ‘Abdullāh bin Amrū bin al-‘Ās, no. Hadith 6611. Lihat, Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, juz 14, 149.

Hadith tersebut menjelaskan bahawa berkumpul di rumah si mati serta menyediakan makanan merupakan salah satu bentuk ratapan terhadap pemergian si mati. Manakala tentang ratapan terhadap pemergian si mati pula telah dilarang oleh Nabi Muhammad SAW kerana ia boleh menyebabkan mayat tersebut tersiksa dalam kuburnya sebagaimana Hadith berikut:

Daripada ‘Umar al-Khaṭṭāb RA, Rasulullah SAW bersabda:

الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِالنَّيَّاحَةِ عَلَيْهِ

Terjemahan: Seorang mayat akan disiksa di kuburnya akibat dari *niyāḥah* (ratapan) kepadanya.²⁰⁷

Menurut Hasan Ahmad, telah bersepakat imam-imam mazhab empat dan ulama agung tentang makruhnya ahli keluarga si mati menghimpun dan menjamu makan kepada orang ramai selepas kematian. Walau bagaimanapun, adalah sunat kepada jiran keluarga si mati, kawan atau kenalan keluarga si mati dan kaum kerabat si mati yang jauh yang menyediakan atau membawa makanan kepada ahli keluarga si mati.²⁰⁸ Hal ini disandarkan kepada Hadith berikut:

Daripada ‘Abdullāh bin Ja‘afar RA, Rasulullah SAW bersabda:

اَصْنُوا لِلَّاَلِ جَعْفَرَ طَعَامًا فَإِنَّهُ قَدْ أَتَاهُمْ أَمْرٌ شَغَّلَهُمْ

Terjemahan: Buatkan makanan untuk keluarga Ja'far, sesungguhnya telah datang kepada mereka perkara yang menyibukkan mereka.²⁰⁹

Sebaliknya, sebahagian ulama khususnya di Nusantara seperti Ismail bin Ahmad bin Muhammad Salleh al-Taani al-Langgori menjelaskan bahawa kenduri arwah bukanlah suatu kenduri untuk meratapi pemergian si mati (*niyāḥah*) atau untuk

²⁰⁷ Riwayat Aḥmad bin Ḥanbal dengan isnad yang sahih, Kitāb Musnad al-‘Ashr al-Mubassirīn bi al-Jannah, Bāb Awwal Musnad ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, no. Hadith 175. Lihat, Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, juz 1, 179.

²⁰⁸ Hasan Ahmad, *Tidakkah Bid'ah? Menyediakan Makanan Selepas Kematian* (Kota Bharu, Kelantan), t.t., 22.

²⁰⁹ Riwayat Abū Dāwūd, Kitāb al-Janā’iz, Bāb Ṣanā’ah al-Ṭa’am li Ahl al-Mayyit, no. Hadith 2725. Lihat, Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (al-Maktabah al-Shāmilah t.t., juz 8), 402.

membebani keluarga si mati dengan menjadikannya sebagai suatu kewajipan atau melakukannya semata-mata menurut adat. Malahan ia dianggap sebagai satu amalan jariah iaitu menyedekahkan makanan kepada yang hadir. Manakala pahala yang diperoleh hasil daripada sedekah itu kemudiannya diniatkan kepada si mati.²¹⁰

Hal ini juga selari dengan definisi kenduri arwah yang tercatat dalam *Kamus Dewan* iaitu perjamuan makanan yang lazimnya didahului oleh zikir, doa dan sebagainya kerana sesuatu tujuan keagamaan (minta berkat), mendoakan orang yang meninggal, memperingati sesuatu peristiwa dan lain-lain.²¹¹ Dalam masa yang sama, ulama juga bersepakat bahawa pahala sedekah akan sampai kepada si mati berdasarkan Hadith berikut:

Daripada Abū Hurayrah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمْلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةِ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

Terjemahan: Apabila salah seorang manusia meninggal dunia, maka terputuslah segala amalannya kecuali tiga perkara; sedekah jariah, ilmu yang bermanfaat baginya dan anak soleh yang selalu mendoakannya.²¹²

Menurut Ismā‘il bin Aḥmad lagi, sesetengah pihak yang menggunakan Hadith Jarīr ibn ‘Abdullāh tidak memberi apa-apa makna, lebih-lebih lagi menghukumkan perbuatan ini bidaah kerana pendalilan dilakukan bukan pada tempatnya. Kedudukan pengambilan hukum daripada Hadith ini adalah semata-mata berdasarkan *niyāḥah* (meratapi) pemergian si mati dan jenis-jenisnya. Dengan sebab itulah, ulama empat mazhab menghukum perbuatan meratap dengan bidaah. Ini bermakna sesuatu perbuatan

²¹⁰ Ismā‘il bin Aḥmad, *Minhāj al-Sālimīn fī Ṭarīqat al-Mutaqaddimīn*, terj. oleh Zamihan Mat Zin al-Ghari, *Bid’ahkan Kenduri Arwah dan Talqin* (Selangor: Tera Jaya Enterprise, 2001), 14-15.

²¹¹ *Kamus Dewan*, 741, entri “kenduri.”

²¹² Riwayat Muslim, *Kitāb al-Waṣīyyah*, Bāb Mā Yakhluq al-Insān min al-Thawāb ba’d Wafātihi, no. Hadith 3084. Lihat, Muslim, *Šaḥīḥ Muslim*, juz 8, 405.

yang berkaitan dengan si mati dihukum sebagai bidaah kerana adanya ‘illah (sebab) iaitu *niyāḥah* (meratapi). Namun pada hakikatnya, kenduri arwah yang dilakukan oleh masyarakat kita pada hari ini tidak mempunyai unsur *niyāḥah*. Pihak keluarga si mati dengan senang hati dan rela mendermakan harta yang ada dalam bentuk memberi makanan dan lazimnya dilakukan selepas berzikir. Dalam pada itu, hasil pahala sedekah itu diniatkan kepada arwah dan disertakan pula dengan doa.²¹³

Di samping itu dalam konteks Malaysia beberapa negeri telah mengharuskan kenduri arwah termasuklah fatwa negeri Sabah sebagaimana berikut:

(1) Fatwa Negeri Kedah

Mengadakan kenduri kematian yang melibatkan harta si mati, harta pusaka dan harta anak-anak yatim tidak diharuskan tetapi mengadakan kenduri arwah seperti amalan sesetengah masyarakat di mana keluarga si mati menyediakan makanan kepada orang yang menziarahinya tidak merupakan kesalahan di sisi syarak. Bahkan dikira sebagai amal kebaikan, jika tujuan tersebut adalah untuk bermuafakat berdoa dan memohon rahmat dari Allah SWT untuk si mati dengan syarat diadakan kenduri itu bukan untuk tujuan *riyā'* tetapi ikhlas kerana Allah SWT. Fatwa ini merujuk kepada Hadith bahawa Rasulullah SAW pernah bersabda yang bermaksud, “Sediakan oleh kamu makanan untuk keluarga Ja‘afar bin Abū Ṭālib dan hantarkan kepada mereka kerana mereka ditimpa kesusahan.”²¹⁴ Justeru itu, digalakkan supaya kaum kerabat dan jiran-jiran memberi makanan kepada keluarga si mati kerana mereka sibuk dengan si mati. Perbuatan ini boleh merapatkan hubungan kasih sayang dan mengambil berat terhadap

²¹³ Ismā‘il bin Aḥmad, Minhāj al-Sālimīn fī Ṭarīqat al-Mutaqaddimīn, 15-17.

²¹⁴ Riwayat Abū Dāwūd, Kitāb al-Janā’iz, Bāb Ṣanā’ah al-Ṭa’am li Ahl al-Mayyit, no. Hadith 2725. Lihat, Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, juz 8, 402.

kesusahan yang sedang ditimpa jiran. Walaupun Jawatankuasa Fatwa Majlis Agama Islam Negeri Kedah merujuk kepada Hadith ini, namun mereka bersetuju juga bahawa amalan mengadakan kenduri arwah itu harus hukumnya.²¹⁵

(2) Fatwa Negeri Pulau Pinang

Mengadakan jamuan serta makanan pada hari kematian sedangkan mayat masih berada dalam rumah adalah tidak digalakkan oleh Islam. Ia tidak haram jika wang yang digunakan itu tidak bersangkut paut dengan harta peninggalan si mati. Penyediaan makanan itu adalah harus hukumnya untuk mengelak cacian masyarakat.²¹⁶

(3) Fatwa Negeri Sabah

Kenduri arwah merupakan satu keharusan selagimana ianya tidak berlebih-lebihan atau melanggar adab syarak. Namun amalan kenduri ini bukan satu kefardhuan atau kewajipan yang mesti dilaksanakan apabila berlakunya kematian. Ianya bukan satu hak yang mesti dilakukan oleh keluarga yang masih hidup, bahkan adalah menjadi sunnah Rasulullah SAW apabila berlakunya kematian, keluarga terdekat, jiran-jirannya menyediakan makanan untuk ahli keluarga si mati sekurang-kurangnya mengenyangkan mereka pada hari dan malam tersebut. Hal ini merupakan satu kebajikan bagi menghilangkan keresahan dan dukacita mereka pada hari tersebut berdasarkan Hadith

²¹⁵ Mohamaed Azam Mohamad Adil, “Pengaruh Adat Tempatan Dalam Menentukan Fatwa di Malaysia,” dalam *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Ahmad *et al.* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2006), 467-480.

²¹⁶ “Portal Rasmi Fatwa Malaysia,” dicapai 25 Ogos 2015, www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/jamuan-makan-pada-hari-kematian-0

daripada Abdullah bin Ja'far²¹⁷ yang telah dibincangkan sebelum ini. Namun menetapkan sesuatu bilangan seperti tiga hari, tujuh hari, di dalam mengadakan kenduri adalah tidak bersesuaian dengan hukum Syarak.²¹⁸

Umumnya, hukum bagi kenduri arwah di Malaysia adalah harus. Di samping itu, kenduri arwah yang dilakukan oleh anak-anak si mati secara tidak langsung menunjukkan kesolehan anak terhadap orang tuanya. Anak-anak yang mengadakan kenduri arwah bagi ibu bapanya yang telah meninggal dunia adalah anak-anak soleh seperti yang dimaksudkan melalui Hadith Rasulullah SAW daripada Abū Hurayrah RA sebagaimana yang telah disebut sebelum ini.²¹⁹ Hal ini kerana jika anak-anak si mati mengadakan kenduri dan meminta tetamu bertahlil dan berdoa untuk arwah ibu bapa mereka maka seolah-olah mereka yang berdoa untuk ibu bapa mereka. Walau bagaimanapun, kenduri yang diadakan itu tidak boleh menggunakan harta pusaka si mati yang belum difaraidkan kecuali jika semua waris bersetuju. Jika dalam kalangan waris si mati terdapat anak yang belum baligh (yatim) maka bahagiannya daripada pusaka tersebut tidaklah boleh diambil untuk dibuat kenduri arwah. Derma atau sedekah orang ramai yang disumbangkan pada hari kematian si mati boleh digunakan untuk dibuat kenduri arwah kerana derma tersebut bukanlah harta peninggalan si mati.²²⁰

²¹⁷ Riwayat Abū Dāwūd, Kitāb al-Janā'iz, Bāb Ṣanā'ah al-Ta'am li Ahl al-Mayyit, no. Hadith 2725. Lihat, Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, juz 8, 402.

²¹⁸ Kertas Fatwa Kenduri Arwah Tujuh Hari, Pejabat Mufti Negeri Sabah, 28 Disember 2005, En. Mohd Ariffin Ali (Ketua Bahagian Fatwa, Pejabat Mufti Negeri Sabah), dalam temubual dengan pengkaji, 21 April 2014

²¹⁹ Riwayat Muslim, Kitāb al-Waṣiyyah, Bāb Mā Yakhluq al-Insān min al-Thawāb ba'd Wafātih, no. Hadith 3084. Lihat, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 8, 405.

²²⁰ Kertas Fatwa Kenduri Arwah Tujuh Hari, Pejabat Mufti Negeri Sabah, 28 Disember 2005.

Bagi orang miskin atau yang sederhana kemampuannya tidak boleh menyusahkan diri untuk mengadakan kenduri secara besar-besaran atau di luar kemampuannya. Sekiranya seseorang itu berkemampuan untuk mengadakan kenduri secara bersendirian, maka dia boleh melakukannya mengikut hajat dan keperluannya. Tetapi ada masanya seseorang itu tidak mampu mengadakan kenduri secara bersendirian kerana melibatkan perbelanjaan yang besar. Dalam keadaan ini, disarankan kepada orang yang berkemampuan supaya berkongsi kenduri dengan tuan rumah supaya dapat menjayakan kenduri yang dirancang. Perkongsian kenduri di sini boleh dilakukan dalam bentuk menghulurkan wang kepada tuan rumah untuk membeli keperluan seperti makanan untuk dimakan oleh tetamu yang hadir. Berkongsi kenduri termasuk dalam perkara-perkara yang digalakkan kerana merupakan sebahagian daripada kerjasama dalam Islam.²²¹

Ziarah kubur juga ada asas dalam ajaran Islam dan merupakan sunnah Nabi SAW sebagaimana Hadith berikut:

Daripada Buraydah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

نَهِيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ فَوْرُوْهَا

Terjemahan: Dahulu aku melarang kalian untuk ziarah kubur, maka sekarang ziarahilah.²²²

Manakala membakar kayu setanggi untuk tujuan mewangikan juga ada asas dalam Islam sebagaimana Hadith berikut:

Daripada Anas bin Mālik RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ الدُّنْيَا النِّسَاءُ وَالْطَّيْبُ وَجُعِلَ ثُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ

²²¹ Ahmad Faisol Omar, *Kenduri: Syariat dan Adat*, 95.

²²² Riwayat Muslim, Kitāb al-Janā'iz, Bāb Isti'zan al-Rabī SAW Rabbīh, no. Hadith 1623. Lihat, Muslim, *Sahīh Muslim*, juz 5, 107.

Terjemahan: Yang aku sukai dari dunia adalah wanita dan minyak wangi, dan dijadikan penyejuk mataku ada dalam shalat.²²³

Mengenai amalan turun-temurun yang mensyaratkan orang yang bertugas untuk memandikan mayat berjumlah ganjil juga tidaklah menjadi kesalahan malahan disunatkan berdasarkan Hadith berikut:

Daripada Umm ‘Atiyyah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

اُخْسِلْنَاهَا ثَلَاثَةً أَوْ خَمْسَةً أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسَدْرٍ وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا

Terjemahan: Mandikanlah dengan menjiruskam air yang dicampur dengan daun bidara tiga kali, lima kali atau lebih dari itu jika kalian anggap perlu dan jadikanlah yang terakhirnya dengan kapur barus (wangian).²²⁴

(c) Cadangan Penyesuaian dengan Islam

Berdasarkan penelitian yang dibuat dengan melihat daripada kedua-dua perspektif iaitu pra-Islam dan Islam, dapatlah disimpulkan bahawa kenduri arwah, ziarah dan membersihkan kubur dalam masyarakat Kedayan telah diubahsuai bagi menghilangkan unsur sinkretisme di dalamnya. Hal ini juga diperakui oleh Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja’afar selaku Mufti Kerajaan Negeri Sabah. Lazimnya, pengisian dalam majlis kenduri arwah yang diadakan dalam masyarakat ini sekarang ialah bacaan ayat-ayat al-Qur'an, istighfar, zikir, selawat, tahlil dan doa. Namun, masih terdapat saki baki sinkretisme dalam kenduri arwah khususnya yang dilakukan secara persendirian dengan menyelitkan perkara-perkara adat yang diwarisi secara turun-temurun seperti memasang lilin dan membakar kemenyan dengan bacaan mantera tertentu. Hal ini ditegah oleh Islam sebagaimana sabda Rasulullah SAW yang berikut:

²²³ Riwayat Aḥmad ibn Ḥanbal, Kitāb Bāqī sanad al-mukaththirīn, Bāb Musnad Anas bin Mālik, no. Hadith 11845. Lihat, Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, juz 24, 391.

²²⁴ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Janā'iz, Bāb Mā Yastahibb 'an Yaghṣil Witr, no. Hadith 1176. Lihat, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, juz 4, 480.

Daripada Ibn ‘Abbās RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

يَنْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَتَطَهَّرُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

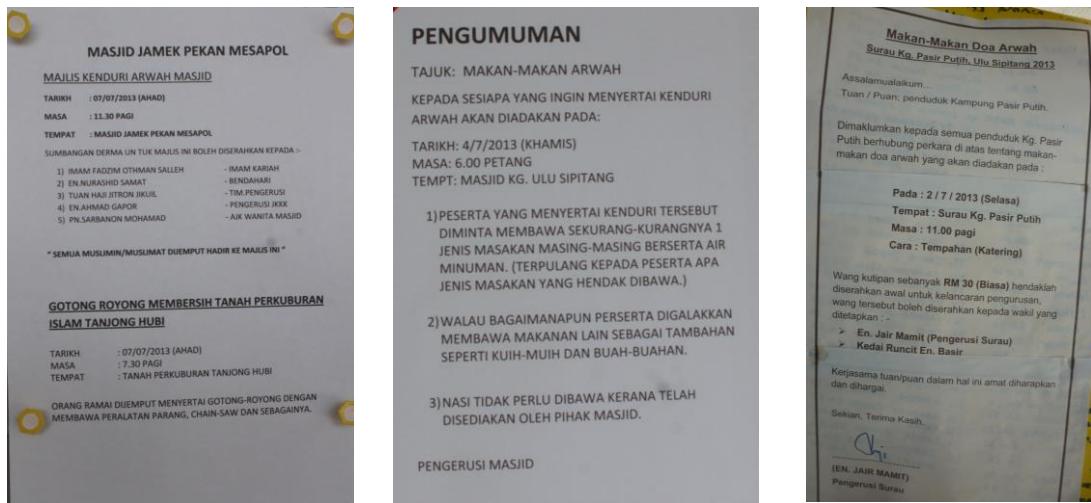
Terjemahan: Ada tujuh puluh ribu orang dari umatku yang masuk syurga tanpa hisab, iaitu yang tidak meminta diruqyah (pengubatan dengan jampi-jampi atau mantera), tidak berfirasat sial karena melihat burung dan hanya bertawakal kepada Tuhan mereka.²²⁵

Walau bagaimanapun perkara sedemikian telah diberi perhatian sewajarnya oleh institusi agama yang berkaitan seperti institusi masjid dan surau. Menyedari terdapatnya amalan dan kepercayaan yang bertentangan dengan ajaran Islam dalam perlaksanaan *Makan Arwah* dan *Makan Malam Tujuh*, pihak surau dan masjid di daerah Sipitang telah mengambil inisiatif dengan mengambil alih tanggung jawab mengadakan kedua-dua adat tradisi ini walaupun tidak secara keseluruhan. Hal ini dilakukan bagi mendidik dan membiasakan masyarakat Kedayan khususnya dengan amalan yang betul di sisi Islam tanpa mengetepikan adat kebiasaan yang mereka warisi secara turun-temurun. Perkara ini juga masih selari dengan fatwa yang telah dikeluarkan di Malaysia iaitu mengharuskan mengadakan kenduri arwah.

Kebanyakan pihak surau dan masjid menjadikan amalan-amalan ini sebagai aktiviti tahunan agar amalan ini dapat dipantau. Membersihkan kubur, *Makan Arwah* dan *Makan Malam Tujuh* diadakan secara gotong-royong oleh pihak surau dan masjid dengan kutipan yang sangat minima daripada penduduk kampung agar tidak membebankan mereka. Contohnya wang kutipan sebanyak RM30 dikenakan bagi mereka yang berminat menyertai *Makan Arwah* di Surau Kg. Pasir Putih sebagaimana

²²⁵ Riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Ruqāq, Bāb Wa man Yatawakkal ‘alā Allāh fahuwa Hasbih, no. Hadith 5991. Lihat, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, juz 20, 111.

gambar 4.29 di bawah. Ada juga pihak masjid yang menganjurkan agar dibuat secara ‘pot luck’ di mana sesiapa yang menyertai kenduri tersebut membawa makanan masing-masing. Tidak kurang juga pihak masjid yang memberi peruntukan jamuan sepenuhnya menggunakan wang hasil kutipan sedekah dan sebagainya seperti yang dilakukan oleh pihak masjid Jamek Pekan Mesapol.



Sumber: Kajian Lapangan.

Foto 4.29. Program Membersih Kubur dan *Makan Arwah* yang Dianjurkan oleh Masjid Jamek Pekan Mesapol, Masjid Kg. Ulu Sipitang dan Surau Kg. Pasir Putih

SENARAI NAMA PESERTA KENDURI MALAM 7 DI MASJID KG MENENGAH ULU SIPITANG TAHUN 2011 BERSAMAAN 1432H		AMALAIN RM
1.	En.Tulip Bin Tingkol	Rm 50.00
2.	Tn.Haj.Datin Bin Bahar	Rm 50.00
3.	En.Muhibbin Bin Jeng	Rm 50.00
4.	Tn.Hj. Mar Zainah Bin Zainuddin	Rm 50.00
5.	Cik.Halimah Bt.Hj.Kuring	Rm 50.00
6.	En.Abd.Latif Bt.Hj.Majid	Rm 50.00
7.	En.Datuk Dr. Hj. Ahmad	Rm 50.00
8.	Tn.Hj.Aminah Bt.Hj.Seidil	Rm 50.00
9.	En.Tulip Bin Ahmad	Rm 50.00
10.	En.Mut.Kesom Bin Jasdin	Rm 50.00
11.	En.Rusydi Bin Sulaiman	Rm 50.00
12.	En.Muhibbin Bin Jumansir	Rm 50.00
13.	En.Krismon Bin Marrolli	Rm 50.00
14.	En.Suhruong Bin Hj.Mohuddin	Rm 50.00
15.	Pn.Moham. Bin A. Mohdudin	Rm 50.00
16.	Pn.Muhibbin Bin A. Mohdudin	Rm 50.00
17.	En.Zulmi Bin Bakar	Rm 50.00
18.	Pn.Zulmaan Bt.Hj.Sepuluh	Rm 50.00
19.	Haji.Burhan Bin Kortek	Rm 50.00
20.	En.Muhibbin Bin Kortek	Rm 50.00
21.	En.Muhibbin Bin Abduljalil	Rm 50.00
22.	En.Rahimuddin Bin Hj.Cromon	Rm 50.00
23.	En.Mujid Bin Paimon	Rm 50.00
24.	Tn.Hj.Saudil Bin Ali	Rm 50.00
25.	En.Muhibbin Bin Hj.Mohuddin	Rm 50.00
26.	Pn.Selinaah Bt.Hj.Borah	Rm 50.00
27.	En.Abd.Rohim Bin Yahya	Rm 50.00
28.	Tn.Hj.Timbong Bin Hj.Hossin	Rm 50.00
29.	En.Jumaidi Bin Hj.Paimon	Rm 50.00
30.	Pn.Muhibbin Bt.Hj.Poosa	Rm 40.00
31.	En.Munirah Bin Tudin	Rm 20.00
32.	En.Aman Bin Hj.Borah	Rm 20.00

Disediakan oleh:
EN TALIP BIN TINGKOL
Bendahari
Masjid Kg Menengah Ulu Sipitang

Sumber: Kajian Lapangan

Foto 4.30. Program *Makan Malam Tujuh* yang dianjurkan oleh Masjid Kg. Menengah Ulu Sipitang

Dengan cara ini pihak surau dan masjid telah mengambil alih tanggung jawab memelihara adat resam masyarakat. Secara tidak langsung, perkara-perkara yang bertentangan dengan ajaran Islam boleh dihindarkan.²²⁶ Contohnya, kepercayaan tentang makhluk ghaib dan kewajipan memberi makan makhluk ghaib dengan cara membakar kemenyan telah dapat dihapuskan. Dalam masa yang sama, perkara-perkara yang membebankan umat Islam seperti kewajipan mengadakan kenduri yang pelbagai secara persendirian yang diwarisi secara turun-temurun turut dapat dikurangkan.

Antara kelebihan lain aktiviti membersih kubur ialah, ramai yang berpeluang untuk menziarahi kubur keluarga yang telah meninggal. Hal ini kerana, tanah perkuburan orang Kedayan lazimnya terletak jauh ke dalam hutan dan di kawasan bukit. Ini menyebabkan orang perempuan terutamanya jarang yang menziarahi kubur bersendirian atas sebab keselamatan.²²⁷ Oleh itu, dengan adanya aktiviti seperti ini, mereka mengambil peluang untuk menziarahi kubur keluarga yang telah meninggal dunia.

Berkenaan adat kematian yang tiada asas dalam Islam, sinkretisme banyak berlaku dalam konteks persepsi atau tafsiran amalan tersebut.²²⁸ Dari segi amalan, adalah tidak menjadi kesalahan untuk diteruskan sebagai adat. Namun, tafsiran yang sinkretik perlulah dibuang bagi mengelakkan daripada terjerumus kepada syirik kepada Allah SWT.²²⁹

²²⁶ Roslan @ Sapawi bin Bekal, dalam temubual dengan pengkaji, 12 April 2013.

²²⁷ Hjh. Naimah bt. Hj. Palil (Pegawai kerajaan, Kg. Kelamauh, Mesapol), dalam temubual dengan pengkaji, 3 Julai 2013.

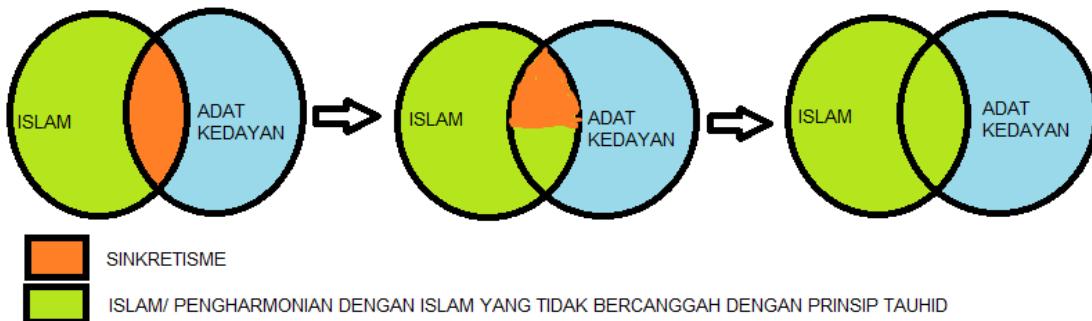
²²⁸ Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014.

²²⁹ *Ibid.*

4.4 Kesimpulan

Adat tradisi dalam masyarakat Kedayan ada asasnya daripada kepercayaan pra atau non Islam dan Islam. Interaksi antara keduanya pada peringkat awal menyebabkan sinkretisme (penyatuan perkara yang tidak sepadan iaitu yang bercanggah dengan prinsip Tauhid), namun secara berperingkat sinkretisme tersebut terhakis iaitu atas kepercayaan pra atau non Islam yang tidak sepadan dan bercanggah dengan prinsip Tauhid tersebut disingkirkan daripada adat tradisi mereka dan ini merupakan perkara yang positif. Proses sinkretisme yang berlaku yang adat dan kepercayaan masyarakat ini pengkaji ilustrasikan sebagaimana Rajah 4.1 berikut.

Rajah 4.1. Ilustrasi Proses Sinkretisme Dalam Adat Dan Kepercayaan Masyarakat Kedayan Di Sipitang



Walau bagaimanapun saki baki sinkretisme mungkin masih wujud khususnya dalam aspek kepercayaan iaitu perespri atau tafsiran terhadap adat tersebut, namun ia tidaklah berlaku secara berleluasa dan secara berperingkat dipercayai akan terhakis pada masa akan datang. Hal ini dapat diperhatikan dalam contoh-contoh adat yang telah dimurnikan seperti tarian anding, permainan gasing, *Makan Tahun* dan lain-lain. Dalam masa yang sama, institusi-institusi agama seperti masjid dan surau serta pihak berwajib turut memainkan peranan dalam membendung masalah budaya sinkretisme ini dengan

mengadakan program *Makan Arwah* dan *Makan Malam Tujuh* sebagai program tahunan yang dibuat di masjid dan surau serta diketuai oleh ahli agama. Fenomena sinkretisme ini telah diringkaskan sebagaimana Rajah 4.2 berikut:

Rajah 4.2. Ringkasan Analisis Fenomena Sinkretisme dalam Masyarakat Kedayan di Sipitang

ADAT DAN KEPERCAYAAN MASYARAKAT KEDAYAN	ANALISIS DESKRIPTIF			ANALISIS NORMATIF	
	INTERPRETIF	SEMIOTIK			
		PRA/ NON ISLAM	ISLAM		
Konsep Manusia	-Lahir dalam 5 saudara -Pembahagian anggota manusia kpd 17 bahagian, dianugerahkan 17 perkara.	-Dipraktikkan di zaman pra Islam yang berasaskan animisme.	-Manusia dilahirkan bersama qarin (Muslim: 5034). -Manusia dijaga oleh malaikat (Q, 13:11).	-Masih wujud saki baki sinkretisme dan perlu kepada pengubahsuaian dalam hal saudara batin.	
Mandi Langir	-Kayu langir dipercayai tumbuh di tanah jati (asal), digunakan oleh Fatimah RA. -Dilakukan oleh orang yang ada ilmu.	-Istiadat mandi terdapat dalam kebiasaan masyarakat primitif utk menambah ‘mana’.	-Mandi menggunakan bahan tertentu untuk membersih dan mewangi serta dilakukan dengan kiraan ganjil (Bukhari: 1176).	-Masih wujud saki baki sinkretisme dari segi tafsiran seperti mengenalpasi kesucian pengantin.	
Mantera dan Petua	-Mantera digunakan untuk mengubati penyakit, menjaga rumah, menolak hujan. -Petua berburu.	-Mantera telah wujud di zaman dinamisme-animisme yang dikaitkan dengan perbuatan magi dan religi.	-Islam tidak melarang mantera (Muslim: 4079).	-Saki-baki sinkretisme mungkin masih wujud dalam mantera menjaga rumah.	
Adat Kematian	-Pelbagai jenis kenduri arwah, membakar kayu setanggi dan membersihkan kubur di bulan Shaaban.	-Sebahagian daripada kepercayaan dinamisme-animisme.	-Kenduri arwah ada atasnya dalam Islam dan fatwa membenarkannya ada dikeluarkan.	-Penyesuaian adat kematian, kenduri arwah dan ziarah serta membersihkan kubur dengan ajaran Islam telah dibuat sewajarnya.	

Dalam bab yang seterusnya pula akan dibincangkan kemungkinan berlakunya sinkretisme dalam masyarakat ini dengan mengkaji tahap keinginan mereka meneruskan adat tradisi (fenomena psikologi) dengan menggunakan instrumen soal selidik bagi sampel yang lebih besar.

BAB 5

5. TAHAP KEINGINAN MASYARAKAT KEDAYAN MENGAMALKAN ADAT TRADISI YANG MASIH TERDAPAT SAKI BAKI SINKRETISME SERTA FAKTOR YANG MEMPENGARUHINYA

5.1 Pengenalan

Bab ini akan menganalisis tahap keinginan masyarakat Kedayan di Sipitang, Sabah untuk mengamalkan amalan tradisi mereka yang masih terdapat saki baki sinkretisme serta faktor yang mempengaruhinya. Antara amalan yang dimaksudkan adalah mandi langir, berubat dengan dukun atau jampi mantera, melakukan ‘*tawar halaman*’ serta mengamalkan petua-petua tertentu. Instrumen soal selidik telah digunakan bagi memenuhi tujuan bab ini.

5.2 Pembinaan Item Soal Selidik

Pada dasarnya amalan tradisi yang dipilih oleh pengkaji untuk dimuatkan ke dalam soal selidik boleh dikategorikan kepada dua kumpulan. Kumpulan pertama adalah amalan adat tradisi yang telah disesuaikan dengan ajaran Islam dari segi tanggapan atau kepercayaan yang mendasari amalan tersebut seperti amalan pelbagai jenis kenduri arwah dan membersihkan kubur di bulan Shaaban sehingga hilangnya elemen sinkretisme yang terdapat pada amalan tersebut.¹ Manakala kumpulan kedua pula

¹ Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja’afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014, Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014, Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014, Dr. Huzaimah Ismail, dalam temubual dengan pengkaji, 15 Mei 2014. Dr. Mohd Mohadis bin Yasin, dalam temubual dengan pengkaji, 11 April 2014, En. Mohd Nazri

adalah amalan tradisi yang dikhawatir masih mempunyai saki baki sinkretisme khususnya dari segi tanggapan atau kepercayaan yang mendasari amalan tersebut kerana masih dipengaruhi oleh kepercayaan pra Islam khususnya animisme. Amalan tradisi yang dimaksudkan adalah seperti mandi langir, berubat dengan dukun atau jampi mantera, melakukan *tawar halaman* serta mengamalkan petua-petua seperti petua berburu di hutan.² Soal selidik ini dibina untuk melihat tahap keinginan masyarakat Kedayan di Sipitang untuk mengamalkan adat tradisi dan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Bagi memudahkan pengkaji mengenal pasti tahap keinginan masyarakat ini untuk mengamalkan amalan tradisi mereka serta mengenal pasti faktor yang mempengaruhinya, pengkaji telah mengadaptasi *Theory of Planned Behavior* yang diperkenalkan oleh Icek Ajzen. Teori ini dipilih kerana ia telah terbukti sebagai *theoretical framework* yang efektif dalam menentukan faktor-faktor yang mempengaruhi keinginan seseorang mengamalkan amalan tertentu.³ Menurut teori ini, perilaku atau amalan seseorang boleh dijangka melalui keinginan (*intention*) seseorang melakukannya di samping kawalan terhadap perilaku atau amalan (*behavioral control*) tersebut. Keinginan tersebut pula boleh dijangka melalui tanggapan atau sikap (*attitude*) seseorang terhadap perilaku atau amalan tersebut, norma subjektif (*subjective norms*) dan persepsi tentang kawalan perilaku (*perceived behavioral control*).⁴

Tanggapan Terhadap Perilaku telah didefinisikan sebagai penilaian positif atau negatif terhadap sesuatu objek atau tindakan. Norma subjektif pula telah didefinisikan

Abdul Majid, dalam temubual dengan pengkaji, 11 April 2014, En. Mohd Ariffin Ali, dalam temubual dengan pengkaji, 21 April 2014.

² Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014, Dr. Azmil Zainal Abidin, dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mei 2014, En. Fadli Ahmat, dalam temubual dengan pengkaji, 21 April 2014, Tn. Hj. Samin Ongki, dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mac 2014, Tn. Hj. Shaiffuddin Daud, dalam temubual dengan pengkaji, 1 April 2014.

³ C.J. Armitage dan M. Conner, "Efficacy of the Theory of Planned Behavior: A Meta-Analytic Review," *British Journal of Social Psychology* 40 (2001), 471.

⁴ Icek Ajzen, "From intentions to action: A theory of Planned Behavior," 11-39.

sebagai pengaruh persekitaran sosial terhadap keinginan tindakan seseorang sama ada norma daripada keluarga maupun masyarakat. Manakala, Persepsi Tentang Kawalan Perilaku pula telah didefinisikan sebagai faktor-faktor yang berkemungkinan memudahkan maupun menyukarkan keinginan tindakan seseorang.⁵

Berpandukan garis panduan daripada teori ini, pengkaji telah membina satu set soal selidik yang terdiri daripada lima bahagian iaitu Bahagian A: Maklumat Latar Belakang Responden, Bahagian B: Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi, Bahagian C: Norma Subjektif, Bahagian D: Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi dan Bahagian E: Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi. Skala pengukuran yang digunakan dalam soal selidik ini ialah skala ordinal berstail likert 1-5 (sangat tidak setuju – sangat setuju). Oleh itu, semakin tinggi nombor yang ditanda oleh responden, menunjukkan responden semakin bersetuju dengan kenyataan tersebut dan begitulah sebaliknya.

Objektif utama soal selidik ini dibina adalah untuk menjawab persoalan kajian tentang tahap keinginan masyarakat Kedayan di Sipitang, Sabah untuk mengamalkan amalan tradisi mereka yang berkemungkinan terdapat padanya saki baki sinkretisme serta faktor yang mempengaruhinya. Justeru itu, beberapa persoalan khusus digariskan sebagaimana berikut:

1. Amalan tradisi manakah yang mempunyai kecenderungan paling tinggi untuk diamalkan oleh masyarakat ini?
2. Adakah terdapat perbezaan tanggapan terhadap amalan tradisi dan keinginan mengamalkannya daripada latar belakang responden yang berbeza?

⁵ *Ibid*, 11-39.

3. Adakah terdapat hubungan antara tanggapan terhadap amalan tradisi, norma subjektif, persepsi tentang kawalan (sama ada faktor yang memudahkan mahupun menyukarkan pengamalan) amalan tradisi dan keinginan masyarakat ini mengamalkan amalan tradisi tersebut?
4. Apakah faktor utama yang mempengaruhi keinginan masyarakat ini mengamalkan amalan tradisi mereka?

Berdasarkan persoalan yang telah digariskan, beberapa hipotesis telah dibuat sebagaimana berikut:

1. Terdapat perbezaan dalam tanggapan dan keinginan mereka mengamalkan amalan tradisi daripada latar belakang yang berbeza.
2. Terdapat hubungan yang tinggi antara tanggapan terhadap amalan tradisi, norma subjektif dan keinginan mereka mengamalkan amalan tradisi.
3. Faktor utama yang mempengaruhi keinginan mereka mengamalkan amalan tradisi mereka adalah norma subjektif.

5.3 Persampelan Kajian

Persampelan adalah berkaitan dengan proses memilih sebilangan subjek daripada sesuatu populasi untuk dijadikan sebagai responden kajian. Ia merupakan satu aspek penting dalam penyelidikan kerana penggunaan sampel yang tidak sesuai akan mengurangkan kesahan dan kebolehpercayaan kajian.⁶ Dengan itu, pengkaji terlebih dahulu mengenal pasti ciri-ciri populasi dan seterusnya menentukan bilangan subjek

⁶ Louis Cohen, Lawrence Manion dan Keith Morrison, *Research Method in Education*, ed. Ke-7 (London and New York: Routledge, 2011), 143.

sampel kajian dan seterusnya memilih sampel daripada populasi kajian. Berdasarkan kepada pengiraan, Krejcie dan Morgan (1970) menyenaraikan saiz sampel yang berpadanan dengan saiz populasi kajian sebagaimana dalam Jadual 5.1.⁷

Jadual 5.1. Penentuan Saiz Sampel Krejcie dan Morgan (1970)

Populasi	Sample	Populasi	Sample	Populasi	Sample	Populasi	Sample
10	10	150	108	460	210	2,200	327
15	14	160	113	480	214	2,400	331
20	19	170	118	500	217	2,600	335
25	24	180	123	550	226	2,800	338
30	28	190	127	600	234	3,000	341
35	32	200	132	650	242	3,500	346
40	36	210	136	700	248	4,000	351
45	40	220	140	750	254	4,500	354
50	44	230	144	800	260	5,000	357
55	48	240	148	850	265	6,000	361
60	52	250	152	900	269	7,000	364
65	56	260	155	950	274	8,000	367
70	59	270	159	1,000	278	9,000	368
75	63	280	162	1,100	285	10,000	370
80	66	290	165	1,200	291	15,000	375
85	70	300	169	1,300	297	20,000	377
90	73	320	175	1,400	302	30,000	379
95	76	340	181	1,500	306	40,000	380
100	80	360	186	1,600	310	50,000	381
110	86	380	191	1,700	313	75,000	382
120	92	400	196	1,800	317	100,000	384
130	97	420	201	1,900	320		
140	103	440	205	2,000	322		

Sumber: Krejcie & Morgan, "Determining sample size for Research Activities," *Educational and Psychological Measurement* 30 (1970), 608.

Secara dasarnya, kajian ini melibatkan masyarakat Kedayan yang tinggal di kawasan Sipitang. Keseluruhan penduduk Sipitang adalah 33,504 dan 60 peratus daripadanya adalah orang Kedayan⁸. Oleh yang demikian, anggaran populasi masyarakat Kedayan di Sipitang adalah sekitar 20,102. Dengan itu, bilangan soal

⁷ R.V. Krejcie & D. W. Morgan, "Determining sample size for Research Activities," *Educational and Psychological Measurement* 30 (1970), 608.

⁸ Lihat, Lampiran Data Dalam Operasi Unit Luar Bandar Tentang Bilangan Rumah dan Penduduk Dalam Daerah Sipitang Tahun 2012, Hjh Amina bt. Hj Ghafar, dalam temubual dengan pengkaji, 28 Mac 2013.

selidik yang telah dikutip dan dianalisis iaitu sejumlah 414 telah menepati jumlah minimum penentuan saiz sampel bagi 20,000 populasi iaitu sekitar 377 sampel.⁹ Hal ini menunjukkan persampelan kajian telah memenuhi syarat kesahan dan kebolehpercayaan kajian.

Dalam masa yang sama, prosedur persampelan kelompok digunakan dalam kajian ini. Hal ini kerana populasi yang melibatkan kawasan yang luas dan bilangan subjek yang banyak dalam populasi. Siptang merupakan sebuah daerah yang mempunyai tiga mukim iaitu mukim Mesapol, Sindumin dan Melamam. Mukim Mesapol mempunyai 29 buah kampung, mukim Sindumin mempunyai 25 kampung, manakala mukim Melamam mempunyai 33 kampung. Walau bagaimanapun, menurut Hjh Aminah Hj Ghafar, hanya kampung-kampung tertentu sahaja yang mempunyai majoriti masyarakat Kedayan dan kebanyakannya di mukim Mesapol dan Sindumin. Manakala di mukim Melamam, terdapat sebuah kampung sahaja yang didiami oleh masyarakat Kedayan iaitu Kampung Tanah Merah.¹⁰ Dengan mengambil kira ciri-ciri populasi berikut, pengkaji telah menggunakan prosedur persampelan kelompok dengan membuat pemilihan secara rawak untuk memilih 20 kampung daripada ketiga-tiga mukim dan seterusnya memilih secara rawak 10-30 responden daripada 20 kampung tersebut. Oleh kerana persampelan rawak dijalankan sebanyak dua kali, prosedur ini merupakan prosedur kelompok dua tingkat.¹¹

⁹ R. V. Krejcie & D. W. Morgan, "Determining sample size for Research Activities," 608.

¹⁰ Hjh Amina bt. Hj Ghafar, dalam temubual dengan pengkaji, 28 Mac 2013.

¹¹ Chua Yan Piaw, *Kaedah Penyelidikan*, 197.

5.4 Kesahan Instrumen

Bagi memastikan instrumen yang digunakan mempunyai kesahan yang tinggi, pengkaji telah menjalankan prosedur sebagaimana berikut:

5.4.1 Kesahan Kandungan Instrumen

Kandungan instrumen ini telah disemak oleh panel pakar¹² termasuk dua daripadanya adalah orang Kedayan yang mempunyai kedudukan dalam masyarakat tersebut di Ulu Sipitang, Sipitang.

5.4.2 Kesahan Konstruk Instrumen

Bagi memastikan semua item soal selidik berada dalam konstruk atau boleh ubah yang betul, kesahan konstruk instrumen perlu diuji menggunakan analisis faktor (*factor analysis*). Sebelum analisis faktor dijalankan, syarat-syarat berkenaan skala pengukuran, bilangan item dan saiz responden perlu dipenuhi. Skala ordinal atau skala berstail Likert (1-4 atau lebih) sering digunakan dalam analisis faktor kerana skala ini dianggap memenuhi syarat taburan normal. Manakala, saiz responden yang besar diperlukan iaitu minimum 100 atau menggunakan formula bilangan responden haruslah sekurang-kurangnya 5 kali lebih banyak daripada bilangan item.¹³ Dalam kes soal selidik ini, 56 item yang mempunyai skala berstail Likert digunakan, oleh itu saiz responden sebanyak

¹² Othman Talib, *Asas Penulisan Teis Penyelidikan dan Statistik*, (Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 2013), 177.

¹³ Chua Yan Piaw, *Ujian Regresi, Analisis Faktor dan Analisis SEM* (Kuala Lumpur: Mc Graw Hill, 2014), 205-207.

414 yang digunakan dikira telah memenuhi syarat minimum yang diperlukan bagi menjalankan analisis faktor iaitu 56×5 yang berjumlah 280 responden.

Ujian Bartlett (*Bartlett's Test of Sphericity*) dan ujian KMO (*Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy*) juga perlu dijalankan. Ujian Bartlett dibuat bertujuan untuk mengenal pasti sama ada korelasi antara item mencukupi untuk melakukan analisis faktor. Keputusan ujian yang signifikan adalah pada bacaan $p < .05$ dan ini menunjukkan bahawa korelasi antara item-item adalah mencukupi untuk menjalankan analis faktor. Manakala, ujian KMO pula bertujuan mempamerkan multi-korelasi. Analisis faktor adalah sesuai sekiranya nilai KMO lebih besar daripada 0.5^{14} ataupun 0.8^{15} . Dalam hal ini, nilai KMO menunjukkan bahawa data tidak mempunyai masalah multi-korelasi yang serius, maka item-item tersebut sesuai untuk analisis faktor.

Hasil ujian Bartlett bagi soal selidik berkenaan “Faktor-faktor yang berkemungkinan mempengaruhi keinginan masyarakat Kedayan mengamalkan budaya tradisi” yang dicadangkan ini adalah signifikan iaitu 0.0001 ($p < .001$) dan nilai KMO pula adalah 0.865 iaitu melebihi nilai yang dicadangkan iaitu 0.5 ataupun 0.8 , dengan itu, item-item soal selidik ini sesuai untuk analisis faktor.

Seterusnya, soal selidik yang mempunyai 56 item yang dicadangkan ini telah dianalisis menggunakan analisis faktor. Nilai Eigen (*Eigen value*) menunjukkan bahawa item-item soal selidik tersebut mengandungi lebih daripada satu konstruk. Melalui prosedur pemutaran Varimax, jadual *Rotated Component Matrix* sebagaimana dalam

¹⁴ *Ibid*, 214.

¹⁵ Perry R. Hinton *et al.*, *SPSS explained*, 348.

jadual 5.2, 5.3, 5.4. dan 5.5 menunjukkan bahawa item-item soal selidik mengandungi 4 konstruk. Dalam hal ini, item-item yang mempunyai korelasi yang tinggi antara satu sama lain dimuatkan ke dalam konstruk yang sama dengan memenuhi syarat umum iaitu mempunyai muatan pemutaran minimum sebanyak ± 0.33 .¹⁶ Dengan itu, 4 konstruk telah diekstrak daripada soal selidik ini.

Pemeriksaan item-item di bawah setiap konstruk dengan merujuk kepada kajian lepas iaitu *Theory of Planned Behavior*¹⁷ meletakkan item-item di bawah konstruk 1 adalah di bawah konstruk “Norma Subjektif Terhadap Amalan Tradisi” item-item di bawah konstruk 2 adalah di bawah konstruk “Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi,” item-item di bawah konstruk 3 adalah di bawah konstruk “Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi” (sama ada yang memudahkan atau menyukarkan amalan tradisi) dan item-item di bawah konstruk 4 adalah di bawah konstruk “Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi” sebagaimana jadual 5.2, 5.3, 5.4 dan 5.5.

Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi telah didefinisikan sebagai penilaian positif atau negatif terhadap sesuatu objek atau tindakan.¹⁸ Interpretasi komponen ini selari dengan kerangka teori yang digunakan untuk soal selidik ini. Berdasarkan jadual 5.2, semua item mempunyai nilai muatan faktor lebih daripada ± 0.33 , oleh itu, semua item adalah sesuai dan sah bagi mengukur konstruk tanggapan terhadap amalan tradisi dalam kajian ini.

¹⁶ Chua Yan Piaw, *Ujian Regresi, Analisis Faktor dan Analisis SEM*, 205.

¹⁷ Icek Ajzen. “From Intentions to Action: A Theory of Planned Behavior,” 11-39.

¹⁸ *Ibid*, 11-39.

Jadual 5.2. Nilai Muatan Faktor Bagi Item dalam Konstruk Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi

Item	Komponen			
	1	2	3	4
<i>Mandi langir menyucikan rohani dan jasmani seseorang.</i>		.613		
<i>Mandi langir kepada lembu korban dituntut supaya lembu yang menjadi tunggangan kita di akhirat kelak bersih dan wangi.</i>		.509		
<i>Mandi langir kepada kenderaan yang baru penting bagi mengelakkan perkara yang tidak diingini berlaku.</i>		.473		
Berubat menggunakan jampi perlu kerana sesetengah penyakit tidak boleh diubati secara moden oleh doktor perubatan.		.723		
Kebiasaannya, dukun dan orang berilmu yang pandai mengubati sakit akibat gangguan makhluk halus dan iblis.		.682		
Perubatan tradisi menggunakan jampi membantu menyembuhkan pelbagai penyakit.		.675		
<i>Tawar halaman</i> perlu dilakukan untuk mengelakkan gangguan makhluk halus.		.815		
<i>Tembuni</i> (uri) merupakan saudara kembar yang menjaga manusia, oleh itu perlu digantung dengan baik.		.645		
Memberi salam kepada tuan punya hutan sebelum berburu perlu supaya mudah menjerat binatang buruan.		.679		
Sebelum berburu, menyapu muka dengan <i>suluh Muhammad</i> serta selawat penting untuk mengelakkan gangguan daripada makhluk halus.		.579		
Membersihkan kubur harus dilakukan di akhir bulan Shaaban.		.495		
<i>Makan Malam Tujuh</i> di akhir bulan Ramadan harus dibuat bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.		.593		
<i>Makan Arwah</i> harus dilaksanakan bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.		.611		
<i>Makan 3, 7, 14, 40, 100 Hari</i> dan <i>Jumaat-jumaatan</i> harus dilaksanakan bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.		.586		

Sumber: Jadual *Rotated Component Matrix*, Ujian *Factor Analysis* bagi Soal Selidik “Faktor-faktor yang Mempengaruhi Keinginan Masyarakat Kedayan Mengamalkan Amalan Tradisi,” Sipitang, 2013.

Norma Subjektif Terhadap Amalan Tradisi pula telah didefinisikan sebagai pengaruh persekitaran sosial terhadap keinginan tindakan seseorang.¹⁹ Interpretasi komponen ini selari dengan kerangka teori yang digunakan untuk soal selidik ini. Berdasarkan jadual 5.3, semua item mempunyai nilai muatan faktor lebih daripada ± 0.33 , oleh itu, semua item adalah sesuai dan sah bagi mengukur konstruk norma subjektif dalam kajian ini.

Manakala, Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi telah didefinisikan sebagai faktor-faktor yang berkemungkinan memudahkan mahupun menyukarkan keinginan tindakan seseorang.²⁰ Interpretasi komponen ini selari dengan kerangka teori yang digunakan untuk soal selidik ini. Berdasarkan jadual 5.4, terdapat tiga item yang mempunyai nilai muatan faktor yang lebih rendah daripada ± 0.33 , namun berdasarkan justifikasi kemanusiaan, item-item tersebut sesuai bagi mengukur konstruk tersebut. Oleh itu, semua item adalah sesuai dan sah bagi mengukur konstruk Persepsi Terhadap Kawalan Perilaku dalam kajian ini.

Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi telah didefinisikan sebagai keinginan seseorang melakukan sesuatu tindakan atau amalan.²¹ Interpretasi komponen ini selari dengan kerangka teori yang digunakan untuk soal selidik ini. Berdasarkan jadual 5.5, semua item mempunyai nilai muatan faktor lebih daripada ± 0.33 , oleh itu, semua item adalah sesuai dan sah bagi mengukur konstruk Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi dalam kajian ini.

¹⁹ *Ibid*, 11-39.

²⁰ *Ibid*, 11-39.

²¹ *Ibid*, 11-39.

Jadual 5.3. Nilai Muatan Faktor Bagi Item dalam Konstruk Norma Subjektif

Item	Komponen			
	1	2	3	4
Orang tua saya menyuruh saya melakukan <i>mandi langir</i> .	.630			
Orang tua saya menekankan kelebihan <i>mandi langir</i> .	.639			
<i>Mandi langir</i> adalah amalan tradisi turun-temurun yang sangat dititik-beratkan oleh masyarakat setempat saya.	.621			
Orang tua saya menyarankan saya berubat menggunakan jampi.	.657			
Orang tua saya mengajar serba sedikit jampi untuk kegunaan sendiri.	.598			
Berubat dengan dukun atau orang yang tinggi ilmunya menjadi kebiasaan dalam masyarakat setempat saya.	.664			
Orang tua saya mencadangkan saya melakukan <i>tawar halaman</i> supaya selamat daripada ganguan makhluk halus.	.781			
Masyarakat setempat saya melakukan <i>tawar halaman</i> .	.716			
Orang tua saya berpesan supaya menggantung <i>tembuni</i> (uri) di tempat yang tinggi dan selamat.	.684			
Masyarakat setempat saya menggantung <i>tembuni</i> (uri) di tempat yang tinggi.	.590			
Orang tua saya berpesan sebelum berburu haruslah memberi salam kepada tuan punya hutan supaya binatang buruan akan mudah diperburu.	.635			
Orang tua saya berpesan sebelum berburu haruslah menyapu muka dengan <i>Suluh Muhammad</i> serta selawat untuk mengelakkan gangguan makhluk halus.	.457			
Masyarakat setempat saya mengamalkan petua tertentu semasa berburu.	.473			
Masyarakat setempat saya bergotong-royong membersihkan kubur di akhir bulan Shaaban.	.395			
Masyarakat setempat saya menitik-beratkan <i>Makan Malam Tujuh</i> di akhir bulan Ramadan.	.542			
Masyarakat setempat saya menitik-beratkan <i>Makan Arwah</i> bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.	.540			
Masyarakat setempat saya menitik-beratkan <i>Makan 3, 7, 14, 40, 100 Hari</i> dan <i>Jumaat-jumaatan</i> bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.	.416			
Agama Islam tidak melarang amalan tradisi.	.511			

Sumber: Sumber: Jadual *Rotated Component Matrix*, Ujian *Factor Analysis* bagi Soal Selidik “Faktor-faktor yang Mempengaruhi Keinginan Masyarakat Kedayan Mengamalkan Amalan Tradisi,” Sipitang, 2013.

Jadual 5.4. Nilai Muatan Faktor Bagi Item dalam Konstruk Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi

Item	Komponen			
	1	2	3	4
Akar kayu langir mudah didapati.			.838	
Akar kayu langir dijual di pasar dengan harga yang murah.			.831	
<i>Mandi langir</i> senang dilakukan.			.836	
Bilangan orang yang pandai melakukan <i>mandi langir</i> masih ramai.			.860	
Terdapat pelbagai jenis jampi mengubat di kalangan masyarakat Kedayan.			.595	
Kos bagi perubatan tradisi menggunakan jampi masih rendah.			.167	
Bilangan dukun dan orang yang pandai mengubat menggunakan jampi masih ramai.			.754	
<i>Tawar halaman</i> mudah dilakukan.			.761	
Orang yang pandai melakukan <i>tawar halaman</i> masih ramai.			.792	
Terdapat bidan-bidan kampung atau orang tua yang biasa menguruskan <i>tembuni</i> (uri).			.199	
Petua untuk berburu dalam masyarakat Kedayan mudah diamalkan.			.475	
Masyarakat setempat bersedia bergotong-royong membersihkan kubur.			.417	
Masyarakat setempat sering bantu-membantu menyediakan jamuan (<i>Makan</i>).			.374	
Makan-makan memerlukan belanja besar dan membazir.			-.270	

Sumber: Jadual *Rotated Component Matrix*, Ujian *Factor Analysis* bagi Soal Selidik “Faktor-faktor yang Mempengaruhi Keinginan Masyarakat Kedayan Mengamalkan Amalan Tradisi,” Sipitang, 2013.

Jadual 5.5. Nilai Muatan Faktor Bagi Item dalam Konstruk Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi

	Komponen			
	1	2	3	4
Saya akan mengamalkan <i>mandi langir</i> .				.522
Saya akan berubat menggunakan jampi.				.653
Saya akan berubat dengan dukun.				.635
Saya akan melakukan <i>tawar halaman</i> .				.777
Saya akan menggantung <i>tembuni</i> (uri) di tempat yang tinggi.				.676
Saya akan mengamalkan petua tertentu untuk berburu.				.673
Saya akan meneruskan amalan membersihkan kubur di bulan Syaaban.				.770
Saya akan meneruskan amalan <i>Makan Malam Tujuh</i> di bulan Ramadan.				.711
Saya akan meneruskan amalan <i>Makan Arwah</i> .				.711
Saya akan meneruskan amalan <i>Makan 3,7,40 dan 100 Hari</i> dan <i>Jumaat-Jumaatan</i> .				.511

Sumber: Jadual *Rotated Component Matrix*, Ujian *Factor Analysis* bagi Soal Selidik “Faktor-faktor yang Mempengaruhi Keinginan Masyarakat Kedayan Mengamalkan Amalan Tradisi,” Sipitang, 2013.

5.5 Kebolehpercayaan Instrumen

Setelah memastikan semua item berada dalam konstruk yang betul, kebolehpercayaan soal selidik ini diuji menggunakan analisis Alfa Cronbach dengan merujuk pandangan bahawa nilai Alfa Cronbach yang melebihi .50 dikatakan mempunyai tahap kesahan dan

kebolehpercayaan yang memadai.²² Nilai Alfa Cronbach bagi soal selidik ini adalah sebagaimana jadual 5.6.

Jadual 5.6. Kebolehpercayaan Alatan Kajian

Kategori Konstruk	Bilangan Item	Bilangan Responen	Nilai Alfa
Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi	14	414	.904
Norma Subjektif Terhadap Amalan Tradisi	18	414	.889
Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi	14	414	.870
Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi	10	414	.856

Sumber: Ujian Alfa Cronbach Bagi Menguji Kebolehpercayaan Instrumen, Sipitang, 2013

Berdasarkan analisis yang dijalankan, nilai Alfa ialah .904 bagi konstruk Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi, .889 bagi konstruk Norma Subjektif Terhadap Amalan Tradisi, .870 bagi konstruk Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi dan .856 bagi konstruk Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi. Ini menunjukkan instrumen yang dibentuk mempunyai tahap kebolehpercayaan yang tinggi.

5.6 Kenormalan Data

Beberapa analisis akan dijalankan menggunakan SPSS versi 20 untuk memenuhi objektif serta menguji hipotesis yang telah dibuat. Bagi memastikan ujian yang bersesuaian digunakan, ujian normaliti Kolmogorov-Smirno dilakukan bagi mengenal pasti bentuk data yang diperoleh. Ujian normaliti Kolmogorov-Smirno digunakan

²² Louis Cohen, Lawrence Manion dan Keith Morrison, *Research Method in Education*, 200.

bersesuaian dengan bilangan data yang melebihi 100. Keputusan ujian normaliti Kolmogorov-Smirno ke atas data yang dikutip adalah sebagaimana Jadual 5.7.

Berdasarkan ujian normaliti Kolmogorov-Smirno yang dijalankan, didapati bahawa taburan data komponen Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi adalah normal atau parametrik iaitu melebihi .05. Manakala taburan data bagi komponen Norma Subjektif Terhadap Amalan Tradisi, Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi dan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi pula adalah tidak normal atau non-parametrik.

Jadual 5.7. Kenormalan Taburan Data

Kategori Konstruk	Nilai-p
Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi	.090
Norma Subjektif Terhadap Amalan Tradisi	.028
Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi	.001
Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi	.001

Sumber: Ujian Normaliti Kolmogorov-Smirno bagi Menguji Taburan Data, Sipitang, 2013

Menurut De Vaus, saiz sampel yang besar juga boleh dianggap memenuhi kriteria taburan normal. Eksperimen ujian statistik menunjukkan bahawa dengan tidak mematuhi syarat taburan normal, tidaklah memberi kesan yang besar terhadap hasil ujian. Sekiranya distribusi atau taburan pemboleh ubah dalam soal selidik tidak normal sedangkan saiz sampel adalah besar iaitu melebihi 100 sampel, penggunaan statistik yang bersesuaian dengan taburan data sebagai normal adalah munasabah.²³ Berdasarkan pandangan ini, ujian statistik bagi mengenal pasti perbezaan, korelasi dan regresi bagi semua pemboleh ubah telah dijalankan menggunakan alatan atau ujian parametrik iaitu Ujian T, Anova, Pearson dan Regresi Pelbagai.

²³ David de Vaus, *Analyzing Social Science Data*, 78-79.

5.7 Maklumat Latar Belakang Responden

Borang soal selidik yang telah berjaya dikutip dan dianalisis adalah daripada 414 orang responden dari pelbagai latar belakang. Bilangan Maklumat latar belakang responden secara keseluruhan yang meliputi jantina, umur, taraf perkahwinan, klasifikasi pekerjaan, pendapatan isi rumah, tahap pendidikan, pendidikan agama, kampung dan mukim kediaman ditunjukkan dalam jadual 5.8.

Jadual 5.8. Maklumat Latarbelakang Responden

Perkara	Perincian	Bilangan	Peratus
Jantina	Lelaki	207	50.0
	Perempuan	207	50.0
Umur	Bawah 20 Tahun	46	11.1
	20-39 Tahun	125	30.2
	40-59 Tahun	165	39.9
	60-79 Tahun	50	12.1
	80 Tahun ke atas	28	6.8
Taraf Perkahwinan	Bujang	113	27.3
	Berkahwin	261	63.0
	Bercerai	13	3.1
	Kematian suami/isteri	27	6.5
Klasifikasi Pekerjaan	Kerajaan	101	24.4
	Swasta	41	9.9
	Sendiri	114	27.5
	Tidak Bekerja	105	25.4
	Pelajar	53	12.8
Pendapatan Isi Rumah	Bawah 1000	105	25.4
	1000-4999	260	62.8
	5000-9999	40	9.7
	10000 ke atas	9	2.2
Tahap Pendidikan	Tidak Bersekolah	67	16.2
	Sekolah Rendah	76	18.4
	Sekolah Menengah	195	47.1
	Diploma/ Sijil	43	10.4
	Sarjana Muda ke atas	33	8.0
Pendidikan Agama	Sekolah Agama	143	34.5
	Kolej/ Universiti	15	3.6
	Surau/ Masjid	76	18.4
	Tiada	180	43.5

Kampung Kediaman	Bangsal	22	5.3
	Naluyan	29	7.0
	Pelakat	24	5.8
	Lubok Darat	27	6.5
	Melalia	20	4.8
	Pantai	22	5.3
	Pasir Putih	23	5.6
	Berambai	23	5.6
	Menengah	23	5.6
	Sg. Bubus	23	5.6
	Kelamauh	20	5.6
	Bebangkong	18	4.3
	Naparan	23	5.6
	Mesapol	18	4.3
	Patarikan	18	4.3
	Luagan	13	3.1
	Tanah Merah	11	2.7
	Sindumin Baru	15	3.6
	Skim	21	5.1
	Sindumin	20	4.8
Mukim Kediaman	Mesapol	271	65.5
	Sindumin	132	31.9
	Melamam	11	2.7
Jumlah Keseluruhan=414 orang			

Sumber: Soal Selidik, Sipitang, April-Jun 2013

5.7.1 Taburan Responden Mengikut Jantina

Berdasarkan jadual 5.8, seramai 207 orang responden (50 peratus) adalah lelaki dan, makakala 207 orang (50 peratus) pula adalah perempuan.

5.7.2 Taburan Responden Mengikut Umur

Berdasarkan jadual 5.8, didapati 46 orang responden (11.1 peratus) berumur di bawah 20 tahun, 125 orang (30.2 peratus) berumur antara 20 hingga 39 tahun, 165 orang responden (39.9 peratus) berumur antara 30 hingga 49 tahun, 50 orang responden (12.1 peratus) berumur antara 60 hingga 79 tahun dan 28 orang responden (6.8 peratus) berumur 80 tahun ke atas.

5.7.3 Taburan Responden Mengikut Taraf Perkahwinan

Berdasarkan jadual 5.8, seramai 113 orang responden (27.3 peratus) terdiri daripada mereka yang masih bujang, 261 orang responden (63.0 peratus) terdiri daripada mereka yang berkahwin, 13 orang responden (3.1 peratus) terdiri daripada mereka yang telah bercerai dan 27 orang responden (6.5 peratus) terdiri daripada mereka yang telah kematian suami atau isteri.

5.7.4 Taburan Responden Mengikut Klasifikasi Pekerjaan

Berdasarkan jadual 5.8, seramai 101 orang responden (24.4 peratus) bekerja di sektor kerajaan, seramai 41 orang responden (9.9 peratus) bekerja di sektor swasta, seramai 114 orang responden (27.5 peratus) bekerja sendiri, seramai 105 orang responden (25.4 peratus) tidak bekerja dan 53 orang responden (12.8 peratus) adalah pelajar.

5.7.5 Taburan Responden Mengikut Pendapatan Isi Rumah

Berdasarkan jadual 5.8, seramai 105 orang responden (25.4 peratus) terdiri daripada mereka yang mempunyai pendapatan isi rumah kurang daripada RM1000, seramai 260 orang responden (62.8 peratus) terdiri daripada mereka yang mempunyai pendapatan isi rumah antara RM1000-RM4999, 40 orang responden (9.7 peratus) terdiri daripada mereka yang mempunyai pendapatan isi rumah antara RM5000-RM9999 dan 9 orang responden (2.2 peratus) terdiri daripada mereka yang mempunyai pendapatan isi rumah RM10000 ke atas.

5.7.6 Taburan Responden Mengikut Tahap Pendidikan

Berdasarkan jadual 5.8, seramai 67 orang responden (16.2 peratus) tidak bersekolah, seramai 76 orang responden (18.4 peratus) bersekolah setakat Sekolah Rendah, seramai 195 orang responden (47.1 peratus) mendapat pendidikan hingga ke Sekolah Menengah, seramai 43 orang responden (10.4 peratus) merupakan lepasan SPM yang mendapat Diploma atau Sijil Kemahiran dan seramai 33 orang responden (8.0 peratus) mendapat Ijazah Sarjana Muda atau yang lebih tinggi.

5.7.7 Taburan Responden Mengikut Pendidikan Agama

Berdasarkan jadual 5.8, seramai 143 orang responden (34.5 peratus) mendapat pendidikan agama di Sekolah Agama, seramai 15 orang responden (3.6 peratus) mendapat pendidikan agama di Kolej atau Universiti, seramai 76 orang responden (18.4 peratus) mendapat pendidikan agama di surau dan masjid, manakala seramai 180 orang responden (43.5 peratus) tidak mendapat pendidikan agama.

5.7.8 Taburan Responden Mengikut Kampung Kediaman

Berdasarkan jadual 5.8, seramai 22 orang responden (5.3 peratus) tinggal di Kampung Bangsal, seramai 29 orang responden (7.0 peratus) tinggal di Kampung Naluan, seramai 24 orang responden (5.8 peratus) tinggal di Kampung Pelakat, seramai 27 orang responden (6.5 peratus) tinggal di Kampung Lubok Darat, seramai 20 orang responden (4.8 peratus) tinggal di Kampung Melalia, seramai 22 orang responden (5.3 peratus) tinggal di Kampung Pantai, seramai 23 orang responden (5.6 peratus) tinggal di Kampung Pasir Putih, seramai 23 orang responden (5.6 peratus) tinggal di Kampung

Berambai, seramai 23 orang responden (5.6 peratus) tinggal di Kampung Menengah, seramai 23 orang responden (5.6 peratus) tinggal di Kampung Sungai Bubus, seramai 20 orang responden (4.8 peratus) tinggal di Kampung Kelamauh, seramai 18 orang responden (4.3 peratus) tinggal di Kampung Bebangkong, seramai 23 orang responden (5.6 peratus) tinggal di Kampung Naparan, seramai 18 orang responden (4.3 peratus) tinggal di Kampung Mesapol Lama, seramai 18 orang responden (4.3 peratus) tinggal di Kampung Patarikan, seramai 13 orang responden (3.1 peratus) tinggal di Kampung Luagan, seramai 11 orang responden (2.7 peratus) tinggal di Kampung Tanah Merah, seramai 15 orang responden (3.6 peratus) tinggal di Kampung Sindumin Baru, seramai 21 orang responden (5.1 peratus) tinggal di Kampung Skim, seramai 21 orang responden (5.1 peratus) tinggal di Kampung Sindumin Lama.

5.7.9 Taburan Responden Mengikut Mukim Kediaman

Berdasarkan jadual 5.8, 271 orang responden (65.5 peratus) tinggal di Mukim Mesapol, 132 orang responden (31.9 peratus) tinggal di Mukim Sindumin dan 11 orang responden (2.7 peratus) tinggal di Mukim Melamam. Hal ini kerana kebanyakan masyarakat Kedayan tinggal di beberapa kampung di Mukim Mesapol dan Sindumin. Sebaliknya, di Mukim Melamam hanya sebuah kampung yang dikenalpasti kampung masyarakat Kedayan iaitu Kampung Tanah Merah. Majoriti penduduk Melamam adalah orang Murut.

5.8 Tanggapan Masyarakat Terhadap Amalan Tradisi Mereka

Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi yang disenaraikan dalam jadual 5.9 merupakan tanggapan yang menjadi kebiasaan bagi amalan tradisi tersebut iaitu mandi langir,

berubat dengan dukun atau jampi mantera, *tawar halaman*, menggantung uri, petua berburu, membersihkan kubur di bulan Shaaban dan mengadakan pelbagai jenis kenduri arwah iaitu *Makan Malam Tujuh*, *Makan Arwah*, *Makan 3, 7, 14, 40, 100* dan *Jumaat-jumaatan*.

Sebahagian daripada tanggapan tersebut telah dimurnikan dan disesuaikan dengan ajaran Islam seperti tanggapan umum terhadap membersihkan kubur di bulan Shaaban, *Makan Malam Tujuh*, *Makan Arwah*, *Makan 3, 7, 14, 40, 100* dan *Jumaat-jumaatan*.²⁴ Manakala sebahagian daripada tanggapan tersebut pula masih dipersoalkan keselariannya dengan ajaran Islam atau dalam erti kata yang lain masih terdapat saki baki sinkretisme padanya seperti mandi langir, berubat dengan dukun atau jampi mantera, *tawar halaman*, menggantung uri dan petua berburu.²⁵ Hal ini kerana tanggapan terhadap amalan tersebut masih dipengaruhi oleh kepercayaan pra Islam seperti animisme.

Secara keseluruhannya skor min bagi tanggapan terhadap amalan tradisi yang masih dipersoalkan keselariannya dengan ajaran Islam atau masih terdapat saki baki sinkretisme padanya adalah sederhana iaitu mandi langir (3.03, 2.77 dan 2.52), berubat dengan dukun (3.80) atau jampi mantera (3.71, 3.30), *tawar halaman* (3.65), menggantung uri (3.78) dan petua berburu (3.86, 3.80). Manakala skor min bagi

²⁴ Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014, Dr. Wan Suhaimi Wan Abdullah, dalam temubual dengan pengkaji, 16 Mei 2014, Dr. Suwaid Tapah, dalam temubual dengan pengkaji, 3 April 2014, Dr. Huzaimah Ismail, dalam temubual dengan pengkaji, 15 Mei 2014. Dr. Mohd Mohadis bin Yasin, dalam temubual dengan pengkaji, 11 April 2014, En. Mohd Nazri Abdul Majid, dalam temubual dengan pengkaji, 11 April 2014, En. Mohd Ariffin Ali, dalam temubual dengan pengkaji, pada 21 April 2014.

²⁵ Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar, dalam temubual dengan pengkaji, 19 Mac 2014, Dr. Azmil Zainal Abidin, dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mei 2014, En. Fadli Ahmat, dalam temubual dengan pengkaji, 21 April 2014, Tn. Hj. Samin Ongki, dalam temubual dengan pengkaji, 14 Mac 2014, Tn. Hj. Shaifuddin Daud, dalam temubual dengan pengkaji, 1 April 2014.

tanggapan terhadap amalan tradisi yang telah dimurnikan dan disesuaikan dengan ajaran Islam adalah tinggi iaitu membersihkan kubur di bulan Shaaban (4.06), *Makan Malam Tujuh* (4.08), *Makan Arwah* (4.29), *Makan 3, 7, 14, 40, 100* dan *Jumaat-jumaatan* (4.34).

Jadual 5.9. Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi

Tanggapan Individu		1	2	3	4	5	Min
<i>Mandi langir</i> menyucikan rohani dan jasmani seseorang.	n	90	64	98	66	96	3.03
	%	21.7	15.5	23.7	15.9	23.2	
<i>Mandi langir</i> kepada lembu korban dituntut supaya lembu yang menjadi tunggangan kita di akhirat kelak bersih dan wangi.	n	123	71	80	58	82	2.77
	%	29.7	17.1	19.3	14.0	19.8	
<i>Mandi langir</i> kepada kenderaan yang baru penting bagi mengelakkan perkara yang tidak diingini berlaku.	n	153	68	78	53	62	2.52
	%	37.0	16.4	18.8	12.8	15.0	
Berubat menggunakan jampi perlu kerana sesetengah penyakit tidak boleh diubati secara moden oleh doktor perubatan.	n	28	34	95	132	125	3.71
	%	6.8	8.2	22.9	31.9	30.2	
Kebiasaannya, dukun dan orang berilmu yang pandai mengubati sakit akibat gangguan makhluk halus dan iblis.	n	18	34	86	151	125	3.80
	%	4.3	8.2	20.8	36.5	30.2	
Perubatan tradisi menggunakan jampi membantu menyembuhkan pelbagai penyakit.	n	32	60	139	119	64	3.30
	%	7.7	14.5	33.6	28.7	15.5	
<i>Tawar halaman</i> perlu dilakukan untuk mengelakkan gangguan makhluk halus.	n	43	41	83	99	148	3.65
	%	10.4	9.9	20.0	23.9	35.7	
<i>Tembuni</i> (uri) merupakan saudara kembar yang menjaga manusia, oleh itu perlu digantung dengan baik.	n	28	40	84	107	155	3.78
	%	6.8	9.7	20.3	25.8	37.4	
Memberi salam kepada tuan punya hutan sebelum berburu perlu supaya mudah menjerat binatang buruan.	n	17	36	81	134	146	3.86
	%	4.1	8.7	19.6	32.4	35.3	
Sebelum berburu, menyapu muka dengan <i>suluh Muhammad</i> serta selawat penting untuk mengelakkan gangguan daripada makhluk halus.	n	15	41	89	134	135	3.80
	%	3.6	9.9	21.5	32.4	32.6	
Membersihkan kubur harus dilakukan di akhir bulan Syaaban.	n	10	33	66	117	188	4.06
	%	2.4	8.0	15.9	28.3	45.4	
<i>Makan Malam Tujuh</i> di akhir bulan Ramadan harus dibuat bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.	n	22	20	66	102	204	4.08
	%	5.3	4.8	15.9	24.6	49.3	
<i>Makan Arwah</i> harus dilaksanakan bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.	n	13	13	67	70	251	4.29
	%	3.1	3.1	16.2	16.9	60.6	
<i>Makan 3, 7, 14, 40, 100 Hari</i> dan <i>Jumaat-Jumaatan</i> harus dilaksanakan bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.	n	10	12	47	104	241	4.34
	%	2.4	2.9	11.4	25.1	58.2	

Sumber: Soal Selidik, Sipitang, April-Jun 2013.

Memandangkan skor min bagi tanggapan masyarakat terhadap amalan tradisi yang masih ada saki baki sinkretisme tidaklah begitu tinggi iaitu sekitar 2-3, kajian lanjut akan dibuat untuk melihat latar belakang mereka yang mempunyai tanggapan sedemikian.

5.9 Norma Subjektif Dalam Masyarakat Kedayan Terhadap Amalan Tradisi

Seterusnya, peratusan dan skor min bagi norma subjektif dalam masyarakat ini terhadap budaya tradisi mereka pula adalah sebagaimana jadual 5.10.

Norma subjektif dalam masyarakat ini boleh dikategorikan kepada tiga jenis iaitu norma daripada orang tua, norma daripada masyarakat dan norma daripada ajaran Islam. Tidak dapat dinafikan bahawa orang tua atau keluarga turut memainkan peranan yang penting dalam penerusan amalan tradisi antaranya dalam amalan mandi langir (skor min: 2.91, 2.92), berubat dengan jampi dan dukun (skor min: 2.79, 2.91), *tawar halaman* (skor min: 3.62), menggantung tembuni (skor min: 3.69), memberi salam kepada tuan punya hutan (skor min: 3.68) dan *Suluh Muhammad* (skor min: 3.77).

Jadual 5.10. Norma Subjektif Terhadap Amalan Tradisi

Norma Subjektif		1	2	3	4	5	Min
Orang tua saya menyuruh saya melakukan <i>mandi langir</i> .	n	115	56	77	83	83	2.91
	%	27.8	13.5	18.6	20.0	20.0	
Orang tua saya menekankan kelebihan <i>mandi langir</i> .	n	113	60	69	92	80	2.92
	%	27.3	14.5	16.7	22.2	19.3	
<i>Mandi langir</i> adalah amalan tradisi turun-temurun yang sangat dititik-beratkan oleh masyarakat setempat saya.	n	74	55	97	88	100	3.21
	%	17.9	13.3	23.4	21.3	24.2	
Orang tua saya menyarankan saya berubat menggunakan jampi.	n	89	81	104	110	30	2.79
	%	21.5	19.6	25.1	26.6	7.2	
Orang tua saya mengajar serba sedikit jampi untuk kegunaan sendiri.	N	91	71	108	71	73	2.91
	%	22.0	17.1	26.1	17.1	17.6	
Berubat dengan dukun atau orang yang tinggi ilmunya menjadi kebiasaan dalam masyarakat setempat saya.	n	28	70	112	124	80	3.38
	%	6.8	16.9	27.1	30.0	19.3	
Orang tua saya mencadangkan saya melakukan <i>tawar halaman</i> supaya selamat daripada ganguan makhluk halus.	n	46	36	88	102	142	3.62
	%	11.1	8.7	21.3	24.6	34.3	
Masyarakat setempat saya melakukan <i>tawar halaman</i> .	n	36	38	97	109	134	3.64
	%	8.7	9.2	23.4	26.3	32.4	
Orang tua saya berpesan supaya menggantung <i>tembuni</i> (uri) di tempat yang tinggi dan selamat.	n	40	35	84	111	144	3.69
	%	9.7	8.5	20.3	26.8	34.8	
Masyarakat setempat saya menggantung <i>tembuni</i> (uri) di tempat yang tinggi.	n	31	58	80	92	153	3.67
	%	7.5	14.0	19.3	22.2	37.0	
Orang tua saya berpesan sebelum berburu haruslah memberi salam kepada tuan punya hutan supaya binatang buruan akan mudah diperburu.	n	28	40	87	139	120	3.68
	%	6.8	9.7	21.0	33.6	29.0	
Orang tua saya berpesan sebelum berburu haruslah menyapu muka dengan <i>suluh Muhammad</i> serta selawat untuk mengelakkan gangguan makhluk halus.	n	41	30	68	121	154	3.77
	%	9.9	7.2	16.4	29.2	37.2	
Masyarakat setempat saya mengamalkan petua tertentu semasa berburu.	n	29	19	74	142	150	3.88
	%	7.0	4.6	17.9	34.3	36.2	
Masyarakat setempat saya bergotong-royong membersihkan kubur di akhir bulan Shaaban.	n	24	13	66	139	172	4.02
	%	5.8	3.1	15.9	33.6	41.5	
Masyarakat setempat saya menitik-beratkan <i>Makan Malam Tujuh</i> di akhir bulan Ramadan.	n	16	18	55	113	212	4.18
	%	3.9	4.3	13.3	27.3	51.2	
Masyarakat setempat saya menitik-beratkan <i>Makan Arwah</i> bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.	n	2	17	55	102	238	4.35
	%	0.5	4.1	13.3	24.6	57.5	
Masyarakat setempat saya menitik-beratkan <i>Makan 3, 7, 14, 40, 100 Hari</i> dan <i>Jumaat-Jumaatan</i> bagi mendoakan roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia.	n	6	9	55	97	247	4.38
	%	1.4	2.2	13.3	23.4	59.7	
Agama Islam tidak melarang amalan tradisi.	n	3	13	76	147	175	4.15
	%	0.7	3.1	18.4	35.5	42.3	

Sumber: Soal Selidik, Sipitang, April-Jun 2013.

Walau bagaimanapun, masyarakat pula telah memainkan peranan yang lebih baik dalam memastikan penerusan amalan tradisi mereka antaranya ialah peranan masyarakat dalam meneruskan amalan mandi langir (skor min: 3.21), berubat dengan jampi dan dukun (skor min: 3.38), *tawar halaman* (skor min: 3.64), menggantung tembuni (skor min: 3.67), petua berburu (skor min: 3.88), membersihkan kubur di bulan Shaaban (skor min: 4.02), *Makan Malam Tujuh* (skor min: 4.18), *Makan Arwah* (skor min: 4.35), *Makan 3, 7, 14, 40, 100 Hari* dan *Makan Jumaat-Jumaatan* (skor min: 4.38). Dalam masa yang sama, antara faktor yang menyebabkan masyarakat ini meneruskan amalan tradisi mereka adalah kerana kebanyakannya daripada mereka menganggap bahawa agama Islam tidak melarang amalan tradisi dipraktikkan (skor min: 4.15).

5.10 Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi

Peratusan dan skor min bagi persepsi tentang kawalan (faktor yang memudahkan maupun menyukarkan) pengamalan amalan tradisi dalam masyarakat ini adalah sebagaimana jadual 5.11.

Jadual 5.11. Persepsi Tentang Kawalan (Faktor yang Memudahkan mahupun Menyukarkan) Terhadap Amalan Tradisi

Faktor yang Memudahkan atau Menyukarkan Amalan		1	2	3	4	5	Min
Akar kayu langir mudah didapati.	n	112	58	87	69	88	2.91
	%	27.1	14.0	21.0	16.7	21.3	
Akar kayu langir dijual di pasar dengan harga yang murah.	n	112	45	96	78	83	2.94
	%	27.1	10.9	23.2	18.8	20.0	
<i>Mandi langir</i> senang dilakukan.	n	83	63	93	76	99	3.11
	%	20.0	15.2	22.5	18.4	23.9	
Bilangan orang yang pandai melakukan <i>mandi langir</i> masih ramai.	n	119	70	93	67	65	2.73
	%	28.7	16.9	22.5	16.2	15.7	
Terdapat pelbagai jenis jampi mengubat di kalangan masyarakat Kedayan.	n	20	17	123	145	109	3.74
	%	4.8	4.1	29.7	35.0	26.3	
Kos bagi perubatan tradisi menggunakan jampi masih rendah.	n	24	37	112	119	122	3.67
	%	5.8	8.9	27.1	28.7	29.5	
Bilangan dukun dan orang yang pandai mengubat menggunakan jampi masih ramai.	n	122	62	143	62	25	2.53
	%	29.5	15.0	34.5	15.0	6.0	
<i>Tawar halaman</i> mudah dilakukan.	n	78	78	115	78	65	2.94
	%	18.8	18.8	27.8	18.8	15.7	
Orang yang pandai melakukan <i>tawar halaman</i> masih ramai.	n	131	55	117	80	31	2.58
	%	31.6	13.3	28.3	19.3	7.5	
Terdapat bidan-bidan kampung atau orang tua yang biasa menguruskan <i>tembuni</i> (uri).	n	20	36	98	176	84	3.65
	%	4.8	8.7	23.7	42.5	20.3	
Petua untuk berburu dalam masyarakat Kedayan mudah diamalkan.	n	18	37	140	137	82	3.55
	%	4.3	8.9	33.8	33.1	19.8	
Masyarakat setempat bersedia bergotong-royong membersihkan kubur.	n	1	9	33	157	214	4.39
	%	0.2	2.2	8.0	37.9	51.7	
Masyarakat setempat sering bantu-membantu menyediakan jamuan (<i>Makan</i>).	n	0	4	29	139	242	4.50
	%	0	1.0	7.0	33.6	58.5	
Makan-makan tidak memerlukan belanja besar dan tidak membazir.	n	38	34	90	82	170	3.75
	%	9.2	8.2	21.7	19.8	41.1	

Sumber: Soal Selidik, Sipitang, April-Jun 2013.

Di samping tanggapan terhadap amalan tradisi dan norma subjektif, terdapat juga persepsi tentang kawalan terhadap amalan tradisi yang berkemungkinan menyumbang kepada keinginan masyarakat ini meneruskan amalan tradisi mereka. Antara faktor yang memudahkan amalan tradisi yang mempunyai skor min yang tinggi khususnya bagi kenduri arwah ialah kesediaan masyarakat untuk bekerjasama dan saling bantu-membantu dalam menyediakan jamuan kenduri arwah (skor min: 4.50). Hal ini dapat diperhatikan di mana beberapa jenis kenduri arwah telah diangkat sebagai norma masyarakat dan diadakan secara gotong-royong dalam sesebuah kampung dengan membuat kutipan wang daripada ahli masyarakat kampung tersebut. Contohnya ialah *Makan Arwah* yang diadakan setelah selesai program gotong-royong membersihkan kubur yang lazimnya diadakan di minggu akhir bulan Shaaban dan *Makan Malam Tujuh* yang lazimnya diadakan di surau atau masjid kampung di minggu akhir bulan Ramadan.

Di samping itu juga, kajian menunjukkan bahawa bilangan golongan yang dikatakan berilmu dan berpengalaman mengendalikan sesuatu adat tradisi juga turut membantu pengekalan amalan tradisi mereka antaranya dalam mandi langir (skor min: 2.73), perubatan tradisional (skor min: 2.53), *tawar halaman* (skor min: 2.58) dan menguruskan tembuni (skor min: 3.65).

Walau bagaimanapun, secara keseluruhannya persepsi tentang kawalan terhadap amalan tradisi ini tidaklah memberikan sumbangan yang besar kepada penerusan amalan tradisi masyarakat berbanding dengan norma subjektif dan tanggapan masyarakat terhadap amalan tradisi tersebut. Hal ini akan dibuktikan dalam ujian korelasi dan regresi pelbagai.

5.11 Amalan Tradisi yang Mempunyai Kecenderungan Paling Tinggi untuk Diamalkan

Jadual 5.12 menunjukkan keinginan masyarakat ini mengamalkan amalan tradisi mereka bergantung kepada amalan tradisi itu sendiri. Sebahagian amalan tradisi amat cenderung diamalkan iaitu membersihkan kubur di bulan Shaaban (4.04), *Makan Malam Tujuh* (4.08), *Makan Arwah* (4.26), *Makan 3, 7, 14, 40, 100* dan *Jumaat-jumaatan* (4.25). Sebahagian amalan tradisi pula mempunyai skor min yang sederhana iaitu *tawar halaman* (3.42), menggantung uri (3.60) dan petua berburu (3.51). Manakala sebahagian amalan tradisi pula mempunyai skor min yang agak rendah dalam erti kata yang lain kurang cenderung diamalkan iaitu mandi langir (2.72) dan berubat dengan dukun (2.67) atau jampi mantera (2.72).

Hal ini menunjukkan sebahagian masyarakat kurang berminat mengamalkan amalan tradisi mereka. Pengkaji cenderung mengatakan bahawa perkara ini ada kaitan dengan tanggapan umum terhadap amalan tradisi tersebut. Dalam hal ini, sebahagian masyarakat kurang bersetuju dengan tanggapan umum bagi amalan tradisi tersebut yang masih dipersoalkan keselariannya dengan ajaran Islam atau wujud padanya saki baki sinkretisme. Lantaran itu, mereka tidak mahu meneruskan amalan tradisi tersebut kerana dikhuatiri ia akan menjaskan keimanan mereka.

Jadual 5.12. Amalan Tradisi yang Mempunyai Kecenderungan Paling Tinggi Untuk Diamalkan.

Amalan Tradisi	1		2		3		4		5		Skor Min
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	
Saya akan amalkan <i>mandi langir</i> .	135	32.6	64	15.5	80	19.3	50	12.1	85	20.5	2.72
Saya akan berubat menggunakan jampi.	109	26.3	72	17.4	114	27.5	64	15.5	55	13.3	2.72
Saya akan berubat dengan dukun.	107	25.8	73	17.6	121	29.2	74	17.9	39	9.4	2.67
Saya akan melakukan <i>tawar halaman</i> .	67	16.2	30	7.2	98	23.7	99	23.9	120	29.0	3.42
Saya akan menggantung <i>tembuni</i> di tempat yang tinggi.	48	11.6	33	8.0	90	21.7	109	26.3	134	32.4	3.60
Saya akan amalkan petua berburu.	51	12.3	31	7.5	92	22.2	134	32.4	106	25.5	3.51
Saya akan meneruskan amalan membersihkan kubur di bulan Shaaban.	17	4.1	20	4.8	69	16.7	130	31.4	178	43.0	4.04
Saya akan meneruskan amalan <i>Makan Malam Tujuh</i> .	23	5.6	21	5.1	64	15.5	96	23.2	210	50.7	4.08
Saya akan meneruskan amalan <i>Makan Arwah</i> .	18	4.3	16	3.9	58	14.0	72	17.4	250	60.4	4.26
Saya akan meneruskan amalan <i>Makan 3, 7, 14, 40, 100 Hari dan Jumaat-Jumaatan</i> .	10	2.4	29	7.0	50	12.1	83	20.0	242	58.5	4.25

Sumber: Soal Selidik, Sipitang, April-Jun 2013.

Oleh itu, kajian ini akan melihat satu persatu perbezaan latar belakang responden yang mewakili masyarakat ini dalam aspek tanggapan mereka terhadap amalan tradisi dan keinginan mereka mengamalkan amalan tradisi tersebut bagi mengenalpasti golongan manakah yang berminat meneruskan amalan tradisi mereka dan sebaliknya.

Namun demikian tidak dinafikan bahawa kemungkinan ada faktor lain yang mempengaruhi pengamalan amalan tradisi dalam kalangan masyarakat ini. Hal ini

kerana, amalan-amalan yang menjadi kecenderungan masyarakat ini ialah yang berkaitan dengan kenduri arwah serta melibatkan partisipasi masyarakat. Oleh itu, boleh dikatakan amalan-amalan ini diteruskan atas rasa tanggung jawab yang besar oleh masyarakat yang masih hidup terhadap ahli keluarga mereka yang telah meninggal dunia. Di samping itu, ia merupakan kegiatan sosial yang boleh mengukuhkan silaturahim sesama masyarakat yang masih hidup. Hal ini selaras dengan pandangan Robertson Smith yang menjelaskan bahawa walaupun kepercayaan sesebuah masyarakat itu berubah, namun sebahagian upacara keagamaannya masih dikekalkan bagi mengukuhkan kesatuan sosialnya.²⁶ Dalam konteks masyarakat ini pula, amalan yang menjadi kecenderungan masyarakat untuk diamalkan iaitu kenduri arwah turut diberi perhatian dan dianjurkan oleh institusi masjid dan surau bagi mengelakkan pengamalan adat yang bercanggah dengan prinsip Tauhid seperti membakar kemenyan dengan mantera yang ada unsur memuja selain Allah SWT dan dalam masa yang sama mengukuhkan institusi sosial masyarakat.²⁷

5.12 Perbezaan Tanggapan dan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Latar Belakang Responen yang Berbeza

Sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini, analisis seterusnya adalah melihat perbezaan tanggapan dan keinginan masyarakat ini mengamalkan amalan tradisi dariapada latar belakang masyarakat yang berbeza.

²⁶ Bustanuddin Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia Pengantar Antropologi Agama* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007), 140.

²⁷ Ros Aiza Mohd Mokhtar dan Che Zarrina Sa'ari, "Peranan Institusi Masjid di Sipitang dalam Memurnikan Adat Tradisi Masyarakat Kedayan," *Sains Humanika* 4, no. 1 (2015), 73.

5.12.1a Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza

Untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam tanggapan terhadap amalan tradisi antara kumpulan jantina yang berbeza, Ujian T digunakan. Hasil ujian menunjukkan skor min bagi kedua-dua kumpulan jantina iaitu (3.55) bagi kumpulan lelaki, manakala (3.54) bagi kumpulan perempuan mempunyai perbezaan yang tidak signifikan iaitu nilai p adalah 0.892. Hal ini kerana perbezaan yang signifikan adalah nilai $p < .05$. Ini bermakna kedua-dua jenis jantina mempunyai tanggapan yang tidak berbeza terhadap amalan tradisi mereka. Hasil ujian diringkaskan sebagaimana dalam jadual 5.13.

Jadual 5.13. Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza

Jantina	Saiz sampel	Skor Min	Statistik t	Nilai p
Lelaki	207	3.555	0.136	0.892
Perempuan	207	3.544		

Sumber: Ujian T, Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.1b Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza

Untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam keinginan mengamalkan amalan tradisi antara kumpulan jantina yang berbeza pula, Ujian T sekali lagi digunakan. Hasil ujian menunjukkan skor min bagi kedua-dua kumpulan jantina iaitu (3.56) bagi kumpulan lelaki, manakala (3.48) bagi kumpulan perempuan mempunyai perbezaan yang tidak signifikan iaitu nilai p adalah 0.330. Ini bermakna

kedua-dua jenis jantina mempunyai keinginan yang tidak berbeza untuk meneruskan amalan tradisi mereka. Hasil ujian diringkaskan sebagaimana dalam jadual 5.14.

Jadual 5.14. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza

Jantina	Saiz sampel	Skor Min	Statistik <i>t</i>	Nilai <i>p</i>
Lelaki	207	3.569	0.975	0.330
Perempuan	207	3.488		

Sumber: Ujian T, Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Jantina yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.2a Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam tanggapan terhadap amalan tradisi antara peringkat umur yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.15, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang berumur 80 tahun ke atas (skor min = 4.189), diikuti dengan 60-70 tahun (skor min = 3.828), 40-59 tahun (skor min = 3.647), 20-39 tahun (skor min = 3.291) dan seterusnya 19 tahun ke bawah (skor min = 3.211). Ini menunjukkan bahawa semakin berumur seseorang itu, semakin mereka bersetuju dengan tanggapan yang lazim di kalangan masyarakat tentang amalan tradisi mereka sebagaimana yang telah diutarakan dalam konstruk Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi dalam jadual 5.2 sebelum ini.

Jadual 5.159. Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza

Umur	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
19 tahun ke bawah	46	3.211	13.996	.001**
20-39 tahun	125	3.291		
40-59 tahun	165	3.647		
60-79 tahun	50	3.828		
80 tahun ke atas	28	4.189		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.2b Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam keinginan mengamalkan amalan tradisi antara peringkat umur yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.16, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang berumur 80 tahun ke atas (skor min = 4.264), diikuti dengan 60-70 tahun (skor min = 3.872), 40-59 tahun (skor min = 3.600), 20-39 tahun (skor min = 3.240) dan seterusnya 19 tahun ke bawah (skor min = 3.237). Ini menunjukkan bahawa semakin berumur seseorang itu, semakin kuat keinginan mereka untuk meneruskan amalan tradisi mereka.

Jadual 5.16. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza

Umur	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
19 tahun ke bawah	46	3.237	14.608	.001**
20-39 tahun	125	3.240		
40-59 tahun	165	3.600		
60-79 tahun	50	3.872		
80 tahun ke atas	28	4.264		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Umur yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.3a Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam tanggapan terhadap amalan tradisi antara taraf perkahwinan yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai p adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.17, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang kematian suami atau isteri (skor min = 4.087), diikuti dengan yang berkahwin (skor min = 3.629), diikuti yang telah bercerai (skor min = 3.475), dan seterusnya bujang (skor min = 3.246). Ini menunjukkan bahawa secara keseluruhannya, mereka yang telah berkahwin lebih bersetuju dengan tanggapan yang lazim di kalangan masyarakat terhadap amalan tradisi mereka berbanding dengan mereka yang belum berkahwin.

Jadual 5.17. Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza

Taraf Perkahwinan	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik f	Nilai p
Bujang	113	3.246	11.656	.001**
Bercerai	13	3.475		
Berkahwin	261	3.629		
Kematian suami/isteri	27	4.087		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.3b Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam keinginan mengamalkan amalan tradisi antara taraf perkahwinan yang berbeza dijalankan

menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai p adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.18, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang kematian suami atau isteri (skor min = 4.200), diikuti dengan yang berkahwin (skor min = 3.591), diikuti yang telah bercerai (skor min = 3.507), dan seterusnya bujang (skor min = 3.227). Ini menunjukkan bahawa secara keseluruhannya, mereka yang telah berkahwin mempunyai keinginan yang lebih tinggi untuk mengamalkan amalan tradisi mereka berbanding mereka yang belum berkahwin.

Jadual 5.18. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza

Taraf Perkahwinan	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Bujang	113	3.227	12.056	.001**
Bercerai	13	3.507		
Berkahwin	261	3.591		
Kematian suami/isteri	27	4.200		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Taraf Perkahwinan yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.4a Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam tanggapan terhadap amalan tradisi antara klasifikasi pekerjaan yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai p adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.19, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang bekerja sendiri (skor min = 3.807), diikuti dengan yang tidak bekerja (skor min =

3.793), diikuti yang bekerja di sektor swasta (skor min = 3.542), diikuti oleh pelajar (skor min = 3.245) dan seterusnya yang bekerja dalam sektor perkhidmatan awam (skor min = 3.170). Hal ini berkemungkinan adalah kerana mereka yang bekerja sendiri seperti pemburu, petani, dukun, bidan dan sebagainya terlibat secara langsung dalam mengamalkan amalan tradisi seperti petua dan mantera tertentu.

Jadual 5.19. Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza

Jenis Majikan	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Kerajaan	101	3.170	15.450	.001**
Pelajar	53	3.245		
Swasta	41	3.542		
Tidak Bekerja	105	3.793		
Sendiri	114	3.807		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.4b Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam keinginan mengamalkan amalan tradisi antara klasifikasi pekerjaan yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.20, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang bekerja sendiri (skor min = 3.770), diikuti dengan yang tidak bekerja (skor min = 3.767), diikuti yang bekerja di sektor swasta (skor min = 3.434), diikuti oleh pelajar (skor min = 3.243) dan seterusnya yang bekerja dalam sektor perkhidmatan awam (skor min = 3.197). Ini menunjukkan bahawa, antara golongan yang mempunyai keinginan

yang tinggi untuk meneruskan amalan tradisi adalah mereka yang bekerja sendiri dan tidak bekerja. Manakala antara golongan yang mempunyai keinginan yang rendah untuk meneruskan amalan tradisi adalah mereka yang bekerja dalam sektor perkhidmatan awam dan pelajar.

Jadual 5.20. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza

Jenis Majikan	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Kerajaan	101	3.197	11.146	.001**
Pelajar	53	3.243		
Swasta	41	3.434		
Tidak Bekerja	105	3.767		
Sendiri	114	3.770		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Klasifikasi Pekerjaan yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.5a Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam tanggapan terhadap amalan tradisi antara pendapatan isi rumah yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.21, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang mempunyai pendapatan isi rumah bawah RM1000 (skor min = 3.773), diikuti oleh RM1000-4999 (skor min = 3.535), diikuti oleh RM5000-999 (skor min = 3.183), dan seterusnya RM10000 ke atas (skor min = 2.986). Ini menunjukkan bahawa semakin tinggi pendapatan isi rumah mereka, semakin mereka kurang bersetuju dengan tanggapan yang lazim di kalangan masyarakat tentang amalan tradisi mereka. Dalam

erti kata yang lain, semakin rendah pendapatan isi rumah mereka, semakin mereka bersetuju dengan tanggapan yang lazim tersebut.

Jadual 5.21. Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza

Pendapatan Isi Rumah	Saiz Sampel	Mean Score	Skor Min	Statistik <i>f</i>
RM10000 ke atas	9	2.986	7.709	.001**
RM5000-RM9999	40	3.183		
RM1000-RM4999	260	3.535		
Bawah RM1 000	105	3.773		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.5b Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam keinginan mengamalkan amalan tradisi antara pendapatan isi rumah yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.22, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang mempunyai pendapatan isi rumah bawah RM1000 (skor min = 3.773), diikuti oleh RM1000-4999 (skor min = 3.535), diikuti oleh RM5000-999 (skor min = 3.183), dan seterusnya RM10000 ke atas (skor min = 2.986). Ini menunjukkan bahawa semakin tinggi pendapatan isi rumah seseorang semakin rendah keinginannya untuk meneruskan amalan tradisi dan begitulah sebaliknya.

Jadual 5.22. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza

Pendapatan Isi Rumah	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
RM10000 ke atas	9	3.011	9.359	.001**
RM5000-RM9999	40	3.175		
RM1000-RM4999	260	3.474		
Bawah RM1 000	105	3.842		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendapatan Isi Rumah yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.6a Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam tanggapan terhadap amalan tradisi antara tahap pendidikan yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.23, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang tidak bersekolah (skor min = 3.956), diikuti oleh mereka yang mendapat pendidikan setakat sekolah rendah (skor min = 3.942), diikuti dengan mereka yang mendapat pendidikan setakat sekolah menengah (skor min = 3.459), diikuti dengan mereka mendapat pendidikan sehingga diploma atau sijil kemahiran (skor min = 3.199), dan seterusnya mereka yang mendapatkan pendidikan sehingga sarjana muda dan ke atas (skor min = 2.814). Ini menunjukkan bahawa semakin tinggi tahap pendidikan mereka, semakin mereka kurang bersetuju dengan tanggapan yang lazim dalam kalangan masyarakat terhadap amalan tradisi mereka.

Jadual 5.23. Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza

Tahap Pendidikan	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Sarjana Muda ke atas	33	2.814	23.604	.001**
Diploma/Sijil Kemahiran	43	3.199		
Sekolah Menengah	195	3.459		
Sekolah Rendah	76	3.942		
Tidak bersekolah	67	3.956		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.6b Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam keinginan mengamalkan budaya tradisi antara tahap pendidikan yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.24, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang tidak bersekolah (skor min = 4.000), diikuti oleh mereka yang mendapat pendidikan setakat sekolah rendah (skor min = 3.911), diikuti dengan mereka yang mendapat pendidikan setakat sekolah menengah (skor min = 3.416), diikuti dengan mereka mendapat pendidikan sehingga diploma atau sijil kemahiran (skor min = 3.153), dan seterusnya mereka yang mendapatkan pendidikan sehingga sarjana muda dan ke atas (skor min = 2.845). Ini menunjukkan bahawa semakin tinggi tahap pendidikan mereka, semakin kurang keinginan mereka mengamalkan amalan tradisi.

Jadual 5.24. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza

Tahap Pendidikan	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Sarjana Muda ke atas	33	2.845	21.346	.001**
Diploma/Sijil Kemahiran	43	3.153		
Sekolah Menengah	195	3.416		
Sekolah Rendah	76	3.911		
Tidak bersekolah	67	4.000		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Tahap Pendidikan yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.7a Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam tanggapan terhadap amalan tradisi antara latar belakang pendidikan agama yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.25, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang tiada pendidikan agama (skor min = 3.776), diikuti oleh mereka yang mendapat pendidikan agama di surau dan masjid (skor min = 3.725), diikuti dengan mereka yang mendapat pendidikan agama di sekolah agama (skor min = 3.244), dan seterusnya mereka yang mendapatkan pendidikan agama di kolej/ universiti (skor min = 2.858). Ini menunjukkan bahawa semakin baik latar belakang pendidikan agama mereka, semakin mereka kurang bersetuju dengan tanggapan yang lazim di kalangan masyarakat terhadap amalan tradisi mereka.

Jadual 5.25. Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza

Pendidikan Agama	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Kolej/ Universiti	15	2.858	19.784	.001**
Sekolah agama	143	3.244		
Surau/ Masjid	76	3.725		
Tiada	180	3.776		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.7b Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam keinginan mengamalkan amalan tradisi antara latar belakang pendidikan agama yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.001. Berdasarkan jadual 5.26, skor min yang paling tinggi adalah dari kalangan mereka yang tiada pendidikan agama (skor min =3.850), diikuti oleh mereka yang mendapat pendidikan agama di surau dan masjid (skor min =3.640), diikuti dengan mereka yang mendapat pendidikan agama di sekolah agama (skor min =3.145), dan seterusnya mereka yang mendapatkan pendidikan agama di kolej atau universiti (skor min = 2.766). Ini menunjukkan bahawa semakin baik latar belakang pendidikan agama mereka, semakin kurang keinginan mereka mengamalkan amalan tradisi mereka dan begitulah sebaliknya.

Jadual 5.26. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza

Pendidikan Agama	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Kolej/ Universiti	15	2.766	20.045	.001**
Sekolah agama	143	3.145		
Surau/ Masjid	76	3.640		
Tiada	180	3.850		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Pendidikan Agama yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.8a Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza

Untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam tanggapan terhadap amalan tradisi antara kampung kediaman yang berbeza, Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range digunakan. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah .001. Berdasarkan jadual 5.27, skor min yang paling tinggi adalah dari penduduk kampung Berambai (skor min =4.2967). Manakala, skor min yang paling rendah adalah dari penduduk kampung Sindumin Baru (skor min =3.0067).

Jadual 5.27. Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza

Kampung Kediaman	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Sindumin Baru	15	3.0667	3.163	.001**
Pelakat	24	3.2230		
Kelamauh	20	3.2765		
Mesapol Lama	18	3.2974		
Patarikan	18	3.3105		
Lubok Darat	27	3.3508		
Skim	21	3.4062		
Tanah Merah	11	3.4385		
Luagan	13	3.4389		
Bangsal	22	3.4439		
Sindumin	21	3.4678		
Bebangkong	18	3.5229		
Pantai	22	3.5508		
Naluyan	29	3.5538		
Naparan	23	3.6701		
Sungai Bubus	23	3.7059		
Melalia	20	3.7324		
Menengah	23	3.8517		
Pasir Putih	23	4.0205		
Berambai	23	4.2967		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.8b Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza

Untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam keinginan mengamalkan amalan tradisi antara kampung kediaman yang berbeza, Ujian ANOVA sehala dan Duncan Multiple Range digunakan. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah .001. Berdasarkan jadual 5.28, skor min yang paling tinggi adalah dari penduduk kampung Berambai (skor min =4.3000). Manakala, skor min yang paling rendah adalah dari penduduk kampung Pelakat (skor min =3.0458) . Untuk Hasil ujian adalah sebagaimana jadual 4.28.

Jadual 5.28. Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza

Kampung Kediaman	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Pelakat	24	3.0458	2.862	.001**
Bebangkong	18	3.1556		
Sindumin Baru	15	3.1867		
Luagan	13	3.2923		
Kelamauh	20	3.3000		
Lubok Darat	27	3.3185		
Bangsal	22	3.3318		
Patarikan	18	3.3778		
Skim	21	3.4571		
Mesapol Lama	18	3.4667		
Naluyan	29	3.5276		
Melalia	20	3.5850		
Naparan	23	3.6087		
Pantai	22	3.6182		
Sungai Bubus	23	3.6304		
Tanah Merah	11	3.6909		
Menengah	23	3.7522		
Sindumin	21	3.7905		
Pasir Putih	23	3.9261		
Berambai	23	4.3000		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Kampung Kediaman yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.9a Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam tanggapan terhadap amalan tradisi antara mukim kediaman yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.019. Berdasarkan jadual 5.29, skor min yang paling tinggi adalah dari penduduk mukim Mesapol (skor min =3.628), diikuti dengan penduduk mukim Melamam (skor min =3.438), dan seterusnya diikuti oleh penduduk mukim Sindumin (skor min = 3.398). Walau bagaimanapun menurut

pengamatan pengkaji, penduduk mukim Sindumin lebih ramai yang bersetuju dengan tanggapan lazim terhadap budaya tradisi mereka berbanding penduduk dari mukim Melamam kerana bilangan mereka jauh lebih ramai berbanding yang mendiami mukim Melamam. Namun oleh kerana bilangan responden daripada mukim Melamam yang sedikit berbanding mukim yang lain telah mempengaruhi keputusan ujian tersebut. Walau bagaimanapun, perkara ini tidak dapat dielakkan kerana mukim Melamam merupakan kawasan pedalaman dan dihuni oleh majoriti orang Murut dan Lundayeh. Boleh dikatakan orang Kedayan hanya tertumpu di satu kampung sahaja di mukim Melamam iaitu kampung Tanah Merah dan bilangan mereka adalah kecil. Maka, sebab itulah responden daripada mukim Melamam sedikit berbanding mukim Mesapol dan Sindumin.

Jadual 5.29. Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza

Mukim Kediaman	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Sindumin	132	3.398	4.023	.019*
Melamam	11	3.438		
Mesapol	271	3.628		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Tanggapan terhadap Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza, Sipitang, 2013.

5.12.9b Perbezaan Keiginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza

Analisis untuk melihat sama ada terdapat perbezaan yang signifikan dalam keinginan mengamalkan amalan tradisi antara mukim kediaman yang berbeza dijalankan menggunakan Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range. Hasil ujian menunjukkan tidak terdapat perbezaan yang signifikan dengan nilai *p* adalah 0.439. Ini

menunjukkan bahawa keinginan mengamalkan amalan tradisi di ketiga-tiga mukim di Sipitang ini adalah tidak berbeza. Walaupun terdapat perbezaan yang signifikan antara mukim yang berbeza dengan tanggapan masyarakat ini terhadap amalan tradisi, namun hasil ujian juga menunjukkan bahawa tidak terdapat perbezaan yang signifikan antara mukim yang berbeza dengan keinginan masyarakat ini meneruskan amalan tradisi. Hal ini berkemungkinan kerana faktor norma subjektif yang telah menyumbangkan pengaruh yang lebih besar terhadap pengamalan amalan tradisi masyarakat ini berbanding tanggapan masyarakat ini terhadap amalan tradisi mereka. Perkara ini dapat diperhatikan dengan merujuk analisis regresi pelbagai dalam jadual 5.33 yang akan dibincangkan kemudian.

Jadual 5.30. Perbezaan Keinginan Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza

Mukim Kediaman	Saiz Sampel	Skor Min	Statistik <i>f</i>	Nilai <i>p</i>
Sindumin	132	3.458	0.826	.439
Melamam	11	3.556		
Mesapol	271	3.690		

Sumber: Ujian Anova Sehala dan Duncan Multiple Range, Perbezaan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi daripada Mukim Kediaman yang Berbeza, Sipitang, 2013.

Secara keseluruhannya dapatan menunjukkan wujudnya perbezaan yang signifikan antara latar belakang masyarakat dengan tanggapan mereka terhadap adat tradisi serta keinginan mengamalkannya. Antaranya, semakin berumur seseorang itu, semakin mereka bersetuju dengan tanggapan lazim tentang amalan tradisi mereka serta semakin kuat keinginan mereka mengamalkan budaya tradisi. Manakala, bagi generasi yang lebih muda, mendapat pendidikan formal dan pendidikan agama yang lebih baik serta mempunyai status ekonomi yang lebih baik, maka semakin mereka kurang bersetuju dengan tanggapan lazim tentang amalan tradisi mereka serta semakin rendah

keinginan mereka untuk mengamalkan amalan tradisi. Dalam hal ini pengkaji cenderung mengatakan bahawa perkara ini ada kaitan dengan tanggapan lazim terhadap amalan tradisi tersebut iaitu tanggapan terhadap amalan tradisi turut mempengaruhi keinginan untuk mengamalkan amalan tersebut. Perkara ini akan dibuktikan dalam ujian korelasi Pearson yang akan dibincangkan seterusnya. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa golongan yang mendapat pendidikan formal, pendidikan agama serta mempunyai status ekonomi yang lebih baik kurang bersetuju dengan tanggapan lazim bagi amalan tradisi tersebut yang sebahagiannya masih dipersoalkan keselariannya dengan ajaran Islam atau terdapat padanya saki baki sinkretisme. Lantaran itu, mereka tidak mahu meneruskan budaya tradisi tersebut kerana dikhawatir ia akan menjelaskan keimanan mereka.

5.13 Hubungan antara Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi, Norma Subjektif, Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tersebut dan Keinginan Mengamalkan Amalan Tersebut

Untuk melihat sama ada terdapat hubungan antara tanggapan terhadap amalan tradisi, norma subjektif, persepsi tentang kawalan terhadap amalan tradisi dan keinginan meneruskan amalan tradisi, ujian Pearson digunakan. Hasil ujian menunjukkan beberapa petunjuk penting. Pertama, terdapat hubungan yang tinggi antara tanggapan terhadap amalan tradisi dan norma subjektif terhadap amalan tradisi dengan bacaan .837. Kedua, terdapat hubungan yang rendah antara tanggapan terhadap amalan tradisi dan persepsi tentang kawalan terhadap amalan tradisi dengan bacaan .567. Ketiga, terdapat hubungan yang tinggi antara tanggapan terhadap amalan tradisi dan keinginan meneruskan amalan tradisi dengan bacaan .838. Keempat, terdapat hubungan yang rendah antara norma subjektif dan persepsi tentang kawalan terhadap amalan tradisi

dengan bacaan .466. Kelima, terdapat hubungan yang tinggi antara norma subjektif terhadap amalan tradisi dan keinginan meneruskan amalan tradisi dengan bacaan .858. Keenam, terdapat hubungan yang rendah antara persepsi tentang kawalan terhadap amalan tradisi dan keinginan meneruskan amalan tradisi dengan bacaan .470. Ringkasnya, terdapat hubungan yang tinggi antara tanggapan terhadap amalan tradisi, norma subjektif dan keinginan meneruskan amalan tradisi. Manakala hubungan yang melibatkan persepsi tentang kawalan terhadap amalan tradisi adalah rendah. Hasil ujian adalah sebagaimana jadual 5.31.

Jadual 5.31. Hubungan antara Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi, Norma Subjektif, Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tersebut dan Keinginan Mengamalkan Amalan Tersebut

		Min_Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi	Min_Norma Subjektif	Min_Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan	Min_Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi
Min_Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi	Korelasi Pearson Sig. (2 tailed) N	1 .414	.837** .000 414	.567** .000 414	.838** .000 414
Min_Norma Subjektif	Korelasi Pearson Sig. (2 tailed) N	.837** .000 414	1 .414	.466** .000 414	.858** .000 414
Min_Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi	Korelasi Pearson Sig. (2 tailed) N	.567** .000 414	.466** .000 414	1 .414	.470** .000 414
Min_Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi	Korelasi Pearson Sig. (2 tailed) N	.838** .000 414	.858** .000 414	.470** .000 414	1 .414

Sumber: Ujian Korelasi Pearson, Hubungan antara Tanggapan, Norma Subjektif, Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi dan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi, Sipitang, 2013.

Hasil ujian ini menyokong pandangan pengkaji yang mengatakan bahawa tanggapan terhadap amalan tradisi turut mempengaruhi keinginan untuk mengamalkan amalan tersebut. Dalam hal ini, golongan yang mendapat pendidikan formal, pendidikan agama serta mempunyai status ekonomi yang lebih baik kurang bersetuju dengan tanggapan lazim bagi amalan tradisi tersebut yang sebahagiannya masih dipersoalkan keselariannya dengan ajaran Islam atau terdapat padanya saki baki sinkretisme. Lantaran itu, mereka tidak mahu meneruskan budaya tradisi tersebut kerana dikhuatiri ia akan menjelaskan keimanan mereka.

5.14 Faktor Utama yang Merangsang Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi

Ujian Regresi Pelbagai dilakukan untuk mengenal pasti faktor utama yang merangsang keinginan masyarakat ini mengamalkan amalan tradisi. Keputusan analisis menunjukkan bahawa bagi sampel ini ($n=414$) hanya boleh ubah Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi dan boleh ubah Norma Subjektif sahaja merupakan boleh ubah peramal yang signifikan. Kedua-dua boleh ubah peramal ini menyumbang sebanyak 78.3% varian dalam kriteria ($r^2=.783$) sebagaimana yang ditunjukkan dalam jadual 5.32.

Jadual 5.32. Ringkasan Model Regresi

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std Error of the Estimation
1	.838 ^a	.703	.702	.45662
2	.886 ^b	.784	.783	.38949
3	.886 ^c	.784	.783	.38996

a. Peramal: (*Constant*), Min_Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi

b. Peramal: (*Constant*), Min_Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi, Min_Norma Subjektif

c. Peramal:(*Constant*), Min_Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi, Min_Norma Subjektif, Min_Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi

Sumber: Ujian Regresi Pelbagai, Sipitang, 2013.

Jadual 5.33 pula menunjukkan bahawa nilai statistik t pemboleh ubah Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi ialah 8.952 dan aras signifikannya ialah 0.001 ($t = 8.952, p < .05$) dan nilai statistik t pemboleh ubah Norma Subjektif pula ialah 12.441 dan aras signifikannya ialah 0.001 ($t = 12.441, p < .05$). Manakala nilai t pemboleh ubah Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi ialah -.075 dan nilai p adalah tidak signifikan iaitu $p = .940$ ($t = -.075, p > .05$). Dapatlah disimpulkan bahawa Norma Subjektif merupakan pemboleh ubah peramal yang paling signifikan dengan nilai Beta ($\beta = .522, p < .05$), diikuti dengan Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi dengan nilai Beta ($\beta = .403, p < .05$). Manakala pemboleh ubah Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi adalah tidak signifikan dengan nilai Beta ($\beta = -.002, p > .05$).

Jadual 5.33. Pemboleh Ubah Peramal yang Signifikan

Model	Unstandardized Coefficient		Standardized Coefficient	<i>T</i>	Sig.
	<i>B</i>	Std. Error	Beta		
1 (Constant)	.348	.104		3.337	.001
Min_Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi	.896	.029	.838	31.230	.000
2 (Constant)	-.178	.098		-1.807	.072
Min_Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi	.429	.045	.402	9.598	.000
Min_Norma Subjektif	.603	.048	.522	12.460	.000
3 (Constant)	-.174	.111		-1.565	.118
Min_Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi	.431	.048	.403	8.952	.000
Min_Norma Subjektif	.603	.048	.522	12.441	.000
Min_Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi	-.002	.033	-.002	-.075	.940

Sumber: Ujian Regresi Pelbagai, Sipitang, 2013.

Hasil ujian juga selaras dengan ujian korelasi Pearson sebelum ini yang menunjukkan hubungan yang kuat antara Tanggapan Terhadap Amalan Tradisi, Norma Subjektif dan Keinginan Mengamalkan Amalan Tradisi. Sebaliknya, hubungan yang melibatkan Persepsi Tentang Kawalan Terhadap Amalan Tradisi adalah lemah.

5.15 Faktor-faktor yang Menyebabkan Berlakunya Fenomena Sinkretisme dalam Masyarakat Kedayan

Antara faktor utama yang dikenalpasti menyebabkan sinkretisme dalam masyarakat Kedayan adalah pertamanya kerana ia merupakan proses semula jadi atau dengan kata lain kepercayaan tradisi yang dipengaruhi oleh dinamisme-animisme telah lama berakar umbi dan sukar dihapuskan dalam masa yang singkat. Hal ini juga telah menjadi kepercayaan atau tanggapan lazim yang mendasari amalan tradisi dalam masyarakat. Kedua, pengaruh norma sosial iaitu ibubapa, masyarakat dan sistem nilai dalam masyarakat. Ketiga, latar belakang masyarakat tersebut seperti umur, tahap pendidikan, pekerjaan, pendapatan isi rumah dan lain-lain.

5.15.1 Proses Semula jadi

Berdasarkan data kualitatif (etnografi) dalam kajian ini dan kajian terdahulu, dapatlah dikatakan bahawa fenomena sinkretisme dalam masyarakat Kedayan berlaku secara semula jadi apabila kepercayaan pra Islam khususnya dinamisme-animisme berinteraksi dengan kepercayaan Islam yang kemudiannya dianuti masyarakat. Kepercayaan tradisi adalah satu hakikat yang tidak dapat dielakkan kerana ia lahir sebagai hasil sejarah budaya Melayu, termasuklah Kedayan.

Menurut Mohd Taib Osman, lazimnya timbul hubungan antara “*organized high religion*” yang didukungi oleh masyarakat dan *folk belief* iaitu corak perlakuan keagamaan yang terdapat pada satu bahagian masyarakat yang dinamakan sebagai “*masses*”. Apa yang dikonsepsikan sebagai *folk belief* itu kadang-kadang selari dan kadang-kadang bertentangan dengan agama rasmi masyarakat, dan ia mengandungi unsur-unsur kepercayaan warisan yang masih dipertahankan. Kedudukan kepercayaan warisan atau tradisi tersebut tidak dilembagakan tetapi tetap diamalkan untuk menyelesaikan krisis yang berlaku dalam kehidupan seharian mereka atau memenuhi dorongan pragmatis.²⁸ Dalam masa yang sama, sinkretisme berlaku kerana wujudnya beberapa isu atau perkara yang kelihatan seolah-olah sama, namun berbeza dari segi konsep seperti konsep roh-roh baik dalam tradisi animisme yang ditanggapi oleh masyarakat pada peringkat awal memeluk Islam sebagai sepadan dengan konsep malaikat. Dalam hal ini Edwin Zenner ada menjelaskan bahawa budaya sinkretisme dalam kalangan masyarakat boleh terjadi kerana berlakunya *hybridity* tambahan (*hybridities of extension*) iaitu melibatkan penerangan meta-tema trans-tempatan ke dalam perbincangan mikro tempatan yang menggunakan material tempatan yang spesifik dalam menyampaikan kebenaran trans-tempatan yang tidak berubah.²⁹ Ini bermakna apabila agama Islam disampaikan kepada masyarakat pra Islam, penerangan tentang konsep Islam tersebut berlaku dengan menggunakan material sedia ada dalam masyarakat tersebut. Contohnya, penerangan yang dibuat tentang konsep malaikat, sedikit sebanyak menggunakan konsep sedia ada dalam masyarakat pra Islam seperti roh-roh baik yang boleh mendatangkan manfaat kepada mereka. Dalam masa yang sama

²⁸ Mohd Taib Osman, *Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), xiii, Mohd Taib Osman, *Bunga Rampai Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988), 106-117.

²⁹ Edwin Zenner, “Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand,” 585-617.

H.O.K Rahmat dan Muhammad ‘Uthman el-Muhammady turut mengakui bahawa wujudnya persamaan dalam ritual dan kepercayaan Islam dengan agama lain termasuklah agama primitif dengan perbezaan-perbezaan tertentu dari segi konsepnya.³⁰

Sebagaimana maklum, sebelum kedatangan Islam masyarakat ini telah memiliki kepercayaan tentang roh nenek moyang serta roh atau semangat yang ada pada setiap benda. Justeru itu, pelbagai ritual dilakukan bagi mendapatkan pertolongan roh dan semangat tersebut dalam pelbagai urusan kehidupan mereka. Setelah kedatangan Islam, mereka didedahkan pula dengan keimanan kepada malaikat serta kewujudan makhluk-makhluk ghaib seperti jin. Hal ini sedikit sebanyak telah menyebabkan fungsi-fungsi roh dan semangat yang membawa kebaikan kepada mereka sebelum itu, mudah difahami oleh mereka sebagai sebahagian daripada fungsi-fungsi malaikat dan juga nabi. Dalam masa yang sama, ritual dan petua mereka turut menempatkan malaikat dan nabi sebagai pengganti roh dan semangat yang ada dalam setiap benda yang telah dinafikan kewujudannya oleh Islam.

Dalam al-Qur'an ada menyebutkan fungsi malaikat sebagaimana berikut:

الَّذِينَ سَخَّمُوا عَلَى إِعْرَشِهِ وَمَنْ حَوْلَهُ وَيُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ
لِلَّذِينَ ءاْمَنُوا رَبَّنَا وَسَعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا
سَيِّلَكَ وَقَهْمَ عَذَابَ أَجَحِيمٍ

Surah al-Mu'min 40: 7

Terjemahan: Malaikat yang memikul Arasy dan malaikat yang berada di sekelilingnya, bertasbih memuji Tuhan mereka; dan beriman kepadanya; serta mereka memohon ampun bagi orang-orang yang beriman (dengan berdoa merayu): "Wahai Tuhan kami! rahmatMu dan IlmuMu meliputi segala-galanya; maka berilah ampun kepada orang-orang yang bertaubat serta menurut jalanMu, dan peliharalah mereka dari azab neraka.

³⁰ H.O.K Rahmat, *Dari Adam Sampai Muhammad*, 36-40, Muhammad ‘Uthman el-Muhammady, “Pluralisme Agama: Beberapa Persoalan Dilihat Dari Pandangan Arus Perdana Islam,” 153-154.

Ayat tersebut di atas menjelaskan salah satu fungsi malaikat iaitu memohon ampun bagi orang yang beriman. Dengan ini, masyarakat ini menterjemahkannya ke dalam amalan kebiasaan mereka seperti majlis tahlil. Dalam majlis tahlil, mereka menjemput secara khusus para malaikat bagi sama-sama mendoakan kesejahteraan roh keluarga mereka yang telah meninggal dunia. Hal ini kerana mereka telah terbiasa dengan amalan semasa pra Islam iaitu menyeru dan memuja roh nenek moyang mereka. Justeru itu, majlis tahlil bagi sebahagian masyarakat ini disulami oleh amalan tradisi iaitu membakar kemenyan. Dahulunya, asap kemenyan tersebut adalah sebagai makanan kepada roh. Namun pada hari ini, kemenyan yang mengeluarkan bau yang harum dikaitkan dengan tujuan memanggil para malaikat datang untuk sama-sama berdoa. Di kalangan sebahagian kecil masyarakat juga, mantera tertentu dibaca untuk tujuan memanggil malaikat tersebut.

Di samping itu, malaikat juga telah ditugaskan menjaga bukit dan gunung sebagaimana yang dinyatakan oleh Hadith berikut:

Daripada ‘A’ishah RA, Rasulullah SAW bersabda:

فَنَادَانِي مَلَكُ الْجِبَالِ وَسَلَّمَ عَلَيَّ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ لَكَ وَأَنَا مَلَكُ الْجِبَالِ
وَقَدْ بَعَثْتَنِي رَبُّكَ إِلَيْكَ لِتَأْمُرَنِي بِأَمْرِكَ فَمَا شِئْتَ إِنْ شِئْتَ أَنْ أَطْبِقَ عَلَيْهِمُ الْأَخْسَيْنِ

Terjemahan: Lalu malaikat penjaga gunung pun memanggilku dan mengucap salam kepadaku sambil berkata: “Wahai Muhammad, sungguh Allah telah mendengar perkataan kaummu terhadapmu, dan aku malaikat penjaga gunung telah diutus oleh Rabbmu untuk menemuimu untuk melaksanakan apa yang anda kehendaki. Jika anda menghendaki, maka aku akan menutupkan dua gunung ini kepada mereka.”³¹

³¹ Riwayat Muslim, Kitāb al-Jihād wa al-Saiyr, Bāb Mā Laqiy al-Nabī SAW min A’dhā, no. Hadith 3352. Lihat, Muslim, *Sahīh Muslim*, juz 9, 278.

Dengan itu dalam pemikiran masyarakat ini, malaikat selaku makhluk Allah SWT yang bersifat mistik³² turut diperlukan bagi menjaga rumah dan persekitaran rumah mereka. Hal ini kerana, mereka masih mempercayai wujudnya makhluk-makhluk halus yang jahat yang diterjemahkan kepada jin dan syaitan setelah mereka menerima Islam. Oleh itu, ritual tertentu seperti *tawar halaman* dikaitkan dengan usaha memohon bantuan malaikat bagi menjaga halaman rumah mereka daripada gangguan makhluk halus. Kunyit pula digunakan kerana dipercayai kunyit tersebut mempunyai malaikat yang disebut mambang kuning. Kadang-kala semacam timbul sedikit kekeliruan sama ada mambang kuning ditanggap sebagai malaikat atau jin yang menjaga rumah.

Dalam masa yang sama, konsep kenabian yang memiliki mukjizat tertentu turut diterima oleh masyarakat ini dengan mengaitkannya dengan mistik-mistik tertentu. Contohnya, kepercayaan mereka bahawa Nabi Sulaiman AS yang diberi kuasa sebagai wakil Allah SWT menjaga binatang-binatang yang ada di dalam hutan. Asalnya, mereka mempercayai bahawa ada penunggu yang menjaga hutan dan binatang di dalamnya. Namun, kepercayaan tersebut tidak hilang begitu sahaja sebaliknya penunggu tersebut telah diganti dengan Nabi Sulaiman AS. Hal ini kerana al-Qur'an banyak menerangkan mukjizat Nabi Sulaiman AS yang berkebolehan memahami bahasa binatang serta menguasai binatang dan jin. Antaranya adalah:

وَوَرِثَ سُلَيْمَنٌ دَأْوِدَ وَقَالَ يَتَأْيِهَا أَلَّا نَاسٌ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الْطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالْطَّيْرِ فَهُمْ يُؤَزِّعُونَ

Surah al-Naml 27: 16-17

³² Keadaan ghaib yang tidak dapat diselami oleh pemikiran manusia, keanehan, keajaiban. Lihat, *Kamus Dewan*, 1037, entri "mistik".

Dan Nabi Sulaiman mewarisi (pangkat kenabian dan kerajaan) Nabi Daud, dan (setelah itu) Nabi Sulaiman berkata: “Wahai umat manusia, kami telah diajar memahami bahasa pertuturan burung dan kami telah diberikan serba sedikit dari tiap-tiap sesuatu (yang diperlukan), sesungguhnya yang demikian ini adalah limpah kurnia (dari Allah) yang jelas nyata.” Dan dihimpunkan bagi Nabi Sulaiman bala tenteranya, dari jin dan manusia serta burung, sedang mereka berkelompok-kelompok (hendak pergi berperang).

Dengan mengubahsuai kepercayaan tersebut setelah memeluk Islam, mereka meneruskan petua tradisi seperti memberi salam kepada penjaga hutan yang kemudiannya mereka maksudkan sebagai Nabi Sulaiman AS dengan tujuan supaya mudah mendapat binatang buruan. Bacaan salam tersebut telah mempamerkan unsur-unsur keislaman kerana ucapan salam itu sendiri dan ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW. Secara praktiknya, salam yang diberi adalah kepada Nabi Muhammad SAW (walaupun penjaga hutan yang mereka maksudkan adalah Nabi Sulaiman AS).

Hal ini kerana Nabi Muhammad SAW mempunyai kedudukan yang tinggi dalam pemikiran masyarakat ini kerana Nabi Muhammad SAW dipercayai berasal daripada cahaya. Hj. Miasan turut membezakan antara manusia biasa dengan seseorang yang berketurunan sayyid. Baginya, seseorang memerlukan bacaan-bacaan tertentu supaya apa yang dikehendakinya termakbul (dalam pengubatan). Walau bagaimanapun ia berbeza jika seseorang itu berketurunan sayyid kerana lazimnya seorang sayyid percakapannya akan termakbul, walaupun tiada apa-apa yang dibacanya, dengan sekadar apa yang terdetik di hatinya, sudah memadai menjadikan sesuatu perkara tersebut termakbul. Hal ini kerana baginya, manusia biasa berasal dari Adam AS,

manakala mereka yang berketurunan sayyid berasal daripada mukjizat (cahaya). Manusia biasa dengan keturunan sayid diumpamakan beliau sebagai berikut:³³

*Yang menjadi kilat cahaya Tuhan
Aku menjadi pacal kilat cahaya Tuhan*

Justeru itu, Nabi Muhammad SAW turut disimbolkan sebagai cahaya yang boleh melindungi manusia daripada gangguan makhluk halus di samping selawat ke atas baginda SAW. Hasil daripada kefahaman ini, lahirlah petua Kedayan secara turun-temurun yang disebut *Suluh Muhammad*. Walau bagaimanapun, secara praktiknya, *Suluh Muhammad* hanyalah perlakuan meletakkan jari di hujung mata sehingga keluar cahaya yang menembusi, lalu menyapu muka dan perkara lain disertai dengan selawat kepada Nabi Muhammad SAW. Perkara ini dianggap sebagai ikhtiar bagi mengelakkan daripada gangguan makluk halus.

Berkenaan konsep manusia pula, surah al-Nisa' 4:1 telah menceritakan tentang semua makhluk manusia berasal daripada Adam AS dan Hawa sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini. Dalam surah al-Baqarah 2:35 pula, Allah SWT menjelaskan bahawa Hawa telah dijadikan sebagai teman dan isteri kepada Adam AS.³⁴ Namun, tidak dijelaskan dalam mana-mana ayat al-Quran tentang asal kejadian Hawa.³⁵

Walau bagaimanapun sebahagian sahabat seperti 'Abd Allāh bin 'Abbās dan 'Abd Allāh bin Mas'ūd mengatakan Hawa dijadikan daripada tulang rusuk Adam AS

³³ Hj. Miasan bin Junil, dalam temubual dengan pengkaji, 17 September 2012.

³⁴ Lihat, Surah al-Baqarah 2:35 yang bermaksud, "Berkata Kami: Hai Adam, tinggallah engkau bersama isteri engkau dalam syurga, dan makanlah buah-buahan di dalamnya dengan senang hati menurut kemahuanmu, dan janganlah kamu dekati pohon kayu ini, nanti kamu termasuk dalam kalangan orang yang berbuat zalim."

³⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 1: 144-147.

berdasarkan Hadith oleh al-Bukhari.³⁶ Dari Adam AS dan Hawa pula, lahirlah manusia yang berkembang-biak ke seluruh pelusuk bumi. Oleh kerana Adam AS dan Hawa merupakan pasangan manusia yang pertama, maka terdapatlah kepercayaan dalam masyarakat ini yang mengaitkan kejadian manusia ini dengan Adam AS dan Hawa sebagaimana berikut:

“Anggota badan manusia yang dimaksudkan ada tujuh belas semuanya iaitu dua mata, dua kening, dua telinga, dua tangan, dua betis, mulut, dua lubang hidung, dua kemaluan, jasmani dan rohani. Dengan tujuh belas anggota badan ini, lengkaplah kejadian seorang manusia. Di samping tujuh belas anggota manusia tersebut, manusia telah dianugerahkan tujuh belas perkara lain oleh Allah, Nabi Muhammad, Nabi Adam dan Hawa. Lima perkara diberikan oleh Allah iaitu Esa, nikmat, rahmat, cahaya dan hidup. Empat perkara yang diberikan oleh Nabi Muhammad ialah jantung, hati, hempedu dan buah pinggang. Empat perkara yang diberikan oleh Nabi Adam ialah tulang, kuku, gigi dan rambut. Manakala empat perkara yang diberikan oleh Hawa ialah air, darah, daging dan urat.”³⁷

Dalam masa yang sama, al-Qur'an juga menjelaskan bahawa manusia telah dijadikan oleh Allah SWT dalam bentuk yang sempurna sebagaimana ayat berikut:

اللَّهُمَّ خَلَقْتَ فَسَوَّنَكَ فَعَدَلْتَكَ فِي أَعْيُنِ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَزَّكَكَ

Surah al-Infitār 82: 7-8

Tuhan yang telah mencipta dan mengatur kejadianmu, lalu menjadikan anggotamu sesuai (dengan tujuan anggota itu dijadikan), serta menjadikan (binaan tubuh badanmu) sama padan dengan keuatannya. Dalam bentuk dan rupa apa sahaja yang dikehendakiNya, ia menyusun kejadianmu.

³⁶ Hadith riwayat al-Bukhārī, kitāb al-Nikāh, Bāb al-Waṣāt bi al-Nisā', no. Hadith 4787. Lihat, al-Bukhārī, *Sahīh Bukhārī*, juz 16, 184. Lihat juga, Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, 6: 339-349. Hadith tersebut bermaksud, “Barangsiapa yang beriman kepada Allah SWT dan juga kepada hari akhirat, maka janganlah ia menyakiti tetangganya. Dan layanilah kaum wanita dengan baik, sesungguhnya mereka diciptakan dari tulang rusuk. Dan sesuatu yang paling bengkok yang terdapat pada tulang rusuk adalah bahagian paling atas. Jika kamu meluruskannya dengan, niscaya kamu akan mematahkaninya, namun jika kamu membiarkannya maka ia pun akan selalu dalam keadaan bengkok. Oleh itu, itu layanilah wanita dengan penuh kebijaksanaan.”

³⁷ Hj. Bongsu bin Muhammad, dalam temubual dengan pengkaji, 14 April 2013.

Walaupun manusia dijadikan dalam bentuk yang sempurna, manusia sentiasa terdedah untuk melakukan kejahanan. Dengan itu, manusia dituntut untuk sentiasa menyucikan jiwa mereka sebagaimana ayat berikut:

فَأَهْمَّهَا بُخُورَهَا وَتَقْوَنَهَا ﴿٩﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا

Surah al-Shams 91: 9

Sesungguhnya telah menanglah orang yang membersihkan (jiwanya - iaitu dengan iman dan amal kebajikan).

Dengan wujudnya konsep penyucian jiwa dalam Islam ini, masyarakat ini memahami bahawa ritual mandi langir harus diteruskan kerana ia bertujuan menyucikan jasmani dan rohani manusia. Ia ibarat tambahan kepada iman dan amal kebajikan sebagaimana yang dianjurkan Islam.

Al-Qur'an turut menjelaskan bahawa manusia dijaga oleh malaikat sebagaimana dalam surah al-Ra'd 13: 11 yang dibincangkan sebelum ini. Dengan itu, kepercayaan tentang adanya saudara kembar manusia ditanggap sebagai malaikat yang menjaga manusia. Keempat-empat kembar tersebut akan mengikut ke mana sahaja seseorang itu pergi atau berjalan dalam posisi yang berbeza. Di sebelah kanan ialah ketuban, di sebelah kiri ialah tembuni, di bahagian hadapan ialah tali pusat, manakala di bahagian belakang ialah uri. Lazimnya, keempat-empat saudara kembar (batin) bagi seseorang manusia ini akan menjaga manusia tersebut sehingga manusia berumur tiga tahun iaitu setelah manusia pandai mengira. Selepas tiga tahun menjaga manusia, keempat-empat saudara kembar batin tersebut berlepas tangan daripada menjaga manusia. Walau bagaimanapun, sekiranya manusia memelihara empat saudara kembarnya itu, mereka akan menjaga manusia sehingga meninggal dunia.³⁸

³⁸ Ibid.

Dapatlah disimpulkan bahawa, proses sinkretisme ini berlaku secara semula jadi kerana wujudnya perkara yang kelihatan sepadan antara pra Islam dan Islam lalu berlakulah percampuran antara keduanya. Perkara ini tidak dapat dielakkan kerana ia terjadi apabila agama Islam meresap ke dalam masyarakat yang masih dipengaruhi oleh kepercayaan dinamisme-animisme. Hal ini kerana apabila pendakwah Islam mula-mula berdakwah kepada masyarakat, mereka tidak dapat mengikis sepenuhnya kepercayaan dinamisme-animisme yang telah berakar umbi dalam masyarakat, maka berlakulah gambaran sinkretisme tersebut di samping ia turut memenuhi tuntutan kehidupan masyarakat yang disebut oleh Mohd Taib Osman sebagai dorongan pragmatis.

5.15.2 Pengaruh Norma Sosial (Norma Subjektif)

Berdasarkan data kuantitatif (soal selidik) dalam kajian ini pula mendapati bahawa norma sosial merupakan faktor peramal utama kepada keinginan masyarakat Kedayan untuk meneruskan amalan tradisi mereka yang sebahagiannya masih terdapat saki baki sinkretisme sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini. Hal ini adalah berdasarkan analisis ujian Regresi Pelbagai yang menunjukkan Norma Sosial sebagai pemboleh ubah peramal yang paling signifikan dengan nilai Beta ($\beta = .522$, $p < .05$). Norma sosial yang dimaksudkan adalah daripada pengaruh ibubapa, masyarakat dan sistem nilai dalam masyarakat tersebut.

Berdasarkan analisis kekerapan, dapat diperhatikan bahawa orang tua atau keluarga turut memainkan peranan yang penting dalam penerusan amalan tradisi masyarakat ini. Antaranya ialah amalan mandi langir (min: 2.91, 2.92), berubat dengan jampi dan dukun (min: 2.79, 2.91), *tawar halaman* (min: 3.62), menggantung tembuni

(min: 3.69), memberi salam kepada tuan punya hutan (min: 3.68) dan *Suluh Muhammad* (min: 3.77). Walau bagaimanapun, masyarakat pula telah memainkan peranan yang lebih baik dalam memastikan penerusan budaya tradisi mereka misalnya dalam penerusan amalan mandi langir (min: 3.21), berubat dengan jampi dan dukun (3.38), *tawar halaman* (min: 3.64), menggantung tembuni (3.67), petua berburu (3.88), membersihkan kubur di bulan Shaaban (4.02), *Makan Malam Tujuh* (4.18), *Makan Arwah* (min: 4.35), *Makan 3, 7, 14, 40, 100 Hari* dan *Makan Jumaat-Jumaatan* (min: 4.38). Dalam masa yang sama, sistem nilai masyarakat ini yang berpandukan ajaran Islam turut menyumbang kepada penerusan amalan tradisi. Dalam hal ini, kebanyakan daripada mereka menganggap bahawa agama Islam tidak melarang amalan tradisi (min: 4.15).

Dengan ini, dapatlah disimpulkan bahawa, pada awalnya fenomena sinkretisme terjadi di kalangan masyarakat ini sebagai satu proses semula jadi. Namun, saki baki sinkretisme masih ada antaranya disebabkan oleh pengaruh norma sosial.

5.15.3 Pengaruh Latar Belakang Masyarakat

Berdasarkan data kuantitatif (soal selidik) dalam kajian ini juga mendapati bahawa keinginan meneruskan amalan tradisi yang masih ada saki baki sinkretisme tidaklah berlaku secara menyeluruh sebaliknya berlaku di kalangan kelompok tertentu dalam masyarakat.

Dalam hal ini, latar belakang masyarakat turut memainkan peranan penting dalam mempengaruhi penerusan saki baki sinkretisme dalam masyarakat. Ujian ANOVA Sehala dan Duncan Multiple Range memberikan beberapa petunjuk iaitu,

pertamanya, semakin berumur seseorang itu semakin kuat keinginannya untuk mengamalkan amalan tradisi. Kedua, keinginan yang lebih kuat mengamalkan amalan tradisi adalah dari kelompok yang telah berkahwin berbanding yang belum berkahwin. Ketiga, keinginan yang lebih kuat untuk mengamalkan amalan tradisi adalah dari kalangan mereka yang bekerja sendiri berbanding dengan mereka yang bekerja dalam sektor perkhidmatan awam. Keempat, semakin tinggi pendapat seseorang semakin rendah keinginannya untuk mengamalkan amalan tradisi. Kelima, semakin tinggi tahap pendidikan seseorang semakin rendah keinginannya untuk mengamalkan amalan tradisi. Keenam, semakin baik pendidikan agama yang diterima seseorang semakin rendah keinginannya untuk mengamalkan amalan tradisi.

Dapatlah disimpulkan bahawa walaupun fenomena sinkretisme dalam masyarakat ini terjadi secara semula jadi, lalu diperkuuhkan dengan norma sosial dalam masyarakat, namun ia tidaklah berlaku secara menyeluruh ke dalam masyarakat. Latar belakang masyarakat turut mempengaruhi masyarakat ini untuk mengamalkan amalan tradisi mereka termasuklah yang masih terdapat padanya saki baki sinkretisme.

5.16 Kesimpulan

Secara ringkasnya dapatlah disimpulkan bahawa masyarakat Kedayan masih berpegang pada adat tradisi yang ada kemungkinan masih terdapat saki baki sinkretisme. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor termasuklah proses semula jadi yang berlaku setelah Islam berinteraksi dengan kepercayaan pra Islam dalam kalangan masyarakat. Walau bagaimanapun, latar belakang masyarakat turut memainkan peranan penting dalam mempengaruhi penerusan saki baki sinkretisme dalam masyarakat. Hal ini dapat diperhatikan misalnya semakin berumur seseorang itu semakin kuat keinginannya untuk

mengamalkan amalan tradisi. Dalam masa yang sama, data soal selidik juga menunjukkan bahawa norma sosial merupakan faktor yang paling utama mempengaruhi keinginan masyarakat untuk meneruskan amalan tradisi berbanding tanggapan terhadap amalan tradisi dan faktor persepsi tentang kawalan terhadap amalan tradisi.

BAB PENUTUP

6. PENUTUP

6.1 Rumusan

Konsep sinkretisme telah diperkenalkan dan berkembang di Barat. Terminologi ini mengundang pelbagai reaksi daripada sarjana Barat. Sebahagian pandangan yang diutarakan mereka adalah bersifat deskriptif, manakala sebahagian pandangan lagi bersifat normatif dengan menjadikan agama sebagai kayu ukur khususnya agama Kristian. Terminologi sinkretisme kemudiannya turut diaplikasikan ke dalam masyarakat Islam oleh sebahagian sarjana dalam menerangkan fenomena yang berlaku sama ada dalam agama, falsafah maupun budaya.

Dari segi konsep, pandangan Islam adalah jelas iaitu tidak menerima sinkretisme dalam konteks menyatukan elemen Islam dan pra Islam dalam keadaan masih wujud percanggahan antara keduanya. Hal ini adalah sebagaimana yang dijelaskan dalam surah al-Kafirun 109: 1-6 yang telah dibincangkan sebelum ini.

Apa yang dibenarkan berlaku ialah pengubah suaian amalan pra Islam kepada Islam dengan cara memberi tafsiran Islamik kepada amalan tersebut atau menggantikan perkara yang bercanggah dalam agama tersebut dengan perkara yang tidak bercanggah sebagaimana yang surah al-Baqarah 2:200.

Dengan panduan yang diberikan oleh Islam ini juga secara umumnya dapat memberi reaksi secara serampang dua mata kepada golongan reformis yang berusaha

menghapuskan amalan tradisi dengan alasan ia membawa kepada bidaah, khurafat dan syirik. Dalam masa yang sama membetulkan tanggapan salah oleh sebahagian sarjana Barat yang mengatakan Islam sebagai produk sinkretisme.

Berdasarkan dapatan kajian, sebahagian besar adat tradisi masyarakat Kedayan telah dimurnikan atau ditapis oleh ajaran Islam yang dianuti masyarakat ini menjadikan unsur-unsur sinkretisme di dalam sebahagian adat tradisi tersebut telah terhakis. Maka lahirlah adat tradisi dalam bentuknya yang baru iaitu tidak bercanggah prinsip Tauhid khususnya dalam aspek kepercayaan atau tafsiran masyarakat terhadap perlakuan adat tersebut. Hal ini kerana adat tradisi yang sama, sebelumnya dilatari oleh kepercayaan yang berasaskan dinamisme-animisme iaitu mempercayai kewujudan roh-roh yang dapat mempengaruhi manusia sama ada memberi manfaat atau menimpa mudarat kepada manusia. Antara contohnya ialah Tarian Anding, permainan gasing, *Makan Tahun*, pelbagai jenis kenduri arwah, membersihkan kubur, sebahagian daripada mantera dan lain-lain.

Dapatan kajian ini juga menyokong pendirian pengkaji yang kurang bersetuju dengan cara golongan reformis menangani adat dan kepercayaan tradisi masyarakat Islam justeru mereka seolah-olah menafikan agama Islam sebagai bersifat rahmah iaitu memberi ruang kepada adat tradisi untuk terus dipraktikkan selagi mana ia tidak bertentangan dengan prinsip Islam iaitu mentauhidkan Allah. Lebih-lebih lagi, dapatan kajian turut menunjukkan bahawa keinginan masyarakat ini untuk mengamalkan adat tradisi mereka masih kuat. Oleh itu, menafikan fitrah semula jadi manusia untuk meneruskan adat tradisi mereka bukanlah perkara yang disarankan oleh ajaran Islam. Hal ini juga telah dijelaskan oleh surah al-Baqarah 2:200. Pandangan ini turut disokong

oleh tokoh pemikir Islam seperti al-Shahrastānī, Ibn Khaldūn dan Mālik bin Nabī serta diperakui oleh ketua agama dan pegawai agama setempat serta ahli akademik kontemporari sebagaimana yang telah dibincangkan dalam bab 4.

Dalam masa yang sama, dapatan kajian ini juga menyokong pendirian pengkaji yang tidak bersetuju dengan dakwaan sesetengah sarjana Barat yang mengatakan bahawa Islam adalah produk sinkretisme. Hal ini kerana agama Islam tidak menepati ciri-ciri asas sinkretisme iaitu pertamanya, percampuran falsafah pemikiran, agama dan budaya yang bertentangan hingga menimbulkan kecelaruan dalam agama Islam. Kedua, percampuran falsafah pemikiran, agama dan budaya yang bertentangan tersebut yang melahirkan satu pemikiran atau agama baru. Ketiga, interaksi elemen unsur baru ke dalam domain yang berlainan yang mengakibatkan pencemaran terhadap sesebuah kepercayaan atau agama.

Sebaliknya, dapatan kajian menunjukkan sinkretisme yang dilihat sebagai membawa kepada pencemaran agama Islam berlaku dalam kalangan masyarakat yang mula memeluk Islam, namun ia bersifat sementara. Fenomena sinkretisme atau pencemaran tersebut beransur-ansur hilang apabila masyarakat tersebut membuat pengubah suaian dengan cara memberi tafsiran yang Islamik terhadap amalan tradisi atau menggantikannya agar selari dengan Islam. Dalam erti kata yang lain, proses sinkretisme ini perlu diperbaiki supaya ia dapat menyingkir unsur-unsur yang syirik tanpa membuang adat tradisi tersebut atau menolak menggunakan pendekatan yang menerima anjakan perubahan. Contohnya ialah dengan mengubah persepsi masyarakat terhadap kemenyan yang dahulunya dibakar untuk menjamu roh dengan tafsiran lain yang Islamik seperti bertujuan untuk menghilangkan bau mayat atau mengharumkan

suasana semasa majlis tahlil diadakan. Hal ini adalah supaya masyarakat menyedari bahawa Islam juga memberi ruang kepada amalan membakar kemenyan tetapi dengan tafsiran yang tidak bercanggah dengan ajaran Islam. Namun, perkara ini perlu diiringi dengan budaya ilmu iaitu amalan tersebut mesti dipelihara kemurnian tauhidnya. Hal ini kerana sekiranya amalan tradisi tersebut diteruskan tanpa kawalan ilmu ia boleh membuka ruang kepada khurafat dan syirik.

Dengan mengambil hujah bahawa Islam mengambil budaya-budaya masyarakat untuk dijadikan sebagai sebahagian daripada ibadat dalam agama Islam sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Shahrastānī sebelum ini, tidak dapat mengaitkannya dengan sinkretisme atau produk sinkretisme selagi mana pengambilan atau percampuran tersebut tidak dilihat sebagai bertentangan dengan prinsip Islam, tidak membentuk agama baru dan tidak mencemarkan agama Islam. Dalam hal ini, sinkretisme ditanggap sebagai suatu proses semula jadi di mana masih wujud saki baki budaya yang bercanggah dengan Islam dan proses tersebut perlu diperbaiki supaya unsur-unsur bercanggah itu dihakis agar ia menjadi satu alasan yang sah menurut Islam.

Dalam masa yang sama, saki baki sinkretisme dalam masyarakat ini juga berkemungkinan pupus dengan sendirinya akibat sistem ilmu tradisi tersebut yang tidak bertulis dan bersifat lebih tertutup. Hal ini dapat diperhatikan daripada pandangan Haji Bongsu bahawa perkara yang tidak ada dalam kitab itulah yang dikatakan ilmu, manakala yang tercatit di dalam kitab dikatakan ‘baca’. Pandangannya disokong oleh Encik Bekal bin Puasa yang menjelaskan bahawa manusia tidak perlu keluar jauh atau bermusafir mencari ilmu sebaliknya harus mencari ilmu dalam diri manusia (anggota badan) sendiri. Hal ini kerana menurutnya, manusia telah dijadikan dalam bentuk fizikal

(anggota badan) yang sempurna justeru itu, “buku” inilah yang mereka guna iaitu buku yang sedia ada dalam anggota badan manusia. Manakala bagi Hj. Miasan pula, dalam masyarakat Kedayan, seseorang itu dikatakan mempunyai ilmu sekiranya bacaan-bacaan (mantera-mantera) yang dibacanya terbukti berkesan atau menjadi. Sekiranya tidak berkesan bererti seseorang itu belum lagi berilmu atau menguasai ilmu tersebut. Ini menunjukkan ilmu dalam pemikiran masyarakat ini agak mistik sifatnya dan cara menuntut serta menyampaikan atau menurunkan ilmu juga melibatkan beberapa perkara penting. Antaranya ialah pada kelazimannya seseorang itu tidak mahu mengajar sebarang ilmu atau mantera selagi beliau belum mengajar anaknya sendiri atau orang yang paling beliau harapkan mewarisi ilmunya. Hal ini kerana orang yang pertama kali mendapat ilmu itulah yang dikatakan sebagai orang yang mewarisi ilmunya serta paling berkesan ilmunya. Di samping itu, seseorang yang mendapat sesuatu ilmu lazimnya tidak menyampaikannya kepada orang lain selagi gurunya masih hidup, sebaliknya menggalakkan orang lain yang ingin belajar dengannya agar menuntut sendiri daripada gurunya tersebut. Walau bagaimanapun, perkara ini dibolehkan sekiranya gurunya telah meninggal dunia. Antara perkara penting yang lain ialah sesuatu ilmu itu perlu dipelajari dengan bersungguh-sungguh serta diamalkan, barulah boleh menambah ilmu yang lain. Mantera juga perlu dihafal sahaja dan tidak boleh dicatit. Dalam masa yang sama, bagi setiap ilmu atau mantera yang diperolehi lazimnya perlu diiringi dengan bayaran atau upah tertentu. Terdapat juga pantang larang tertentu yang boleh menyebabkan ilmu seseorang tidak menjadi seperti lalu di bawah ampai kain atau di bawah rumah melainkan dengan menutup kepala mereka dengan kain atau memakai topi. Tradisi ilmu yang sedemikian kurang berkesan dalam menyebarkan ilmu tradisi masyarakat. Dengan itu, ada kemungkinan ilmu tentang adat tradisi ini secara beransur-ansur boleh pupus dengan sendiri.

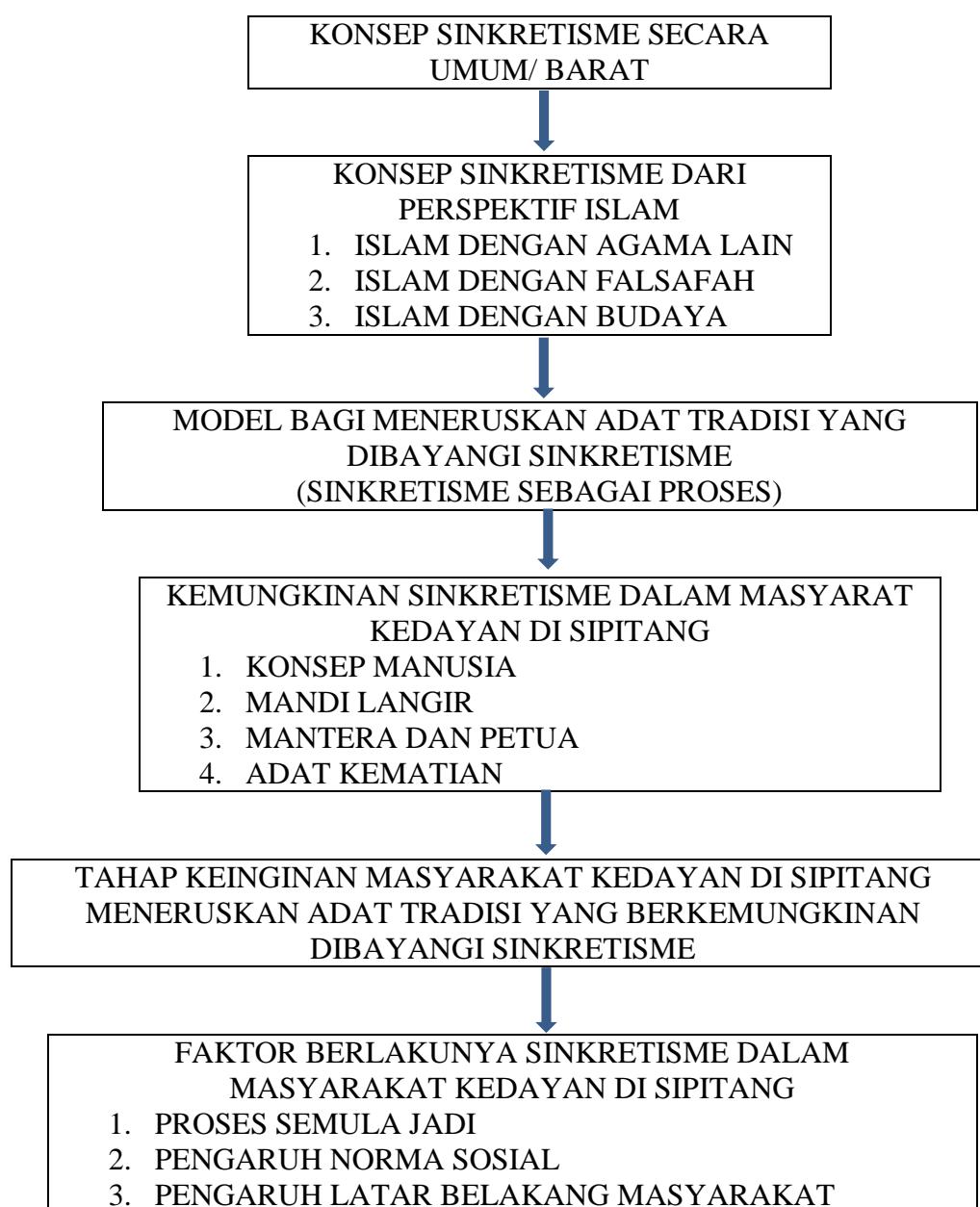
Di samping itu, dapatan kajian juga menunjukkan bahawa tanggapan yang masih mengandungi saki baki sinkretisme terhadap adat tradisi serta keinginan yang kuat mengamalkan tradisi amat berkait rapat dengan latar belakang masyarakat. Antara dapatan kajian yang penting juga ialah bilangan peratusan yang mengatakan bahawa mereka tidak mendapat pendidikan agama secara formal atau tidak formal adalah tinggi iaitu 43.5%. Oleh itu, antara perkara perlu diberi perhatian juga ialah meningkatkan pendidikan agama secara tidak formal khususnya bagi mereka yang telah berumur. Dengan itu, kesedaran untuk memurnikan tanggapan terhadap amalan tradisi di kalangan masyarakat agar selari dengan prinsip Tauhid akan bertambah baik. Dapatan kajian juga menunjukkan norma sosial merupakan faktor utama masyarakat mengamalkan amalan tradisi dan ini adalah suatu yang positif kerana lama kelamaan adat tradisi tersebut dilakukan sebagai adat sahaja tanpa ada kaitan dengan tafsiran yang diwarisi daripada kepercayaan dinamisme-animisme.

Walau bagaimanapun, secara dasarnya kajian ini bersifat makro iaitu sekadar membuka ruang atau meredah satu penerokaan supaya dilanjutkan kajian di peringkat mikro pada masa akan datang oleh pengkaji lain khususnya dalam menjelaskan satu persatu adat dan kepercayaan tradisi dalam masyarakat ini dari perspektif Islam. Oleh itu, kajian ini tidak memberi jawapan muktamad tentang status adat dan kepercayaan masyarakat ini dari perspektif Islam sebaliknya tidak menafikan sifat perkembangan agama Islam di Nusantara yang telah disumbangkan oleh ulama terdahulu. Dengan itu, kajian ini membuka ruang kepada budaya tradisi masyarakat Kedayan untuk diteruskan berdasarkan kaedah yang disarankan oleh Islam ini walaupun ia menyebabkan berlakunya proses sinkretisme secara tabii. Hal ini kerana sinkretisme ini hanyalah

wasilah yang tidak dapat dielakkan pada peringkat awal Islamisasi dan bukanlah tujuan sebenar Islamisasi. Tujuan sebenar hanyalah memenuhi kehendak Islam yang bersifat Tauhidik.

Secara amnya, kajian ini telah mencapai objektif kajian yang telah digariskan. Keseluruhan hasil kajian boleh diilustrasikan ke dalam carta aliran sebagaimana rajah 6.1 berikut:

Rajah 6.1. Carta Aliran Hasil Kajian



6.2 Implikasi Kajian

Secara praktikalnya, kajian ini meletakkan prinsip Tauhid sebagai sempadan dalam mengenal pasti sama ada masih wujud sinkretisme dalam adat tradisi masyarakat Islam ataupun tidak. Atas dasar prinsip inilah, kajian ini telah mengenalpasti sebahagian persepsi dan amalan yang masih dibayangi sinkretisme dalam masyarakat yang dikaji dan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Hal ini memberi impak yang positif dalam konteks persediaan mendepani sinkretisme dalam masyarakat.

Di samping itu, kajian ini memberi impak dari segi polisi tentang usaha pemurnian dari segi pendidikan atau dakwah Islam oleh pihak-pihak yang bertanggung jawab seperti JAKIM, Jheains, YADIM dan NGO Islam.

6.3 Cadangan

Bertitik tolak daripada penemuan kajian, dikemukakan beberapa saranan untuk diberi perhatian oleh pihak-pihak berkaitan. Cadangan ini juga merupakan sebahagian daripada cadangan yang diusulkan oleh ketua agama dan pegawai-pegawai dari institusi agama dan ahli akademik yang telah ditemubual oleh pengkaji. Antara saranan-saranan tersebut adalah seperti berikut:

1. Institusi agama setempat seperti surau dan masjid dan orang perseorangan yang mempunyai ilmu agama perlu mengambil inisiatif yang lebih pro aktif dalam memperbetulkan tanggapan atau tafsiran terhadap sesuatu adat tradisi tersebut. Dalam kes mandi langir kepada binatang korban misalnya, dicadangkan setiap kali majlis itu diadakan, imam atau ustaz sebagai wakil institusi surau memberi sedikit penjelasan bagi mengelakkan kekeliruan. Antara perkara yang perlu

dijelaskan adalah perkara tersebut bukan perkara yang wajib, sebaliknya niat supaya bersangka baik bahawa binatang korban ini akan membawa segala kewangian amalan tersebut. Dalam masa yang sama mengingatkan supaya tidak menganggap sekiranya ia tidak dibuat amalan korban tidak sah atau mengurangkan pahala amalan, sebaliknya ia sekadar adat yang diamalkan oleh masyarakat sejak turun-temurun. Begitu jugalah dalam perkara-perkara adat tradisi yang lain.

2. Peranan kerajaan melalui jabatan dan agensi agama seperti JAKIM, Jheains, YADIM serta NGO Islam agar memperbanyakkan program-program agama untuk masyarakat. Contohnya sebagaimana pendekatan oleh JAKIM dalam program jelajah akidah, seminar-seminar, kursus-kursus, program-program kesedaran secara berperingkat, penyebaran risalah dan pemberitahuan makluman melalui khutbah Jumaat.
3. Menggunakan sumber dan material tempatan iaitu mengenal pasti budaya tempatan, seterusnya mengubahsuai budaya tersebut agar benar-benar selari dengan ajaran Islam untuk tujuan dakwah dalam sesebuah masyarakat. Dalam hal ini, menggunakan orang tempatan yang berpendidikan agama yang tinggi amat digalakkan kerana mereka lebih memahami budaya yang mereka warisi secara turun-temurun.
4. Memperkasakan pendidikan agama di kawasan-kawasan tertentu yang mana amalan tradisi masih kuat diamalkan dengan cara memahami budaya dari konsep agama. Pendidikan agama penting untuk mengelakkan sinkretisme dalam adat

tradisi atau dalam erti kata yang lain, dengan pendidikan agama yang cukup sesebuah kelompok masyarakat tersebut ada kemampuan menyesuaikan budaya dengan agama. Pendidikan sedemikian harus bermula pada peringkat awal iaitu sekolah agama dan juga melalui saluran yang lain seperti kuliah di masjid dan surau dan lain-lain.

5. Diwujudkan satu kolej atau institusi pengajian Islam yang khusus tentang perkaderan dakwah lapangan (*fieldwork dai'e*). Ini bermakna setelah mendapat diploma atau ijazah, mereka akan dihantar masuk ke kawasan kampung atau pedalaman untuk dakwah efektif. Manakala antara silibus utama juga adalah tentang bahasa dan budaya yang berbeza. Hal ini kerana, pendakwah perlu berusaha lebih bukan setakat mengharap orang datang ke masjid tetapi membawa ilmu kepada orang kampung. Dalam erti kata lain, dakwah efisien dan efektif ini dakwah yang masuk ke dalam kumpulan sasaran. Hal ini dicadangkan oleh Mufti Kerajaan Negeri Sabah.

BIBLIOGRAFI

Al-Qur'ān al-Karīm.

- A. Hanafi M.A. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: Pustaka A-Husna, t.t.
- A. Samad Ahmad. *Warisan Perubatan Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1983.
- Abd. Aziz Mohd Zin. "Metod Da'wah Wali Songo." *Jurnal Usuluddin* 7 (Disember 1997): 33-46.
- Abd. Latif Muda dan Rosmawati Ali. *Perbahasan Usul al-Ahkam*. Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd., 2001.
- Abdul Hamid Qadri. *Dimensi Keimanan Kristen: Pengaruh Kepercayaan Kuno dan Filsafat pada Agama Kristen*. Jakarta: Pustaka Da'i, 1989.
- Abdul Karim Ali, Mohamad Zaidi Abdul Rahman dan Abdul Samad Abdoll Aziz. "Hiburan Dalam Masyarakat Melayu-Islam di Malaysia: Satu Pengamatan Berkaitan Antara Budaya Dan Hukum." Dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad, 215-288. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004.
- Abdul Latif Muda. *Pemikiran Islam Menghadapi Cabaran: Satu kajian tentang Pemikiran Malek Bennabi*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1983.
- Abdul Rahman Haji Abdullah. *Falsafah Alam Semesta Di Nusantara*. Selangor: Utusan Publications & Distributions Sdn. Bhd, 1999.
- _____. *Pemikiran Umat Islam Di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abd ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Abdullah Yusof. "Beberapa Aspek 'Urf Fasid Dalam Budaya Melayu Dan Kesannya Terhadap Hukum." Dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad, 119-131. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004.
- Abū Dāwūd, Abī Dāwūd Sulaymān bin al-'Ash'ath al-Sijastānī al-'Azdī. *Sunan Abū Dāwūd*. Al-Maktabah al-Shāmilah, t.t.
- Abu Jamin Roham. *Ensiklopedia Lintas Agama*. Jakarta: Emerald, 2009.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Al-'Aqīdah al-Islāmiyyah Kamā Jāa bihā al-Qur'ān al-Karīm*. Kaherah: Majmu‘ al-Bu‘ūth al-Islāmiyyah, t.t.

Aḥmad bin Ḥanbal, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal. *Musnad Aḥmad*. Al-Maktabah al-Shāmilah, t.t.

Ahmad Faisol Omar. *Kenduri: Syariat dan Adat*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributor Sdn. Bhd., 2009.

Ahmad Hidayat Bujang *et al.* “Penganalisaan Fatwa-fatwa Semasa di Malaysia.” Laporan Penyelidikan, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2000.

Ahmad Izzuddin al-Bayanuni. *Ahli Sunnah Wal-Jamaah, Petunjuk Aqidah 1*, terj. Hasnan Kasan. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2003.

Ajzen, Icek. “From intentions to action: A theory of Planned Behavior.” Dalam *Action-control: From Cognition to Behavior*, ed. Kuhl, J. dan Beckman, J, 11-39. Heidelberg: Springer, 1985.

Alipudin Haji Omar Kandi. “Sedikit Mengenai Hiasan Dalam Anyaman Puak Kedayan.” *Berita 24* (1989): 18-25.

Amat Juhari Moain. *Kepercayaan Orang Melayu Berhubung Pertanian*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.

Amde Sidik. *Borneo Yang Mistik Kadayan*. Kota Kinabalu: Borneo Books Publishers, 2009.

Anis Malik Thoha. “Meneliti Doktrin dan Ciri-ciri Fahaman Pluralisme Agama.” Dalam *Pluralisme Agama Satu Gerakan Iblis Memurtaddkan Ummah*, ed. Ismail Mina. 61-80. Kuala Lumpur: MUAFAKAT, 2012.

Anisah Ab. Ghani dan Saadan Man. “Nilai-nilai Adat Dan Budaya Dalam Amal Ibadat Masyarakat Melayu.” Dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad, 159-185. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004.

Armitage, C.J. dan Conner, M. “Efficacy of the Theory of Planned Behavior: A Meta-Analytic Review.” *British Journal of Social Psychology* 40 (2001): 471.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Historical Fact and Fiction*. Kuala Lumpur: Universiti Teknologi Malaysia, 2011.

_____. *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1999.

Audrey Kahin. Rebellion to Integration, West Sumatra and the Indonesia Polity 1926-1998, terj. Azmi dan Zulfahmi. *Dari Pemberontakan ke Integrasi Sumatra Barat dan Politik Indonesia 1926-1998*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

Averroes. *On The Harmony of Religion and Philosophy*, terj. George F. Hourani. London: Messrs. Luzag & Co., 1976.

Awang Ahmad. "Bahasa Kedayan Dalam Satu Penggolongan Dengan Bahasa Melayu Brunei." *Dewan Bahasa*, Julai 1978, 8-18.

_____. "Makan Tahun Puak Kedayan." Dalam *Warisan Budaya Brunei*, 152-165. Brunei: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, 1998.

_____. "Tradisi Makan Tahun Dalam Masyarakat Kedayan." *Berita* 15 (1987): 11-16.

Awang Hanafi Haji Salleh. "Puak Kedayan Di Kampong Lamunin: Suatu Penyelidikan Awal Berdasarkan Sejarah Lisan." *PUSAKA* 11(2004): 45-51.

Awang Mohd. Jamil Al-Sufri. *Tarsilah Brunei Sejarah Awal dan Perkembangan Islam*. Bandar Seri Begawan: Pusat Sejarah Brunei, 2001.

Awang Muhammad Hasan Hj Sallehudin. "Asal Usul Masyarakat Puak Kedayan Di Negara Brunei Darussalam: Satu Tinjauan Awal." *Jurnal Darussalam* 8 (2008): 165-181.

Baalbākī, Mu'nīr. *Al-Mawrīd*. Beirut: Dār 'Ilm Malāyīn, 1969.

Badawī, Ahmād Zākī. *Mu'jam Muṣṭalaḥāt al-‘Ulūm Al-‘Ijtīmā‘iyyah*. Beirut: Maktabah Lubnān, t.t.

Bailey, Kenneth D. *Kaedah Penyelidikan Sosial*, terj Hashim Awang. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984.

Baird, Robert. "Syncretism and the History of Religion." Dalam *Syncretism in Religion*, ed. Leopold, Anita Maria dan Jensen, Jeppe Sinding, 48-58. New York: Routledge, 2004.

Baldwin, James Mark, ed. *Dictionary of Philosophy and Psychology*. USA: Macmillan Company, 1960.

Bantong Antaran. "Puak Kedayan Dan Masalah Terminologinya." *Berita Muzium* 7, no. 1 (1985): 42-47.

Benavides, Gustavo. "Syncretism and Legitimacy in Latin American Religion." Dalam *Syncretism in Religion*, ed. Leopold, Anita Maria dan Jensen, Jeppe Sinding. New York: Routledge, 194-216, 2004.

Berner, Ulrich. "The Notion of Syncretism in Historical and/ or Empirical Research." *Historical Reflection* 27, no. 3 (2001): 502-503.

Bewley, Aisha. *A Glossary of Islamic Terms*. London: Ta-Ha Publishers, 1998.

- Borchert, Donald M., ed. *Encyclopedia of Philosophy*. 2nd ed. New York: MacMillan Reference, t.t.
- Bowker, John, ed. *The Cambridge Illustrated History of Religions*. USA: Cambridge University Press, 2002.
- Budin, Stephanie L. "A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtart Syncretism." *Numen: International Review for the History of Religions* 51, no. 2 (2004): 95-145.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il bin Ibrāhīm. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Al-Maktabah al-Shāmilah, t.t.
- Bustanuddin Agus. *Agama Dalam Kehidupan Manusia, Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007.
- Cary, M. *A history of the Greek world from 323 to 146 B.C.* London: Methuen, 1932.
- Che Zarrina Sa’ari dan Wan Suhaimi Wan Abdullah, "Budaya Dan Etika Di Kalangan Ahli Tasauf Dan Pengaruhnya Terhadap Ketentuan Hukum." Dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad *et al.*, 509-538. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2006.
- Cohen, Louis, Manion, Lawrence dan Morrison, Keith. *Research Method in Education*. Ed. ke-7. London and New York: Routledge, 2011.
- Colpe, Carsten. "Syncretism." Dalam, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Eliade, Mircea. Jilid ke-14. New York: McMillan Publishing, 1987.
- Cook, A.B. *A Study on Ancient Religion*. Jilid pertama. New York: Biblio and Tannen, 1964.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Traditions*. California: SAGE Publication, 1998.
- Al-Dārimī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Rahmān bin al-Faḍl bin Bahrām. *Sunan al-Dārimī*, Al-Maktabah al-Shāmilah, t.t.
- Data Operasi Unit Luar Bandar Tentang Bilangan Rumah dan Penduduk Dalam Daerah Sipitang Tahun 2012, Pejabat Daerah, Sipitang.
- Debs, Mohamad. *Mu‘jam al-‘Ulūm al-Ijtīmā‘iyyah*. Beirut: Academia, 1993.
- Decree Ad Gentes on the Mission Activity of the Church.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19651207_ad-gentes_en.html, Dicapai 24 September 2013.
- Al-Dimyaṭī, al-Sayyīd al-Bakrī bin Muḥammad Shatā. *Hāshiyah al-I‘ānah al-Tālibīn ‘alā Fatḥ al-Mu‘īn*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Awlādih, t.t.

- Droogers, Andre. "Syncretism, Power, Play." Dalam *Syncretism in Religion*, ed. Leopold, Anita Maria dan Jensen, Jeppe Sinding, 217-236. New York: Routledge, 2004.
- Engler, Steven. "Umbanda and Hybridity." *Numen: International Review for the History of Religions* 56, no. 5 (2009): 545-577.
- Ensiklopedi Islam*. Jilid ke-7. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Ensiklopedia Hukum Islam*. Jilid ke-5. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2006.
- Ensiklopedia Islam*. Jilid ke-10. Kuala Lumpur: MERC., 1998.
- Ensiklopedia Islam*. Jilid ke-5. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004.
- Ezad Azraai Jamsari dan Jaffary Awang. "Pemikiran Politik Ibn Khaldun." Dalam *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, ed. Mohd. Fauzi Hamat, Mohd Fakhrudin Abd. Mukti dan Che Zarrina Sa'ari, 349-360. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2006.
- Al-Faruqi, Ismail R. dan al-Faruqi, Lois Lamya. *The Cultural Atlas of Islam*. U.S.A.: International Institute of Islamic Thought, 1926.
- Fasihuddin Ahmad. "Medical Plants Used By Kadayan Community In Sarawak." *The Sarawak Museum Journal* (1993): 45-57.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*. Jilid pertama. London: MacMillan & Co., 1936.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Al-Ghazālī, Abī Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Muṣṭaṣfā fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Jilid ke-2. Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, t.t.
- _____. *Majmū‘ah Rasā’il li al-Imām al-Ghazālī: al-Hikmah fī Makhlūqātī Allāh ‘Azzawajall, M’irāj al-Sālikīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.
- Ghazali Basri. *Ilmu Perbandingan Agama Suatu Pengenalan*. Selangor: Kolej Dar al-Hikmah, 2013.
- Goetz, Judith Preissle dan Compte, Margaret Diane Le. *Ethnography and Qualitative Design in Educational Research*. London: Academic Press Inc., 1984.
- Gould, Julius *et. al.*, ed. *A Dictionary of Social Sciences*. New York: Free Press, 1964.
- H. Imam Muchlas Masyhud SM. *Al-Qur'an Berbicara Tentang Kristen*. Jakarta: Pustaka Da'i, 1999.
- H.O.K. Rahmat S.H. *Dari Adam Sampai Muhammad: Sebuah Kajian Mengenai Agama-agama*. Kota Bharu: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd., 2008.

- _____. *Pencemaran Akidah di Nusantara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1983.
- Hamka, Abdul Malik Abdul Karim Amrullah. *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini: Secularisme, Syncritisme dan Ma'shiat*. Djakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970.
- _____. *Tafsir al-Azhar*. Jilid ke-10. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003.
- Harrison, Tom. "Kedayan Raft." *Brunei Museum Journal* 2, no. 1(1970): 52-59.
- _____. "The Advent of Islam to West and North Borneo." *Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 45, no. 1(1972):11-12.
- Hasan Ahmad. *Tidakkah Bid'ah? Menyediakan Makanan Selepas Kematian*. Kota Bharu, Kelantan, t.t.
- Hasting, James, ed. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Jilid ke-12. Edinburgh: T.T. Clark, 1974.
- Hick, John. "Religious Pluralism." Dalam *The Encyclopedia of Religion*, Eliade, Mircea, ed. Jilid ke-12. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Hinton, Perry R. *et al.* *SPSS explained*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2004.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'il bin Kathīr. *Al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aṣīm*. Jilid ke-14. Kaherah: Maktabah Awlād Al-Shaykh li al-Turāth, 1421H/2000M.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān bin Muḥammad. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Jīl, t.t.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Abū al-Faḍl Muḥammad bin Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Jilid ke-9,10. Beirut, t.t.
- Ibn Rushd, Abū al-Wālid. *Faṣl al-Maqāl*, ed. Muḥammad 'Imārah. Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 1119H.
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn. *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Jilid ke-7. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Ibnu Rusyd, *Makalah Penentu Tentang Hubungan Antara Syariah Dengan Falsafah*, terj al-Mustaqeem Mahmod Radhi. Kuala Lumpur: Middle Eastern Graduate Centre Sdn. Bhd., 2006.
- Idris Awang. *Penyelidikan Ilmiah Amalan Dalam Pengajian Islam*. Shah Alam: Kamil dan Syakir Sdn. Bhd, 2009.

Ismā‘īl bin Aḥmad. Ḍīḥāj al-Sālimīn fī Tarīqat al-Mutaqaddimīn, terj. oleh Zamihan Mat Zin al-Ghari. *Bid’ahkah Kenduri Arwah dan Talqin*. Selangor: Tera Jaya Enterprise, 2001.

Ismail Mina Ahmad. “Pluralisme, Spiritualisme dan Diabolisme Agama.” Dalam *Pluralisme Agama Satu Gerakan Iblis Memurtaddkan Ummah*, ed. Ismail Mina. 3-59. Kuala Lumpur: MUAFAKAT, 2012.

Jaffary Awang dan Kamarudin Salleh. *Pemikiran Islam Dan Isu-Isu Semasa*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2007.

Julayhi Tani. *Sosioekonomi Komuniti Kedayan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.

Al-Jurjānī. *Al-Ta‘rīfāt*. Kaherah: Sharikah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Awlādih, 1938.

Al-Kāmal ibn al-Humam. *Al-Tahrīr*. Jilid ke-2. Kaherah: Maṭba‘ah Bulaq, t.t.

Kamstra, J. H. *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*. Leiden: E.J. Brill, 1967.

Kamus Dewan. Edisi Ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.

Kamus Kedayan-Melayu, Melayu-Kedayan. Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei, 2006.

Kasim Md. Mansur *et.al.*, Kajian Pembangunan Rayat Sabah. Laporan penyelidikan, Universiti Malaysia Sabah dan JAKIM, 2009.

Kertas Fatwa Kenduri Arwah Tujuh Hari, Pejabat Mufti Negeri Sabah, 28 Disember 2005.

Kraft, Siv Ellen. “To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy.” *Numen: International Review for the History of Religions* 49 no. 2 (2002): 142-177.

Kreamer, Hendrik. “Syncretism.” Dalam *Syncretism in Religion*, ed. Leopold, Anita Maria dan Jensen, Jeppe Sinding, 39-47. New York: Routledge, 2004.

Krejcie, R.V. dan Morgan, D.W. “Determining sample size for Reserach Activities,” *Educational and Psychological Measurement* 30 (1970): 607-617.

Lamat Jaafar. Menuba Di-Kalangan Masharakat Kedayan. *BAHANA* 16, no. 34 (1981): 49-53.

Leedy, Paul D. *Practical Research: Planning and Design*. 6th ed. Colorado: Pearson, 1997.

- Leeuw, Gerardus Van der. "The Dynamism of Religions, Syncretism, Mission." Dalam *Syncretism in Religion*, ed. Leopold, Anita Maria dan Jensen, Jeppe Sinding, 98-102. New York: Routledge, 2004.
- Leopold, Anita Maria dan Jensen, Jeppe Sinding, ed. *Syncretism in Religion*. New York: Routledge, 2004.
- Levenson, Alan T. "Syncretism and Surrogacy in Modern Time: Two Models of Assimilation." *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 30, no. 1 (2011): 7-30.
- Low Kok On. *Tradisi Lisan Keramat Tunku Syarif Kedah di Pulau Labuan*. Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah, 2014.
- M. Shahree A. Hussin. "Ulasan Renchana: P.M. Sharifuddin, 'The Kedayan,' 'Brunei Museum Journal,' Jilid 1, Bil. 1, 1969, 15-23." *BAHANA* 5, no. 12 (1970): 707-711.
- Madsen, William. "Religious Syncretism." Dalam *Religious Change and Cultural Domination*, ed. David N. Lorenzen, 121-149. Mexico: El Colegio de Mexico, 1981.
- Mahayudin Haji Yahaya. *Islam di Alam Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid. "Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran." Dalam *Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, ed. Paizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad, 1-20. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2000.
- Malek Bennabi. *Islam and History of Society*, terj. Asma Rashid. Islamabad: Islamic Research Institute, 1988.
- _____. *Asal Usul Masyarakat Manusia: Rangkaian Hubungan Sosial*, terj. Muhammad 'Uthman el-Muhammady. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.
- Mālik bin Nabī. *Mushkilah al-Thaqāfah*, terj. 'Abd al-Şabūr al-Shāhin. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- _____. *Wajhah al-Ālam al-Islām*, terj. 'Abd al-Şabūr al-Shāhin. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Martin, Luther H. "Syncretism, Historicim and Cognition: A Response to Michael Pye." Dalam *Syncretism in Religion*, ed. Leopold, Anita Maria dan Jensen, Jeppe Sinding, 286-294. New York: Routledge, 2004.
- Maxwell, Allen R. "Kalupis: A Delicacy Of Brunei." *Brunei Museum Journal* 6, no. 1(1985): 75-87.

- _____. “Kedayan ethno-ornithology.” *Brunei Museum Journal* 1, no. 1(1969): 197-217.
- _____. “On The Various Spellings Of The Word ‘Kadayan’.” *Brunei Museum Journal*, 1(1) :87-103, 1970.
- Md. Salleh Hj. Md @ Hj. Ahmad. “‘Urūf dan Adat Semasa di Malaysia Sebagai Asas Penentuan Hukum Yang Tidak Dinaskan.” Dalam *Fiqh Malaysia, Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, ed. Paizah Hj Ismail dan Ridzwan Ahmad, 99-125. Kuala Lumpur, Universiti Malaya, 2000.
- Meyer, Birgit. “Beyond Syncretism: Translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa.” Dalam *Syncretism/ Anti-Syncretism The Politics of Religious Synthesis*, ed. Stewart, Charles dan Shaw, Rosalind. London: Routledge, 1994.
- Mohamad Maulana Magiman. “Sinkretisme Dalam Kehidupan Masyarakat Kadayan di Sarawak.” Makalah, Seminar Internasional Melayu Gemilang, Universitas Tanjungpura, 19-22 Disember 2012.
- Mohamad Suhaidi Salleh. “Praktik Budaya Dan Status: Kajian Kes Kedayan Sarawak.” Makalah, *Persidangan Agama Dan Masyarakat*, Universiti Malaysia Sabah, 31 Oktober - 1 November 2012.
- Mohamaed Azam Mohamad Adil. “Pengaruh Adat Tempatan Dalam Menentukan Fatwa di Malaysia.” Dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad, et.al., 467-468. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2006.
- Mohammad Subki Abdul Rahman Al Hafiz dan Mohd Rifqi Myiddin. *Ensiklopedia Bidaah*. Selangor: PSN Publication, 2012.
- Mohd Liki Hamid. “Hubungan Budaya dan Hukum: Tumpuan Khusus Terhadap Perubahan Amalan Pertanian Padi Di Kedah Dan Kesannya Kepada Ibadat Zakat Padi.” Dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad, 201-212. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004.
- Mohd Taib Osman. *Bunga Rampai Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- _____. *Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.
- Mohd. Salleh Haji Ahmad, *Pengantar Syari’at Islam*. Selangor: Pustaka Haji Abdul Majid, 2011.
- Muhammad ‘Uthman el-Muhammady. “Beberapa Isu Dalam Pluralisme Agama: Satu Pengamatan Ringkas.” Dalam *Pluralisme Agama: Satu Gerakan Iblis Memurtadkan Ummah*, ed. Ismail Mina. 120-137. Kuala Lumpur: MUAFAKAT, 2012.

- _____. “Pluralisme Agama: Beberapa Persolaan Dilihat Dari Pandangan Arus Perdana Islam.” Dalam *Pluralisme Agama: Satu Gerakan Iblis Memurtadkan Ummah*, ed. Ismail Mina. 139-157. Kuala Lumpur: MUAFAKAT, 2012.
- Muhiddin Yusin. *Islam di Sabah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Munk, Kristine. “Medicine-Men, Modernity and Magic: Syncretism as an Explanatory Category to Recent Religious Responses and Magical Practices Among Urban Balcks in Contemporary South Africa.” Dalam *Syncretism in Religion*, ed. Leopold, Anita Maria dan Jensen, Jeppe Sinding, 362-375. New York: Routledge, 2004.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Al-Maktabah al-Shāmilah, t.t.
- Mustafa Abdullah. “Beberapa Aspek Pembaharuan Muhammad Rashid Rida dan Sumbangannya kepada Pembangunan Ummah.” Dalam *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, ed. Mohd Fauzi Hamat, Mohd Fakhrudin Abd. Mukti dan Che Zarrina Sa’ari, 239-258. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2006.
- Netton, Ian Richard. *Encyclodedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge, 2008.
- Norazit Selat. *Konsep Asas Antropologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.
- Othman Talib. *Asas Penulisan Tesis Penyelidikan dan Statistik*. Serdang: Penerbit Universiti Putera Malaysia, 2013.
- _____. *Tulis Tesis Cepat*. Bangi: Malaysian Postgraduate Workshop Series (MPSW), 2013.
- P. M. Sharifuddin. “The Kedayans.” *Brunei Museum Journal* 1, no. 1 (1969): 15-23.
- _____. “The Kedayans.” Dalam *Readings On Islam In Southeast Asia*, ed. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain, 312-314. Singapore: Institute Of Southeast Asian Studies, 1985.
- _____. “Makan Tahun: The annual feast of the Kedayans.” *Brunei Museum Journal* 2, no. 1(1970): 61-66.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories Of Religion*, terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- Pandian, Jacob. “Syncretism in Religion.” *Antropos* 101, no. 1 (2006): 229-233.
- Parnell, E. “The Names Kadayan, Dayak And Tanjong Datu.” *The Sarawak Museum Journal* (1911): 150-151.

- Pg. Hj. Ismail Pg. Ibrahim. "Permainan Gasing (Top Playing)." *Brunei Museum Journal* 5, no. 2 (1982): 105-118.
- Portal Rasmi Fatwa Malaysia., www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/jamuan-makan-pada-hari-kematian-0. Dicapai 25 Ogos 2015.
- Piaw, Chua Yan. *Asas Statistik Penyelidikan* 2. Malaysia: McGraw-Hill, 2006.
- _____. *Kaedah Penyelidikan*. Malaysia: Mc Graw Hill, 2006.
- _____. *Ujian Regresi, Analisis Faktor dan Analisis SEM*. Kuala Lumpur: Mc Graw Hill, 2014.
- Plutarch. *Moralia*, terj. Frank Cole Babbitt. Jilid pertama. London: William Heinemann Ltd., 1960.
- Pritchard, E.E. Evans. *Theories Of Primitive Religion*. London: Oxford University Press, 1965.
- Pye, Michael. "Syncretism and Ambiguity." *Numen: International Review for the History of Religions* 18, no. 2 (1971): 83-93.
- Al-Qurṭūbī, Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr. *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qur’ān*. Jilid ke-22. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1427H/2006M.
- Ramli Awang. *Pemikiran Islam Aliran dan Gagasan*. Johor Bharu: Universiti Teknologi Malaysia, 2012.
- Reese, William L. *Dictionary Of Philosophy And Religion: Eastern And Western Thought*. New Jersey: Humanities Press Inc., 1980.
- Robbins, Joel. "Crypto-Religion and the Study of Cultural Mixtures: Anthropology, Value, and the Nature of Syncretism." *Journal of the American Academy of Religion* 79, no. 2 (2011): 408-428.
- Ros Aiza Mohd Mokhtar dan Che Zarrina Sa’ari. "Peranan Institusi Masjid di Sipitang dalam Memurnikan Adat Tradisi Masyarakat Kedayan." *Sains Humanika* 4, no. 1 (2015), 67-74.
- Rudolph, Kurt. "Syncretism: From Theological Invective to a Concept in the Study of Religion." Dalam *Syncretism in Religion*, ed. Leopold, Anita Maria dan Jensen, Jeppe Sinding, 68-87. New York: Routledge, 2004.
- Safra, Jacob E., ed., *The New Encyclopaedia Britannica*. Ed. Ke-15. Jilid ke-9. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1976.
- Saif @ Shaiffuddin Daud. *Transformasi Sosial Menerusi Islamisasi di Kalangan Orang Dusun di Ranau, Sabah*. Kota Kinabalu: Jabatan Hal Elwal Islam Negeri Sabah, 2010.

- Sami bin Abdullah al-Maghlooth. *Atlas Agama-Agama*. Jakarta: Almahira, 2008.
- Sather, C. "Socio Economic Survey Of A Kedayan Community At Kampung Selanyau." *Sarawak Gazette* 7, no. 2 (1981): 21-33.
- Sather, C. dan Solhee, H. "Kampung Selanyau: Social and Economic Organization Of Kedayan Rice-Growing Village." *Sarawak Museum Journal* 12, no. 43 (1974): 249-226.
- Sayyid Quṭb. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Jilid 6. Kaherah: Dār al-Shurūq, 1994.
- Schineller, Peter. "Inculturation and syncretism: what is the real issue?" *International Bulletin of Missionary Research* 16, no. 2 (1992): 50-53.
- Schreiter, Robert J. "Defining syncretism: An Interim Report" *International Bulletin of Missionary Research* 17, no. 2 (1993): 50-53.
- Shalabī, Ra'ūf. *Adwā' 'alā al-Masīhiyyah Dirāsāt fī Uṣūl al-Masīhiyyah*. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1975.
- Al-Shahrastānī, Abū al-Fattāḥ Muḥammad 'Abd al-Karīm Ibn Abī Bakr Aḥmad. *Al-Milāl wa al-Nihāl*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishaq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Gharnatī. *al-I'tiṣām*. Jilid ke-3. Kaherah: Maktabah al-Tawhīd, t.t.
- Shaw, Rosalind dan Stewart, Charles. "Introduction: Problematizing Syncretism." Dalam *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, ed. Stewart, Charles dan Shaw, Rosalind, 1-26. London & New York: Routledge, 1994.
- Shepard, Leslie A., ed. *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*. Jilid pertama. London: Gale Research Company, 1979.
- Siddiq Fadzil. "Pertembungan Islam Dengan Budaya Peribumi: Pengalaman Alam Melayu." Dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Hj. Md. @ Hj. Ahmad, et.al., 137-156. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004.
- Sills, David. L. et al., ed. *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. Jilid pertama. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1968.
- Soaner, Catherine, ed. *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word power Guide*. New York: Oxford University Press Inc., 2001.
- Stewart, Charles dan Shaw, Rosalind, ed. *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London and New York: Routledge, 1994.
- Stewart, Charles. "Syncretism as a Dimension of Nationalist Discourse in Modern Greece." Dalam *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*,

- ed. Stewart, Charles dan Shaw, Rosalind, 127-144. London and New York: Routledge, 1994.
- Sukmadjaja Asyarie-Rosy Yusuf. *Indeks Al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Pustaka, 2006.
- Suraya Sintang. "Fenomena Sinkretisme-Islam dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian kes di Daerah Tawau, Sabah". Makalah, *Seminar Za'ba Mengingati Alam Melayu I*, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 12-14 Ogos 2003.
- Suripan Sadi Hutomo. *Sinkretisme Jawa-Islam*. Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001.
- Syawal Rajab. "Budaya Tradisi yang Hampir Pupus." *Beriga* 11 (1986): 10-28.
- Al-Ṭabarī, Abī Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī. *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān*. Jilid ke-3. Hijr: Markaz al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, t.t.
- Taufik Abdullah. *Hools and Politics: The Kaum Muda Movement In West Sumatra (1927-1933)*. New York: Cornell University, 1971.
- The Encyclopaedia Americana International Edition*. Jilid ke-9, 26. Danbury: Grolier Incorporaeted, 1829.
- Till, Barry. *The Churches Search for Unity*. England: Penguin Books, 1972.
- Usman Syihab. "Agama Dan Perubahan Masyarakat Menurut Malik Bennabi." *AFKAR* 10 (2009): 129-171.
- Vaus, David de. *Analyzing Social Science Data*. London: SAGE Publications, 2002.
- Veer, Peter Van der. "Syncretism, Multiculturalism and the Discourse of Tolerance." Dalam *Syncretism/ Anti Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, ed. Stewart, Charles dan Shaw, Rosalind, 196-211. London & New York: Routledge, 1994.
- Webster, Jane dan Gosden, Chris. "Necessary comparison: a post-colonial approach to religious syncretism in the Roman Province." *World Archeology* 28, no. 3 (1997), 324-338.
- Wiener, Philip P., ed. *Dictionary of the History of Ideas*. Jilid 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.
- Willoughby, Harold R. *Pagan Regeneration: A Study of mystery initiations in the Graeco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929.
- Zahari Haji Mohd Nor. "Perusahaan Membuat Gula Gelagah Di Kampong Jerudong." *Brunei Museum Journal* 5, no. 1 (1981): 48-55.
- Zaydān ‘Abd al-Bāqī. ‘Ilm al-Ijtīmā‘ al-Dīnī. Kaherah: Dār Ghārib li al-Ṭibā‘ah, 1981.

Zenner, Edwin. "Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand." *Anthropological Quarterly* 78, no. 3 (2005): 585-617.

Al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Jilid ke-2. Damsyiq: Dār al-Fikr, 1986.

Zulkarnain Abdul Rahman. *Tamadun Eropah Klasik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002.

Zuraidah Nayan. "Kehidupan Puak Kedayan." *Berita* (Julai-September 1994): 71-77.

Tesis PhD:

Maxwell, Allen R. "Urang Darat: An Ethnographic Study Of The Kedayan Of Labu Valley, Brunei." Tesis Kedoktoran, Yale University, 1983.

Mohamad Maulana Magiman. "Ritual 'Makan Tahun' Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau, Daerah Kecil Berkenu, Sarawak." Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2012.

Disertasi M.A:

Mohamad Muda. "'Urf Tempatan di Negeri Kelantan dan Kesannya Terhadap Perubahan Hukum: Satu Analisis." Disertasi Sarjana Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2004.

Saipudin Salleh. "Talfīq dalam Perkara Ibadat di kalangan Masyarakat Islam di Malaysia." Disertasi Sarjana Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2003.

Siti Fauziah Mohd Amin. "Adat-adat Masyarakat Melayu Brunei Daerah Membakut Sabah: Kajian Menurut Perspektif Islam." Disertasi Sarjana Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2008.

Suriani Suati @ Yusoff. "Amalan Menyambut Kelahiran Bayi di Klang, Selangor: Kajian Menurut Perspektif Al-Sunnah." Disertasi Sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2002.

Suwaid Tapah. "Sejarah Perundungan Islam di Sabah." Disertasi Sarjana Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1989.

Latihan Ilmiah B.A.

Amir Hamzah Mohd Ali. "Talfīq dalam Perlaksanaan Ibadah Solat Fardhu: Kajian di kalangan Mahasiswa Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya." Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004.

Dayang Rosnizah Pengiran Jaafar. "Fonologi Dialek Kedayan: Kajian Kes Di Mukim Mesapol, Sipitang, Sabah." Latihan Ilmiah, Jabatan Bahasa, Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1996.

Ho Hwee Sian. "Sinkretisme di kalangan masyarakat Temuan di Kg. Lubuk Bandung Melaka." Latihan ilmiah, Jabatan Antropologi, Fakulti Sains Sosial, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1994.

Julaihi Bujang. "Organisasi Sosial Pertanian Etnik Kedayan, Sarawak." Latihan Ilmiah, Jabatan Antropologi, Fakulti Sains Sosial, Universiti Kebangsaan Malaysia, Selangor, 1978.

Mohamad Saiful bin Japar. "Perubahan Dalam Tradisi Kekeluargaan Komuniti Kedayan: Kajian Etnografi Di kampung Sungai Miri, WP Labuan." Latihan Ilmiah, Jabatan Antropologi, Sekolah Sains Sosial, Universiti Malaysia Sabah, Sabah, 2009.

Mohamad Suhaidi Salleh. "Ritual Makan Taun di Kalangan Komuniti Kedayan: Satu Tinjauan Fungsi dan Kesan." Latihan Ilmiah, Jabatan Antropologi, Fakulti Sains Sosial, Universiti Kebangsaan Malaysia, Selangor, 1995.

Sablee Bagol. 1994. "Adat Istiadat dan Kebudayaan Suku Kaum Kedayan: Satu Tinjauan di Daerah Sipitang." Latihan Ilmiah, Jabatan Bahasa, Fakulti Pendidikan, Universiti Pertanian Malaysia, Selangor, 1994.

Siti Fatimah Saad. "*Taqlid* dan *Talfig* dalam Amalan Fatwa Jawatankuasa Fatwa Negeri Kedah (1970-1981)." Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004.

Syahrin Abdullah. "Sinkretisme Dalam Ajaran Sesat: Kajian Terhadap Pengaruh Agama Hindu ke atas Kemunculan dan Penyebaran Ajaran Sesat di Malaysia." Latihan Ilmiah, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006.

Senarai Informan.

Abd Rahim Yahya. 61 tahun. Wakil Ketua Anak Negeri (WKAN). Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang (26/2/2012).

Basir @ Tunggal bin Samsu. 65 tahun. Penduduk kampung. Kg. Naparan, Mesapol (29/9/2012).

Bekal bin Puasa. 63 tahun. Penduduk kampung dan pemburu rusa yang berpengalaman. Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang (17/9/2012, 30/9/2011).

Dr Azmil Zainal Abidin. Pensyarah Kanan. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (14/5/2014).

Dr Mohd Mohadis Bin Yasin. Timbalan Mufti. Pejabat Mufi Negeri Melaka (11/4/2014).

En. Fadli Ahmat. Penolong Pengarah, Unit Penyelidikan. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, cawangan Sabah (21/4/2014).

En. Mohd Ariffin Ali. Ketua Bahagian Fatwa. Pejabat Mufti Negeri Sabah (21/4/2014).

En. Mohd Nazri Abdul Majid. Pegawai Hal Ehwal Islam Bahagian Fatwa dan Buhuth. Pejabat Mufi Negeri Melaka (11/4/2014).

Hindun bt. Hj. Harun. 46 tahun. Pegawai Pelajaran. Kg. Naluyan, Mesapol (12/2/2013, 13/4/2013).

Hj. Bongsu bin Muhammad. 93 tahun. Penduduk kampung dan berpengalaman dalam upacara mandi langir. Kg. Naparan, Mesapol (22/9/2012, 12/2/2013, 14/4/2013).

Hj. Daim bin Bakar. 53 tahun. Penjawat Awam merangkap Ahli Jawatankuasa Rukun Tetangga. Kg. Menengah, Ulu Sipitang (17/3/2013, 3/8/2013).

Hj. Hamit bin Saban. 72 tahun. Ketua kampung merangkap pengusaha kilang gasing serta pemain pakar gasing. Kg. Bangsal, Sindumin (13/4/2013).

Hj. Harun bin Hj. Maudin. 73 tahun. Penduduk kampung merangkap tukang sembelih lembu. Kg. Menengah, Ulu Sipitang (26/10/2012, 14/4/2013).

Hj. Mansur Hj. Amat. 89 tahun. Ketua kampung. Kg. Luagan, Sindumin (1/8/2013).

Hj. Miasan bin Junil. 88 tahun. Dukun. Kg. Pasir Putih, Ulu Sipitang (16/9/2012, 13/2/2013).

Hjh. Amina bt. Hj. Ghafar. 48 tahun. Pegawai di Jabatan Kemajuan Masyarakat merangkap petugas pilihan raya 2014. Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang (16/3/2013, 30/3/2013).

Hjh. Fatimah bt. Hj. Amat. 65 tahun. Penduduk kampung. Kg. Melalia, Mesapol (7/8/2013).

Hjh. Naimah bt. Hj. Palil. 54 tahun. Pegawai di Pejabat Pelajaran Daerah. Kg. Kelamauh, Mesapol (7/7/2013).

Hjh. Noralam bt. Aspar. 79 tahun. Peniaga kedai runcit. Kg. Pasir Putih, Ulu Sipitang (1-2/7/2013, 7/7/2013).

Juno bin Nayan. 78 tahun. Penduduk kampung dan pengamal perubatan tradisional. Kg. Naluyan, Mesapol (12/2/2013).

Jusmi bin Salim. 50 tahun. Penjawat awam. Kg. Menengah, Ulu Sipitang (17/3/2013).

Kuntum binti Aspar. 60 tahun. Penyanyi Pantun Anding. Kg. Pasir Putih, Ulu Sipitang (29/9/2012).

Mail bin Omar. 50 tahun. Guru Besar sekolah dan pemburu rusa yang berpengalaman. Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang (16/3/2013).

Masri bin Hj Hashim. 53 tahun. Juru latih Tarian Anding. Kg. Menengah, Ulu Sipitang (28/1/2012).

Nauyah bt. Julai, 48 tahun. Suri rumah. Kg. Menengah, Ulu Sipitang (17/3/2013).

Prof Madya Dr Huzaimeh Ismail. Timbalan Dekan Akademik. Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi Mara, Shah Alam (15/5/2014).

Prof Madya Dr Suwaid Tapah. Profesor Madya. Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi Mara, cawangan Sabah (3/4/2014).

Prof Madya Dr Wan Suhaimi Wan Abdullah. Profesor Madya. Center for Advanced Studies on Islam, Science and Civilization, Universiti Teknologi Malaysia Kuala Lumpur (16/5/2014).

Roslan @ Sapawi bin Bekal. 35 tahun. Imam Masjid. Kg. Sg. Bubus, Ulu Sipitang (11/2/2013, 4/8/2013).

Sahibus Samahah Hj. Bongsu Aziz Ja'afar. Mufti Kerajaan Negeri Sabah. Pejabat Mufti Negeri Sabah (19/3/2014).

Samrah bin Hj. Ag Damit. 45 tahun. Guru Besar sekolah. Kg. Luagan, Sindumin (1/8/2013, 8/8/2013).

Saunah binti Aspar. 80 tahun. Bidan kampung. Kg. Naparan, Mesapol (29/9/2012).

Tn. Hj. Samin Ongki. Pengarah. Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, cawangan Sabah (14/3/2014).

Tn. Hj. Shaifuddin Daud. Ketua Penolong Pengarah, Bahagian Pendidikan. Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sabah (1/4/2014).

SENARAI PENERBITAN, PEMBENTANGAN DAN GERAN

PENERBITAN

1. Ros Aiza Mohd Mokhtar & Che Zarrina Sa'ari, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," *Jurnal AFKAR*, no.14 (2013). (Diterima)
2. Ros Aiza Mohd Mokhtar & Che Zarrina Sa'ari, "A Preliminary Study on Factors that lead Muslim Kedayan to continue Performing the Syncretic Culture," *International Journal of Social Science and Humanity* 4, no. 6 (2014): 421-425.
3. Ros Aiza Mohd Mokhtar & Che Zarrina Sa'ari, "Peranan Institusi Masjid di Sipitang dalam Memurnikan Adat Tradisi Masyarakat Kedayan," *Jurnal Teknologi- Sains Humanika* 4, no.1 (2015): 75-82.
4. Ros Aiza Mohd Mokhtar & Che Zarrina Sa'ari, "Perbezaan Latar Belakang Pendidikan Agama Islam dan Kesannya Terhadap Tanggapan serta Keinginan Masyarakat Kedayan, Sabah Mengamalkan Amalan Tradisi," *Online Journal of Islamic Education (O-jIE)* 4, no.1 (2016). (Diterima)
5. Ros Aiza Mohd Mokhtar & Che Zarrina Sa'ari, "Sinkretisme Dalam Adat Tradisi Masyarakat Islam," *Jurnal Usuluddin*, (2015). (Dihantar)
6. Ros Aiza Mohd Mokhtar, Che Zarrina Sa'ari & Roslan Mohd Nor, "Religious Syncretism in Malaysia Context: A Study on Kedayan People," *South East Asia Research*, (2015). (Dihantar)
7. Ros Aiza Mohd Mokhtar & Che Zarrina Sa'ari, "An Assessment of Attitude and Intention of the Kedayan People in Practicing the Local Culture among Different Levels of Educational Background," *International Journal of Arts and Sciences*, (2015). (Dihantar)
8. Ros Aiza Mohd Mokhtar & Che Zarrina Sa'ari, "Pendekatan Wasatiyyah Dalam Menangani Sinkretisme Dalam Adat Tradisi Masyarakat." Makalah, Seminar Pemikiran Islam IV Peringkat Kebangsaan, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 9-10 Disember 2014: 204-218.

PEMBENTANGAN ORAL

1. Konferensi Antarabangsa Islam Borneo IV, Hotel Riverside Majestic, Kuching, Sarawak, 18-19 September 2013 (Peranan Surau dan Masjid di Sipitang dalam Memurnikan Adat Tradisi Masyarakat Kedayan).

2. 2013 2nd International Conference on Sociality and Humanities (ICOSH 2013), Rydges Hotel, Sydney, Australia, 8-9 Disember 2013 (A Preliminary Study on Factors that lead Muslim Kedayan to continue Performing the Syncretic Culture).
3. Seminar Pemikiran Islam IV, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 9-10 Disember 2014 (Pendekatan Wasatiyyah Dalam Menangani Sinkretisme Dalam Adat Tradisi Masyarakat).
4. International Journal of Arts and Sciences' (IJAS) International Conference for Social Sciences and Humanities, University of Nevada, Las Vegas, U.S.A., 16-20 Mac 2015 (An Assessment of Attitude and Intention of the Kedayan People in Practicing the Local Culture among Different Levels of Educational Background).

GERAN PENYELIDIKAN DAN PEMBIA YAAN PEMBENTANGAN

1. Penyelidikan: “Adat (*‘Urf*) dan Kepercayaan Tradisi Masyarakat Kedayan: Kajian Daripada Perspektif Pemikiran Islam” (2013-2015). Peruntukan Penyelidikan Pascasiswazah (PPP), Universiti Malaya: PG028-2012B (RM5,900). Ketua Penyelidik: Prof Madya Dr Che Zarrina Sa’ari.
2. Pembentangan: “2013 2nd International Conference on Sociality and Humanities (ICOSH 2013),” Rydges Hotel, Sydney, Australia, 8-9 Disember 2013. Kementerian Pengajian Tinggi: Kemudahan Membentang Kertas Kerja di Luar Negara (RM 5,973.15).
3. Pembentangan: “International Journal of Arts and Sciences’ (IJAS) International Conference for Social Sciences and Humanities,” University of Nevada, Las Vegas, U.S.A., 16-20 Mac 2015. Universiti Malaya: Tabung Persidangan Pelajar (RM7,000).

LAMPIRAN A

