

**RITUAL DAN SIMBOL DALAM ADAT PERKAHWINAN
MASYARAKAT MELAYU SEKINCHAN, SELANGOR**

NORHUDA BINTI SALLEH

**AKADEMI PENGAJIAN MELAYU
UNIVERSIT MALAYA
KUALA LUMPUR**

2017

**RITUAL DAN SIMBOL DALAM ADAT
PERKAHWINAN MASYARAKAT MELAYU
SEKINCHAN, SELANGOR**

NORHUDA BINTI SALLEH

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN MELAYU
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2017

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: **NORHUDA BINTI SALLEH** No. Pasport:
No. Pendaftaran/Matrik: **JHA 070008**
Nama Ijazah: **IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**
Tesis (“Hasil Kerja ini”): **RITUAL DAN SIMBOL DALAM ADAT PERKAHWINAN MASYARAKAT MELAYU SEKINCHAN, SELANGOR**
Bidang Penyelidikan: **SOSIO-BUDAYA MELAYU**

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 : **DR KEUM HYUN KIM**
Jawatan : **PENSYARAH/ PENYELIA**

ABSTRAK

Kajian ini berhubung pelaksanaan ritual yang dilakukan oleh masyarakat Melayu Sekinchan, Selangor dalam adat perkahwinan. Terdapat empat objektif utama kajian, iaitu mengkaji proses-proses ritual dalam pelaksanaan adat perkahwinan masyarakat Melayu di Kg. Seri Kedah, Sekinchan, Selangor; mengkaji jenis-jenis simbol ritual yang terdapat dalam adat perkahwinan itu; menganalisis makna simbol ritual yang berkenaan; dan menilai nilai-nilai sosial yang terdapat dalam ritual tersebut. Penyelidikan ini bersifat etnografi, mengkaji amalan ritual dalam perkahwinan masyarakat Melayu Seri Kedah. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penyelidikan terdiri daripada temu bual etnografi yang melibatkan responden terdiri daripada mak andam, pengamal adat dan juga orang agama yang terdiri daripada imam dan kadi. Selain itu temu bual mendalam bersama pengantin dan kumpulan fokus turut diadakan. Teknik pemerhatian turut digunakan secara meluas dalam kajian ini bagi memahami dan mendalami ritual dalam adat perkahwinan masyarakat yang dikaji. Teknik pemerhatian dijalankan semasa adat pertunangan, adat pernikahan dan juga adat persandingan. Hasil kajian mendapati terdapat tiga proses ritual yang mengiringi pelaksanaan adat perkahwinan masyarakat Melayu Seri Kedah iaitu ritual sambutan, ritual doa dan ritual jamuan. Ritual sambutan ialah perlakuan memuliakan tetamu yang hadir dalam pelaksanaan adat. Ritual doa memperlihatkan permohonan dan pengharapan kepada Allah SWT agar adat perkahwinan yang dilaksanakan diberkati dan dihindari daripada perkara buruk. Selanjutnya ritual jamuan merupakan ritual terakhir yang dilaksanakan bagi memastikan keseluruhan adat perkahwinan itu mencapai kesempurnaan dan tujuan ia diadakan. Pelaksanaan ritual sambutan dilaksanakan ialah sebagai pertanyaan, menjunjung adat, kesantunan, penerimaan, penghormatan, memulakan perkenalan, meraikan kehadiran tetamu, budi bahasa, penonjolan identiti, menyambung silaturahim dan mempererat hubungan kasih sayang

dan mengujudkan hubungan sosial. Ritual doa berfungsi sebagai penonjolan sifat tanggungjawab, penghormatan dan pengharapan, pemakluman, penerimaan, murah hati, kepatuhan kepada pemimpin dan juga penonjolan identiti. Ritual jamuan berfungsi sebagai ucapan terima kasih, mempererat hubungan, berkumpul, sumbangan, menghormati tetamu, penyataan, pemurah, kemesraan, memaklumkan, membalaq budi dan penutup majlis. Analisis simbol dalam kajian ini mendapati terdapat tiga penjenisan simbol yang digunakan iaitu objek, perlakuan verbal dan perlakuan bukan verbal. Simbol objek membawa makna kebahagiaan, kasih sayang, kekayaan, kemewahan, kegembiraan, kediaman, kesuburan, kemakmuran, kebaikan dan kesucian. Simbol perlakuan verbal pula membawa makna, kesyukuran, tanggungjawab dan keikhlasan. Manakala simbol perlakuan bukan verbal pula menunjukkan suatu penzahiran makna yang saling berkait dalam memastikan ritual yang dilakukan itu memperoleh erti sesungguhnya. Semua perlakuan yang ditonjolkan itu adalah merujuk kepada hubungan mereka dengan Allah SWT. Kajian ini menjelaskan bahawa ritual yang dilaksanakan dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu Seri Kedah mempunyai struktur dan nilai-nilai sosial yang tersendiri. Bagi memastikan adat yang dilaksanakan mencapai maksud, ritual perlu dilakukan mengikut tertib yang telah ditetapkan serta bersesuaian dengan nilai-nilai sosial dalam masyarakat. Pengabaian pelaksanaan ritual mengakibatkan adat perkahwinan yang dilangsungkan tidak sempurna. Tanpa ritual menjadikan sesuatu adat tersebut tidak sah dari sudut pegangan agama masyarakat pengamalnya.

ABSTRACT

This study related to the rituals implemented by Malay society of Sekinchan, Selangor in marriage customs. There are four main objectives research which are to investigate the ritual processes in the implementation of Malay marriages in Kg. Seri Kedah, Sekinchan, and Selangor; to investigate the types of ritual symbols found in the marriage custom; to analyse the meaning of the ritual symbol; and assess the social values that contained in the ritual. This ethnographic based research, study the ritual practices in the marriage of the Malay community of Seri Kedah. Ethnographic interviews techniques involving respondents consists of Mak Andam, custom practitioners and religious persons comprising priests and kadi were used to collect the data. Besides, in-depth interviews with the brides and focus groups were carried out while in order to understand more and deepen the rituals in the marital customs of the community, observation techniques were also been widely used in this study. The observation technique is implemented during the engagement, wedding and reception customs. The findings show that there are three rituals processes that come along with Malay marital customs of Seri Kedah community which are the celebration ritual, prayer ritual and banquet ritual. Celebration ritual stands for the act of glorifying the guests that come in custom implementation. Prayer ritual shows the seek and hope toward Allah SWT for blessing the implemented marital custom and avoided from occurrence of bad things. Ritual of banquets as the last ritual is to ensure that the overall marriage customs achieved the perfection and the ultimate aim of it. The celebration of the ritual is performed as an inquiry, upholding customs, politeness, acceptance, honouring, getting acquainted, celebrating the guests, manners, identity exposure, connecting, strengthening affection and establishing social relationships. The prayer ritual provide as an importance of the responsibility, respect and hope, notification, acceptance, generosity, obedience to the leader and identity exposure. The

ritual of banquet serves as a thanksgiving, strengthen relationships, gathering, donations, respecting guests, unity, generosity, warmth, acknowledging, reward and indicate the closing of the ceremony. The symbol analysis in this study show that there are three types of symbol being used which are object, verbal behaviour and non-verbal behaviour. Object symbol indicate the meaning of happiness, love, wealth, luxury, joy, residence, fertility, prosperity, kindness and holiness. Verbal behaviour display the gratitude, responsibility and sincerity while the non-verbal behaviour implies disclosure meaning of interconnected in making sure that the rituals are acquiring the true meaning. All the actions performed are to show their relationship with Allah SWT. This study explains that the rituals performed in the Malay marriage tradition of Seri Kedah have its own structure and social values. As to ensure the custom meet its achievement, the ritual needs to be done in the right order that had been set up appropriate with the social values in the community. The neglecting of the ritual practices resulted the imperfection of wedding custom. Without ritual, the custom is invalid in term of religious view and the community that practice it.

PENGHARGAAN

Syukur ke hadrat Allah SWT kerana dengan limpah dan rahmat Nya yang memberi kekuatan fizikal dan mental juga spiritual, penulisan tesis ini dapat saya siapkan. Selawat dan salam atas nabi junjungan kerana amanahnya jua, perjalanan menuntut ilmu diteruskan. Tiada ungkapan terindah dan teristimewa dapat diungkapkan selain rakaman penghargaan terima kasih yang tidak terhingga kepada penyelia saya Dr. Keum Hyun Kim tanpa lelah membimbing dan mengasah minda saya serta sumbangan idea yang tidak pernah bertepi selama ini. Tanpa pengorbanan dan jasa bakti beliau, mungkin penghasilan tesis ini tidak seperti apa yang ada hari ini. Sebarang kekurangan yang terdapat dalam tesis ini sekiranya ada berpunca daripada kekhilafan dan kelemahan diri saya sendiri.

Saya juga merakamkan penghargaan kepada Pengarah Akademi Pengajian Melayu, Profesor Mohamad Mokhtar Abu Hassan kerana memberi kepercayaan untuk saya meneruskan pengajian di peringkat ini. Ucapan terima kasih juga saya kepada mantan Pengarah Akademi Pengajian Melayu Prof. Madya Datuk Zainal Abidin Borhan di atas tunjuk ajar, menjana buah fikiran yang kreatif dan memberikan kritikan yang kritis, membina dan memotivasiakan serta menjadi perangsang dan penyokong moral kepada saya untuk melengkapkan tesis ini dengan penuh keyakinan. Juga tidak dilupakan jasa bakti yang pernah diberikan kepada saya oleh penyelia terdahulu Profesor Dr. Wan Abdul Kadir Wan Yusof. Kepada semua tenaga akademik serta tenaga bukan akademik ucapan terima kasih yang tidak terhingga kerana telah banyak membantu

dalam memberikan percambahan idea serta membantu dalam memudahkan proses pengajian ini.

Selanjutnya rakaman penghargaan saya tujukan kepada mantan majikan saya Perbadanan Adat Melayu dan Warisan Negeri Selangor yang telah memberikan saya ruang dan peluang untuk saya melanjutkan pelajaran ke peringkat ini. Jasa pihak pengurusan dan kerajaan negeri Selangor akan tetap dikenang. Tidak dilupakan juga Universiti Malaysia Sabah yang telah memberikan saya peluang untuk menyelesaikan pengajian saya. Juga semua pihak yang terlibat dalam membantu saya menyelesaikan penyelidikan saya sehingga terhasilnya penulisan tesis ini. Sesungguhnya tanpa bantuan semua pihak adalah mustahil tesis ini dapat disempurnakan. Semoga Allah SWT juga yang membala jasa baik anda semua.

Penulisan tesis ini merupakan perjuangan orang-orang yang sentiasa dekat di hati dan memberi dorongan yang tidak berbelah bagi. Tanpa lelah dan jemu sama-sama meniti masa-masa sukar, tangis dan ketawa, hanya lafaz terima kasih dapat diungkapkan buat suami tercinta Mansor Othman atas pengorbanan selama ini. Buat putera tercinta Muhammad Daniel terima kasih kerana memahami kesukaran yang mama tempuh untuk menghasilkan tesis ini. Maaf kerana banyak terlepas momen indah bersama. Tidak lupa juga kepada Allahyarham ayahanda, Tn Haji Salleh Shafie yang sentiasa memberi semangat. Hanya hadiah Al-Fatihah atas jasa yang tidak mampu dibalas. Untuk bonda tercinta Hajah Arpah Abd Manap atas doa yang tidak pernah terhenti bagi darah yang mengalir

dalam denyut nadi. Semoga pengorbanan yang dilakukan diterima dan menjadi salah satu saham akhirat buat kita.

Norhuda Salleh
Jabatan Sosio-Budaya
Akademi Pengajian Melayu
Universiti Malaya
Kuala Lumpur

KANDUNGAN

Perkara	Halaman
Abstrak	i
<i>Abstract</i>	iii
Penghargaan	v
Kandungan	vi
Senarai Gambar	xv
Senarai Rajah	xvii
Senarai Jadual	xviii

BAB 1 PENDAHULUAN

1.1	Pendahuluan	1
1.2	Latar Belakang Kajian	2
1.3	Sorotan Kajian	3
1.4	Permasalahan Kajian	21
1.5	Persoalan Kajian	23
1.6	Objektif Kajian	24
1.7	Bidang Kajian	24
1.8	Bahan Kajian	25
1.9	Batasan Kajian	26
1.10	Kaedah Kajian	27

1.10.1	Temu Bual Etnografi	28
1.10.2	Kumpulan Fokus	29
1.10.3	Pemerhatian (<i>Participant-Observation</i>)	30
1.10.4	Kajian Perpustakaan	31
1.11	Kepentingan Kajian	31
1.12	Konsep Operasional	33
1.12.1	Ritual	33
1.12.2	Adat Perkahwinan	33
1.12.3	Perlakuan Verbal	35
1.12.4	Perlakuan Bukan Verbal	35
1.13	Rumusan	35
BAB 2 METODOLOGI KAJIAN DAN KERANGKA TEORETIS		
2.1	Pendahuluan	37
2.2	Reka Bentuk	38
2.3	Kerangka Teoretikal: Antropologi Simbolik	41
2.3.1	<i>Rites de Passage</i> : Ritual dan Adat	44
2.3.2	Tanda, Simbol, dan Makna	55
2.3.3	Adat Masyarakat Melayu	60
2.3.4	Nilai Dalam Budaya Masyarakat Melayu	64

	2.3.5 Simbol	73
2.4	Rumusan	80
BAB 3	PROSES-PROSES RITUAL DALAM ADAT PERKAHWINAN	
3.1	Pendahuluan	84
3.2	Peringkat-peringkat Adat	84
3.3	Proses Ritual Adat Pertunangan (AP1)	90
	3.3.1 Sambutan	91
	3.3.2 Rundingan	95
	3.3.3 Bacaan Doa	102
	3.3.4 Menyarung Cincin	104
	3.3.5 Bertukar-tukar dan Berbalas-balas Dulang Hantaran	106
	3.3.6 Jamuan	107
	3.3.7 Rombongan Lelaki Berangkat Pulang	109
3.4	Proses Ritual Adat Pernikahan AP2	109
	3.4.1 Sambutan	110
	3.4.2 Akad Nikah	112
	3.4.3 Doa	114
	3.4.4 Membatalkan Air Sembahyang (Wuduk)	115
	3.4.5 Jamuan	115

	3.4.6 Rombongan Lelaki Berangkat Pulang	116
3.5	Proses Ritual Adat Persandingan AP3	116
	3.5.1 Sambutan	117
	3.5.2 Bersanding	119
	3.5.3 Doa	119
	3.5.4 Menepung Tawar	120
	3.5.5 Jamuan	121
	3.5.6 Rombongan Lelaki Berangkat Pulang	123
3.6	Rumusan	123
BAB 4	SIMBOL-SIMBOL DALAM RITUAL ADAT PERKAHWINAN	
4.1	Pendahuluan	127
4.2	Simbol Objek Dalam Ritual AP1	127
	4.2.1 Dulang Hantaran	128
	4.2.1.1 Tepak Sirih dan Sirih Junjung	129
	4.2.1.2 Cincin Pertunangan	138
	4.2.1.3 Manisan dan Buah-buahan	141
	4.2.1.4 Sepersalinan Pakaian	144
	4.2.1.5 Kelengkapan Solat	146
	4.2.1.6 Alat Kelengkapan Diri	147

4.2.2 Pakaian Bakal Pengantin	148
4.2.3 Makanan Dalam Jamuan	150
4.3 Simbol Objek Dalam Ritual Adat Pernikahan (AP2)	151
4.3.1 Duit Hantaran	152
4.3.2 Mas Kahwin (Mahar)	152
4.3.2.1 Surat Perakuan Nikah	157
4.3.2.2 Barang Kemas	158
4.3.3 Pakaian Pengantin	161
4.3.4 Makanan	165
4.4 Simbol Objek Dalam Ritual Adat Persandingan (AP3)	166
4.4.1 Kompang	166
4.4.2 Bunga Manggar	169
4.4.3 Pulut Semangat	170
4.4.4 Bunga Telur	171
4.4.5 Bunga Rampai	173
4.4.6 Beras Kunyit	174
4.4.7 Air Mawar	175
4.4.8 Pakaian Pengantin Lelaki	177

4.4.9 Pakaian Pengantin Perempuan	179
4.4.10 Pakaian Ahli Keluarga Pengantin	180
4.4.11 Makanan Jamuan	181
4.4.12 Hadiah	186
4.5 Simbol Perlakuan Verbal Dalam Ritual Adat Pertunangan (AP1)	187
4.5.1 Lafaz Doa	187
4.6 Simbol Perlakuan Verbal Dalam Ritual Adat Pernikahan (AP2)	191
4.6.1 Khutbah Nikah	191
4.6.2 Lafaz Ijab dan Kabul	192
4.6.3 Lafaz Taklik	194
4.6.4 Lafaz Doa	195
4.7 Simbol Perlakuan Verbal Dalam Ritual Adat Persandingan (AP3)	198
4.7.1 Lagu Dalam Nyanyian	198
4.7.2 Bacaan Doa	204
4.8 Simbol Perlakuan Bukan Verbal Dalam Ritual Adat Pertunangan (AP1)	207
4.8.1 Perlakuan Bersalam-salaman	207
4.8.2 Membawa, Menyorong dan Mengambil Tepak Sirih	209
4.8.3 Menadah Tangan	218

4.8.4 Jamuan	219
4.9 Simbol Perlakuan Bukan Verbal Dalam Ritual Adat Pernikahan (AP2)	220
4.9.1 Kedudukan Pengantin, Wali, Saksi dan Kadi	220
4.9.2 Bersalaman	222
4.9.3 Mengucup Dahi	223
4.9.4 Pemakaian Inai	225
4.9.5 Menadah Tangan	227
4.9.6 Waktu	227
4.9.7 Tempat	228
4.9.8 Jamuan	229
4.10 Simbol Perlakuan Bukan Verbal Dalam Ritual Adat Persandingan (AP3)	230
4.10.1 Perarakan Pengantin	230
4.10.2 Bersanding	235
4.10.3 Silat Pengantin	237
4.10.4 Merenjis (Menepung Tawar)	238
4.10.5 Jemputan	240
4.10.6 Jamuan	241
4.10.7 Makan Beradab	245

4.10.8 ‘Salam Berkaut’	248
4.11 Rumusan	249
BAB 5 NILAI-NILAI SOSIAL DALAM RITUAL PERKAHWINAN	
5.1 Pendahuluan	255
5.2 Nilai-nilai Sosial Dalam Ritual Adat Perkahwinan	255
5.2.1 Nilai Tanggungjawab	257
5.2.2 Nilai Ketelitian dan Ketertiban	259
5.2.3 Nilai Kesepakatan dan Musyawarah	260
5.2.4 Nilai Bertolak Ansur	263
5.2.5 Nilai Budi Berbahasa	263
5.2.6 Nilai Menghormati	266
5.2.7 Nilai Rendah Diri	268
5.2.8 Nilai Kekeluargaan	269
5.2.9 Nilai Malu	270
5.2.10 Nilai Keharmonian dan Kasih Sayang	272
5.2.11 Nilai Murah Hati	273
5.2.12 Nilai Memuliakan Orang Berilmu	274
5.2.13 Nilai Ketaatan, Kesyukuran, dan Kebergantungan Kepada Allah SWT	274
5.2.14 Nilai Kesucian	276

5.2.15 Nilai Memuliakan Tetamu	277
5.2.16 Nilai Menepati Janji	278
5.2.17 Nilai Tolong-menolong dan Ikhlas	279
5.3 Rumusan	280
BAB 6 KESIMPULAN	
6.1 Pendahuluan	283
6.2 Cadangan Daripada Hasil Kajian	304
RUJUKAN	307
MAKLUMAT TAMBAHAN	321
LAMPIRAN 1	322
LAMPIRAN 2	327

Senarai Gambar

Gambar 3.1	Ketibaan Rombongan Pihak Lelaki Disambut oleh Ahli Keluarga Pihak Perempuan (AP1B)	94
Gambar 3.2	Ketibaan Rombongan Pihak Lelaki Disambut oleh Wakil Keluarga Perempuan	94
Gambar 3.3	Juru runding dari Pihak Lelaki dan Pihak Perempuan (AP1A)	95
Gambar 3.4	Tetamu yang Hadir Mengaminkan Bacaan Doa dalam AP1B	103
Gambar 3.5	Acara Menyarungkan Cincin dalam AP1A	105
Gambar 3.6	Bakal Pengantin Perempuan Mencium Tangan Ibu Saudara Pihak Lelaki Selepas Acara Menyarung Cincin Disempurnakan dalam AP1B	106
Gambar 3.7	Barang Hantaran daripada Pihak Lelaki (kiri) dan Barang Hantaran dari Pihak Perempuan (kanan) dalam AP1B	107
Gambar 3.8	Para Tetamu Menikmati Jamuan Makan dalam AP1B	108
Gambar 3.9	Semakan Borang Nikah Dilakukan oleh Kadi dengan Pengantin Lelaki	112
Gambar 3.10	Wali Mewakilkan Kadi Untuk Melaksanakan Upacara Akad Nikah	113
Gambar 4.1	Tepak Sirih Sebagai Kepala Adat	130
Gambar 4.2	Sirih Junjung	131
Gambar 4.3	Susunan Bahan dalam Tepak Sirih	134
Gambar 4.4	Susunan Bahan dalam Tepak Sirih Adat Pertunangan Masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah	134
Gambar 4.5	Ilustrasi Bahan-bahan di dalam Tepak Sirih	134
Gambar 4.6	Halwa Betik	142
Gambar 4.7	Kuih Kacau Labu	142
Gambar 4.8	Wang Tunai Sebagai Mas Kahwin	156
Gambar 4.9	Surat Perakuan Nikah	158
Gambar 4.10	Cincin Nikah	161

Gambar 4.11	Bunga Kelapa dan Bunga Manggar. Kesamaan Bentuk dan Ciri yang dilihat pada Bunga Kelapa dan Bunga Manggar	170
Gambar 4.12	Bunga Telur yang Diletakkan di Atas Pulut Semangat	172
Gambar 4.13	Pada Bahagian Atas Alat Merenjis Itu Terletak Bekas Air Mawar	176
Gambar 4.14	Hidangan Ayam Golek	184
Gambar 4.15	Kek Perkahwinan	185
Gambar 4.16	Teks Doa AP2	196
Gambar 4.17	Doa Selepas Solat Sunat Nikah	197
Gambar 4.18	Kadi dan Pengantin Lelaki Bersalaman Semasa Lafaz Ijab dan Kabul Dibuat	223
Gambar 4.19	Ciuman di Dahi Isteri Oleh Suami Sebagai Tanda Selesai Upacara Membatalkan Air Sembahyang	224
Gambar 4.20	Pemberian Daripada Isteri Kepada Suami Dalam Upacara Membatalkan Air Sembahyang	224
Gambar 4.21	Lukisan Inai di Tangan Pengantin	226
Gambar 4.22	Pengantin Perempuan Menyambut Pengantin Lelaki di Halaman Rumah	232
Gambar 4.23	Acara Jamuan Makan Beradab	247

Senarai Rajah

Rajah 2.1	Reka Bentuk Kajian	40
Rajah 2.2	Konsep Ritual Kitaran Kehidupan Adaptasi <i>Daripada rites de passage</i> van Gennep (1960)	50
Rajah 2.3	Sistem Tanda Pierce	55
Rajah 2.4	Model Simbol Ritual Adat Perkahwinan Diubahsuai Berdasarkan Konsep Van Gennep (1960) dan Turner (1969)	80
Rajah 4.1	Posisi Duduk Dalam AP1A (atas) dan AP1B (bawah)	211
Rajah 6.1	Model Simbol Ritual Adat Perkahwinan (MSRAP)	301
Rajah 6.2	Ritual Adat, Fungsi Sosial, Simbol Ritual dan Nilai Sosial Dalam Adat Perkahwinan Masyarakat Melayu di Sekinchan Selangor	304

Senarai Jadual

Jadual 3.1	Adat Perkahwinan Masyarakat Melayu di Kawasan Kajian	85
Jadual 3.2	Proses Adat Pertunangan Masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah	90
Jadual 3.3	Proses Adat Pernikahan Masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah	109
Jadual 3.4	Proses Adat Persandingan Masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah	117
Jadual 4.1	Bilangan Dulang Hantaran oleh Pihak Lelaki Kepada Pihak Perempuan	216
Jadual 4.2	Jenis Simbol Ritual, Makna dan Nilai Sosial Dalam Proses Adat Pernikahan di Kampung Seri Kedah	250

BAB 1: PENGENALAN

1.1 Pendahuluan

Bab ini akan menerangkan secara keseluruhan tentang kajian yang akan dilaksanakan dan diuraikan dalam beberapa subtajuk kecil iaitu latar belakang kajian, sorotan kajian, permasalahan kajian, persoalan kajian, objektif kajian, bahan, batasan dan kaedah yang digunakan dalam melaksanakan kajian ini. Selain daripada itu kepentingan, serta konsep operasi yang diwujudkan dalam kajian juga turut dibincangkan. Latar belakang kajian merangkumi segala aspek yang terlibat secara langsung atau tidak langsung dalam kajian yang dilaksanakan bagi mengupas tentang kajian ini. Pernyataan masalah pula menerangkan tentang faktor-faktor yang mendorong kajian ini dilaksanakan hasil daripada pemerhatian kajian lalu yang telah dilakukan oleh pengkaji dalam bidang berkaitan. Selain daripada itu, objektif dan persoalan kajian juga turut dibincangkan yang mana menyingkap tentang persoalan yang ingin dicapai dan diketahui melalui kajian ini. Seterusnya di dalam bab ini juga kepentingan kajian iaitu sasaran hasil kajian yang diharapkan dapat memenuhi tuntutan kumpulan tertentu turut dibincangkan disamping skop kajian yang menerangkan tentang apa yang dinilai dan ingin dicapai dalam kajian ini. Selain daripada itu bab ini juga akan membincangkan secara terperinci konsep operasi yang terlibat bagi diselaraskan di dalam penghasilan jawapan kepada objektif yang ingin dicapai dan persoalan yang ingin dijawab. Dengan demikian, diharap dapat memudahkan perbincangan bab yang berikut.

1.2 Latar Belakang Kajian

Perkahwinan merupakan salah satu amalan budaya, agama dan sosial yang paling utama berlaku dalam kelompok kebudayaan manusia di dunia. Proses perkahwinan merangkumi bentuk-bentuk ritual dan seremonial yang diwujudkan untuk menyatukan dua orang individu yang berlainan jantina, di mana mereka mendapat legitimasi mengikut aturan secara institusi sosial dan undang-undang, sehingga proses tersebut akhirnya membawa perubahan besar dalam kehidupan individu berkenaan dengan terbentuk keluarga prokreasi baharu yang berbeza daripada keluarga induk. Proses-proses yang demikian mendukung sejumlah makna yang penting terhadap hubungan dan kehidupan manusia itu sendiri, sebagaimana yang telah dinyatakan sejak awal lagi dalam beberapa kajian etnologi tentang perkahwinan masyarakat dunia, misalnya menerusi tulisan Fowler (1848) atau Hutchinson (1897).

Walau bagaimanapun, bentuk dan modus perkahwinan yang dibentangkan dalam setiap pola ritual dan majlis yang berkaitan selalu ditanggapi secara umum, tanpa menyedari benar-benar sistem makna yang berkait dengan prosedur dan proses perkahwinan yang dilangsungkan. Banyak aspek makna dan nilai yang masih memiliki denyut dalam kompleks ritual ini yang tidak dapat difahami dan juga tidak memiliki kejelasan makna (Suryana, 2008). Seseorang itu mungkin dapat menyebutkan bentuk-bentuk gambaran adat perkahwinan yang dijalankan, tetapi kandungan signifikan terhadap gambaran itu – yang tersembunyi (*latent*) tidak semestinya dapat dinyatakan dengan baik. Apabila ia tidak diungkapkan secara komprehensif, mungkin menyebabkan adanya pemahaman sepotong-sepotong, ataupun ia hanya difahami berdasarkan keadaan luaran (*manifest*) semata-mata. Oleh sebab itu, kajian ini berusaha untuk memperlihatkan sebahagian daripada makna yang dibentuk menerusi proses dan prosedur pelaksanaan perkahwinan itu sendiri, iaitu dengan memfokuskan pemahaman

kepada aspek-aspek ritual yang disusun secara khusus; dalam usaha ahli masyarakat hendak memperoleh pengiktirafan status dan kedudukan sebagai dewasa, serta memiliki pelbagai keupayaan dan kelebihan dalam kegiatan bersama masyarakat. Kajian ini dengan erti kata lain, akan memberikan tumpuan untuk memahami makna simbol dalam ritual-ritual yang dilaksanakan dalam adat perkahwinan orang Melayu.

1.3 Sorotan Kajian

Ritual dan upacara ditafsirkan secara meluas sekali pengertiannya dalam bidang-bidang kajian antropologi sosial dan budaya; mengikut pendekatan dan kaedah yang tertentu. Ritual dalam peringkat awal penyelidikan antropologi, cenderung ditafsirkan sebagai tingkah laku agama dalam gunanya untuk memahami konteks sistem kepercayaan dan agama masyarakat primitif. Tradisi ini dimulakan oleh Edward Tylor, James Frazer dan beberapa orang peneliti etnologi di Eropah yang lain dalam penghujung kurun ke-19; seperti yang dinyatakan oleh Bell (1992, hal: 3-4). Konteks ini kemudian dibincangkan oleh Bronislaw Malinowski dalam beberapa penyelidikan ke atas masyarakat di Pulau Trobriands sebelum Perang Dunia Kedua, yang dikritik oleh Evans-Pritchards (1982, hal: 42) sebagai psikologi introspektif yang menekankan kelakuan sosial sebagai memiliki hubungan dengan unsur-unsur emosi, luar biasa, penjelmaan semangat dan hal-hal yang seumpamanya.

Menurut Nur Syam (2005, hal: 18), dalam konteks kajian antropologi, terdapat dua aspek penting yang perlu dilihat, iaitu ritual itu sendiri dan juga seremonial (upacara). Ritual bagi beliau, dengan mengambil pemahaman Winnick (1977); merupakan alat tindakan yang selalu melibatkan agama atau magis yang dimantapkan menerusi tradisi. Sementara itu, seremonial pula adalah sebuah pola tetap dari perlakuan yang berkaitan dengan variasi tahap-tahap kehidupan atau untuk tujuan keagamaan.

Selaras dengan itu, pemahaman Nur Syam juga terarah kepada apa yang dipetiknya daripada Dirks (1994) bahawa dalam melihat ritual, perlu diambil kira tentang bentuk ritual itu sendiri sebagai elemen penguat ikatan tradisi sosial dan individu dengan struktur sosial kelompok masyarakat. Dengan cara tersebut, dapat dilihat bahawa pandangan Dhavamony (2000, dalam Nur Syam, hal: 19) juga relevan dengan menyatakan setiap organisasi kompleks hasil tindakan manusia tidak hanya bersifat teknikal dan rekreasional, tetapi memiliki kandungan yang berkaitan dengan maksud yang ekspresif dari suatu hubungan sosial. Beliau juga berpendapat bahawa ritual boleh dibahagikan kepada: (a) tindakan magis yang dikaitkan dengan penggunaan benda-benda bersifat mistik dan berkuasa ghaib, (b) tindakan keagamaan yang diwakili oleh amalan agama dan kultus kepercayaan, (c) tindakan konstitutif yang mengungkapkan hubungan sosial dengan pengertian mitos sehingga segenap tindakan menjadi suatu upacara yang khas, dan (d) tindakan faktitif yang meningkatkan produktiviti atau kekuatan, pemurnian sehingga mendatangkan kesejahteraan dan keharmonian hidup kelompok masyarakat.

Namun begitu, perkataan ritual secara mudah dapat merujuk kepada tingkah laku atau kegiatan-kegiatan yang dilaksanakan untuk tujuan simbolik atau memancarkan imej tradisi. Menurut Boudewijnse (1998, hal: 278), perkataan ‘ritual’ (dalam bahasa Inggeris) berasal dari Latin, iaitu *ritualis* yang dimaknai sebagai apa-apa yang berkait dengan upacara (atau *rite* dari *ritus*). Dalam istilah perundangan dan agama Romawi kuno, *ritus* merupakan cara yang terbukti (*mos*) dalam melakukan sesuatu atau prestasi sepatutnya, ataupun adat (*custom*). Beliau berpandapat bahawa konsep asal *ritus* mungkin memiliki pertalian dengan istilah *ṛtā* dalam bahasa Sanskrit, yang bermaksud perintah yang jelas dalam agama Veda, di mana ia merujuk kepada suatu aturan yang sah dan tetap secara strukturnya. Dengan itu, ritual difahami sebagai urutan kegiatan yang melibatkan gerak tubuh (gestur), penggunaan ujaran kata-kata

(jampi), dan benda-benda yang dibuat di tempat tertentu, sesuai mengikut aturan yang tertentu pula. Pengertian ini juga sama seperti yang difahami oleh Mari Womack (1992, hal: 192-193). Bagi beliau, ritual adalah jenis perlakuan yang berulangan dalam gaya tertentu mengikut keteraturan (*sequential*) tetapi dalam sifatnya yang bukan kebiasaan, di mana ia melibatkan pemahaman tentang kekuatan seperti kuasa ghaib. Dengan penglibatan kuasa ghaib, ritual seringkali dilihat secara berhubungan dengan sistem kepercayaan atau agama, malah menjalankan suatu fungsi penting dalam pengukuhan tradisi dan sosial sesebuah masyarakat, sebagaimana yang dibincangkan oleh Hebransyah dan Wan Mohd Dasuki (2013, hal: 100-107) tentang peranan ritual *ngageng imo* di Kerinci, Sumatera.

Tidak ada penetapan khas untuk membahagikan ritual sebagai susunan aktiviti-aktiviti tertentu. Hal ini kerana seperti yang dinyatakan oleh Wilce (2006, hal: 892-912) bahawa ritual yang dijalankan dalam kebudayaan lampau dan sekarang biasanya melibatkan banyak pergerakan isyarat dan tanda khas, begitu juga dengan kata-kata dan bacaan, persembahan muzik, tarian, perarakan, manipulasi objek tertentu, penggunaan pakaian, pengambilan makanan, minuman atau ubat-ubatan dan sebagainya. Justeru dalam hal ini, ritual barangkali dapat difahami secara tematik, misalnya seperti yang digariskan oleh Womack (2005, hal: 92-107). Menerusi bukunya *Symbol and Meaning*, Womack menyatakan bahawa ritual terdiri daripada beberapa bentuk atau genre; yang antaranya ialah *rites of passage*. Bagi beliau, ritual jenis ini direka untuk menanda transisi dari satu fasa ke fasa lain dalam kehidupan sebagai menangani krisis hidup manusia itu sendiri yang sentiasa berhadapan dengan risiko dan cabaran.

Kehidupan individu distrukturkan dalam masyarakatnya ke dalam tahap-tahap tertentu. Tahap transisi ini dalam bidang antropologi selalu dirujuk sebagai *life-cycle*: merupakan suatu proses perkembangan kehidupan individu dalam masyarakat. Hal ini

merangkumi keadaan-keadaan misalnya ketika lahir, menjadi bayi, kanak-kanak, remaja, menjelang dewasa, berkahwin, tua dan akhirnya mati. Dalam proses tersebut diadakan pesta-pesta atau upacara untuk menyambut saat peralihan itu. Koentjaraningrat melihat bahawa proses peralihan ini membawa individu ke dalam suatu peringkat hidup dan lingkungan sosial yang baru dan semakin luas. Begitu juga dalam beberapa aspek tertentu, saat-saat peralihan merupakan suatu masa yang penting, penuh dengan bahaya dan berisiko, sama ada secara nyata maupun ghaib. Untuk itu, sejumlah upacara dan ritual diperlukan; di mana ia mengandungi unsur-unsur yang bertujuan untuk menolak bahaya-bahaya yang dimaksudkan. Oleh kerana itu, ritual-ritual seumpamanya dikonsepsikan sebagai *crises rites* atau *rites de passage* yang turut mengandungi fungsi sosial yang penting, iaitu untuk menunjukkan kepada masyarakat bahawa individu terbabit telah mencapai suatu tahap kehidupan yang baharu (Koentjaraningrat, 1967, hal: 84-85).

Rites de passage disebut sebagai upacara atau ritual peralihan taraf, jika meminjam istilah Norazit Selat (1989, hal: 147-148). Ritual ini merupakan suatu ritual umum yang dibentuk dan dilakukan untuk menandakan perubahan-perubahan kedudukan sosial yang dialami oleh individu dalam kehidupannya, iaitu dengan erti kata mudah, ia juga menandakan suatu peralihan status dan taraf. Konsep ini diperkenalkan buat pertama kali oleh Arnold van Gennep, seorang ahli antropologi berbangsa Belanda yang menulis buku berjudul *Les Rites de Passage* (1909). Menurut Mair (1989, hal: 224), agak sukar untuk memilih istilah ganti yang sesuai (seperti bahasa Inggeris) pada *rites de passage*. Istilah yang berasal dari bahasa Perancis ini mungkin dimaksudkan sebagai sesuatu yang betul di sisi undang-undang. John Beattie dalam bukunya *Other Cultures* (1966) pernah mengemukakan konsep *transition ritual*, untuk merujuk kepada tindakan ritual dalam posisi yang hampir sama namun dalam konteks yang lebih spesifik, tetapi menurut Mair lagi, ramai juga dalam kalangan ahli

antropologi terkemudian yang lebih suka menamakan ritual jenis ini sebagai *life crisis rituals*. Konsep-konsep yang dilahirkan selepas itu ternyata lebih bertujuan untuk membataskan lagi sempadan pengkajian yang telah dilakukan oleh van Gennep.

Arnold van Gennep (1960) dalam kajiannya mengatakan bahawa dalam masyarakat terdapat setiap perubahan yang dapat dilihat sebagai perjalanan dari suatu keadaan kepada keadaan yang lain yang dijadikan ritual, di mana ia merangkumi perubahan-perubahan pada musim, status sosial, mobiliti dalam komuniti, begitu juga dengan perpindahan pasangan yang baharu berkahwin untuk membina hidup sendiri dalam rumah yang berasingan daripada induknya. Ahli antropologi sosial pada hari ini melihat teori beliau lebih menarik dari sudut perubahan status sosial – dan di sini van Gennep telah menunjukkan bahawa individu tidak akan menjadi anggota sesebuah masyarakat dengan hanya adanya kelahiran, tetapi melalui ritual rasmi yang bersangkutan, seperti pembaptisan dalam masyarakat Kristian. Justeru kebanyakan ritual yang dilakukan untuk mencapai kedewasaan sosial merupakan suatu mekanisme pengesahan, begitu juga dengan status lain seperti kematian dan perkahwinan, jika mengikut pernyataan Mair (1989, hal: 225).

Van Gennep (1960) menyebutkan bahawa terdapat tiga keadaan atau tahap penting. Tiga tahap tersebut merupakan mekanisme dari tradisi budaya yang menciptakan suatu proses laluan untuk memohon kebaikan kepada individu itu dan mengelakkan ia daripada ditimpa kecelakaan. Individu yang memerlukan perubahan status menghendaki ritual pemisahan yang mengasingkan ia daripada konteks sehari-hari. Tahap pemisahan adalah masa seseorang itu melepaskan segala permasalahan yang terkandung di dalam dirinya. Tahap ini kemudian diikuti dengan tempoh peralihan yang dipanggil oleh van Gennep sebagai *liminaire*. Seterusnya individu itu akan melalui ritual penetapan apabila status yang baharu telah ditetapkan secara rasmi. Hal yang

demikian merupakan inti penting kepada konsep van Gennep tentang ritual peralihan tahap. Beliau menunjukkan bahawa ritual mengandungi unsur-unsur yang ditujukan kepada kejayaan individu melalui pencapaian status yang baharu dalam kehidupan. Contohnya ritual perkahwinan berkait dengan kesuburan, atau ritual kelahiran berkait dengan keselamatan anak yang baharu dilahirkan serta nasibnya dalam kehidupan.

Victor Turner, seorang ahli antropologi sosial Inggeris mengatakan bahawa ritual ini direka untuk menandai transisi dari satu fasa ke fasa lain dalam kehidupan (1969, hal: 7). Turner menerusi karangan beliau yang berjudul *Ritual Process* (1969) kemudian telah memperbaharui konsep ritual peralihan dari model van Gennep tentang transisi status ketika menganalisis ritual dan kedudukan kedewasaan lelaki Ndembu di Zambia. Dalam fasa pertengahan (yang disebut sebagai *liminaire* oleh van Gennep sebelumnya), Turner menyatakan bahawa individu akan meredah suatu fasa keadaan yang dinamakan sebagai liminaliti, iaitu antara sifat ada dengan sifat tidak ada (*betwixt and between*) yang memisahkan struktur antara status permulaan (pemisahan) dan penetapan (integrasi atau penyatuan). Liminaliti merupakan suatu masa peralihan sewaktu individu itu memasuki satu dunia yang memiliki atribut yang sedikit sahaja dari dunia sebelumnya, atau tidak memiliki langsung. Ertinya, keadaan liminaliti menggambarkan sifat kabur (ambiguiti), di mana menurut Kris Budiman (1994, hal: 32), hal ini menjadikan individu terhindar dari posisi atau status yang sepatutnya. Lebih dari itu, konsep peralihan ini memperlihatkan ciri penting yang dikenakan pada setiap tahap peralihan tersebut, iaitu berhubung unsur-unsur simbolik dalam merungkai makna setiap proses ritual terbabit secara lebih dalam.

Apa yang dinyatakan oleh Kris Budiman merupakan pembahasan lanjut dari idea Turner (1969) berkenaan ritual sebagai sebuah alat transformasi dalam sesebuah masyarakat, di mana di dalam setiap persembahan-persembahan ritual, akan

mengandungi unsur-unsur yang simbolik. Dalam proses pembentukan peraturan sosial dalam pemahaman Turner, setiap perlakuan atau persembahan hendaklah dijalankan mengikut peraturan-peraturan yang telah ditetapkan. Hal ini kerana, sesuatu peraturan atau perlakuan yang diciptakan akan menyebabkan sesuatu persembahan di dalam ritual itu akan berhasil ataupun tidak. Di samping itu juga, perlakuan ritual yang dipersembahkan (atau yang dinyatakan) merupakan penzahiran simbol dalam proses penyatuan orang yang memohon kuasa dan yang memberikan kuasa (merujuk kepada pemilik kuasa ghaib).

Justeru, unsur simbolik dilihat memainkan peranan utama dalam perlakuan ritual. Salah satu peranan simbol adalah untuk menyampaikan mesej dan komunikasi dalam kelompok, di mana hal ini dicapai dengan adanya tindakan-tindakan ekspresif menerusi perlakuan ritual. Apatah lagi, ritual-ritual peralihan sememangnya melibatkan diri dalam penanda status, maka dari segi perlakuan; setiap status boleh dilihat walaupun ia wujud secara tersembunyi (*latent*) dalam masyarakat. Norazit (1989, hal: 53-54) sebagai contoh telah menunjukkan bagaimana perlakuan membongkokkan badan di hadapan seseorang (yang dituakan) mungkin menandakan kerendahan taraf; atau perlakuan berkhatan kanak-kanak dapat menandakan kemajuan statusnya, iaitu menjadi orang dewasa. Begitu juga dengan pernyataan Kris Budiman (1994, hal: 29-30) bahawa membasuh merupakan simbol purifikasi. Perlakuan membasuh termasuk ke dalam tahap perlakuan simbolik pemisahan sebelum ia memasuki tahap liminaliti. Justeru, tindakan membongkok badan di hadapan orang tua, berkhatan bagi kanak-kanak dan mencuci kotoran, adalah simbol yang memiliki makna penting dari sudut konteksnya, iaitu dalam modus tindakan yang dipanggil sebagai ritual-ritual peralihan taraf (*rites de passage*) untuk memperoleh kedudukan sosial yang lebih utama berbanding kedudukan yang terdahulu.

Salah satu daripada jenis-jenis ritual peralihan taraf yang banyak diperhatikan adalah menerusi proses perkahwinan. Menurut Lucy Mair (1989, hal: 84-85), perkahwinan merupakan penyatuan antara lelaki dan perempuan supaya anak yang dilahirkan oleh perempuan itu dapat diterima sebagai zuriat yang sah taraf. Oleh itu, proses perkahwinan mewujudkan hubungan sosial yang baharu dan hak yang saling timbal balik antara kedua-dua belah pihak lelaki dan perempuan serta keluarga mereka, selain mewujudkan hak dan status kepada zuriat. Setiap masyarakat dalam dunia ini memiliki kaedah yang diterima oleh kebudayaannya untuk mewujudkan perhubungan seperti itu, dan untuk menghebahkan perhubungan yang telah diwujudkan.

Koentjaraningrat (1967, hal: 85) dalam satu aspek melihat perkahwinan sebagai modus untuk mengatur perlakuan manusia yang berkaitan dengan hubungan seksual. Menerusi peraturan seksual ini, anggota masyarakat tertakluk kepada pola peraturan tertentu, contohnya dari segi ketentuan hak, sebagaimana yang disebutkan oleh Mair, begitu juga dari segi perlindungan kepada zuriat yang menjadi hasil persetubuhan. Berdasarkan peraturan seksual yang telah ditetapkan, perkahwinan juga turut melibatkan hak dan peraturan dari segi ekonomi, status sosial dan kedudukan, selain berfungsi menciptakan hubungan yang baik dalam masyarakat tersebut.

Perkahwinan juga menuntut kepada suatu perjalanan ritual peralihan taraf bagi kedua-dua lelaki dan perempuan yang terlibat, di mana mereka akan meninggalkan rumah ibubapa mereka untuk memulakan keluarga prokreasi sendiri. Namun sebelum hal ini diakui sah, dalam pandangan Norazit (1989, hal: 109), mereka mesti menjalani beberapa adat istiadat yang tertentu; misalnya dalam masyarakat Melayu – terdapat beberapa jenjang seperti merisik, bertunang, menyarung cincin, berinai, akad nikah, bersanding dan seterusnya. Melalui ritual-ritual seumpamanya, perhatian yang diberikan bukanlah hanya kepada individu terlibat yang difokuskan di dalam ritual

tersebut, malah ritual itu sendiri akan menandakan perubahan-perubahan dalam hubungan individu yang terlibat dengan semua pihak dalam anggota masyarakat (Turner, 1967, hal: 7).

Dalam konteks ini, Womack (2005, hal: 93) dengan merujuk kepada istiadat perkahwinan masyarakat yang berketurunan Kaukasian di Amerika Utara, mengatakan bahawa pengantin perempuan misalnya; tidak boleh dilihat oleh orang lain kecuali ahli keluarga terdekat sebelum acara perkahwinan dilangsungkan, kerana ditakuti adanya kesialan kepada tetamu yang hadir ke majlis perkahwinan. Di sini Womack dengan erti kata lain, menjelaskan tentang fasa *liminaire* van Gennep (atau dikembangkan lagi oleh Turner sebagai liminaliti) yang dialami oleh pengantin perempuan, di mana ia pada hari tersebut menjadi seorang yang ambiguiti, dan fasa demikian akan diakhiri dengan penggunaan tanda atau simbol yang tertentu – misalnya setelah diumumkan bahawa ia telah sah menjadi isteri seseorang pada majlis itu. Oleh yang demikian, dapat dikatakan bahawa setiap proses atau jenjang perkahwinan yang dilalui oleh individu terlibat pasti akan memasuki fasa-fasa peralihan yang ditandai oleh sifat-sifat simbolik yang khas.

Dalam hakikat tersebut, dapat disaksikan bahawa van Gennep (1960, hal: 116-133) dalam kajian berhubung ritual menyatakan perlaksanaan ritual dalam perkahwinan mempunyai fungsi tersendiri. Van Gennep membuat pembahagian ritual dalam adat perkahwinan mengandungi tiga peringkat utama; iaitu ritual pemisahan, peralihan dan penggabungan. Ritual pertunangan dan perkahwinan merupakan transisi terpenting dalam perubahan satu kategori sosial kepada yang lain kerana ia melibatkan perubahan dalam keluarga, puak, suku dan kadangkala perkahwinan mewujudkan ahli baru dalam rumah yang baru. Pertukaran ahli keluarga dalam perkahwinan ditanda dengan ritual pemisahan (*rite of separation*), yang selalunya merupakan fokus utama dalam keseluruhan kitaran hidup. Selanjutnya perkahwinan yang mempunyai beberapa acara

rumit yang akhirnya memperlihatkan penggabungan (*incorporation*) antara pengantin lelaki dan perempuan selain ahli keluarga.

Penggabungan ditandai dengan pasangan pengantin berkongsi makanan dalam sebuah pinggan yang sama selepas acara memberi hadiah dan wang hantaran. Ritual penyatuan antara pasangan pengantin menurut van Gennep, berbeza mengikut budaya masyarakat pengamalnya. Sesetengah mereka memperlihatkan ritual tersebut dengan berkongsi makanan; dibalut dengan sehelai pakaian yang sama atau disatukan dalam layah (*veil*); duduk di atas tempat duduk yang sama; meminum darah sesama sendiri; minum dalam bekas yang sama; mengurut antara satu sama lain; melumurkan darah atau tanah liat di badan antara satu sama lain; membersihkan antara satu sama lain; memasuki rumah baru; dan sebagainya. Gennep menjelaskan semua perlakuan tersebut sebagai ritual penyatuan atau *rites of union*.

Walau bagaimanapun, ritual penggabungan (*rites of incorporation*) jika menurut van Gennep mengandungi signifikan secara keseluruhan; iaitu sama ada dalam menyatukan individu ke dalam kumpulan baharu, atau menyatukan dua atau lebih kumpulan – dalam konteks ini merujuk kepada keluarga. Dalam kategori ini, beliau menjelaskan bahawa ia mengandungi: pertukaran barang, pertukaran keluarga, tarian, pertunangan dan majlis perkahwinan, berbalas lawatan, begitu juga dalam proses mengandung dan melahirkan anak. Proses penerimaan pemberian bukan hanya daripada lelaki kepada perempuan sahaja, tetapi juga tetamu atau ahli keluarga yang turut serta dalam ritual-ritual yang tersebut. Selain itu, van Gennep (1960, hal: 132) menegaskan bahawa ritual pemisahan yang ditandai dengan acara pertunangan perlu diambil perhatian kerana ia bukan sahaja melibatkan lelaki dan perempuan, tetapi yang paling penting ialah kesan terhadap kedua pihak keluarga lelaki dan perempuan itu; yang memperlihatkan kewujudan penyatuan sosial dalam masyarakat. Paling utama yang

ditegaskan oleh van Gennep dalam kajian berhubung ritual perkahwinan adalah – perkahwinan merupakan perlakuan sosial yang meliputi ritual perlindungan dan kesuburan. Perlakuan ritual yang dilakukan, sama ada pada peringkat pemisahan, peralihan serta penggabungan-penyatuan (*incorporation-aggregation*) itu bergantung kepada budaya masyarakat pengamalnya.

Anderson (2007) yang mengkaji adat perkahwinan masyarakat Han di China telah memperlihatkan suatu hubungan penting berkenaan penggunaan sirih dalam simbol ritual perkahwinan mereka. Semasa majlis persandingan pengantin akan membawa bakul yang berisi sirih, pinang dan ramuan untuk diberikan kepada tetamu sambil menyanyi. Setiap tetamu akan mengambil sirih dan pinang yang diberikan itu sambil menyanyi pula, sebagai satu simbol merestui perkahwinan tersebut. Masyarakat Han percaya sirih membawa makna kesuburan, manakala sebahagian sirih pula sebagai simbol bagi kesuburan dan kekayaan. Tetapi kini menurut Anderson, menerusi kajian lapangan yang dilakukannya dari tahun 2003 hingga 2005 telah mendapati bahawa penggunaan sirih dan pinang hanya sebagai sebahagian daripada hantaran dan tidak lagi diritualkan dalam bahagian adat perkahwinan, sebagaimana semasa pemerintahan Dinasti Qing dahulu. Kes amalan penggunaan sirih ini dilihat mengandungi beberapa persamaan antara masyarakat Han dengan masyarakat Melayu.

Syed Alwi Alhady (1962, hal: 29) menjelaskan bahawa dalam masyarakat Melayu tradisional; wakil keluarga lelaki, ketika adat menghantar belanja dan akad nikah wakil akan membawa mas kahwin bersama wang hantaran yang telah dipersetujui semasa adat bertunang, cincin yang bertatah batu permata, sutera untuk sepersalinan pakaian perempuan, kain sarung daripada sutera, manisan (kudapan), buah-buahan, tepak sirih selengkapnya yang diisi dengan ramuan makan sirih, serta satu atau dua bekas air mawar. Menurut beliau, tepak sirih dan bekas air mawar bukan sebahagian

daripada barang yang diberikan kepada pengantin perempuan sebagaimana barang hantaran lain. Tepak sirih dan bekas air mawar perlu dipulangkan bersama balasan daripada pengantin perempuan. Tepak sirih adalah alatan yang perlu ada dan menjadi *pendulu* barang hantaran. Menurut Amran Kasimin (2002), tepak sirih berfungsi sebagai ‘kepala adat’ dalam adat bertunang. Azlina Hashim (1994, hal: 68) dalam kajiannya menjelaskan bahawa tepak sirih berperanan sebagai pembuka bicara. Sirih juga turut melambangkan perempuan kerana sifat lembut dan senang dilipat-lipat. Sementara sirih pinang pula melambangkan ikatan lelaki dan perempuan yang tidak boleh dipisahkan, jika menurut pernyataan Rusini Abd. Razak (1981, hal: 63).

Sheppard (1972) juga turut menekankan kajian berhubung simbol dari segi penggunaan alatan dan perkakas tertentu dalam adat perkahwinan Melayu khasnya di Pantai Timur. Tepak sirih yang telah diisi selengkapnya dengan sirih, pinang, gambir, kapur, cengkih dan tembakau dibawa ke rumah keluarga gadis yang bakal dikahwini oleh wakil lelaki sebagai tanda pertanyaan. Melalui tindakan ini wakil lelaki faham akan maksud yang disampaikan oleh keluarga perempuan dan mereka perlu mencari jodoh yang lain. Seterusnya sama ada pertunangan perempuan dan lelaki atas dasar suka sama suka ataupun pilihan keluarga, majlis pertunangan perlu dilaksanakan mengikut adat. Dalam adat pertunangan, kedudukan pinang amat penting dalam masyarakat Melayu sebagaimana maksud ungkapan ‘meminang’ itu sendiri iaitu pertanyaan untuk perkahwinan. Meminang diertikan sebagai mengemukakan pertanyaan untuk berkahwin. Adat meminang dimulakan dengan pihak lelaki yang menyampaikan pertanyaan kepada pihak perempuan. Antara barang yang dibawa ke rumah keluarga perempuan dalam adat bertunang masyarakat Melayu seperti di Kelantan, misalnya adalah gubahan daun sirih yang berbentuk burung bersama cincin pertunangan dan barang hantaran iringan lain. Cincin pertunangan diletakkan di dalam bekas sirih

yang berukir. Semasa majlis akad nikah, tepak sirih diletakkan bersebelahan kadi (Sheppard 1972, hal: 166).

Salah satu unsur simbolik yang lain dalam perkahwinan adalah makanan, di mana ia memainkan peranan penting dan bertindak sebagai salah satu komponen utama dalam ritual perkahwinan itu sendiri. Makanan berfungsi menandakan sistem kepercayaan, amalan agama dan ideologi yang rumit. Dalam kajian Rosmaliza, et al. (2013), makanan dipersepsikan sebagai amat kaya dengan perlambangan dan bertindak sebagai adat atau tradisi dalam sesebuah masyarakat. Tempat yang berbeza akan mempunyai makanan istimewa yang tersendiri. Sebagai contoh, Rosmaliza, et al. menyatakan masyarakat negeri Perak akan menghidangkan makanan tradisi Rendang Tok yang simbolik. Hidangan bagi amalan tradisi yang dipanggil ‘makan beradab’ merupakan hidangan istimewa untuk pengantin. Selain itu, makanan juga disediakan untuk tetamu sebagai hadiah, seperti (bunga) telur, wajik, dodol dan pulut kuning akan diberikan kepada para tetamu, biarpun kini sudah terdapat beberapa perubahan disebabkan pemodenan. Wajik (nasi manis) memberikan makna simbolik sebagai penghargaan kerana kemanisannya, di mana orang percaya yang wajik akan membawa kehidupan yang manis kepada pengantin selain memberikan tuah kepada tetamu yang masih bujang untuk mendapat jodoh. Menurut mereka lagi, pulut kuning menandakan simbol ikatan keluarga yang kuat dengan mempertimbangkan sifat pulut yang melekit. Makanan ini dikatakan sebagai wakil setiap keluarga dengan niat untuk membina dan mengukuhkan hubungan antara keluarga dan pasangan.

Manakala Hamidah (2014) menganalisis adat perkahwinan tradisional orang Melayu di Langkat, Sumatera Utara telah menemukan bahawa adat perkahwinan tradisional di Langkat yang mengandungi tahapan yang rumit; mulai dari merisik, ikat janji, berinai malam, sehingga pengantin naik pelamin dengan upacara saling

bertamparan dan saling bertukar barang, sebelum disambung dengan mengadap tetamu dan mandi ‘berdimbar’ itu kaya dengan makna dan nilai moral. Dalam acara merisik dan meminang, Hamidah menegaskan bahawa wujudnya nilai-nilai sosial seperti rasa hormat antara kedua-dua keluarga serta menghormati hak-hak perempuan, sementara ikatan janji yang dibuat pula berisi makna kesetiaan. Upacara di pelamin menteaterkan ‘perebutan’ kuasa rumah tangga (yang harus dilakukan). Beberapa adat yang lain juga dikatakan mengandungi nilai-nilai yang tinggi seperti acara menghantar pengantin wanita ke rumah pengantin lelaki pula merupakan simbol hormat dan pematuhan kepada sifat kepemimpinan lelaki.

Dalam kajian Norhidayu (2011) terhadap ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu Petalangan di Riau, juga menunjukkan beberapa aspek simbolik yang kaya makna. Menerusi lapan jenjang perkahwinan yang harus dipatuhi, bermula dengan adat ‘menyarum’ (merisik) sampai kepada tahap bersanding, ternyata mengandungi makna tersendiri. Sebagai contoh, orang Melayu Petalangan akan melaksanakan suatu proses melahirkan tanda (melahir tando) dalam jenjang keempat, di mana ia bermaksud wakil keluarga lelaki akan datang buat kali ketiga ke rumah bakal pengantin perempuan untuk berbincang dengan lebih lanjut mengenai kerja kahwin yang bakal dijalankan. Pihak lelaki sebenarnya mengirim rombongan ini sebagai isyarat untuk melihat bagaimakah penerimaan pihak perempuan terhadap keluarga lelaki. Jika pihak perempuan ada menunjukkan minat, maka setelah itu baharulah adat ‘mintak pengantin’ dilakukan, di mana wakil keluarga perempuan pula yang akan berkunjung ke rumah keluarga lelaki. Kunjungan ini bertujuan untuk memungut wang hantaran dan mas kahwin seperti yang telah dibincangkan. Dalam konteks analisisnya terhadap jenjang perkahwinan yang rumit ini, Norhidayu menegaskan bahawa betapa perlunya orang melayu menyedari hakikat dan kefahaman yang jelas dari pelaksanaan ritual dalam adat seperti ini, sebagai suatu usaha untuk memelihara nilai kerukunan hidup

bersama dalam masyarakat, serta penjagaan kesusastraan dan hak kepada golongan wanita. Selain itu, aspek jenjang yang dipaparkan juga menekankan tentang persoalan tradisi yang tidak bertentangan dengan hukum agama, bahkan memperlihatkan suatu bentuk keteraturan sosial dalam proses membentuk perkahwinan dan persanakan.

Penegasan van Gennep dalam pengkonsepsian tentang adat perkahwinan juga turut mengarah kepada wujud simbol dalam memberikan makna keseluruhan pelaksanaan ritual kepada masyarakat secara keseluruhan. Hal ini secara jelas dapat dilihat menerusi beberapa contoh yang telah dikemukakan sebelumnya, iaitu dari segi penggunaan perkakasan, makanan dan hidangan, begitu juga tingkat pelaksanaan perkahwinan itu sendiri. Dengan erti kata lain, proses yang seperti inilah yang disebutkan sebagai ‘beradat’ atau ‘bermajlis’, iaitu dari sudut yang sama seperti dibincangkan oleh Hanapi dan Mohd. Nazri (2008): merujuk kepada suatu ‘suasana’ yang dibuat secara tersusun mengikut ketertiban dan peraturan yang wujud dalam kandungan makna dengan melihat kepada unsur-unsur simbol yang diketengahkan menerusinya.

Oleh itu, ritual perkahwinan boleh dikatakan sebagai menggambarkan sifat keteraturan atau orde, sebagaimana yang dituntut oleh masyarakat. Wan Abdul Kadir (2000, hal: 77) sebagai contoh menjelaskan bahawa majlis pertunangan merupakan adat istiadat kerana terikat dengan peraturan dan penyusunan yang lebih formal dan susunan yang teratur. Penyusunan atur cara majlis pertunangan orang Melayu menjadikan majlis ini mempunyai struktur yang tertib sebagaimana yang telah dinyatakan juga oleh Noriati A.Rashid (2007, hal: 73). Syed Alwi Alhadly (1962), Amran Kasimin (2002) dan Mokhtar (1976) turut menonjolkan aspek keteraturan ini dalam penelitian mereka yang dapat disaksikan menerusi fasa-fasa tertentu yang telah ditetapkan untuk diikuti oleh kedua pihak lelaki-perempuan. Ia sebenarnya menyumbang dan menampilkan

suasana penting yang diciptakan dalam aktiviti perkahwinan secara keseluruhan, iaitu menunjukkan keadaan gembira atau meriah yang disimbolikkan lagi dengan kesukaan berbalas hantaran antara kedua-dua pihak pengantin, penggunaan pantun, persandingan di pelamin dan jamuan kepada hadirin.

Hal yang demikian jelas menunjukkan bahawa setiap budaya mempunyai ritual yang tersendiri dalam perlaksanaan perkahwinan. Ritual-ritual tersebut secara tidak langsung menampilkan kekayaan idea dan pemikiran masyarakat Melayu dalam menciptakan peraturan sosial untuk memberikan panduan dan dukungan kepada masyarakat secara tradisi. Dalam konteks tradisi ini, pelaksanaan ritual dalam setiap peringkat dan proses perkahwinan bukan merupakan suatu perlakuan biasa, tetapi setiap ritual memiliki struktur dan prosedur yang di dalamnya terletak simbol-simbol tertentu untuk mengetengahkan tujuan penyatuan dan mencapai keselamatan serta keharmonian dalam kehidupan seperti yang dijelaskan oleh van Gennep (1960) terdahulu.Untuk itu dirasakan bahawa perlunya suatu instrumen untuk memperdalamkan lagi subjek ini, khususnya dalam aspek pengemukaan tentang simbol makna yang terkandung di dalam ritual adat perkahwinan orang Melayu. Sebagaimana yang pernah ditegaskan oleh beberapa pengkaji awal, seperti Irmawati (2013) bahawa simbol makna ini jarang sekali difahami benar-benar sehingga menyebabkan generasi muda kini tidak teragak-agak untuk menyingkirkan amalan dan ritual yang seumpamanya.

Justeru untuk memahami perlakuan ritual perlu dilihat dari segi proses perlaksanaan dan juga struktur ritual yang dilaksanakan itu. Perlakuan ritual hendaklah dikaji bukan sahaja melihat kepada apa jenis ritual yang dilaksanakan, tetapi bagaimana dan kenapa setiap ritual itu perlu dilaksanakan. Hal ini akan dapat diperhatikan menerusi simbol-simbol yang dipaparkan pada setiap peringkat ritual yang dijalankan. Dengan alasan yang demikian, Terian (2014) mendapati perkahwinan melibatkan ritual

lebih rumit daripada pelbagai aktiviti lain yang berlaku dalam kehidupan manusia dalam kebudayaan. Kepelbagaian ritual menjadikan sukar untuk dibuat satu kesimpulan umum berhubung isu ini, tetapi secara dasar, ritual dalam mana-mana kebudayaan mempunyai kesamaan fungsional dan aplikasi simbol dalam konteks kebudayaan secara keseluruhan. Kebanyakan ritual perkahwinan sering dapat dianggap bahawa ia melibatkan aspek-aspek seksualiti dan ekonomi di samping agama. Sebagai contoh, sisi ekonomi ritual perkahwinan mungkin dapat menonjolkan unsur-unsur kestabilan dan kekuahan ekonomi dalam proses keluarga prokreasi dibangun oleh pasangan baharu. Maka semasa ritual perkahwinan, ditonjolkan ciri ekonomi melalui pemberian hantaran dengan simbol tertentu. Pemaparan keselesaan ekonomi memberikan jangkaan bahawa keluarga baharu itu akan memperoleh faedah-faedah yang berhubungan, termasuk ke atas masyarakat sekeliling.

Pelaksanaan ritual dalam perkahwinan mengandung makna yang ditandai oleh simbol pada ritual yang dijalankan. Sehubungan itu, ritual hanya menjadi satu perkara yang bermakna kepada masyarakat pendukung dan mereka yang menyaksikan pelaksanaan ritual apabila penafsiran ritual diintergrasikan bersama penggunaan simbol, sama ada simbol itu berbentuk perkakasan, pergerakan tubuh mahupun percakapan. Kajian tentang simbol memberikan suatu sumbangan kepada pentafsifan berhubung ritual yang dilakukan. Fruzzeti (1982) yang mengkaji simbol ritual dalam perkahwinan masyarakat Benggali misalnya menjelaskan sejumlah peranan wanita yang dibayangkan menerusi penggunaan simbol dalam ritual berkenaan. Setiap ritual memperlihatkan peranan dan tanggungjawab wanita bermula daripada upacara peminangan sehingga wanita tersebut dibawa ke rumah pengantin lelaki. Wanita dalam masyarakat Benggali merupakan pengikut yang setia. Mereka akan memakai gelang besi di tangan kanan setelah berkahwin dan ia tidak boleh ditanggalkan. Jika gelang besi itu patah atau hilang, ia menandakan wanita tersebut tidak pandai menjaga maruah. Ia hanya boleh

ditanggalkan sewaktu pengebumian suami sahaja. Justeru gelang besi yang dipakai oleh wanita Bengali merupakan suatu simbol penting dalam perhubungan perkahwinan dan ia memperlihatkan status wanita dalam keluarga.

Secara ringkasnya, dapat dilihat bahawa kajian-kajian sehingga kini sangat banyak menekankan pemahaman ritual dari sisi kepercayaan ataupun sekurang-kurangnya menegaskan tentang unsur dalaman, emotif dan rangsangan kepercayaan yang wujud dalam diri manusia. Kajian ini juga turut menganalisis aspek-aspek tersebut baik secara langsung maupun secara tidak langsung. Dalam hal ini, aspek makna dan nilai-nilai sosial yang dianalisis dalam kajian ini pada hakikatnya telah menyentuh aspek dalaman tersebut yang mengandungi unsur emotif dan rangsangan daripada aspek kepercayaan dalam upacara perkahwinan masyarakat yang dikaji.

Kajian-kajian lepas (Van Gennep, Syed Alwi, Sheppard, Amran Kasimin, dan Noriati) juga banyak menyentuh aspek barangan pemberian daripada pihak lelaki kepada pihak perempuan yang membawa makna simbolik tertentu. Selain itu, peranan tepak sirih dan simboliknya dalam upacara perkahwinan Melayu turut dibincangkan oleh kebanyakan pengkaji lepas. Pengkaji-pengkaji lepas yang menyentuh aspek-aspek tersebut dan meneiliti sekuen tindakan dalam upacara perkahwinan. Dalam kajian ini sekuen tindakan dalam upacara perkahwinan diteliti dalam skop yang luas iaitu mengikut tahap atau fasa (*rites de passage*) dan proses perkahwinan bermula daripada upacara pertunangan sehingga upacara perkahwinan, dengan mengambil kira pandangan Winnick (1977) dan Nur Syam (2005) yang menyatakan bahawa ritual dianggap sebagai alat tindakan (magis, keagamaan, konstitutif, dan faktitif) yang selalu melibatkan agama. Memandangkan setiap tindakan tersebut merupakan antara karakter universal bagi kebudayaan manusia, dapat dikatakan bahawa setiap kelompok

mempunyai bentuk dan sifat ritual sendiri dalam mengatur dan mengorganisasi ahli masyarakatnya.

1.4 Permasalahan Kajian

Perkahwinan adalah sesuatu yang kudus. Tidak kira apa anutan agama, masyarakat akan meraikannya mengikut pegangan anutan agama dan kebudayaan yang didokong mereka. Hal ini dibuktikan dengan kajian yang telah dilakukan oleh van Gennep (1960). Dalam bab ketujuh *Les Rites de Passage*, van Gennep memperincikan ritual pertunangan dan perkahwinan yang dilaksanakan oleh beberapa masyarakat di dunia. Ritual dalam perkahwinan dilaksanakan bagi tujuan penggabungan antara individu, suku, puak dan seterusnya masyarakat. Ritual yang dilaksanakan perlu mengikut struktur dan proses yang telah ditetapkan oleh masyarakat bagi memastikan tujuan pelaksanaannya tercapai. Rappaport (1999, hal: 24) menyatakan bahawa ritual adalah perlakuan yang telah ditetapkan oleh keseluruhan ahli masyarakat. Setiap ahli dalam kumpulan itu menyetujui bentuk-bentuk ritual yang dilakukan bagi tujuan penyelesaian permasalahan dan mengikut apa yang diperuntukkan. Justeru, salah satu pemenuhan fungsi dalam hidup masyarakat, iaitu perkahwinan turut dijalankan menerusi ritual. Malah perkahwinan merupakan bentuk *rites de passage* yang paling utama dalam menandakan perkembangan individu dalam masyarakat (Koentjaraningrat, 1967, hal: 85). Dalam konteks ini, van Gennep menyatakan ritual perkahwinan berada dalam tiga fasa; iaitu pemisahan, peralihan dan ritual penggabungan. Setiap fasa ditandai dengan atribut khas oleh masyarakatnya bagi memperlihatkan bahawa ritual tersebut telah dilaksanakan.

Kajian ini ingin meneroka bahawa apakah wujud proses atau atribut yang khusus dalam pelaksanaan ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu, khasnya di

kawasan kajian. Jika wujud proses dalam pelaksanaan ritual apakah tahapan setiap proses tersebut. Adakah proses yang dilaksanakan dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu juga mempunyai fasa yang sama sebagaimana yang diketengahkan oleh van Gennep dalam kajiannya berhubung rites de passage dalam perkahwinan masyarakat di Barat? Jika terdapat persamaan dalam fasa yang dibangunkan oleh van Gennep yang merangkumi pemisahan, peralihan dan penggabungan, apakah ritual yang mewakili setiap fasa tersebut dalam konteks perkahwinan masyarakat Melayu di kawasan kajian?

Ritual dalam perkahwinan yang telah dijalankan oleh pengkaji sebelum ini seperti van Gennep, Syed Alwi, Sheppard, Amran Kasimin dan Noriati Abd Rashid menjelaskan dalam pelaksanaan perkahwinan terdapat pemberian daripada pihak lelaki dan pihak perempuan. Pemberian tersebut merupakan simbol untuk memaklumkan kepada penerima dan juga masyarakat perasaan isi hati atau status pemberi. Sehubungan itu kajian ini menghuraikan adakah terdapatnya sebarang penggunaan barang pemberian (barang hantaran) daripada pihak lelaki kepada pihak perempuan dan sebaliknya. Jika ada apakah jenis barang yang diberikan sebagai simbol dalam ritual perkahwinan masyarakat Melayu ini.

Sheppard (1975) dalam kajiannya berhubung adat pertunangan masyarakat Melayu menjelaskan bahawa tepak sirih yang dibawa oleh pihak lelaki semasa adat tersebut dilaksanakan sebagai simbol peminangan yang membawa maksud pertanyaan daripada pihak lelaki kepada pihak perempuan. Beliau menjelaskan tepak sirih yang diisi antara lainnya buah pinang diambil perkataan ‘pinang’ oleh masyarakat Melayu dan digunakan dalam adat meminang (adat yang dilakukan oleh masyarakat Melayu tradisional sebelum berlangsungnya adat bertunang). Bertitik tolak dari sini timbul persoalan selanjutnya adakah perkara yang sama masih lagi terdapat dan diamalkan dalam ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu hari ini? Jika ada apakah makna

simbol yang diterjemahkan semasa Sheppard membuat kajian sama dengan kajian yang akan dilaksanakan ini atau maknanya telah berubah? Selanjutnya analisis menyeluruh dilakukan sama ada tepak sirih hanya membawa makna sebagai simbol pertanyaan atau wujud makna lain dalam konteks masyarakat Melayu di kawasan kajian? Dengan kata lain kajian ini menganalisis simbol dari sudut tersirat (latent) dan tersurat (manifest) dalam konteks masyarakat Melayu di kawasan kajian.

Bagi menjawab semua permasalahan kajian yang dilontarkan pembentukan persoalan kajian dilakukan untuk membangunkan objektif kajian. Pembentukan objektif kajian akan memandu pengkaji menjawab setiap permasalahan kajian yang diutarakan dalam kajian berhubung ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu di Sekinchan Selangor.

1.5 Persoalan Kajian

Berdasarkan rumusan permasalahan tersebut, persoalan yang ingin dibangkitkan melalui kajian ini adalah sebagaimana berikut:

- i. Apakah bentuk dan proses ritual yang terdapat dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu?
- ii. Bagaimanakah bentuk dan pelaksanaan proses ritual yang terdapat dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu?
- iii. Apakah jenis-jenis simbol ritual yang terdapat dalam pelaksanaan proses ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu?
- iv. Apakah makna simbol jenis-jenis ritual yang terdapat dalam pelaksanaan proses ritual adat perkahwinan itu?

- v. Apakah wujud nilai-nilai sosial masyarakat Melayu dalam makna simbol yang digunakan semasa pelaksanaan proses ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu dilaksanakan?

1.6 Objektif Kajian

Bagi menjawab permasalahan kajian yang telah dihuraikan di atas, objektif yang berikut ditetapkan sebagai landasan kajian:

- i. Mengkaji proses-proses ritual dalam pelaksanaan adat perkahwinan masyarakat Melayu kini;
- ii. Mengkaji jenis-jenis simbol ritual yang terdapat dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu kini;
- iii. Menganalisis makna simbol yang terdapat dalam ritual perkahwinan masyarakat Melayu;
- iv. Menganalisis nilai-nilai sosial yang terdapat dalam ritual perkahwinan masyarakat Melayu kini.

1.7 Bidang Kajian

Kajian yang menggunakan pendekatan antropologi simbolik ini memfokuskan perhatian kepada simbol dan makna ritual peralihan taraf (*rites de passage*) dalam proses perkahwinan, di mana ritual tersebut terangkum dalam adat pertunangan, pernikahan dan persandingan. Simbol ritual pada adat perkahwinan masyarakat Melayu ini dilihat daripada tiga aspek iaitu objek (perkakasan), perlakuan verbal dan perlakuan bukan verbal. Dalam simbol objek, tumpuan dibuat terhadap barang-barang yang diguna dan dipersembahkan semasa ritual. Sementara dalam perlakuan verbal pula,

tumpuan dibuat terhadap teks yang digunakan dalam melaksanakan ritual berkenaan, yang dianalisis berdasarkan lafaz (sebutan) untuk mengesan perlakuan ritual dalam adat masyarakat Melayu menerusi peristiwa perlakuan verbal. Perlakuan bukan verbal pula merangkumi semua perlakuan yang diekspresikan dalam pelaksanaan ritual yang dijalankan.

1.8 Bahan Kajian

Bahan kajian terdiri daripada dua buah rakaman kajian kes adat perkahwinan yang dirakamkan dengan rakaman audio dan visual. Rakaman adat perkahwinan ini dibuat setelah pengkaji menerima maklumat tentang adat tersebut yang dilakukan dalam kawasan kajian yang telah dipilih. Rakaman dijalankan sejak Februari 2009 hingga Disember 2009. Sewaktu rakaman dibuat, kebanyakan pihak tidak menyedari bahawa rakaman tersebut mempunyai motif penyelidikan. Hal ini bertujuan untuk mengekalkan keaslian dan mempertahankan nilai-nilai ketekalan bagi menghasilkan dapatan kajian yang utuh dan tulen. Namun begitu pengkaji telah meminta izin daripada tuan rumah untuk menjalankan rakaman tersebut. Setelah rakaman video selesai, baharulah pengkaji memaklumkan kepada mereka yang terlibat dalam ritual adat perkahwinan bahawa rakaman tersebut adalah untuk tujuan penyelidikan. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk mengekalkan etika penyelidikan sebaik mungkin, serta untuk mendapat keizinan daripada informan kerana percakapan mereka dirakam sebagai sumber penyelidikan. Rakaman percakapan sepanjang ritual yang berlangsung disalin sebagai teks bagi tujuan pengukuhan dapatan kajian.

Selain rakaman perkahwinan, kajian ini turut dikendalikan menerusi sesi temu bual bersama informan utama. Proses temu bual juga diadakan dengan beberapa orang informan sampingan, khasnya untuk memperdalamkan lagi maklumat berkenaan simbol

dan makna yang terdapat dalam perlakuan ritual berkenaan. Keterangan mengenai sumber-sumber kajian ada dimuatkan menerusi Lampiran 1.

1.9 Batasan Kajian

Batasan yang diutamakan dalam kajian ini ialah konteks ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu di kawasan kajian. Ritual menjadi bahan utama penyelidikan untuk meneroka proses-proses kitaran kehidupan yang dilalui oleh individu dalam tahap-tahap istiadat perkahwinan masyarakat Melayu. Ritual dilihat sebagai membawa simbol yang menterjemahkan makna setiap pelakuan yang dilaksanakan oleh pengamalnya. Simbol dalam konteks ini memberikan pengertian yang pelbagai, di mana ia disorot sama ada melalui peralatan, perlakuan verbal dan perlakuan bukan verbal.

Pengertian tentang ritual tidak ditanggapi secara sejagat tetapi ia disorot mengikut pemahaman yang dihayati sepenuhnya oleh pendukung adat. Dalam ritual perkahwinan terdapat pelbagai pelakuan yang dapat diperhatikan dan semuanya merupakan simbol-simbol untuk mengekspresikan makna budaya masyarakat yang dikaji. Dalam kes ini, konsep *rites of passage* digunakan dan berfungsi untuk membantu memahami individu yang terlibat berhadapan dengan psikologi tekanan tentang perubahan status dan bagaimana mereka dapat melalui perubahan status dan peranan baharu dengan berjaya. Ritual bukan sahaja memberi individu proses tradisi yang berstruktur dalam menjalani perubahan peranan baharu mereka, dengan terpaksa mencari jalan mereka untuk meniti kehidupan baharu, tetapi juga memberikan bahawa jaminan apa yang dilihat oleh mereka dapat dipenuhi oleh orang terdahulu, apabila melalui proses transisi yang sama.

Secara sosial, *rites of passage* membantu masyarakat supaya lebih menyedari perubahan yang dilalui oleh ahli masyarakat dan mengingati mereka untuk menghubungkan perubahan dengan cara baharu yang sesuai dengan peranan yang dipikul oleh individu tersebut. Hal yang demikian akan memberikan mereka rangsangan untuk melakukan perubahan yang penting dalam kehidupan. Di sini juga ritual dilihat sebagai intipati bagi perlakuan agama. Ia merangkumi maklumat penting mengenai ideologi dan perpaduan sosial sesebuah kelompok masyarakat yang berhubungan dengan ritual itu. Penglibatan dalam ritual mengesahkan perpaduan kepada sesiapa yang telah berkongsi di dalamnya. Dalam konteks kajian ini, ritual dalam perkahwinan masyarakat Melayu merupakan suatu simbol penyatuan yang dilihat wujud dalam masyarakat yang dikaji.

1.10 Kaedah Kajian

Kajian ini menggunakan kerangka analisis ritual yang dibentuk berdasarkan model ritual van Gennep (1960). Bagi menganalisis simbol yang digunakan dalam ritual tersebut, pendekatan antropologi simbolik yang dibangunkan oleh Victor Turner (1969) menjadi landasan dalam memaknai simbol yang digunakan, iaitu dengan mengobservasi unsur-unsur simbolik yang ditonjolkan di kawasan kajian.

Rakaman audio dan visual yang dibuat sepanjang ritual adat perkahwinan membolehkan pengkaji menganalisis kedua-dua bentuk perlakuan (verbal dan bukan verbal) dalam mengenal pasti proses-proses ritual adat masyarakat Melayu dalam perkahwinan. Dengan menggunakan pendekatan ini, data keseluruhannya dianalisis secara kualitatif yang bersifat etnografi, mengkaji ritual dan simbol dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu Sekinchan, Selangor. Dalam penyelidikan ini, penyelidik menggunakan amalan ritual perkahwinan sebagai alat untuk menganalisis

makna simbol dan nilai-nilai sosial yang terdapat dalam ritual perkahwinan masyarakat Melayu kini. Dalam usaha untuk mendapatkan maklumat mengenai amalan ritual perkahwinan masyarakat Melayu, pengkaji menggunakan beberapa teknik pengumpulan data.

1.10.1 Temu Bual Etnografi

Pertama, Temu bual Etnografi. Teknik ini digunakan dengan meluas oleh penyelidik dan beberapa pembantunya. Sepanjang penyelidikan ini, penyelidik telah berada di kawasan kajian hampir satu tahun tujuh bulan bermula pada Februari 2009 dan berakhir pada September 2010. Namun tempoh selama satu tahun digunakan oleh penyelidik untuk menetap di kawasan perkampungan masyarakat Melayu Kedah iaitu di Kampung Seri Kedah, Sungai Leman, Sekinchan bagi memerhati dan mengikuti ritual perkahwinan yang bermula daripada adat pertunangan sehingga adat persandingan.

Ia bagi mendapatkan maklumat yang sahih daripada para informan. Informan yang terlibat dalam kajian ini ialah seorang tukang andam (Hajah Piah Puteh, 85 tahun), imam dan tuan kadi iaitu Tuan Haji Idris Jusoh, 60 tahun dan enam orang penduduk kampung. Temu bual berkisar kepada latar belakang informan sehingga mendorong beliau untuk memberikan maklumat berkaitan proses-proses yang terdapat dalam adat perkahwinan. Temu bual diteruskan bagi mengetahui cara informan memperoleh proses-proses yang terdapat dalam adat perkahwinan, pantang larang dan peralatan yang digunakan semasa adat perkahwinan dilaksanakan. Melalui teknik temu bual penyelidik mendapat penerangan apa yang dimaksudkan dengan adat perkahwinan, seterusnya bagaimana cara pengendalian adat tersebut.

1.10.2 Kumpulan Fokus

Kedua, bagi mendapatkan maklumat berhubung adat istiadat perkahwinan Melayu, penyelidik menggunakan teknik kumpulan fokus. Teknik ini digunakan oleh penyelidik bagi mendapatkan penjelasan mengenai adat tersebut yang diadakan dalam sebuah kampung dengan penyertaan seluruh masyarakatnya. Perkara ini dilakukan dengan mewujudkan kumpulan kecil (*focus group*) semasa acara menyediakan kerisik diadakan seminggu sebelum kenduri perkahwinan dilaksanakan. Penyelidik membentuk kumpulan yang mengandungi lima orang perempuan lanjut dan pertengahan usia untuk mendapatkan maklumat berkaitan adat istiadat perkahwinan Melayu di kawasan kajian. Masa yang diambil bagi melaksanakan tugas ini adalah sekitar 1 jam 30 minit. Penerangan ringkas diberikan kepada mereka dan beberapa syarat dijelaskan supaya perjalanan temu bual tidak terganggu dan memudahkan tugas penyelidik untuk membuat rakaman suara serta penulisan fakta yang diberitahu oleh responden.

Ini sebagaimana yang disarankan oleh Lee (1999) dalam melaksanakan temu bual menerusi kumpulan fokus, penyelidik perlu memaklumkan kepada responden garis panduan umum yang ditetapkan oleh penyelidik. Antara garis panduan tersebut seperti hanya seorang sahaja dalam satu-satu masa boleh bercakap; semua orang perlu bercakap; dan tiada sesiapa yang mendominasi temu bual. Permulaan sesi pemudahcara akan meminta setiap responden memperkenalkan diri untuk melancarkan sesi temu bual. Ini penting bagi mewujudkan satu sesi temu bual yang menyediakan maklumat berharga secara berkelompok.

1.10.3 Pemerhatian (*Participant-Observation*)

Ketiga, *Participant-Observation* atau pemerhatian yang telah dilakukan pada Februari 2009 hingga September 2009 dengan menetap di Kampung Seri Kedah. Teknik ini digunakan pada situasi yang lebih khusus iaitu semasa adat perkahwinan bermula daripada proses meminang dan bertunang, akad nikah dan bersanding. Pemerhatian kali pertama mengkaji adat meminang dan bertunang, adat merisik yang telah lama tidak diamalkan oleh masyarakat di kawasan kajian ditemui. Pada masa proses merisik, penyelidik dan pembantu melihat adat perkahwinan iaitu adat merisik di rumah keluarga Encik Omar, berusia 70 tahun (Jun 2009). Dalam adat merisik ini, tepak sirih bertekad dibawa oleh wakil pihak lelaki. Tepak tersebut mengandungi peralatan makan sirih iaitu, kapur, pinang, cengklik, gambir, tembakau dan daun sirih. Juga diletakkan kacip di dalam tepak sirih. Tujuan tepak sirih dibawa semasa adat merisik adalah sebagai simbol pertanyaan kepada pihak perempuan.

Dalam adat merisik, pihak lelaki mewakilkan saudara terdekat atau abang dan kakak. Bagi pihak perempuan pula mewakilkan di kalangan bapa saudara dan ibu saudara untuk tujuan penerimaan hajat daripada pihak lelaki. Adat merisik ini dijalankan secara tertutup dan hanya dihadiri oleh keluarga terdekat dan rakan baik pihak perempuan sahaja. Adat merisik dijalankan secara tertutup dan tidak akan dihebahkan kepada masyarakat sekampung. Ini menunjukkan dalam proses melaksanakan adat perkahwinan itu, penyelidik semestinya mendapat gambaran sebenar sebelum berada di lapangan. Ia bagi memudahkan proses penyusunan dan penganalisisan tentang tindak-tanduk dalam perlaksanaan adat perkahwinan masyarakat Melayu yang dikatakan mempunyai pegangan tersendiri iaitu mereka tidak akan menghebahkan berita yang belum pasti.

Dalam penyelidikan ini juga penyelidik melihat kaitan amalan ritual perkahwinan ini dengan latar belakang sosial yang turut melibatkan cara hidup anggota masyarakatnya. Pemerhatian hanya dilakukan di kawasan kajian dan tidak melibatkan kawasan kampung berdekatan. Ini kerana hanya kawasan kajian sahaja yang dihuni oleh masyarakat Melayu Kedah iaitu sama ada bapa atau ibu berketurunan Melayu Kedah. Tujuannya adalah untuk melihat corak hidup masyarakat Melayu Kedah dengan melihat kenapa adat ini masih lagi diamalkan hingga ke hari ini. Menurut Hashim Awang A.R (1996, hal: 4), prinsip kedua ialah berpegang kepada keyakinan bahawa budaya dilihat dari kaca mata mereka yang mengamalkannya (emik) dan juga melalui kaca mata pemerhatian yang saintifik (etik). Inilah merupakan pegangan yang sentiasa dipegang oleh penyelidik untuk menyelesaikan penyelidikan ini.

1.10.4 Kajian Perpustakaan

Teknik ini digunakan khusus untuk mendapatkan bahan-bahan bertulis yang berkaitan dengan penyelidikan ini. Kajian perpustakaan ditumpukan kepada bahan-bahan penulisan berkenaan tentang adat, perlambangan, kepercayaan, alam, kosmologi, masyarakat dan sebagainya. Penyelidikan ini dibuat di beberapa buah perpustakaan seperti di Perpustakaan Peringatan Zaba, Universiti Malaya, Perpustakaan Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, Perpustakaan Perbadanan Adat Melayu dan Warisan Negeri Selangor, Perpustakaan Muzium Negara Malaysia, Perpustakaan Muzium Negeri Sembilan, Arkib Negara Malaysia dan Perpustakaan Negeri Selangor.

1.11 Kepentingan Kajian

Kajian ini diharapkan dapat membantu memahami dan memperjelaskan lagi tentang pelaksanaan ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu. Ritual dalam adat perkahwinan bertujuan sebagai penyatuan antara individu dengan individu, keluarga seterusnya masyarakat. Justeru, kajian ini melihat masyarakat Melayu mempertahankan nilai budaya yang ditonjolkan melalui nilai-nilai warisan dengan mempraktikkannya dalam kebudayaan mereka. Antara beberapa nilai yang diketengahkan ialah penyatuan, bekerjasama dan kesyukuran. Setiap perkara yang dihajatkan untuk kesyukuran perlu suci daripada peringkat permulaan sehingga pelaksanaan ritual perkahwinan. Hal ini dapat diperhatikan daripada segi pakaian tuan rumah dan tetamu yang hadir selain pasangan pengantin yang diraikan. Semuanya dalam keadaan bersih dan harum. Bukan itu sahaja, kawasan untuk melaksanakan ritual juga bersih. Kesucian itu kemudiannya digabungkan dengan unsur penyatuan iaitu kesucian dari sudut pakaian, penyediaan tempat, makanan dan keseluruhan pelaksanaan ritual bagi mendapatkan kesyukuran diharapkan daripada Allah SWT. Masyarakat Melayu menonjolkan nilai kesyukuran dengan ucapan terima kasih sesama manusia. Proses memanjatkan kesyukuran kepada Allah SWT dilakukan dengan berdoa secara bersama yang dipimpin oleh ustaz atau tokoh agama. Selain itu, prinsip berkerjasama dipraktikkan pada setiap masa walaupun di antara mereka terdapat tuan rumah dan golongan tetamu semasa ritual perkahwinan dilaksanakan. Nilai bekerjasama ditonjolkan melalui perlakuan verbal dan bukan verbal dalam setiap proses ritual dalam adat perkahwinan yang dilaksanakan.

Kajian ini juga dianggap penting dalam memberikan sumbangan khasnya dalam bentuk ilmu pengetahuan sosio-budaya Melayu. Penggunaan Model Ritual Simbol Kesempurnaan (MRSK) dapat menjelaskan secara menyeluruh tentang peranan ritual

perkahwinan masyarakat Melayu. Dengan itu, kajian ini diharap dapat menyediakan maklumat tambahan berhubung ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu yang diamalkan di kawasan kajian. Pelaksanaan ritual bukan dibuat secara sewenang-wenangnya ataupun meniru budaya asing. Ritual yang dilaksanakan itu bertujuan untuk memaklumkan nilai yang menjadi amalan masyarakat dan selanjutnya sebagai penentu sesebuah adat dalam perkahwinan mencapai matlamat bukan sahaja dalam masyarakat, tetapi apa yang lebih penting disahkan dalam agama Islam dan undang-undang negara.

1.12 Konsep Operasional

Beberapa konsep dasar yang diaplikasi dalam kajian ini dinyatakan sebagaimana berikut.

1.12.1 Ritual

Dalam kajian ini ritual ialah susunan yang membentuk rupa adat perkahwinan dari awal hingga akhir adat serta pelaksanaannya. Susunan adat daripada awal ketibaan rombongan lelaki hingga rombongan lelaki berangkat pulang. Perlakuan ritual adat menggunakan simbol objek, simbol perlakuan verbal dan simbol perlakuan bukan verbal yang dilakukan demi menjaga hubungannya dengan Allah serta hubungannya dengan manusia. Dalam menjaga hubungan tersebut, perlakuan seseorang adalah menurut ajaran Islam, iaitu melakukan apa yang disuruh dan meninggalkan apa yang dilarang seperti yang terdapat dalam Al-Quran dan hadis.

1.12.2 Adat Perkahwinan

Adat perkahwinan merupakan suatu peristiwa yang diadakan sebelum lelaki dan perempuan disatukan sebagai pasangan suami isteri yang diiktiraf oleh hukum Islam (syara') dan masyarakat. Adat perkahwinan dalam konteks kajian merangkumi Adat Pertunangan (AP1), Adat Pernikahan (AP2) dan Adat Persandingan (AP3).

AP1, rombongan pihak lelaki akan datang ke rumah pihak perempuan. Tujuannya bagi membolehkan lelaki menyampaikan keinginan dan tekad hendak memperisteri seorang perempuan, secara terus terang dan terbuka menerusi rombongan yang diketuai oleh seorang wakil. Adat ini merupakan adat mengikat janji antara kedua-dua pihak sehingga menjelang hari perkahwinan. Dalam adat ini beberapa perkara berkaitan dengan adat pernikahan dan persanding akan dirundingkan antaranya penetapan mas kahwin, hantaran belanja (duit hantaran), tempoh pertunangan, tarikh adat pernikahan dan adat persandingan serta bab putus tunang. Dalam adat ini pihak lelaki akan menyampaikan tanda pertunangan antaranya cincin pertunangan, tepak sirih serta hadiah-hadiah yang lain. Adat pertunangan hanya dihadiri oleh keluarga dan jiran terdekat.

AP2 ialah pengakuan pihak lelaki melalui lafaz nikah mengambil perempuan yang telah bersetuju untuk menjadi teman hidup. Kadi akan melaksanakan akad nikah setelah mendapat persetujuan wali dengan disaksikan oleh dua orang saksi yang dilantik mengikut hukum syarak. Dalam adat ini pengantin lelaki akan memberikan tanda pernikahan iaitu mas kahwin dalam bentuk wang setelah lafaz nikah disahkan oleh kedua-dua saksi yang dilantik. Adat pertunangan hanya dihadiri oleh keluarga dan jiran terdekat.

AP3 ialah pemakluman kepada masyarakat bahawa salah seorang ahli dalam sesebuah keluarga telah berkahwin. Pemakluman ini dilakukan bagi mengelakkan fitnah dan untuk meraikan pasangan pengantin yang disertai dengan jamuan. Adat persandingan ditandai dengan pengantin berarak, bersanding di pelamin dan diakhiri dengan acara makan beradab. Dalam adat ini keluarga dan ahli masyarakat memberi restu melalui acara yang diadakan semasa pengantin bersanding iaitu acara menepung tawar.

1.12.3 Perlakuan Verbal

Perlakuan yang diungkapkan dengan perkataan iaitu bacaan doa, lafaz ijab dan kabul, kuthbah nikah, lafaz taklik, kad jemputan dan lirik lagu kompong yang terdapat dalam ritual adat perkahwinan yang mempunyai parameter-parameter tertentu.

1.12.4 Perlakuan Bukan Verbal

Tindakan dan perlakuan bukan verbal yang merangkumi tatasusila dan adab sewaktu berhadapan dengan orang lain yang turut disesuaikan semasa perlakuan verbal berlaku. Dalam kajian ini, perlakuan tersebut berupa tatasusila dan adab dalam adat perkahwinan yang menentukan ritual perjalanan adat.

1.13 Rumusan

Unsur sesebuah kebudayaan dapat ditanggapi secara simbolik, dan dalam konteks ini perkahwinan adalah satu daripadanya. Memahami tahap-tahap proses suatu adat perkahwinan yang berlangsung dalam masyarakat relevan sekali dilakukan dengan

memerhatikan ritual-ritual yang dijalankan dalam adat yang tersebut. Perkahwinan dipandang dari sudut kebudayaan merupakan pengatur kelakuan manusia yang berkait dengan kehidupan seksual dalam masyarakat, tetapi apa yang lebih penting di sini adalah bagaimana soal kehidupan itu difahami berdasarkan fasa-fasa perkembangan kehidupan individu dalam masyarakat, untuk membolehkan ia menjadi ahli masyarakat yang berfungsi. Dalam usaha untuk melihat dan memahami konteks pengaturan sosial seperti inilah konsep *rites of passage* van Gennep cuba diterapkan. Dengan demikian, dapat diidentifikasi bahawa dalam adat perkahwinan terkandung ritual sosial yang mengiktiraf status dan peranan individu dalam masyarakat, dan bagaimana hubungan dengan ritual ini dijalankan menerusi makna simbolik.

Kajian ini berusaha untuk menonjolkan makna-makna yang dibentuk menerusi proses pelaksanaan adat perkahwinan, iaitu dengan memfokuskan pemahaman kepada ritual yang disusun secara khusus untuk membolehkan seseorang yang bakal diiktiraf sebagai seorang anggota dalam masyarakatnya mendapat pengiktirafan status dan kedudukan sebagai dewasa dan seterusnya menyedari tanggungjawab sosial. Kajian ini dengan erti kata lain memberikan tumpuan dalam memahami makna simbol ritual yang diciptakan dalam adat perkahwinan dalam sebuah masyarakat Melayu di Sekinchan, Selangor. Keseluruhan bab pertama ini cuba memberikan gambaran umum tentang bagaimana kajian ditanggapi dan dijalankan dalam konteks subjek yang tersebut.

BAB 2: METODOLOGI KAJIAN DAN KERANGKA TEORETIS

2.1 Pendahuluan

Bab ini merupakan penghuraian daripada aspek teoretikal dan metodologi kajian yang di aplikasi untuk meneliti dan memahami makna daripada simbol yang diekspresikan menerusi ritual peralihan dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu. Justeru, bab ini akan mendedahkan keterkaitan konsep-konsep yang tertuang dalam judul penyelidikan, khususnya mengenai ritual peralihan dan simbol sosial yang didekati secara teoretis menurut pemahaman antropologi simbolik. Konsep-konsep yang digunakan adalah berasaskan kepada kerangka pemikiran Arnold van Gennep (1960) dan Victor Turner (1969). Pendekatan seperti ini digunakan untuk melihat ritual dalam adat perkahwinan sebagai simbol dianggap dapat menjelaskan konsepsi-konsepsi yang abstrak. Aspek-aspek simbolik merupakan penghubung antara sistem pengetahuan dengan kehidupan manusia. Salah satu manifestasi pengetahuan dan gagasan manusia tentang dunia mereka iaitu ritual. Ritual banyak menggamit sistem simbol sebagai medium bagi manusia untuk berkomunikasi dengan dunia dan mentafsirkan pengetahuan tentang makna-makna (Womack, 2005).

Dalam usaha menyelidiki simbol-simbol tersebut, bab ini akan mengetengahkan metodologi kajian yang digunakan, iaitu untuk proses-proses meneroka struktur, meneliti kategori simbol dan menganalisis makna simbol ritual berkaitan dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah, Sekinchan. Metodologi kajian merujuk kepada kaedah kualitatif dan kuantitatif yang digunakan untuk memungut data relevan bagi menjawab persoalan kajian yang telah dikemukakan. Sungguhpun dengan menggunakan kaedah penyelidikan secara campuran (mix-method), namun aplikasi penyelidikan etnografi dianggap paling menyeluruh dilakukan

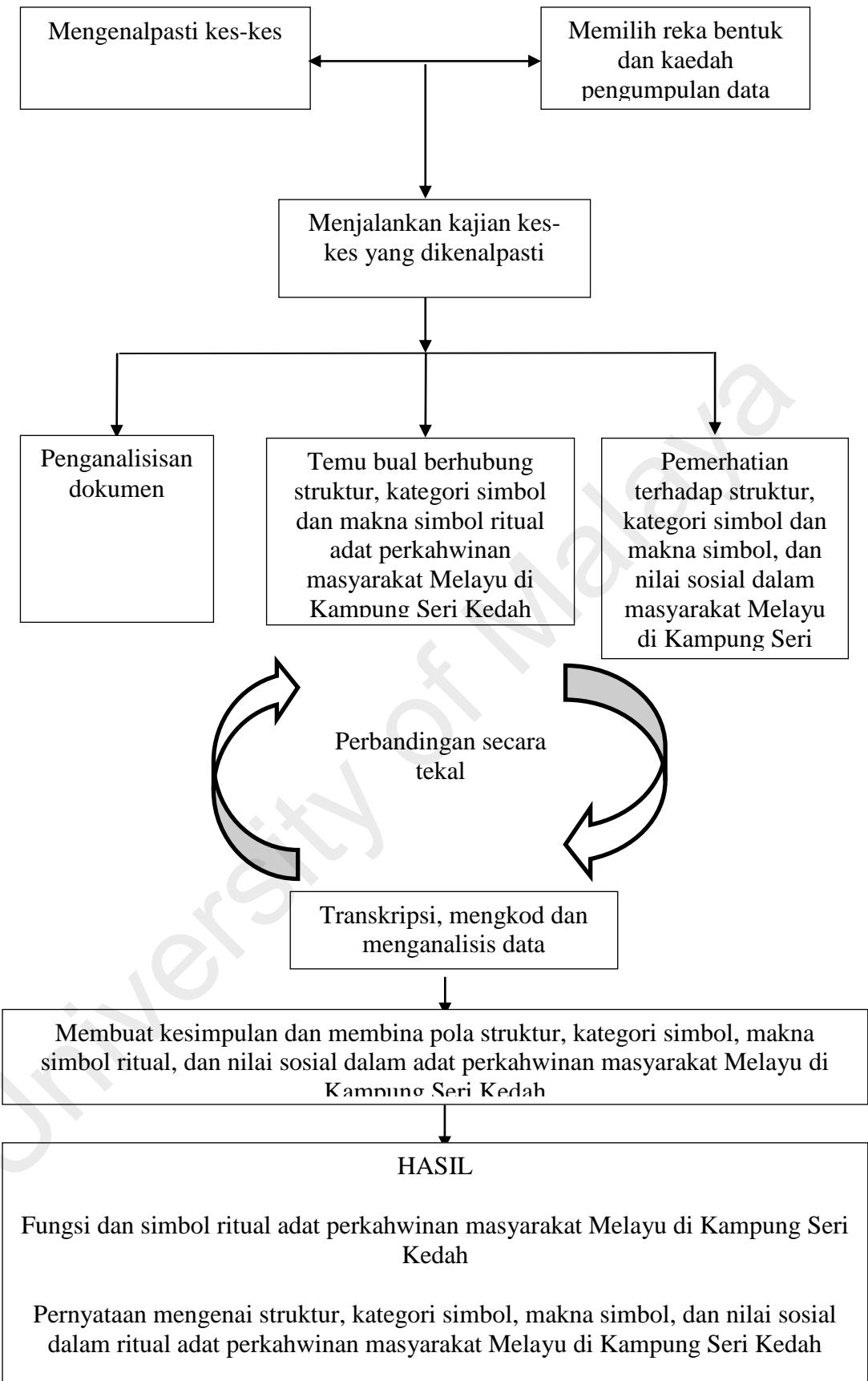
untuk kajian ini. Bahagian metodologi selanjutnya akan menghuraikan segi-segi pemilihan reka bentuk, teknik dan kaedah pengumpulan data, informan, kawasan kajian dan teknik analisis data.

2.2 Reka Bentuk

Metodologi dalam bab ini merujuk kepada tatacara pelaksanaan kajian untuk mencapai objektif yang telah digariskan. Kajian ini menggabungkan dua bentuk asas kajian bagi menghasilkan daptan yang berkualiti. Bentuk kajian yang dimaksudkan ialah kajian perpustakaan (*library research*) dan kajian lapangan (*fieldwork research*). Berdasarkan kepada bentuk persoalan kajian, pengkaji memfokuskan teknik dan kaedah kajian ini kepada pendekatan kualitatif. Walau bagaimanapun, pengkaji juga turut memilih pendekatan yang bersifat kuantitatif bagi menyokong dan menguatkan lagi daptan kajian. Justeru dalam usaha memperoleh data, kajian ini menggunakan pendekatan kaedah campuran yang bersifat kualitatif dan kuantitatif. Pengkaji menetapkan pemilihan ini berdasarkan kepada tajuk dan persoalan kajian yang lebih memerlukan kepada bentuk pendekatan seperti ini.

Sungguhpun begitu, pertentangan atau perbezaan tersebut tidak menghalang pengkaji menggunakan kedua-dua pendekatan dalam masa yang sama yang dikenali dengan kaedah campuran (*mix-method*). Pendekatan kualitatif menggunakan borang soalan separuh struktur sebagai panduan temu bual bersama informan utama dan informan tambahan/sampingan. Pendekatan kuantitatif diaplikasi untuk menyokong data berkaitan penduduk yang mendiami lokasi kajian. Data kuantitatif digunakan untuk menyokong analisis data kualitatif kajian. Data kuantitatif melibatkan aspek-aspek demografi penduduk. Pendekatan kuantitatif menggunakan borang soal selidik.

Hal yang demikian dilihat selari dengan persoalan yang diangkat menerusi kajian ini, iaitu untuk meneroka proses-proses ritual yang dipraktikkan dalam adat perkahwinan Melayu di Kampung Seri Kedah, Sekinchan; serta untuk menganalisis kategori-kategori simbol ritual dan makna yang dijaringkan oleh simbol-simbol tersebut. Justeru, reka bentuk kajian lebih disifatkan sebagai kajian kes, memandangkan bentuk kebudayaan (ritual) yang didapati di kawasan kajian mempunyai interaksi yang kompleks dalam konteksnya yang tersendiri. Menurut Yin (2014), kajian kes akan dapat menghasilkan pola terperinci berhubung fenomena yang diselidiki. Rajah 2.1 mengilustrasikan reka bentuk kajian ini.



Rajah 2.1: Reka Bentuk Kajian

Reka bentuk ini membolehkan pengkaji membuat pemerhatian terhadap proses-proses, kategori simbol dan makna simbol ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah. Hal tersebut membolehkan pengkaji melihat dan memahami aktiviti yang berlaku dalam situasi sebenar di persekitaran kawasan kajian (Creswell, 2003). Dengan itu, kerja-kerja pemerhatian dan pemerihalan terhadap proses-proses ritual dalam adat perkahwinan yang dilaksanakan akan dapat memberikan kefahaman yang jelas dalam hubungannya dengan persoalan yang dibangkitkan. Kaedah kajian kes menggunakan pengumpulan data secara tringulasi, iaitu pengumpulan data dari tiga sumber dengan memanfaatkan analisis dokumen, pemerhatian dan temu bual. Oleh itu, kajian kes menurut De Vaus (2001) adalah suatu penerokaan mendalam yang berupaya menjurus kepada pembinaan konsep kerana bentuk penyelidikan seperti ini akan berupaya melalui satu proses pengumpulan dan penganalisisan data secara induktif.

Pada akhir kajian ini, dijangkakan bahawa akan dapat dikemuka dan dipaparkan proses-proses pelaksanaan ritual, kategori simbol yang digunakan dan makna simbol ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah. Pengemukaan ini dibuat berdasarkan dapatan keseluruhan kajian yang dirumus secara sistematis yang mengandungi semua konstruk penting yang diobservasi dan ditangani berhubung proses ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu di kawasan kajian.

2.3 Kerangka Teoretikal: Antropologi Simbolik

Pendekatan simbolik merupakan salah satu perspektif penting dalam kajian-kajian antropologi sosio-budaya sejak tahun-tahun 1960-an lagi. Berdasarkan pendekatan ini, deskripsi etnografi yang menjadi inkuiiri antropologi dilakukan dengan

mengkaji cara individu memahami persekitaran, bersama tindakan dan ucapan verbal yang diekspresikan daripada anggota lain dalam masyarakatnya. Pendekatan simbolik bermatlamat untuk membentuk suatu penafsiran berkenaan sistem makna yang dikongsi bersama dalam sebuah kebudayaan. Antropologi simbolik mengkaji simbol-simbol dan proses-proses penglahiran simbol tersebut, sebagaimana yang boleh dikesan menerusi mitos dan ritual, di mana manusia memberikan makna kepada simbol-simbol untuk menangani persoalan-persoalan asas mengenai kehidupan sosial (Spencer, 1996, hal: 535). Menurut Clifford Geertz (1973, hal: 45), manusia memerlukan simbol untuk memandu dan menyesuaikan dirinya dengan sistem makna yang ada dalam kebudayaan masing-masing. Bagi Victor Turner pula (1967, hal: 36), simbol ditanggapi sebagai permulaan kepada sesuatu tindakan sosial dan merupakan pengaruh-pengaruh yang dapat ditentukan dalam memberikan kecenderungan kepada seseorang dan kumpulannya untuk menghasilkan sesuatu tindakan (sosial).

Terdapat dua serampang utama antropologi simbolik yang dianggap memiliki sisi pandangan yang tersendiri, iaitu perspektif Clifford Geertz yang lebih memfokuskan kepada pendekatan tafsiran (interpretif) untuk menangkap jaringan makna yang diciptakan oleh manusia itu sendiri, dan perspektif Victor Turner yang menekankan pendekatan simbolik untuk melihat tindakan sosial. Antropologi simbolik memandang kebudayaan sebagai sistem makna yang bebas yang ditafsirkan dengan menginterpretasi simbol utama dan ritual dalam kebudayaan (Spencer 1996, hal: 535).

Dalam kes ini, pendekatan simbolik Turner membenarkan sesuatu simbol dapat digunakan untuk membantu menginterpretasi lahan idea-idea dan pemikiran, termasuk juga kegiatan-kegiatan material. Secara tradisi, pendekatan antropologi simbolik memberikan tumpuan kepada agama, kosmologi, aktiviti ritual, dan adat yang tergambar secara ekspresif, seperti mitologi dan seni persembahan (des Chene, 1996,

hal: 1274). Pendekatan ini membolehkan peranan simbol dikaji dalam kehidupan sehari-hari masyarakat.

Berbeza dengan Geertz yang mementingkan operasi budaya, Turner lebih menekankan soal bagaimana simbol beroperasi dalam proses sosial. Turner yang dipengaruhi oleh pemikiran Durkheim, lebih berminat dengan operasi masyarakat dan cara di mana simbol itu beroperasi dalam konteks masyarakat tersebut. (Ortner, 1983, hal: 128-129). Sebagai suatu cerminan kepada tradisi antropologi sosial Inggeris yang menekankan elemen fungsional yang diwarisinya, Turner cenderung untuk menyiasat tentang kebolehan simbol berfungsi dalam proses sosial. Dengan erti kata lain, pendekatan simbolik Turner melihat proses sosial dengan tujuan untuk memahami bagaimana masyarakat berfungsi di sebalik simbol-simbol yang diekspresikan oleh kelompok masyarakat tersebut. Pendekatan ini mendapati bahawa anggota masyarakat sebagai pengendali budaya dengan aturan dan konteks mereka, menghasilkan transformasi sosial yang dapat mengikat kelompok keseluruhannya kepada norma-norma, menyelesaikan konflik dan membantu dalam mengubah status anggotanya (Ortner, 1983, hal:131). Dalam pemahaman seperti inilah Turner memperkenalkan konsep drama sosial – untuk mengkaji dialektik transformasi sosial dan kesinambungan. Drama sosial wujud dalam kumpulan yang berkongsi nilai dan kepentingan dalam proses sejarah yang sama (Turner, 1980, hal: 149). Menerusi drama sosial, paparan simbolik akan mengetengahkan bagaimana anggota masyarakat menunjukkan perpaduan mereka dalam bentuk ritual (des Chene, 1996, hal: 1276). Ritual dengan erti kata mudah, dilihat sebagai suatu plot dalam drama (sosial) yang mewakili tindakan-tindakan anggota masyarakat dalam kehidupan mereka.

2.3.1 Rites de Passage: Ritual dan Adat

Pemahaman Turner tentang ritual merupakan suatu lanjutan pengertian yang dimaknai beliau daripada konsep van Gennep berkenaan peralihan jenjang kehidupan ataupun yang dikenali dengan istilah *rites de passage*. Istilah *rite* sebagaimana yang dijelaskan oleh Boudeijnse (1998, hal:278), boleh diertikan sebagai upacara atau *ritus* dalam bahasa Latin, di mana *ritus* merujuk kepada cara melakukan sesuatu mengikut yang sepatutnya; ataupun disebutkan juga sebagai *custom* (adat). Dalam konteks ini, istilah ritual (dalam bahasa Inggeris) yang berasal daripada perkataan Latin, iaitu *ritualis*; dimaksudkan sebagai hal yang berkaitan dengan upacara. Justeru ritual sebenarnya lebih mudah untuk difahami sebagai suatu teknik, cara atau kaedah yang berhubungan dengan proses tertentu yang menyebabkan sesuatu adat kebiasaan menjadi suci (*sanctify the custom*). Dalam hal ini, ritual berperanan mencipta mitos atau mengekalkan mitos, atau dengan erti kata lain meletakkan unsur-unsur suci terhadap sesuatu adat, yang kemudian menjadikan peraturan sosial dan sistem kepercayaan dalam sesebuah masyarakat itu mengandung logik yang tersendiri. Dapat dikatakan bahawa dalam hal ini, ritual merupakan manifestasi adat menerusi pencerminan daripada simbol-simbol yang diekspresikan.

Hal ini dapat dijelaskan dalam konteks *rites de passage*. Van Gennep (1960) melihat bahawa semua kebudayaan memiliki ritual kelompok yang bertujuan untuk memperingati masa peralihan individu dari suatu status sosial ke status sosial yang lain. Ritual penerimaan, inisiasi, pertunangan dan perkahwinan, kehamilan, kelahiran dan kematian merupakan beberapa jenis karakter daripada ritual berkenaan. Dalam setiap ritual itu, ada tiga sektor yang terjalin di dalamnya secara bertahap, iaitu perpisahan, peralihan dan penggabungan. Dalam sektor perpisahan, individu akan dipisahkan dari satu tempat atau kelompok (begitu juga status); dalam sektor peralihan, individu akan

disucikan dan menjadi subjek bagi prosedur-prosedur perubahan; dan dalam sektor penggabungan pula, individu secara rasmi ditempatkan pada kedudukan, kelompok atau status yang baharu. Berasaskan kepada tiga sektor yang saling berkait secara tahapan itu, dapat dikatakan bahawa van Gennep mengembangkan idea tentang ‘peralihan’ individu atau kelompok dari satu situasi sosial tertentu ke situasi sosial yang lain (Yapi Taum, 2013, hal: 165). Dalam istilah yang sinonim, hal ini merujuk kepada perubahan, transisi ataupun transformasi.

Prosedur-prosedur perubahan yang ingin digambarkan oleh van Gennep menjadi lebih jelas untuk difahami apabila meneliti tahap pertengahan dalam ritual tersebut. Dalam tahap ini, yang dipanggil sebagai peralihan, dirujuk secara khusus oleh van Gennep dengan istilah liminaire (liminaliti), yang difahami oleh beliau sebagai sesuatu yang berlangsung ‘di luar’ diri individu. Van Gennep pernah menyebutkan bahawa,

“The life of an individual in any society is a series of passage from one age to another and from one occupation to another; from one situation to another or from one cosmic or social world to another.”

(van Gennep, 1960, hal: 2)

Justeru istilah *passage* merupakan suatu metafora spatial yang dipakai bagi mendeskripsikan ritual-ritual yang menunjukkan bahawa individu akan menduduki bahagian-bahagian tertentu ketika ia bergerak menjalani kehidupannya. Makna *passage* (jalan atau transisi: proses atau tempoh yang berubah-ubah dari satu keadaan atau keadaan yang lain) ini penting untuk memahami aktiviti-aktiviti simbolik yang dirangkumkan dalam ritual peralihan itu, misalnya sebagaimana yang dijelaskan beliau tentang perjalanan yang harus ditempuh oleh individu untuk mencapai kedewasaan. Individu itu harus melalui dua tempat yang saling bersebelahan. Sebagai permulaan, seorang budak lelaki (a) akan keluar dari kampungnya (pemisahan); (b) ia perlu

berusaha untuk meneroka tempat di suatu perbatasan di mana akan terdapat ujian dan cabaran, dan akhirnya menerima pengetahuan suci (peralihan), dan (c) setelah itu kembali ke kampung asalnya sebagai lelaki dewasa untuk memainkan peranan (penggabungan) (Grimes, 2000, hal: 103). Namun begitu, perubahan-perubahan yang dilalui bukan semata-mata bersifat fizikal (mekanikal) yang nampak di luar, malah turut melibatkan perubahan dalam diri individu, seperti yang ditekankan oleh Turner (1969) dalam membahaskan persoalan ritual peralihan ini, atau menurut Dhavamony (1995) sebagai transformasi ontologikal.

Rites de passage diperlihatkan sebagai mengarah kepada permasalahan transformasi keadaan manusia dan dunia mereka. Fungsi daripada tujuan ritual ini bukan sekadar menjamin perubahan yang drastik dan menyeluruh seperti yang diinginkan, malah kadang-kadang untuk mencegah perubahan yang tidak diinginkan – yang dianggap negatif dalam masyarakat. Daripada segi sasaran, ritual ini juga ada yang merujuk kepada individu tertentu dan ada pula merujuk kepada hubungan kelompok. Dengan erti kata lain, segenap perubahan yang disusun itu merupakan pembetulan yang bertujuan untuk memulihkan keseimbangan dan status quo, atau melestarikan sistem dalam hubungan dan ikatan kelompok sehingga akhirnya dapat mencapai keseimbangan baharu dalam sesuatu perhubungan dalam kelompok masyarakat tersebut (Dhavamony, 1995, hal: 179). Secara tidak langsung juga dapat dianggapkan bahawa teori van Gennep mencadangkan suatu skema tentang perubahan sosial yang dihadapi oleh manusia. Dalam pandangan beliau, konteks perubahan merupakan sesuatu yang prosesual, atau seperti yang dikatakan oleh Hatib (2006, hal: 55) sebagai tataran (rank) dan rangkaian; di mana sudut ini memperlihatkan bagaimana van Gennep mengkedepankan aspek-aspek ritualisasi sebagai suatu proses ke proses yang seterusnya dengan memerlukan suatu komitmen perubahan dan pergerakan – yang menunjukkan hal ini tidak statik (bahkan bertransformasi).

Prosesual van Gennep didekati di antara celah-celahnya dengan apa yang dinamakan sebagai liminal. Secara etimologi, perkataan liminal (yang berasal dari istilah Latin; *limen*) merujuk kepada *threshold* (ambang). Fasa liminal mengemukakan suatu titik yang berada di antara dua status, yang bagi Kunin (2003, hal: 188), dilihat sebagai aspek transformasi utama pada ritual. Amalan yang berada dalam fasa ini sering menekankan kecaburan (ambiguiti), oleh sebab ‘ambang’ tidak menunjukkan sesuatu itu berada di mana-mana lekatan status atau kedudukan, tetapi suatu transisi yang sedang berlaku (berproses). Van Gennep merujuk ciri atau keadaan liminal ke dalam tiga pembahagian tahap yang diwakili oleh pemisahan (pra-liminal), peralihan (liminal) dan penggabungan (pasca-liminal). Menurut Grimes, peristilahan seumpamanya yang dibuat oleh van Gennep,

“makes them sound more like phases in a process than places on a map, and it calls attention to their dynamics, rather than to their static, or spatial qualities.”

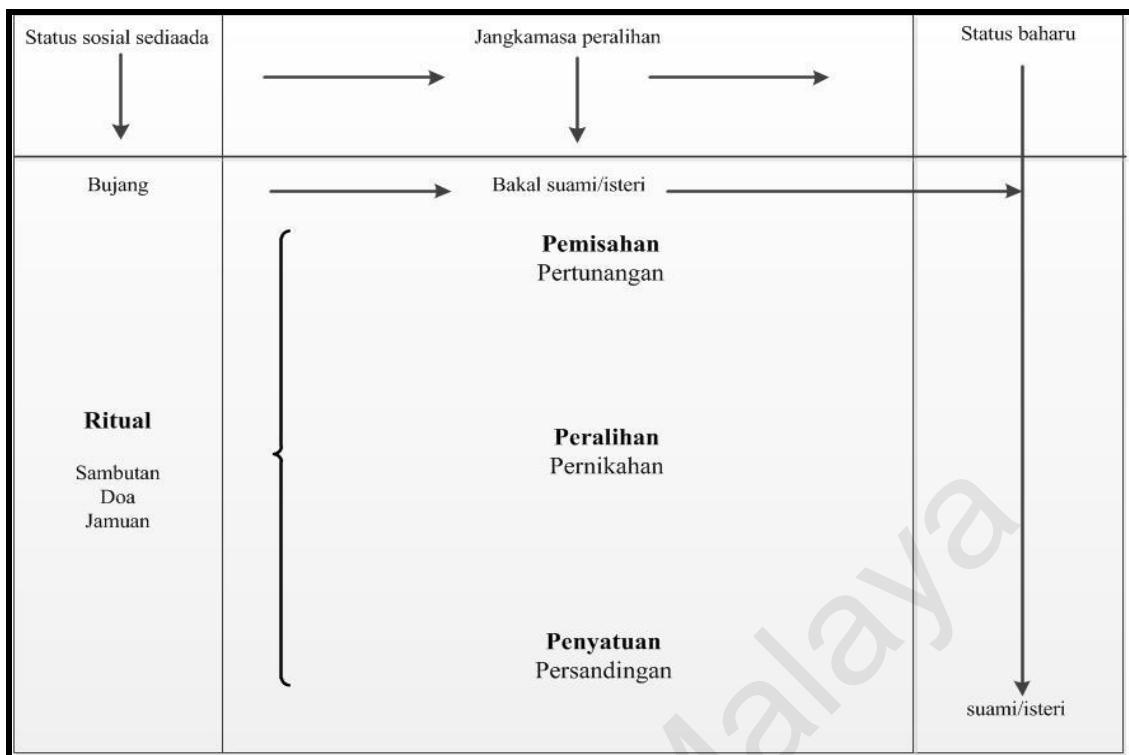
(Grimes, 2000, hal: 104)

Sebagaimana yang telah dinyatakan sebelumnya, teori *passage* van Gennep (1960) juga merangkumi ritual-ritual perkahwinan. Malah bagi Koentjaraningrat (1967), sistem *passage* dalam perkahwinan merupakan antara yang terpenting dalam lingkaran hidup manusia. Ritual perkahwinan diadakan dengan tujuan menandakan peralihan atau transisi daripada satu tahap ke satu tahap lain dalam kehidupan. Upacara penggenapan atau serangkaian ritual yang memperlihatkan seseorang dari satu keadaan atau status sosial kepada yang lain – contohnya: dari remaja ke dewasa, bujang kepada berkahwin, hidup kepada mati, sehingga mengubah definisi masyarakat terhadap individu dan persepsi diri individu itu sendiri. Ritual adalah tanda peralihan sosial budaya untuk mengiktiraf tahap kehidupan dan membantu kumpulan individu dan sosial dalam menyesuaikan diri dengan status baru dan implikasi terhadap perlakuan

dan hubungan sosial. Peralihan perjalanan (*passage*) ritual-ritual ini mengurangkan kekaburuan yang berkait dengan perubahan, melindungi jiwa individu dalam tempoh yang terdedah dengan mengurangkan ketidakpastian dan tekanan. Ritual peralihan dalam perkahwinan sering diarahkan ke arah hubungan antara keadaan sosial dan keadaan fisiologi, titik-titik tertentu yang membatasi kitaran hidup sebagai sangat penting. Penyatuan ritual dan proses fisiologi menyediakan cara mengawal emosi manusia serta pemacu biologi dan kemudian menjelaskannya dalam kerangka kosmologi yang lebih luas.

Van Gennep (1960, hal: 116-133) menyatakan pelaksanaan ritual dalam adat perkahwinan mempunyai fungsi yang tersendiri. Fungsi itu ditanggapi secara berbeza antara sebuah masyarakat dengan masyarakat yang lain. Namun begitu secara umum, van Gennep juga membahagikan ritual dalam adat perkahwinan kepada tiga peringkat yang utama iaitu ritual pemisahan, peralihan dan penggabungan. Dalam hal ini, ritual pertunangan dan perkahwinan merupakan transisi terpenting dalam perubahan satu kategori sosial kepada yang lain kerana melibatkan perubahan dalam keluarga, puak, suku dan kadangkala mewujudkan ahli baru dalam rumah yang baru. Pertukaran ahli keluarga dalam perkahwinan ditandai dengan ritual pemisahan yang selalu merupakan fokus utama keseluruhan lingkaran hidup. Selanjutnya perkahwinan yang mempunyai beberapa acara rumit itu akhirnya akan memperlihatkan suatu penggabungan di antara pengantin lelaki dan perempuan selain ahli keluarga mereka. Penggabungan ini ditandai dengan pasangan pengantin berkongsi makanan dalam sebuah pinggan yang sama selepas acara memberikan hadiah dan wang hantaran. Ritual penyatuan antara pasangan pengantin menurut van Gennep berbeza mengikut budaya masyarakat pengamalnya. Ada di antara pengantin yang memperlihatkan ritual ini dengan berkongsi makanan, duduk di atas tempat duduk yang sama, minum dalam bekas yang sama, mengurut antara satu sama lain, memasuki rumah baru dan sebagainya.

Menurut van Gennep lagi, ritual penggabungan mempunyai signifikan secara keseluruhan sama ada dalam menyatukan individu ke dalam kumpulan baru atau menyatukan dua atau lebih kumpulan dalam konteks ini merujuk kepada keluarga. Dalam kerangka kategori ini Gennep menjelaskan ianya mengandungi: pertukaran barang, pertukaran keluarga, pertunangan dan majlis perkahwinan, berbalas lawatan, atau juga menerima pemberian bukan sahaja daripada lelaki kepada perempuan, malah bagi tetamu atau ahli keluarga yang ikut dalam ritual. Sementara itu, ritual pemisahan yang ditandai dengan acara pertunangan juga perlu diambil perhatian kerana ia bukan sahaja melibatkan dua manusia (lelaki dan perempuan) tetapi apa yang paling penting ialah kesan terhadap kedua pihak (keluarga lelaki dan perempuan) yang menampakkan wujudnya penyatuan sosial dalam masyarakat. Dengan erti kata lain, perkahwinan adalah perlakuan sosial yang meliputi proses transisi dan transformasi. Justeru, van Gennep merumuskan bahawa *passage* yang melibatkan seluruh proses perkahwinan berfungsi menunjukkan peralihan daripada kehidupan lama kepada kehidupan baharu, atau pertukaran status sosial yang asal kepada status baharu. Rajah 2.2 memperincikan konsep ritual kitaran kehidupan yang telah disesuaikan dengan konsep ritual yang dibangunkan oleh van Gennep.



Rajah 2.2: Konsep Ritual Kitaran Kehidupan Adaptasi Daripada *rites de passage* van Gennep (1960)

Tidak semua perubahan peranan dalam kehidupan ini dapat disesuaikan ke dalam kerangka lingkaran hidup dengan mudah. Dengan erti kata mudah, semua masyarakat mengenal ritual peralihan sebagai transformasi sosial. Sebagaimana alam menuntut perhatian ritual untuk menjamin kesuburan tanaman, begitu juga dengan manusia yang memerlukan pemulihan dalam ikatan sosialnya, berkait dengan nilai-nilai dan adat istiadat budaya melalui tanda-tanda yang simbolik untuk memperkuat lagi nilai-nilai tersebut dengan sanksi keagamaan dan kepercayaan dalam menangani masalah hidup sehari-hari (Dhavamony, 1995, hal: 181). Justeru menerusi peralihan yang dibentuk dalam perlakuan ritual, individu harus melepaskan keterikatan dan memisahkan kebiasaan lama untuk membentuk benda yang baru. Pada ambang ini, mereka harus belajar – dan inilah yang dinamakan *passage* (mengharungi suatu proses dan mentransformasi: gadis yang ingin berkahwin perlu mempelajari bagaimana menjadi dan berpelakuan sebagai isteri dan suri rumah tangga). Perubahan-perubahan

peranan terjadi secara teratur dan dapat dijangkakan pada kitaran hidup individu, walaupun perubahan ini dan waktunya berbeza antara kebudayaan. Menerusi peristiwa-peristiwa dalam kehidupan yang distrukturkan oleh adat, dan diperkuuh strukturnya menerusi ritual peralihan, individu dalam masyarakatnya akan masuk ke dalam hubungan baharu, dengan dunia dan komuniti yang baharu, memperoleh kesempatan baharu, terkena bahaya yang baharu pula serta penuh dengan tanggungjawab baharu (Dhavamony, 1995, hal:180).

Pembicaraan tentang ritual peralihan tidak akan lengkap jika gagasan Victor Turner tidak disertakan (Daeng, 2000, hal: 146). Dalam hal ini, Turner dikatakan menerima pengaruh besar terhadap konsep-konsep yang telah dikemukakan oleh Arnold van Gennep. Turner turut menumpukan penekanan teoretikalnya terhadap proses ritual kepada apa yang diutarakan oleh van Gennep sebagai liminaliti. Turner melihat fasa liminal sebagai aspek yang paling penting daripada proses ritual dan mencadangkan bahawa ciri yang paling utama daripadanya iaitu penciptaan *communitas* – suatu kenyataan pengalaman di mana ruang sempadan di antara individu adalah dibubarkan, perbezaan-perbezaan status dikeluarkan dan semangat perpaduan atau masyarakat mulai dicipta. *Communitas* difahami sebagai anti-hierarki dan dengan itu terdapat hubungan langsung antara tahap *communitas* dan hierarki. Turner melanjutkan model *rites de passage* (yang digunakannya untuk melihat ritual haji) sebagai contoh paradigmatis tentang *communitas* dan ritual) yang membenarkan individu untuk bergerak di luar struktur budaya biasa dan hierarki (Kunin, 2003,hal: 188).

Sumbangan utama Turner ialah usahanya untuk memahami ekspresi agama dan sistem kepercayaan yang membentuk konsep-konsep daripada proses perlaksanaan sebuah ritual. Konsep Turner berhubung liminaliti sebagai suatu jambatan penghubung; iaitu yang tidak berstruktur, bersifat transisi dan merupakan suatu taraf tanpa klasifikasi

(hierarki); sebagai cerminan beliau terhadap ritual dan agama sebagai suatu sistem yang bersifat formatif dan reflektif. Melalui liminaliti, ritual mendasari proses transformasi yang secara tidak langsung mengesahkan kembali kategori-kategori lama yang bersifat struktural dan berfungsi sebagai pendorong kepada pelbagai kegiatan bagi penciptaan bentuk-bentuk baru dari konsep-konsep yang bersifat struktural itu (Turner, 1969, hal: 94-95). Dengan demikian, hubungan antara ritual dengan struktur sosial terletak pada kesanggupan ritual untuk meletakkan dirinya pada kedudukan struktur sosial melalui fasa liminaliti (atau fasa anti-struktural). Menerusi hubungan itu, makna sesuatu ritual akan dapat menyerap dalam berbagai kegiatan yang strukturnya yang terletak di luar konteks ritual sendiri (contohnya: perhubungan baik keluarga lelaki dan perempuan selepas berkahwin). Dalam hal ini, ritual menggamit peranan untuk memandu semua fasa dan pengalaman kebudayaan melalui berbagai-bagai bentuk proses yang ditempuhi oleh individu. Dengan jelas, ritual bagi Turner merupakan sumber bagi penciptaan idea baharu untuk dihidupkan pada masa liminal, selain menjadi sumber kepada wujudnya *status quo* dalam pelaksanaan tersebut.

Dalam maksud yang sama, Turner mengatakan bahawa liminaliti berperanan untuk menghubungkan konsep ritual dengan sistem kepercayaan yang menjadi wahana dalam mentransformasikan kedua-duanya sehingga masing-masing berada pada tempat yang sesuai dan tidak bertentangan dengan struktur sosial. Liminaliti seperti yang dibincangkan, dilihat sebagai titik tengah; termasuk menjadi pembahagi antara unsur kepercayaan dan struktur sosial yang bertemu dalam ritual sehingga ketiga-tiganya seiring dalam hidup bermasyarakat. Dalam hal ini, fasa liminaliti dalam sesebuah ritual menjadikan individu mengalami peningkatan eksistensi diri. Ia akan berhadapan dengan suatu tempoh refleksi diri bersama pengalaman dan pengetahuan yang diakumulasi dalam masyarakat – yang membolehkan ia beradaptasi kembali menjadi ‘manusia yang lebih baru’ pada tingkat yang seterusnya (Hatib, 2006, hal: 51). Hal yang demikian akan

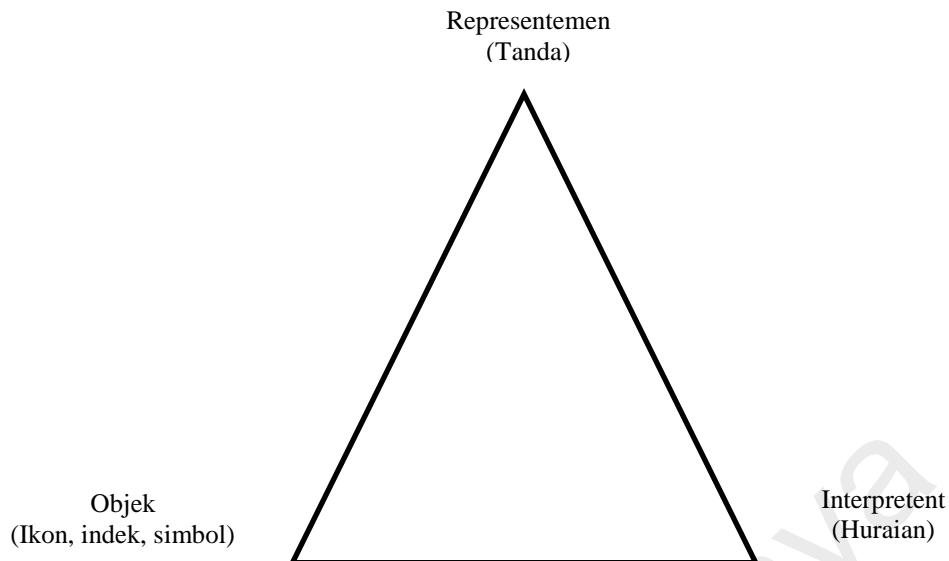
membentuk suatu transisi, yang ditandai oleh ritual-ritual pembersihan (purifikasi) dan sebagainya sebagai suatu cara keluar daripada keadaan yang asal – untuk membentuk keadaan liminal (Kris Budiman, 1994, hal: 29-30). Liminaliti merupakan tahap di mana manusia mendapat pengalaman fundamental dalam kehidupan. Individu akan menghadapi pelbagai ketegangan (yang dipanggil sebagai masa krisis) sebelum menemui kestabilan dalam perjalanannya. Tahap liminal dalam konteks perkahwinan juga mengandung penilaian-penilaian peribadi terhadap lingkungan kehidupan dan persekitaran seperti ini, sehingga ketika terjadi kesamaan pandangan, maka akan terbentuk *communitas* (Hatib, 2006, hal: 55). *Communitas* merupakan karakteristik pihak yang mengalami liminaliti bersama-sama. Turner berpendapat bahawa kesamaan dan rasa senasib yang kemudian menghadirkan sebuah kelompok kebersamaan. Justeru, *communitas* terbentuk kerana sifat kebersamaan sehingga membentuk kelompok yang memiliki tujuan yang sama dalam menjalani proses kehidupan (Turner, 1969, hal: 132).

Idea Turner tentang liminaliti dan *communitas* telah memperkembangkan lagi konsep-konsep van Gennep tentang *rites de passage*. Penekanan Turner pada liminaliti adalah untuk menunjukkan bahawa wujudnya suatu keadaan keterasingan yang berlaku selepas proses pemisahan, di mana menerusi ritual, individu tidak akan dilihat sebagai memiliki apa-apa hubungan dan status. Hal ini penting dalam menyatakan bentuk-bentuk makna daripada konteks ritual yang dihadirkan itu, akan memperjelaskan lagi sifat transisi atau transformasi ke arah yang dikehendaki oleh masyarakatnya. Daripada fasa liminaliti ini muncul kepelbagaian simbol yang menampilkan keadaan yang mencirikan bentuk-bentuk transisi. Walau apa fungsi dari suatu ritual cuba diterka, ia mengandung sistem makna yang ditampilkan oleh dan untuk para pelaku melalui manipulasi dan penetapan objek simbolik, sebagai penampilan daripada transformasi pelakunya, ke dalam susunan baharu atau ke dalam kelompok baharu. Oleh itu bagi Turner, ritual berkait erat dengan masyarakat dalam usaha untuk mendorong anggota

masyarakatnya mentaati tatanan sosial tertentu (Grimes, 2000, hal: 123). Ritual memberikan motivasi dan nilai pada tahap yang paling dalam. Dengan demikian, ritual berperanan secara sosial: mengatasi konflik dan perpecahan, membangun solidariti, menyatukan prinsip yang bertentangan, memberi motivasi dan kekuatan baru untuk hidup. Secara tidak langsung konteks liminaliti atau peralihan dalam ritual turut menggambarkan kepada pemahaman terhadap nilai-nilai dasar, pematuhan adat dan hubungan sosial yang harus diikuti (Dhavamony, 1995, hal: 180).

2.3.2 Tanda, Simbol dan Makna

Istilah tanda digunakan pada tahap awal kemunculan bidang kajian semiotik. Walau bagaimanapun sekitar abad ke-19 selepas kemunculan Ferdinand de Saussure (1857-1913) dan Charles Sanders Pierce (1839-1913) di Barat, dua orang tokoh penting ini telah membawa perubahan dengan mengemukakan teori dan prinsip masing-masing. Saussure (1959, hal: 16) telah memperkenalkan istilah semiologi dan mendefinisikan semiotik sebagai suatu sains yang mengkaji tanda dalam masyarakat. Manakala Peirce (1965), memberi takrifan tentang konsep semiotik sebagai sains umum yang mengkaji sistem perlambangan. Menurut beliau, lambang-lambang yang terdapat dalam kehidupan manusia boleh dikaji dan diselongkar oleh satu disiplin yang bersifat pendekatan antara disiplin (*inter-disciplinary approaches*).



Rajah 2.3 Sistem Tanda Pierce

Bagi Peirce, erti tanda yang sebenarnya adalah mengemukakan sesuatu dan juga disebut sebagai *representamen* (Panuti Sudjiman dan Aart Van Zoest, 1996: 7). Apa yang dikemukakan oleh tanda, apa yang di acunya, yang ditunjuknya, disebut oleh Peirce dalam bahasa Inggeris *object*, dan juga digunakan kata *designatum* atau *denotatum* (Pierce, 1965, hal: 274). Berdasarkan representamen, objek, dan intepretant daripada proses semiosis triadic (segi tiga makna), Peirce telah mengemukakan tanda-tanda. Representamen terbahagi kepada tiga jenis, iaitu Qualisign, Sinsign, dan Legisign. Menurut Peirce (1965, hal: 244); qualisign adalah “a quality which is a sign”. Cobley & Jansz (1997, hal: 32) menjelaskan lagi, iaitu: “a representamen made up of a quality, e.g. the colour green”.

Sinsign pula menurut Peirce (1965, hal: 245); adalah “an actual existent thing or event which is a sign”. Ini bermaksud tanda adalah berdasarkan kemunculannya dalam kenyataan (Peirce 1965, hal: 245). Menurut Cobley & Jansz (1997, hal: 32) pula, sinsign sebagai “A representamen made up of an existing physical reality, e.g. a road sign in a specific street”. Tentang sinsign, Zoest (1993, hal: 20), menjelaskan lagi

dengan mengatakan bahawa semua pernyataan individu yang tidak di lembaga dan semua tanda yang kita kenal tanpa berdasarkan suatu kod, termasuk dalam *sinsign*.

Seterusnya *legisign* menurut Peirce (1965, hal: 244) “a law that is a sign”; Cobley & Jansz 1997, hal: 32) mengatakan *legisign* sebagai “A representamen made up of a law, e.g. the sound of the referee’s whistle in a football match”. Dengan erti kata lain, tanda umum menurut Zoest (1993, hal: 19-20) ialah tanda-tanda yang merupakan tanda atas dasar suatu peraturan yang berlaku umum, sebuah konvensi, sebuah kod. Oleh itu, tanda lalu lintas merupakan *legisign*.

Seterusnya pada tahap kedua, iaitu objek. Peirce mengemukakan tiga jenis tanda, iaitu ikon, indeks, dan simbol. Menurut Peirce (1965, hal: 247) ikon ialah tanda yang merujuk kepada objek yang menunjukkan sifat yang sama seperti yang digambarkan dan ia mempunyai persamaan. Cobley & Jansz (1997, hal: 33) turut memberi definisi yang sama berhubung ikon iaitu ikon merupakan tanda berhubung dengan objek tertentu kerana terdapatnya keserupaan. Sebuah tanda akan bersifat ikonik apabila terdapat kemiripan rupa (resemblance) antara tanda dan hal yang diwakilinya. Dalam ikon, hubungan antara tanda dan objeknya terwujud sebagai ‘kesamaan’ atau ‘keserupaan’ rupa yang terungkap oleh tanda.

Selanjutnya Peirce (1965, hal: 248) menjelaskan indeks pula merujuk kepada objek, yang menunjukkan kesan daripada objek. Dengan indeks, kita dapat menghubungkan di antara penanda dengan petandanya yang memiliki sifat-sifatnya, iaitu nyata, bertata urut, sebab akibat dan selalu mengisyaratkan sesuatu (Puji Santosa, 1993, hal: 12). Mana Sikana (2001, hal: 202) mengatakan indeks ialah tanda yang merujuk kepada sesuatu tanda yang mengumpulkan satu tanda atau beberapa fenomena, sebab-musabab, simptom, isyarat, ikatan, dan sebagainya. Begitu juga dengan tanda lubang peluru merupakan tanda berlakunya tembakan. Sekiranya tidak ada tembakan,

maka tidak ada lubang yang wujud, sebaliknya jika ada lubang di situ, maka itu bergantung kepada naluri manusia untuk menginterpretasikannya, sama ada terdapat kesan daripada tembakan atau tidak (Peirce, 1965, hal: 170). Contoh yang paling biasa untuk indeks ialah asap dan api yang merupakan suatu kejadian yang saling berkaitan antara satu sama lain. Asap boleh dianggap tanda untuk api. Ini bermakna sekiranya ada asap, maka itu akan merujuk kepada api. Dalam hal ini asap merupakan indeks untuk api.

Simbol pula menurut Peirce (1965, hal: 249) ialah tanda yang merujuk kepada objek yang menunjuk kepada peraturan (law) dan biasanya merupakan gabungan idea-idea umum. Simbol sebagai salah satu jenis tanda mempunyai ciri yang menunjukkan hubungan antara tanda dengan denotatumnya ditentukan oleh suatu peraturan yang berlaku secara umum (Zoest, 1993, hal: 25) atau dikatakan sebagai tanda yang berhubung dengan objek tertentu semata-mata kerana kesepakatan (Cobley & Jansz, 1997, hal: 33). Hubungan itu merupakan hubungan yang sudah terbentuk secara konvensional (Panuti Sudjiman & Zoest, 1992, hal: 9) dan tidak menunjukkan hubungan alamiah antara penanda dan petandanya. Hubungannya adalah bersifat arbitri dan berdasarkan konvensi masyarakat (Rachmat Djoko Pradopo, 1993, hal: 21-122).

Tanda Dicent Sign pula adalah;

“A Dicent Sign is a Sign, which, for its Interpretant, is a sign of actual existence”

(Peirce, 1965, hal: 251)

Atau dengan kata lain;

“A Dicent: where the sign is represented for the Interpretant as a fact”

(Cobley & Jansz, 1997, hal: 34).

Sebuah tanda itu merupakan decent signs apabila interpretantnya, tanda itu menawarkan hubungan benar yang wujud antara tanda (Zoest, 1993, hal: 29). Tanda merupakan sebuah penanda yang menampilkan informasi tentang petandanya (Puji Santosa, 1993, hal: 11)

Tanda yang ketiga, iaitu argument pula adalah;

“An Argument is a Sign which, for its Interpretant, is a sign of law”, atau “Argument is a Sign which is understood to represent its Object in its character as Sign”.

(Peirce, 1965, hal: 252)

Dengan kata lain “An Argument: where the sign is represented for the Interpretant, as a reason” (Cobley & Jansz, 1997, hal: 34). Bertitik-tolak daripada Peirce sebagai ahli logik, beliau turut menjelaskan tanda interpretantnya sebagai tanda yang berlaku secara umum, iaitu disebut tanda yang beralasan. Argument dapat dikaitkan dengan ‘renungan tentang kebenaran’ (tend to the truth) (Peirce, 1965, hal: 253), diutamakan oleh Peirce dalam semiotiknya.

Berlandaskan kepada kerangka Turner (1957) dan Pierce, maka dapatlah dikaitkan bahawa simbol yang dinyatakan oleh kedua-dua pengkaji itu bahawa konsep simbol mempunyai makna yang pelbagai, bergantung pada ia ditafsir. Turner (1957) simbol hanya sebagai medium kebersamaan melalui ritual yang dilaksanakan dengan menjelaskan setiap simbol yang terdapat dalam pelaksanaan ritual itu membawa satu atau lebih makna dalam masyarakat pendukung. Tetapi bagaimana simbol itu dimaknakan tidak dinyatakan melainkan dapatan kajian adalah berdasarkan apa yang dijelaskan oleh masyarakat yang dikaji. Manakala Peirce pula menjelaskan untuk memberikan makna kepada sebuah tanda yang terdapat dalam kebudayaan sesuatu masyarakat tiga elemen penting perlu sebagai alat untuk memaknakan. Dalam kajian

analisis simbol dalam adat perkahwinan Melayu, penyenaraian represent yang terdiri daripada alatan, makanan, pakaian dan warna perlu dilakukan. Setiap represent itu membawa simbol (objek) yang tersendiri dalam adat perkahwinan Melayu. Pemaksanaan itu (intepreten) dilakukan dengan menghubungkaitkan interpretan dengan simbol untuk mewujudkan satu makna sebenar apa yang dibawa oleh simbol dalam pelaksanaan adat. Kemungkinan makna simbol akan berubah atas faktor kepercayaan yang dianuti dan juga pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat Melayu.

Sehubungan itu, pengkaji tertarik untuk menggunakan konsep Peirce berhubung pemaknaan yang menggunakan segi tiga makna. Pengkaji melihat pendekatan yang dikemukakan oleh Peirce ini sesuai untuk dijadikan alat menganalisis data berhubung simbol dalam adat perkahwinan Melayu. Ini kerana setiap simbol yang wujud itu ditandai dengan sesuatu dan mempunyai makna yang tertentu. Pemaknaan yang diberikan kepada simbol pula memerlukan pemerhatian dan pemahaman yang mendalam terhadap kepercayaan dan pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat pelaksana adat. Analisis simbol tidak dibuat sewenang-wenangnya.

2.3.2 Adat Masyarakat Melayu

Hanapi dan Mohd. Nazri (2008) menjelaskan bahawa ritual dalam bahasa Melayu sering merujuk kepada upacara. Istilah upacara lebih merujuk kepada suatu ‘suasana’ yang dilaksanakan secara tersusun mengikut atur cara khas, misalnya ada permulaan dan ada akhirnya dan suasana itu secara lazim menurut tertib. Suasana begini biasa disebut sebagai ‘majlis’. Ada kalanya majlis disebut sahaja sebagai ‘adat’. Istilah ‘adat’ digunakan sebagai penekanan yang diberikan pada cara melakukan ataupun ketertiban yang memenuhi sesuatu upacara. Hal ini bermaksud adat adalah sebahagian dari upacara ritual. Namun istilah ritual sering kali ditukar penggunaannya dengan

upacara. Pada hakikatnya, pada lidah masyarakat Melayu atau orang kebiasaan istilah ritual adalah agak janggal dan sebab itulah walaupun ia merupakan satu bentuk ritual, masyarakat Melayu masih menyebutnya sebagai upacara.

Masyarakat Melayu sangat mementingkan adat dan akan mempertahankan adat sebaik mungkin. Orang yang tidak mengikut adat dilabel sebagai ‘tidak tahu adat’ dan ini akan menimbulkan rasa kurang senang serta mendatangkan malu kepada individu tersebut. Lebih memburukkan lagi, perbuatan melanggar adat merupakan satu perlakuan yang menyebabkan individu tersingkir dari masyarakatnya. Adat diwarisi dengan cara enkulturasikan yang diperoleh melalui keluarga dari generasi ke generasi, dipraktikkan dan menyubur menjadi tradisi budaya. Sistem kekeluargaan memainkan peranan penting dalam mendidik dan mengasuh anak-anak supaya menjalani kehidupan yang menepati adat yang telah sedia ada dalam masyarakat. Adat itu merupakan perlakuan yang berdasarkan baik budi bahasa, beradab, sopan, tertib dan berkait rapat dengan nilai-nilai sosial yang sukar sekali dipisahkan. Sebagaimana menurut pepatah ‘alam terkembang jadikan guru’, masyarakat Melayu meneliti dan mentafsirkan alam yang dihubungkaitkan dengan kehidupan. Oleh itu, konsep adat boleh dikatakan keseluruhan cara hidup di alam nyata dan perhubungan mereka dengan alam kosmik yang simbolik dan sejagat. Adat menjadi ciri kehidupan, bukan sahaja dalam lingkungan alam tabii tetapi mencakupi semua makhluk seperti haiwan dan tumbuhan

Adat resam atau adat yang teradat (Zainal Kling, 1999, hal: 85) merupakan kebiasaan dan kelaziman yang menjadi amalan meluas dalam kalangan anggota masyarakat dan merangkumi keseluruhan cara hidup orang Melayu. Menurut beliau adat yang teradat ialah segala peraturan yang sedia berlaku melalui penerimaan masyarakat umum tanpa perlu muafakat yang formal. Peraturan seperti ini ialah norma masyarakat umum seperti kepatuhan terhadap orang tua, cara-cara menggunakan segala

alatan budaya ataupun segala macam kelakuan yang biasa. Adat ini dianggap proses dinamik dalam masyarakat yang sentiasa berubah sendiri. Manakala adat istiadat pula merupakan peraturan dan penyusunan yang lebih formal yang berlaku dalam upacara-upacara rasmi seperti pertabalan raja dan adat perkahwinan yang merangkumi adat pertunangan, adat pernikahan dan adat persandingan. Adat ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Zainal Kling (1999, hal: 86) kelihatan dalam peringkat upacara edaran hidup manusia. Adat istiadat ini berlaku kerana diamalkan dan dijaga sebaiknya. Jika ditinggalkan, adat istiadat akan pupus. Namun adat istiadat juga tertakluk pada prinsip perubahan melalui muafakat dan perundingan, atau kesan pengaruh dari luar. Hal ini dapat diperhatikan dalam pelaksanaan adat perkahwinan masyarakat Melayu yang telah mengalami proses pengubahsuaian dengan keadaan semasa setelah masyarakat semakin sedar akan percanggahan dengan Islam, contohnya adat merasi¹ yang semakin pupus.

Penyesuaian adat yang diwarisi sejak zaman berzaman kadang kala wujud krisis dalam anggota masyarakat memandangkan adat itu sukar sekali dipisahkan daripada kehidupan orang Melayu. Dalam krisis itu, Wan Abdul Kadir (2000, hal: 81) mengatakan bahawa orang Melayu akan cuba membuat interpretasi atau makna terhadap adat tradisi bersesuaian dengan kehendak Islam. Proses ini membina pandangan alam semesta tersendiri sehingga pembentukan adat dianggap tidak bercanggah dengan Islam. Proses ini mengambil masa panjang dan memerlukan kepastian yang jelas bagi mengelakkan percanggahan. Terdapat unsur-unsur yang bercampur aduk yang sukar dipisahkan antara amalan yang sudah dianggap menjadi amalan dalam kalangan masyarakat Islam semata-mata kerana amalan itu sudah diamalkan oleh orang Melayu yang beragama Islam, antaranya adat melenggang perut, bertindik telinga dan adat naik buai. Namun, adat tradisi itu diisi dengan perlakuan Islam seperti bacaan doa, marhaban dan bacaan selawat. Adat-adat tersebut lebih menjurus kepada majlis yang melibatkan pertemuan anggota masyarakat dan pada

majlis yang begini orang Melayu akan kerap bersua, beramah tamah, merapatkan hubungan dan menghulurkan bantuan kepada tuan rumah.

Secara jelas dapat dikatakan bahawa adat dalam masyarakat Melayu berpaut erat dengan nilai-nilai kemasyarakatan. Masyarakat Melayu mengutamakan amalan-amalan yang menjurus ke arah keakraban hubungan antara satu sama lain. Hal ini semua menjadi adat orang Melayu. Antara adat yang masih dapat disaksikan adalah amalan bantu-membantu dan mengamalkan konsep hidup bermasyarakat melebihi konsep individual. Masyarakat Melayu sentiasa mementingkan keluarga, jiran dan sahabat handai apa lagi kampung halaman dan negerinya sehingga lahirlah ungkapan adat (Tenas Effendy, 2006) yang berbunyi:

Yang hidup bertenggangan
Sama saudara berbaik-baikan
Sama sebangsa pelihara memeliharakan
Sama sekauh jaga menjagakan
Sesama makhluk bertenggang-tenggangan.

Dalam konteks amalan adat, masyarakat Melayu turut menekankan kehidupan harmoni yang akan menghilangkan perbezaan pendapat dan fahaman. Sehubungan itu suasana perhubungan dengan orang lain dijalinkan dengan penuh mesra dan perlu menunjukkan sikap ramah-tamah dan baik hati. Adat hidup berjiran tetangga menjadi amalan dalam kehidupan orang Melayu sebagaiman ungkapan Melayu berikut (Tenas Effendy, 2006);

Hidup serumah beramah-tamah,
Hidup sedusun tuntun-menuntun,
Hidup sekampung tolong-menolong,
Hidup senegeri beri-memberi,
Hidup sebangsa bertenggang rasa.

Bagi membentuk keharmonian dan kestabilan sosial, setiap anggota masyarakat bertanggungjawab memainkan peranan dengan mempertahankan dan memperkuatkan hubungan sosial. Masyarakat Melayu mengamalkan sikap perkongsian dalam apa jua perkara sama ada dalam hal yang senang maupun susah. Keadaan ini menyebabkan masyarakat Melayu selalu berjaya menghadapi sebarang masalah secara bersama dalam keluarga ataupun jiran tetangga. Contohnya, masyarakat Melayu mengamalkan sikap ziarah menziarahi sama ada dalam suasana suka maupun duka. Anggota masyarakat akan cuba memberi bantuan dan pertolongan dalam apa jua keadaan berupa tenaga ataupun material. Pendek kata, mereka akan cuba berkongsi apa saja yang ada dan cuba membantu mengikut kemampuan masing-masing. Adat hidup bermasyarakat yang sedemikian mempengaruhi perlakuan yang sentiasa melebihkan pihak lain. Hal ini bermakna penekanan adalah terhadap orientasi nilai berkumpulan yang mengutamakan kepentingan seluruh anggota masyarakat. Pegangan yang kuat pada tradisi dapat dilihat dalam pengucapan lisan dan sastera mereka. Kekuatan orang Melayu pada tradisi hidup bermasyarakat dapat dikesan menerusi bahan-bahan tradisi lisan rakyat seperti peribahasa, puisi dan naratifnya. Hal ini kerana bahan-bahan tersebut menggambarkan pemikiran orang Melayu terhadap kehidupan mereka.²

Amalan kehidupan masyarakat Melayu telah banyak berubah setelah kedatangan Islam kerana Islam meletakkan semua manusia berada pada satu taraf dan tahap yang sama. Islam telah memberi kedudukan kepada setiap orang Islam di sisi Allah tanpa mengira kuasa dan keturunan (Wertheim, 1959, hal: 196). Konsep ini telah mendorong masyarakat Melayu mudah menerima Islam. Penyebaran ilmu Islam yang kemudiannya berlaku dalam kalangan masyarakat Melayu mengakibatkan proses transformasi sosial dan budaya turut berlaku secara menyeluruh. Penyebatian Islam berlaku dalam kehidupan masyarakat Melayu kerana kefahaman terhadap Islam. Apatah lagi adat sedia adat yang mementingkan keharmonian dan permuafakatan antara anggotanya turut

ditegaskan dalam pengajaran Islam, maka mereka begitu mudah menerima Islam. Penyebatian antara adat tradisi dengan Islam telah membentuk cara hidup orang Melayu sama ada dalam perlakuan vebal dan bukan verbal.

2.3.4 Nilai Dalam Budaya Masyarakat Melayu

Nilai merupakan pendirian untuk membuat keputusan terhadap pelbagai kejadian atau keadaan dan nilai-nilai membezakan antara yang baik dengan yang buruk untuk mementingkan atau menghargai sesuatu. Justeru itu nilai memberi makna dan panduan kepada tingkah laku yang dikehendaki oleh seseorang individu atau masyarakat. Maka tingkah laku seseorang individu adalah berdasarkan nilai sendiri yang dipelajari daripada generasi terdahulu dan diamalkan dalam kehidupan seharian. Kerana tingkah laku ditentukan oleh nilai, maka nilai memberi makna dan arahan untuk seseorang itu membuat pilihan. Seseorang individu memilih tingkah laku yang baik berdasarkan kepada nilai masyarakat yang boleh memberi kepuasan yang terbanyak (Coleman, 1961, hal: 6-8). Sehubungan itu, nilai-nilai merupakan faktor penting untuk memahami bagaimana seseorang individu bertingkah laku kerana nilai-nilai mempunyai fungsi dan pengaruh untuk menentukan sikap dan tingkah laku. Kluckhohn (1950) dalam hal ini menegaskan tentang pengaruh nilai-nilai terhadap tingkah laku seseorang individu dan juga kelompoknya.³

Di samping itu, Rokeach (1973) pula menegaskan tentang bentuk-bentuk nilai sebagai terminal atau instrumental; di mana, apakah nilai itu menjadi matlamat akhir terhadap sebarang kelakuan, ataupun kelakuan merupakan alat atau saluran perantara untuk mencapai matlamat terakhirnya. Dengan demikian, beliau membahagikan nilai kepada dua dalam kerangka memahami kedudukan dan peranananya dalam masyarakat. Justeru beliau menegaskan konsep nilai sebagai;

“an enduring belief that a specific mode of conduct or end-state of existence is personally or socially preferable to an opposite or converse mode of conduct or end-state of existence”.

(Rokeach, 1973)

Dengan erti kata lain, dapat ditegaskan bahawa kedudukan nilai dalam masyarakat pada asasnya adalah sebagai pegangan dan amalan seseorang individu secara peribadi dan kolektif seluruh anggota masyarakat berkaitan sesuatu yang diinginkan. Apabila anggota masyarakat secara kolektif menerima nilai tersebut sebagai pegangan dan anutan maka jadilah nilai tersebut nilai kolektif masyarakatnya. Dengan itu, dapat diandaikan bahawa nilai terletak dalam diri, minda atau akal budi seseorang individu yang mewakili masyarakatnya. Namun oleh sebab suatu set nilai itu diamalkan oleh segolongan anggota masyarakat maka nilai itu juga menjadi ciri atau sifat masyarakat, bukan sekadar sifat seseorang individu dalam masyarakat. Hal ini bermakna suatu set nilai yang ditonjolkan oleh seseorang akan mendapat sokongan dan penegasan oleh orang lain yang bersetuju dengannya. Maka dalam keadaan ini nilai itu merupakan milik masyarakat dan bukan semata-mata milik individu.

Dalam masyarakat Melayu, ciri-ciri Islam menjadi asas kelakuan dan tindakan, bentuk dan hubungan, inti sari nilai, sikap dan pandangan. Islam menjadi jiwa dalam keseluruhan sosial dan budaya orang Melayu (Zainal Kling, 1980). Nilai Islam mempunyai hubungan yang organik dengan pandangan yang universal Islam tentang Tuhan, manusia dan alam (Mohd Kamal Hassan, 1980). Pandangan tentang ciri-ciri Islam dalam nilai masyarakat Melayu turut dikongsi oleh Ridwan (2001, hal: 270) yang menyatakan bahawa nilai dalam kehidupan orang Melayu bersandarkan Islam memandangkan Islam ialah alternatif beragama bagi orang Melayu. Hubungan tiga penjuru antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia dan manusia dengan

alam menjadi teras dalam pembentukan nilai masyarakat Melayu. Nilai yang paling utama dalam kehidupan manusia ialah hubungan manusia dengan Allah. Dalam konteks hubungan manusia dengan Allah juga mempunyai hubungan timbal balik iaitu hubungan manusia dengan Allah dan hubungan Allah dengan manusia. Hubungan manusia dengan Allah bersifat pengabdian iaitu melakukan ibadah (al-Quran, 51: 56).

Jika inti hubungan manusia dengan Allah ialah sebagai pengabdian untuk beribadah, hubungan Allah dengan manusia pula iaitu mengikut segala perintah dan menjauhi segala larangan. Manusia wajib menurut segala yang diperintahkan oleh Allah mengikut aturan yang ditetapkan, jika manusia melanggar perintah tersebut maka manusia akan tercela baik didunia mahupun diakhirat. Peraturan itu ditetapkan dalam bentuk wahyu Allah kepada Nabi SAW melalui Al-Quran dan juga sunah nabi yang terdapat dalam bentuk hadis. Dengan kata lain hubungan manusia dengan Allah ialah melaksanakan segala suruhan mengikut aturan yang telah ditetapkan dan meninggalkan segala yang dilarang. Allah SWT telah memaklumkan kepada manusia apa yang baik dan apa yang tidak baik untuk manusia yang mencakupi semua aspek kehidupan meliputi sosial ekonomi, politik dan budaya. Setiap perbuatan atau tindakan manusia yang tidak mengikut perintah Allah tidak akan terlepas daripada penilaian Allah SWT sebagaimana firman-Nya (al-Quran, 1: 81).

Nilai dalam hubungan manusia sesama manusia pula sentiasa saling menjalin hubungan baik sesama manusia. Hal ini dibuktikan melalui firman Allah SWT dalam al-Quran yang bermaksud:

“Sesungguhnya orang mukmin itu bersaudara, kerana itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat. Wahai orang yang beriman! Janganlah suatu kaum (lelaki) mencemuh kaum lelaki yang lain⁴, (kerana) boleh jadi mereka (yang dicemuh) lebih baik daripada mereka (yang mencemuh) dan jangan pula perempuan-perempuan (mencemuh) perempuan lain (kerana) boleh jadi perempuan (yang dicemuh) lebih baik daripada perempuan (yang dicemuh). Janganlah kamu saling mencela antara satu sama lain dan

janganlah memanggil dengan gelaran-gelaran yang buruk⁵. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk (fasik) setelah beriman. Dan barang siapa tidak bertaubat, maka mereka itulah orang yang zalim.”

(al-Quran, 49: 10-12)

Islam menganjurkan wajib menjalin hubungan yang baik sesama manusia dan jangan sekali-kali menyakiti dengan panggilan yang menyinggung perasan orang yang mendengar. Selain itu sikap hormat-menghormati juga wajib diterapkan dalam hubungan sesama manusia. Sebagai manusia yang sentiasa berinteraksi dengan manusia lain, menjalin hubungan yang baik saling menghormati dan berkasih sayang merupakan fitrah manusia. Bagi mewujudkan keharmonian dalam hubungan nilai yang dianjurkan dalam Islam wajib diikuti bagi memastikan masyarakat hidup dalam suasana yang harmoni. Perbezaan yang wujud antara individu bukan untuk dijadikan masalah atau halangan tetapi untuk saling kenal mengenali antara sesama manusia. Kerana setiap manusia yang diciptakan oleh Allah di muka bumi ini mempunyai keistimewaan yang tersendiri. Kehidupan manusia harus saling melengkapi kerana kelebihan yang dikurniakan oleh Allah dan perlu saling tolong-menolong. Tiada perbezaan darjah antara manusia dan semua manusia adalah sama yang membezakan dari segi keimanan kepada Allah. Allah menciptakan alam dalam kehidupan manusia sebagai keperluan manusia untuk meneruskan kehidupan. Justeru, setiap apa yang ada di bumi Allah ciptakan mempunyai kepentingan yang tersendiri dan saling melengkapi.

Nilai Islam ini kemudiannya telah membentuk peraturan sosial yang dapat membina disiplin dan mewujudkan hubungan sosial yang berkesan. Nilai yang dipupuk itu mendorong seseorang individu berpelakuan apa yang patut dan tidak patut demi mengatasi masalah kehidupan. Sekiranya dia melakukan perkara yang patut dan menepati peraturan sosial dia dikatakan beradat. Sebaliknya jika dia melakukan sesuatu tindakan yang tidak selari dengan sistem nilai masyarakatnya dia dianggap sebagai

tidak beradat, iaitu perlakuan yang melanggar peraturan sosial dan akan mengundang masalah sosial dalam masyarakat. Sistem nilai ini juga dapat dilihat dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu. Amran Kasimin (2002) menjelaskan wujud nilai bertolak ansur dalam pelaksanaan adat pertunangan masyarakat Melayu. Nilai ini timbul ekoran keinginan kedua-dua pihak hendak menjodohkan pasangan lelaki dan perempuan. Untuk itu persoalan penentuan jumlah barang hantaran, mas kahwin, hari dan masa ditentukan melalui kaedah perbincangan. Laluan mudah untuk melaksanakan perkahwinan terbuka luas tanpa meletakkan syarat yang boleh menghalang, asalkan tidak memperlihatkan kesan negatif. Umumnya tiada ketentuan dalam menentukan tempoh pertunangan. Hal tersebut bergantung pada keadaan. Berbanding dengan zaman sekarang, tempoh pertunangan pada zaman dahulu mungkin lebih pendek.

Sehubungan itu, Wan Abdul Kadir (2000, hal: 13) turut mendapati bahawa nilai dalam kehidupan orang Melayu bersandarkan al-Quran dan hadis. Dengan demikian, ciri-ciri Islamik dianggap menjadi teras pada perlakuan dan tindakan, bentuk hubungan, intisari nilai dan sikap serta pandangan sistem sosiobudaya orang Melayu. Hal ini dapat dijelaskan pula menerusi perbilangan adat, iaitu ‘adat bersendi syarak, syarak bersendi hukum, hukum bersendi kitab Allah.’ Perbilangan tersebut menunjukkan bahawa nilai dalam sosiobudaya orang Melayu dalam hal-hal kekeluargaan, ekonomi, kenegaraan atau perhubungan antara individu diwarnai oleh Islam. Zainal Kling (1980) yang melihat penilaian Islam sebagai mempunyai lima tingkat darjah ukuran itu kerap dijadikan penentu terakhir dalam setiap tindakan; iaitu wajib, sunat, harus, makruh dan haram. Batas penentuan inilah yang menjadi nilai terhadap perlakuan yang patut dan yang tidak patut.

Bagi Amat Juhari (1985, hal: 286), selain nilai terhadap perlakuan, masyarakat Melayu juga amat menitik beratkan soal nilai berbahasa. Nilai terhadap berbahasa

melahirkan jenis-jenis bahasa seperti bahasa halus, bahasa kesat, bahasa kasar dan bahasa biadap. Setiap kata ada nilainya. Oleh itu, penggunaan bahasa perlu disesuaikan dengan keadaan, masa, suasana serta golongan dan peringkat yang berbeza. Kramsch (1998, hal: 26) pula menegaskan nilai bahasa dalam diri seseorang ialah seseorang perlu memahami sebab ia berkata-kata, apa yang dikatakan, bagaimana mengatakannya, kepada siapa ia berkata dan semua ini bergantung kepada konteks pertuturan tersebut. Sebagai suatu contoh dalam kes ini, nilai menghormati dikaitkan dengan panggilan dan penggunaan ganti nama diri. Masyarakat Melayu menitikberatkan nilai menghormati orang yang lebih tua dan didikan kepada anak-anak telah dilakukan sejak mereka masih kecil. Nilai ini melahirkan sistem panggilan Abang Long, Kak Long, Abang Ngah, Kak Ngah dan Usu. Golongan muda adalah ditegah sama sekali membahasakan dirinya dengan ‘aku’ yang dianggap tidak sopan malahan kasar apabila digunakan kepada orang yang lebih dewasa. Panggilan-panggilan seperti itu membina kehidupan yang penuh kasih sayang dan keakraban, malahan akan menghindarkan rasa benci dan permusuhan (Ridwan, 2001, hal: 271). Sistem panggilan itu menjadi nilai dalam penggunaan bahasa masyarakat Melayu, apa lagi hal tersebut ditekankan oleh Islam (al-Quran, 49: 11).

Nilai baik yang dikaitkan dengan budi dalam masyarakat Melayu kemudiannya melahirkan budi dan bahasa dalam pandangan dunia mereka. Amat Juhari (1985) melihat budi dan bahasa merupakan dua perkataan yang begitu sinonim yang kerap datang bersama sehingga lahir perkataan budi bahasa. Budi bahasa ialah unsur penting dalam kehidupan masyarakat Melayu yang diasaskan daripada tingkah laku dan penggunaan kata-kata yang dipilih dengan cermat. Konsep bahasa dalam masyarakat Melayu begitu penting sehingga dikatakan bahasa tidak dijual beli dan hilang bahasa hilang bangsa. Orang Melayu juga ada mengatakan bahasa menunjukkan bangsa yang menjelaskan bahawa orang Melayu meletakkan bahasa sebagai suatu perkara utamabagi menggambarkan bangsanya. Peribadi seseorang dapat dinilai menerusi bahasanya,

kalau bahasanya santun dan halus, maka dia dikatakan berbudi bahasa, sebaliknya kalau bahasa yang digunakan kasar dan tidak menyenangkan pendengar, maka dia dikatakan kurang ajar. Kramsch (1998, hal: 3) mengatakan bahasa memantulkan sikap kepercayaan, pemikiran dan secara langsung menggambarkan realiti budaya sesebuah masyarakat. Selain itu menurut Gudykunst, Ting dan Chua (1988, hal: 17) budaya juga dianggap sebagai satu pengaruh kuat terhadap cara masyarakatnya menggunakan bahasa dalam berkomunikasi.

Budi bahasa dalam kalangan masyarakat Melayu umumnya dan umat Islam khususnya dikaitkan dengan hati atau kalbu. Mustafa Haji Daud (1995) menghuraikan dengan jelas konsep budi bahasa di hati dan bagaimana konsep hati itu dikaitkan dengan tindakan dan perlakuan manusia.⁶ Konsep budi bahasa tidak hanya dalam penggunaan bahasa semasa percakapan semata-mata tetapi konsep budi bahasa merangkumi perlakuan dan tingkah laku seseorang semasa berhadapan dengan orang lain. Dalam memperkatakan konsep budi bahasa dalam sistem kepercayaan masyarakat Melayu, pelaksanaan adat dalam perkahwinan memperlihatkan suatu gambaran yang tepat, memandangkan konsep budi bahasa bukan sahaja dilihat daripada sudut perbuatan, tetapi percakapan dan susunan pelaksanaan adat tersebut dilaksanakan. Hal yang demikian selaras dengan pandangan Zainal Abidin Ahmad (1950) yang menerangkan bahawa perlakuan-perlakuan yang tertib dapat dilihat dalam hubungan sosial dalam kalangan anggota masyarakat. Antaranya amalan bersalam atau berjabat tangan, menunjukkan muka yang manis, cara duduk yang tertib dan disenangi, melayan tetamu dengan menghidangkan juadah, membongkokkan badan ketika melintas di depan atau di belakang orang lain dan menggunakan ibu jari dan bukan jari telunjuk apabila mahu menunjukkan sesuatu. Penggunaan bahasa yang santun itu tidak akan lengkap tanpa disertai dengan perlakuan yang mulia yang datang daripada keikhlasan hati. Kedua-dua perkara itulah saling melengkapi konsep budi bahasa dalam kehidupan orang Melayu.

Orang yang berbudi bahasa mempunyai sifat malu. Malu dapat diertikan sebagai suatu nilai suci dan murni yang menjadi asas kepercayaan dan diterima sebagai mutlak dan luhur yang merupakan maruah bangsa (Mohamed Mansor, 1993). Kupasan berhubung perkara ini dalam konteks agama Islam turut dihuraikan oleh Mustafa Abdul Rahman (1996, hal: 248) di mana, malu ialah perasaan yang mendesak seseorang supaya menghindarkan segala yang keji dan melaksanakan segala yang terpuji. Malu datang daripada hati yang sedar akan nilai diri yang percaya akan kekuasaan dan kebesaran Allah SWT yang sentiasa memerhatikan gerak-geri manusia. Dengan itu, manusia perlu mengawal zahir dan batin daripada melakukan perkara-perkara yang mendatangkan kemurkaan Allah SWT. Konsep malu dalam masyarakat Melayu begitu luas dan menjadi asas didikan anak-anak. Menurut Zainal Kling (1980), konsep malu meliputi pelbagai segi pengertian termasuk yang paling tinggi; yang berkait dengan akhlak dan maruah individu, keluarga dan masyarakat.

Justeru, seseorang perlu mengelakkan dirinya daripada menerima malu atau memberi malu kepada orang lain. Orang yang menerima malu lazimnya akan berasa tertekan dan mudah hilang pertimbangan. Dalam hikayat sastera klasik, terdapat beberapa peristiwa peperangan, pergaduhan, pembunuhan dan amuk yang berlaku disebabkan seseorang itu dimalukan. Contohnya di dalam *Hikayat Hang Tuah*, Kassim (1997, hal: 76) mengemukakan bagaimana Hang Jebat mempertahankan tingkahlaku menderhaka kepada Sultan Melaka adalah sebagai tindak balas beliau terhadap sultan yang telah memalukan Hang Tuah yang dijatuhi hukuman bunuh kerana dituduh bermukah dengan perempuan istana.⁷ Seseorang yang mendapat malu akan tertekan dan sentiasa berusaha memulihkan malunya.⁸

Malu dalam masyarakat Melayu bukan sahaja melibatkan perasaan sendiri bahkan sesuatu tindakan kita boleh juga memalukan keluarga dan masyarakat. Oleh itu,

lahirlah peribahasa ‘menconteng arang di muka’ yang bermaksud sesuatu perlakuan yang mendatangkan malu dan aib kepada keluarga. Antaranya suatu tindakan yang terkeluar daripada kehendak dan norma masyarakat, seperti gadis ‘kahwin lari’, maka tindakannya dikatakan tindakan yang tidak ada rasa malu kerana telah melanggar adat. Anggota masyarakat yang sanggup memalukan diri sendiri dan ahli keluarga dianggap tidak bermaruah. Maruah dan harga diri seseorang perlu dijaga dengan berpegang kuat pada konsep malu. Seseorang harus berasa malu apabila perlakuannya tidak selari dengan peraturan dan nilai yang telah ditetapkan. Dalam konteks pelaksanaan ritual dalam adat perkahwinan, masyarakat Melayu amat menitikberatkan semua yang dilakukan bersangkutan dengan perkahwinan perlu mengikut adat. Keluarga akan dicemuh jika perkahwinan dilakukan tidak mengikut adat. Dengan itu, masyarakat Melayu menjunjung tinggi pelaksanaan adat dalam perkahwinan. Bukan setakat untuk mengelakkan diri daripada malu, malah menjadi lambang budi bahasa keluarga yang melaksanakan perkahwinan dalam masyarakatnya.

Nilai dalam masyarakat Melayu turut mementingkan status sosial yang dilihat dari sudut ilmu pengetahuan yang dimiliki, kepakaran dan juga kemahiran. Pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat Melayu melalui adat yang diwarisi menjadikan mereka ini sangat kaya dengan pengetahuan lokal. Hal ini dapat diperhatikan dari pelaksanaan ritual dalam adat perkahwinan yang melibatkan beberapa tokoh yang mempunyai kemahiran dan kepakaran yang menjadi rujukan masyarakat. Mereka yang memainkan peranan penting dalam memastikan pelaksanaan ritual dalam adat mencapai maksud terdiri daripada mak andam yang mewakili pakar adat, ustaz, haji, imam dan kadi pula mewakili mereka yang mempunyai pengetahuan dan pengalaman ritual agama dalam pelaksanaan adat pernikahan dan bacaan doa. Dengan demikian, konteks kajian ini melihat nilai-nilai merupakan aspek penting dalam pelaksanaan adat perkahwinan,

bahkan merupakan cerminan dari simbol-simbol yang diketengahkan oleh ritual-ritual dalam adat yang berkaitan.

2.3.5 Simbol

Simbol merupakan rumusan dan abstraksi yang ditanggapi melalui pengalaman. Sebagai suatu kaedah mengekspresikan idea-idea kompleks secara berhemat, simbol menampakkan suatu generalisasi dan inklusiviti bagi tindakan-tindakan yang mengantikan aksi yang berterus-terang (Womack, 2005, hal: 3). Ia juga merupakan pewujudan konkret berkenaan sesebuah gagasan idea, pemikiran, sikap, keyakinan dan hal seumpamanya yang melibatkan internalisasi. Oleh itu, simbol dizahirkan daripada pewujudan itu – yang berupa suatu objek, tindakan, peristiwa dan sifat yang dapat berperanan sebagai wahana terhadap sebuah konsepsi tentang sesuatu. Konsepsi ini ialah makna dari simbol. Maka dalam usaha memahami makna sebuah simbol, tidak dapat tidak harus ditafsirkan sistem-sistem simbol tersebut dalam bentuk-bentuknya yang tertentu sebagaimana ia terkandung dalam konteks sosialnya yang khusus. Pengertian terhadap simbol memerlukan konteks untuk mendapatkan sebuah makna yang autentik, sehingga dapat mewujudkan suatu pola atau sistem yang dapat disebutkan sebagai kebudayaan (Dillistone, 2002, hal: 116).

Turner memahami simbol-simbol dalam erti kata bahawa, ia merupakan;

“a thing regarded by general consent as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in fact or thought.”

(Turner, 1967, hal: 19)

Hal ini memberikan isyarat bahawa simbol-simbol pada asasnya memberikan gambaran tentang dunia nyata, baik dalam kenyataan maupun pada tingkat idea. Dapat difahami juga bahawa simbol dalam sebuah masyarakat dapat menjadi petunjuk bagi perlakuan mereka di samping sebagai alat bantu yang menggerakkannya; sebagai ungkapan daripada pemikiran yang menjadi kerangka dasar tindakan suatu masyarakat. Sungguhpun simbol dan tanda sering digunakan dalam erti yang sama, namun bagi Turner, simbol dan tanda tetap mempunyai perbezaan. Menurutnya, perbezaan yang jelas antara simbol dan tanda apabila simbol merangsang perasaan seseorang, sedangkan tanda tidak mempunyai sifat merangsang. Simbol bekerja dalam erti dan kekuatan yang disimbolkan, sementara tanda pula tidak semestinya wujud dalam realiti yang ditandakan. Selain itu, simbol memiliki ciri khusus, iaitu multivokal, yang pada pendapat Turner, membina banyak pengertian dan menunjuk kepada banyak perkara, sedangkan tanda lebih cenderung bersifat univokal (Winangun, 1990, hal: 19).

Dalam usaha untuk mendapatkan makna simbol yang autentik, Turner memperhatikan tiga dimensi erti simbol itu sendiri (Turner, 1967, hal: 50-51). Dimensi yang pertama adalah; eksegesis berhubung makna simbol, iaitu pemaknaan yang diberikan oleh informan tentang perlakuan ritual yang diobservasi. Penjelasan atau interpretasi yang didapatkan harus digolongkan menurut ciri-ciri sosial dan kualifikasi informan. Eksegesisnya meliputi apa yang dikatakan orang tentang simbol-simbol ritual mereka, baik dari interpretasi sendiri atau mengambil daripada mitos yang berkembang dalam masyarakat. Dimensi yang kedua ialah operasional – di mana makna tidak hanya meliputi aspek verbal, malahan merangkumi tindakan, iaitu apa yang ditunjukkan pada proses ritual itu sendiri. Dalam hal ini, simbol perlu dilihat dalam kerangka bagaimana ia digunakan dan apakah ekspresi yang muncul disebalik penggunaannya. Dengan melihat dimensi operasional, simbol tidak hanya sekadar dimaknai tetapi perlu diterjemahkan struktur dan susunan masyarakat yang melaksanakan ritual tersebut.

Dimensi ini juga melihat penampilan informan ketika menjelaskan makna simbol ritual daripada segi sikap, perasaan dan sebagainya; sejauhmana mereka mengenal simbol itu dalam rangka penggunaannya. Dimensi ketiga adalah posisional – iaitu makna yang diperoleh melalui interpretasi terhadap simbol dalam hubungannya dengan simbol lain secara keseluruhan. Makna simbol ritual kemudian dikaitkan dalam konteks pengamal ritual itu. Dimensi ini menegaskan konsep Turner tentang simbol sebagai multivokal, selain menekankan bahawa perlu melihat hubungan suatu simbol itu dengan simbol yang lain, untuk membolehkan ia ditanggapi secara bermakna dan relevan (Winangun, 1990, hal: 19-20).

Pendekatan Turner terhadap simbol secara keseluruhan merupakan jenis pendekatan sosiologikal. Hal ini berbeza dengan pendekatan Geertz. Turner lebih mengarah kepada keperluan asas dari pewujudan sosial; dalam mengungkapkan tentang nilai-nilai bersama tempat bergantungnya kehidupan komunal. Untuk memahami hal tersebut, Turner menegaskan tentang perlunya memperhatikan makna eksegesis simbol atau interpretasi asli masyarakat mengenai simbol ritual yang digunakan, oleh sebab makna eksegesis ini dapat menunjukkan bagaimana sesuatu simbol mengekspresikan komponen-komponen pengaturan sosial dan moral masyarakat (Morris, 2003, hal: 302). Dengan itu, pendekatan Turner penting dalam melihat bagaimana simbol-simbol ritual dalam upacara adat perkahwinan menyatakan tentang nilai-nilai dan norma yang dimiliki dan dianuti oleh masyarakat Melayu di Sekinchan. Secara jelas seperti yang dinyatakan oleh Firth (1973, hal: 15) simbol dalam konteks ini, sebagai pegangan masyarakat (bersifat publik) boleh menjadi alat untuk menegakkan struktur sosial atau memberikan kesedaran sosial. Kewujudan sesuatu simbol didasarkan kepada perlakuan mengikut peraturan sosial yang ditetapkan.

Justeru dalam konteks sosiologikal ini, pemahaman yang didapatkan melalui simbol akan mengiktiraf hubungan dan bentuk simbol yang berada pada ritual itu sendiri, dengan memberikannya karakter khusus secara prosesual. Inti maknanya akan berada pada tahap ritual-ritual peralihan mengikut sektor yang saling berkait: iaitu pemisahan, peralihan dan penggabungan yang tampil dalam proses adat perkahwinan. Bentuk-bentuk ritual ini yang dimaknai secara sosial akan menampilkan kelebihan dan kepentingan pengaturan sosial – misalnya mendeskripsikan manfaat pelaksanaan adat, sehingga dapat memperkuuh nilai dan norma masyarakat yang turut serta mengikuti ritual dalam adat perkahwinan itu. Simbol ritual dijangkakan dapat mempersatu dan merangkumkan presentasi eksternal dari banyak gagasan pemikiran dan gambaran masyarakat yang luput daripada analisis logik kerana ia mengarah kepada hal yang kudus (dalam erti perkahwinan) dan menghubungkannya dengan tradisi yang diperturunkan daripada nenek moyang (Dhavamony, 1995, hal: 182).

Perkahwinan jika dianalisis daripada perspektif van Gennep, merupakan simbolisasi sosial yang memperlihatkan bahawa individu sedang memasuki tahap-tahap baharu sebagai akibat daripada usia yang telah matang (atau kematangan fisiologi) dan dalam hal ini, usia atau kematangan itu dilihat sebagai hierarki. Turner pula melihat bahawa perkahwinan merupakan liminaliti kognisi atau pemikiran yang merupakan pilihan ekspresi manusia dalam memasuki tahap (proses) yang hendak dijalani sebagai seorang dewasa dan ingin hidup berkeluarga dan seterusnya bermasyarakat. Perapatan kedua-dua pendekatan ritual *passage* van Gennep dan pendekatan simbolik Turner ini diharap akan dapat memberikan pemahaman yang lebih jelas berkenaan konstruk tentang proses tersebut dan makna sosial yang wujud dan terjadi di kawasan kajian. Ritual sebagai suatu proses berkenaan aturan dan makna sosial diimejkan oleh simbol. Simbol-simbol yang dominan menduduki tempat yang penting dalam sistem sosial sebab maknanya selalu tidak berubah. Oleh sebab simbol mempengaruhi sistem sosial,

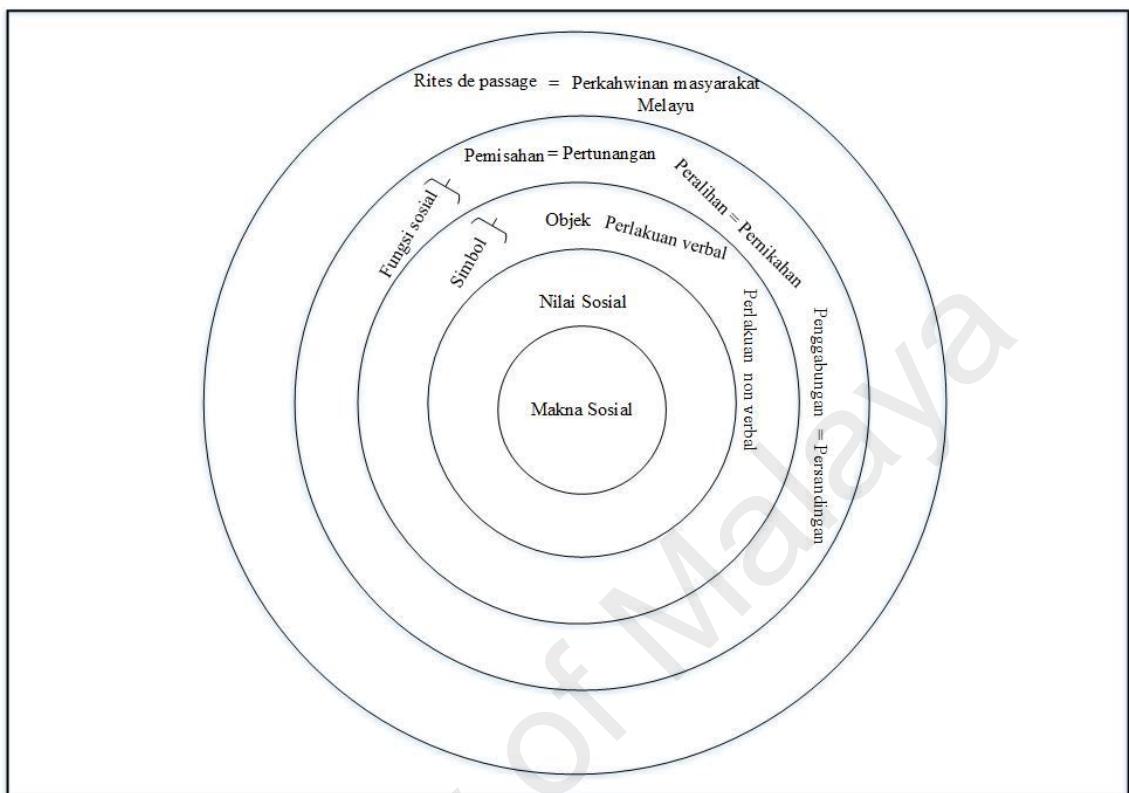
maka maknanya harus diturunkan daripada konteks khusus berlangsungnya simbol itu. Penekanan Turner seperti yang diakui oleh Dillistone (2002, hal: 114) adalah lebih kepada proses dan tatacara berkenaan peralihan sosial. Turner melihat terdapat tempat dalam masyarakat untuk melahirkan kestabilan sosial dan tempat itu ditandai dengan ritual. Namun ciri yang lebih penting ialah ritual peralihan dan hubungannya dengan keadaan baharu. Aliran kehidupan terus berjalan menyebabkan bentuk-bentuk simbolik yang membentuk ritual harus terbuka kepada tafsiran yang berkait dengan keadaan-keadaan baharu.

Makna sosial secara tidak langsung turut berkait dengan konsep nilai dalam masyarakat. Rokeach (1973) menyatakan bahawa nilai merupakan idea-idea tentang apa yang baik, benar, adil, dan merupakan nilai-nilai bersama dalam suatu budaya. Nilai menjadi dasar bagi keputusan yang dibuat oleh manusia; dan menjadi dasar bagi menilai perlakuan dalam masyarakat. Dengan erti kata lain, ia memberikan pedoman bagi perlakuan manusia (Liliweri, 2014, hal: 55). Dengan itu, nilai dapat dikatakan sebagai ketentuan terhadap rangka interaksi manusia dalam aspek-aspek kehidupan yang mempunyai implikasinya. Nilai-nilai budaya menurut Liliweri (2014) dibentuk dari beberapa sumber, di antaranya ialah adaptasi lingkungan, faktor sejarah, evolusi sosial dan ekonomi, tradisi lisan dan pesan dalam keluarga, cerita rakyat, tekanan kepada anggota masyarakat melalui sanksi dan ganjaran, hubungan dengan kelompok budaya lain dan seterusnya. Seseorang yang hidup dalam suatu kelompok sosial akan diajar untuk mengenali dan memahami prinsip-prinsip kehidupan yang menjadi nilai sebagai pembimbing perlakuan. Prinsip-prinsip tersebut dapat dikategorikan sebagai nilai dalam berbagai jenis: nilai peribadi, kekeluargaan, sosial-budaya, material, spiritual, moral dan seumpamanya (Liliweri, 2014, hal: 57). Aspek nilai ini juga terangkum dalam adat perkahwinan.

Aspek makna sosial juga turut menelusuri fungsi sosial daripada ritual perkahwinan itu sendiri. Setiap ritual adat tentu memiliki fungsi yang mempengaruhi kehidupan sosial masyarakat. Seperti observasi Turner terhadap fungsi sosial daripada ritual dalam kajian tentang ritual Ngkula dan Wubang'u dalam masyarakat Ndembu, interpretasi fungsi sosial ritual dapat mengarah kepada resolusi hubungan sosial. Untuk menjadikan manusia patuh kepada norma sosial, kesedaran patut dibina daripada ritual dan pemahaman pada simbol (Hebransyah & Wan Mohd Dasuki, 2013, hal: 106-107). Dengan pemikiran yang sedemikian, Turner menyatakan bahawa ritual peribadatan masyarakat Ndembu misalnya mengandung fungsi sosial, yang antaranya: ritual sebagai kecenderungan untuk mendekatkan jurang di antara kelompok yang berbeza dalam kampung kerana organisasi ritual menuntut kerjasama di antara mereka; dan melalui ritual, nilai-nilai masyarakat Ndembu ditegaskan kembali. Dalam hal ini, Turner melihat ritual memiliki peranan integratif sebagai sebahagian daripada mekanisme sosial yang memulihkan keseimbangan dan solidariti kelompok (Morris, 2003, hal: 298-299).

Pemahaman keseluruhan berkenaan prinsip ritual dan simbol dalam adat perkahwinan ini dinyatakan secara grafik menerusi rajah 2.4, yang menampilkan suatu model simbol adat perkahwinan mengikut rajah Keratan Bawang Hoftstede. Model Keratan Bawang Hoftstede menunjukkan bahawa jaringan atau lapisan struktur yang wujud pada makna sosial yang dipancang oleh konsep *passage* sebagai suatu proses untuk memperoleh transisi atau transformasi. Menerusi *passage* kerangka ideal tentang ritual perkahwinan dibentuk sebagai acara penting bagi merayakan lingkaran kehidupan manusia. Dalam model ini, simbol dibentuk sebagai alat dalam menganalisis makna terhadap proses ritual peralihan menurut tahapan yang tertentu, di mana ia diobservasi daripada aspek objek, tindakan dan percakapan yang terkandung dalam setiap tahapan tersebut. Pembentukan model ini adalah berdasarkan kepada pemahaman bahawa rites de

passage dapat mengungkapkan makna-makna sosial terhadap simbol ritual adat perkahwinan di kawasan kajian.



Rajah 2.4: Model Simbol Ritual Adat Perkahwinan Diubahsuai Berdasarkan Konsep Van Gennep (1960) dan Turner (1969)

2.4 Rumusan

Ritual dan upacara adat merupakan suatu sistem sosial yang di dalamnya terkandung makna, nilai dan peranan yang tertentu. Proses ritual menyediakan anggota masyarakatnya untuk mempelajari perubahan-perubahan peranan yang berlangsung dalam lingkaran hidup. Seperti perkahwinan, perubahan-perubahan ini ditandai dengan kematangan yang menghendaki individu bertindak selaras dengan nilai dan peranan yang telah ditetapkan dalam konteks budayanya. Menerusi peristiwa-peristiwa dalam kehidupan manusia yang distrukturkan adat, ritual memperkuuh struktur dan pemahaman pada sistem sosial, bagi membolehkan individu dalam masyarakat tersebut dapat masuk ke dalam hubungan dan peranan yang baharu. Penggunaan simbol pula

bergantung pada sistem nilai dan pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat, di mana pemaknaan bagi simbol tersebut dinyatakan oleh masyarakat secara bersama berdasarkan nilai-nilai dan pengetahuan yang dicapai bersama. Inilah konteks yang cuba digarap dan dilukiskan dalam penggunaan simbol ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah, Sekinchan.

Dalam memenuhi hasrat tersebut, penyelidikan disusun berdasarkan strategi dan metodologi sebagaimana yang telah diperincikan terdahulu; dengan merangkumi pemilihan reka bentuk kajian, kaedah pengumpulan data, informan, kawasan kajian dan teknik analisis data. Hasil penyelidikan awal telah mengemukakan beberapa dapatan kasar tentang kawasan kajian, misalnya dari segi maklumat demografi, taburan penduduk dan kegiatan ekonomi, begitu juga dengan sejarah awal kawasan kajian tersebut. Walau bagaimanapun, analisis utama penyelidikan akan dikemukakan di dalam bab yang seterusnya, iaitu berhubung dapatan secara etnografikal mengenai proses ritual bersama makna simbol yang diekspresi daripada proses-proses ritual peralihan yang dikaji.

Berdasarkan dapatan awal juga, suatu kerangka teoretikal dibina berdasarkan pemikiran Arnold van Gennep mengenai ritual peralihan dan Victor Turner mengenai simbol ritual yang berkenaan. Konsep-konsep yang digunakan menerusi gagasan kedua-duanya telah membentuk suatu model dalam meneliti fenomena ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu. Model ini dibentuk bukan setakat untuk meneroka struktur ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu semata-mata, malah sebaliknya turut meneliti kategori simbol ritual dan menganalisis makna simbol ritual. Dengan itu, menerusi struktur ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu, simbol dan makna bagi simbol ritual itu dapat diketengah dan dibuktikan. Model keratan bawang Hofstede menunjukkan bahawa jaringan atau lapisan struktur yang wujud pada makna sosial yang

dipancang oleh passage, di mana ia memperlihatkan secara ideal tentang ritual perkahwinan dibentuk sebagai acara penting dalam meraikan lingkaran kehidupan manusia. Model ini berasaskan kepada pemahaman bahawa rites de passage dapat mengungkapkan makna-makna sosial terhadap simbol ritual adat perkahwinan di kawasan kajian.

Nota Hujung

¹ Menilik atau meramal untuk melihat kesesuaian pasangan dengan membuat pengiraan terhadap nama pasangan. Lihat Amran Kasimin (2000, hal: 11-17).

² Asmah Omar menjelaskan hal ini di dalam bukunya *Bahasa dan Alam Pemikiran Melayu* (1986, hal: 178).

³ “A value is a conception, explicit or implicit, distinctive of an individual or character of a group, of the desirable which influences the selection from available modes, means and ends of action.” Kluckhohn, F. R.. (1950). Dominant and Substitute Profiles of Cultural Orientations: Their Significance for the Analysis of Social Stratification. *Social Forces*, 28(4): 376–393. <http://doi.org/10.2307/2572248>.

⁴ Dicegah mencela antara sesama mukmin kerana orang mukmin ibarat satu badan.

⁵ Panggilan yang buruk ialah gelaran-gelaran yang tidak disukai oleh orang yang digelarnya dengan gelaran itu seperti panggilan kepada seseorang yang sudah beriman dengan kata-kata: hai fasik, hai fakir dan sebagainya.

⁶ Beliau mengibaratkan budi bahasa itu sekutul air batu yang separuh berada di permukaan ait yang boleh dilihat, manakala separuh lagi tenggelam di dalam air dan tidak dapat dilihat. Namun apa yang terpancar di luar yang jelas boleh dilihat sebenarnya datang daripada hati dan kalbunya yang tersembunyi. Niat yang ikhlas itu tersembunyi di dalam hati tetapi niat itu akan kelihatan menerusi tindakan dan perlakuannya. Oleh itu, hanya orang yang berniat baik sahaja yang ada budi bahasa.

⁷ Kassim Ahmad (1997, hal: 76) dalam *Hikayat Hang Tuah*, Jebat berkata kepada Tuah yang berbunyi: “aku mesti menuntut bela daripada sebijji mata dengan sebijji mata, tulang yang patah dengan tulang yang patah, air mata dengan air mata, darah dengan darah, malu dengan malu. Dia menghukum engkau dengan hukum yang memalukan...”.

⁸ Setelah Jebat merampas istana Melaka, Sultan bertitah kepada Tuah, “basuhkanlah arang dimukaku,” seperti yang dapat dikutip menerusi A.Samad Ahmad (1996, hal: 140).

BAB 3: PROSES-PROSES RITUAL DALAM ADAT PERKAHWINAN

3.1 Pendahuluan

Bab ini akan membincangkan secara terperinci proses ritual yang terdapat dalam adat pertunangan (AP1) masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah, Sekinchan, Selangor. Analisis dibuat dengan memperhatikan setiap sekuen tindakan dalam perlakuan ritual perkahwinan masyarakat Melayu yang meliputi adat pertunangan (AP1), adat pernikahan (AP2 dan adat persandingan (AP3). Dalam hal ini, proses ritual AP1 dilihat sebagai lebih tertumpu kepada corak perlakuan yang tidak bercanggah dengan Islam, sebaliknya melahirkan masyarakat yang seimbang dengan keperibadian mereka.

3.2 Peringkat-peringkat Adat

Adat perkahwinan masyarakat Melayu pada umumnya mempunyai tiga peringkat atau fasa; iaitu peringkat pertama meliputi proses merisik dan meninjau, merasi, meminang dan bertunang; peringkat kedua yang merangkumi proses mandi bunga, berandam, berinai kecil, adat pernikahan (dibahagikan kepada pernikahan biasa dan ‘gantung’) dan berinai besar; dan peringkat ketiga – yang terakhir adalah berupa proses persandingan. Pecahan peringkat-peringkat adat ini diperlihatkan menerusi jadual 3.1. Berpandukan kepada jadual tersebut, dapat dikatakan bahawa hanya adat meminang dan bertunang sahaja yang dilakukan secara serentak oleh penduduk di kawasan kajian, sementara adat merisik dan merasi pula kini tidak lagi dipraktikkan. Pada peringkat pertunangan, ritual kitaran kehidupan yang dialami oleh individu lelaki dan perempuan diletakkan dalam ritual pemisahan (van Gennep, 1960).

Dalam masyarakat Melayu, individu yang melalui ritual peminangan akan mengalami proses pemisahan status daripada bujang kepada status tunangan orang. Masyarakat Melayu tradisional, seperti yang dijelaskan oleh Syed Alwi Alhadly (1962) melaksanakan adat merisik dan meninjau bagi menggambarkan kehidupan sosial antara lelaki dan perempuan yang ingin berkahwin ketika itu. Adat ini dilakukan kerana kedua-dua pihak saling tidak mengenali atas faktor budaya. Masyarakat Melayu tradisional sangat menjaga pergaulan anak gadis. Anak gadis diajar oleh ibu tentang hal ehwal rumah tangga, pelajaran agama Islam dan cara pergaulan dengan masyarakat. Manakala bagi anak lelaki pula, ayah akan mengambil peranan memberikan pendidikan tentang tanggungjawab yang akan dipikul sebagai suami. Masyarakat Melayu tradisional lebih menekankan pendidikan kepada anak lelaki berbanding anak perempuan. Hal ini kerana lelaki berperanan memikul tanggungjawab untuk memastikan keluarga yang dibina itu akan mempunyai keperluan yang secukupnya secara zahir dan batin. Anak perempuan pula diberikan pendidikan sekadar tahu membaca dan menulis, selebihnya pendidikan secara tidak formal dalam urusan masak memasak dan hal ehwal rumah tangga. Proses seperti ini dipelajari melalui ibu, nenek atau kakak di rumah.

Jadual 3.1: Adat Perkahwinan Masyarakat Melayu di Kawasan Kajian

Jenis Adat	Masyarakat Tradisional	Masyarakat di Kawasan Kajian
PERINGKAT 1		
Adat merisik dan meninjau	√	✗
Adat merasi	√	✗
Adat meminang	√	Adat meminang dan bertunang dibuat secara serentak
Adat bertunang	√	
PERINGKAT 2		
Adat mandi bunga dan berandam	√	Mandi bunga di pusat kecantikan dengan pakej rawatan badan dan wajah

Jadual 3.1, sambungan

		menggunakan rawatan moden
Adat berinai kecil	√	√
Adat pernikahan	√	√
Biasa	√	√
Gantung	√	×
Adat berinai besar	√	×
PERINGKAT 3		
Adat persandingan	√	√

Istilah merisik dalam masyarakat Negeri Sembilan dan Melaka Utara ialah ‘bertanya-tanya’, berakuk-akuk’ dan ‘membuang-buang cakap’. Dalam masyarakat Melayu di Sarawak, ia disebut sebagai ‘kerisik kerimun’. Tujuan merisik adalah untuk menyiasat latar belakang gadis yang kurang dikenali oleh pihak lelaki. Ada kala gadis tersebut sudah dikenali, tetapi merisik tetap diadakan sebagai pengesahan dan perasmian. Dalam pelaksanaan adat merisik cincin tanya akan dibawa bersama yang merupakan cincin emas daripada jenis belah rotan. Merisik dilakukan bagi mendapatkan maklumat tentang status gadis sama ada ia telah menjadi tunangan orang atau belum. Jika gadis itu tidak mempunyai sebarang ikatan dengan mana-mana lelaki, maka pihak lelaki akan mempertimbangkan langkah seterusnya, iaitu menghantar wakil meminang. Di kawasan kajian, adat merisik tidak lagi diamalkan. Hal ini kerana mereka yang ingin berkahwin telah mengenali pasangan masing-masing. Justeru, adat merisik dilihat tidak lagi relevan dalam persekitaran masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah.

Menurut pandangan salah seorang informan utama (Hajah Piah, 85 tahun), dapat dikatakan bahawa pada masa dahulu adat merisik memang merupakan adat pertama yang dilakukan dalam susunan adat perkahwinan dalam kalangan masyarakat Melayu Seri Kedah. Walau bagaimanapun akibat peredaran masa, ia kini tidak lagi diamalkan. Antara alasan yang diberikan ialah; pasangan yang akan melangsungkan perkahwinan telah mengenali di antara satu sama lain. Adat merisik menurut informan, bertujuan

menyiasat latar belakang gadis dan keluarga gadis sebelum adat selanjutnya dilakukan. Hal ini disokong oleh pemerhatian yang telah dilakukan dalam sesuatu majlis pertunangan yang diadakan di Kampung Seri Kedah, Sungai Leman, Sekinchan Selangor. Seorang informan yang ditemui pada 20 Disember 2009 memberitahu bahawa sebelum adat pertunangan berlangsung, satu sesi perjumpaan antara bakal tunang dengan keluarganya telah diadakan terlebih dahulu:

Emm, saya dah bawa dia jumpa keluarga dulu. Emm.. kalau tak silap dalam bulan lima. Ia lah nak mohon restu mak ayah. Nak maklumkan yang saya sudah ada pilihan sendiri. Takut pula nanti mak ayah tak setuju. Itu yang saya bawa jumpa mereka dulu (sambil tersenyum).

(Norhisyam Marhanang, 29 tahun)

Semasa perjumpaan, beberapa perkara telah dimaklumkan kepada kedua-dua ibu bapa pihak perempuan; iaitu tarikh rombongan peminangan, jumlah ahli rombongan, wang hantaran, jumlah dulang hantaran dan masa rombongan itu akan tiba. Hal ini dapat menjelaskan lagi bahawa adat merisik memang tidak lagi diamalkan dalam masyarakat Seri Kedah. Namun atas dasar budi bahasa dan sifat hormat terhadap keluarga, anak gadis akan memaklumkan terlebih dahulu perasaan hati dan niat untuk melangsungkan perkahwinan kepada orang tuanya. Sehubungan itu, lelaki pula dibawa berjumpa dengan keluarga gadis untuk sesi perkenalan. Perkara yang dibincangkan semasa perjumpaan dengan ahli keluarga gadis tersebut sama dengan apa yang berlaku dalam adat merisik. Dengan erti kata lain, biarpun adat merisik tidak diamalkan secara formal di Kampung Seri Kedah, nilai budi bahasa tetap dipertontonkan melalui kunjungan lelaki yang ingin berkahwin ke rumah gadis – yang menjadi ganti adat merisik. Noriati (2007) yang membuat kajian tentang pertunangan masyarakat Melayu pernah menjelaskan bahawa adat merisik kurang diamalkan oleh masyarakat Melayu di beberapa buah tempat lain juga, kecuali di Negeri Sembilan dan Gombak, Selangor.

Pandangan Noriati justeru nampaknya masih relevan jika berpandukan kepada kes di Kampung Seri Kedah.

Pada peringkat pertama setelah selesai adat merisik, keluarga lelaki akan melakukan adat merasi¹ bagi melihat keserasian pasangan yang hendak dijodohkan. Kadangkala adat ini turut dilakukan oleh pihak perempuan. Kaedah merasi yang mudah diamalkan oleh masyarakat Melayu tradisional ialah dengan menulis nama kedua-dua bakal pengantin dengan huruf jawi dan Arab. Setiap huruf ini mempunyai nilai tertentu. Jumlah nilai yang diperoleh daripada huruf nama lelaki dan perempuan akan dicampur, dan kemudian dibahagikan dengan angka 5. Jumlah tersebut boleh juga dibahagikan dengan angka 3 atau 7. Namun jika baki pembahagian tadi adalah kosong, penjumlahan itu hendaklah dibahagikan dengan angka 3 atau angka 7. Ramalan ditentukan mengikut baki yang diberikan hasil penolakan angka-angka tersebut. Jika baki 3, 5 dan 7 diperoleh, maka adat seterusnya boleh dilaksanakan. Namun jika angka 1, 2 dan 4 yang tinggal, pihak lelaki disarankan untuk membatalkan hasratnya (Amran Kasimin, 2002, hal: 11-12). Adat merasi ini tidak diamalkan oleh masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah. Faktor utamanya adalah kerana ia bercanggah dengan ajaran agama Islam yang dianuti oleh mereka. Merasi atau menilik nasib amat ditegah oleh Allah SWT, seperti yang ditekankan dalam firman-Nya yang bermaksud:

hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya arak, berjudi, berhala, mengundi nasib adalah perbuatan keji dari amalan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu beroleh kejayaan.

(Al-Quran, 5: 90)

Amalan tersebut hanya membawa kepada kesesatan, syirik, permusuhan antara manusia serta kelalaian dalam beribadah kepada Allah SWT.

Adat meminang akan dilakukan selepas pihak lelaki berpuas hati berhubung keputusan merasi yang telah dilakukan. Adat meminang dalam masyarakat tradisional dilakukan dengan pihak lelaki menghantar wakil yang terdiri daripada ibu dan bapa saudara, sama seperti wakil dalam adat merisik dan meninja. Rombongan tersebut akan membawa tepak sirih dan sebentuk cincin belah rotan sebagai tanda rasmi pihak lelaki bersungguh-sungguh untuk melakukan perkahwinan tersebut. Menerusi adat ini, perkara yang dibincangkan berkait dengan jumlah dulang hantaran, wang hantaran dan tarikh pertunangan (Syed Alwi Alhady, 1962). Jumlah ahli rombongan juga turut serta dibincangkan dalam adat meminang (Amran Kasimin, 2002). Menurut Sheppard (1972, hal: 166), adat meminang merupakan suatu bentuk pertanyaan secara rasmi pihak lelaki kepada perempuan yang ingin dikahwini. Dalam hal ini, terserlah bagaimana budi bahasa masyarakat Melayu memainkan peranan dalam melalui adat tersebut.

Adat seterusnya yang diamalkan oleh masyarakat Melayu tradisional selepas itu ialah adat bertunang. Setelah tarikh yang dipersetujui tiba, pihak lelaki akan membawa dulang hantaran yang didahului dengan tepak sirih. Dulang hantaran tersebut diisikan dengan cincin pertunangan, barang kemas, sepersalinan pakaian, manisan dan buah-buahan. Bertunang turut diwakili oleh ibu dan bapa saudara kedua-dua pihak lelaki dan perempuan. Dalam adat bertunang, hal yang diputuskan adalah mengenai duit hantaran, mas kahwin dan juga jumlah dulang hantaran untuk adat pernikahan dan persandingan. Adat meminang dan bertunang walau bagaimanapun dibuat secara serentak di Kampung Seri Kedah. Hal ini adalah untuk menjimatkan kos yang ditanggung kedua-dua belah pihak, di samping dapat memendekkan masa pelaksanaan adat. Kebanyakan bakal pengantin hari ini ramai yang telah bekerja di bandar dan mempunyai masa cuti yang sangat terhad. Untuk memudahkan urusan perkahwinan, mereka menggabungkan adat yang dirasakan tidak begitu penting – dengan maksud pelaksanaan perkahwinan itu

tetap tercapai. Penggabungan ini dipersetujui secara bersama dalam anggota masyarakat dan menjadi amalan buat masa sekarang.

Secara keseluruhan, dapat dikatakan bahawa masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah lebih banyak dan menekankan pelaksanaan adat-adat dalam perkahwinan yang mengikut ajaran Islam; iaitu pertunangan, pernikahan dan persandingan. Adat-adat yang bercanggah (tetapi tidak mencatkan maksud perkahwinan itu) tidak diamalkan lagi. Perubahan zaman dengan memperlihatkan taraf pendidikan yang semakin baik, pengetahuan agama dan faktor masa menjadi sebahagian penyumbang mengapa adat-adat yang dahulu itu tidak lagi diperlakukan dan diberikan perhatian kini.

3.3 Proses Ritual Adat Pertunangan (AP1)

Proses ritual adat pertunangan (AP1) merupakan suatu bentuk susunan pola atau sekuen tindakan dalam proses melaksanakan AP1, yang digabungkan di dalamnya dengan perlakuan verbal dan bukan verbal; yang mengiringi proses adat berkenaan. Proses ini bermula dengan ketibaan rombongan pihak lelaki ke rumah perempuan sehingga rombongan tersebut pulang. AP1 mengandungi dua kajian kes; iaitu kes A mewakili proses yang berlangsung di kediaman Encik Marhanang Wahab dan Puan Masharumi Toh Harun, sementara kes B mewakili proses yang berlangsung di rumah Encik Halim dan Puan Rokiah. Justeru, kajian kes bagi kedua-dua AP1 ini dirujuk sebagai AP1A dan AP1B. Proses ritual dalam AP1 boleh dibahagikan kepada empat peringkat; iaitu yang pertama ialah sambutan kepada rombongan lelaki; yang kedua ialah doa; dan proses ketiga jamuan untuk semua tetamu yang hadir. Setiap peringkat proses ritual dalam AP1 pula terdapat sejumlah sub-proses untuk menyokong proses AP1 mencapai makna yang dikehendaki oleh masyarakat di Kampung Seri Kedah. Jadual 3.2 merupakan proses-proses ritual yang berlaku dalam AP1.

Jadual 3.2: Proses Adat Pertunangan Masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah

Proses	Sub-proses
PERINGKAT 1 - Sambutan	
PERINGKAT 2 - Doa	Rundingan Menyarung cincin Bertukar-tukar hantaran
PERINGKAT 3 - Jamuan	
PERINGKAT 4 Rombongan Lelaki berangkat pulang	

3.3.1 Sambutan

Sambutan dalam ritual AP1 bagi kedua-dua kes dilihat dari sudut ketibaan rombongan lelaki yang merangkumi waktu ketibaan dan perlakuan sewaktu ketibaan mereka. Analisis dilakukan dalam melihat waktu ketibaan rombongan lelaki ke rumah pihak perempuan. Waktu ketibaan bagi dua kes tersebut adalah berbeza. Waktu ketibaan bagi rombongan AP1A adalah pada jam 3.00 petang, manakala waktu ketibaan rombongan AP1B pula pada jam 10.00 pagi. Kedua-dua AP1 yang dilakukan pada sebelah siang ini membezakan hanya waktu antara selepas Zuhur dan sebelum Zuhur. Dalam aspek pemilihan hari, kedua-dua kes memilih untuk dilaksanakan pada hujung minggu.

AP1A rombongan lelaki dari Kuala Selangor manakala AP1B dari Kapar. Dapatan menunjukkan bahawa pemilihan waktu dibuat berdasarkan persetujuan antara kedua-dua belah pihak. Mereka melangsungkan AP1 pada hujung minggu untuk memastikan ahli keluarga dapat ikut serta. Hujung minggu merupakan hari cuti, dengan itu lebih mudah untuk mengumpulkan semua ahli keluarga untuk menyertai AP1 yang telah dirancang. Pemilihan waktu juga dilakukan bagi memastikan AP1 berlangsung dalam keadaan harmoni dan rombongan lelaki boleh tiba ke kediaman sebelum waktu menjelang malam. Perjalanan pada waktu siang lebih selamat kerana jarak pandangan

yang lebih jelas. Pemilihan waktu ini menjadi salah satu aspek yang diberikan perhatian penting oleh keluarga kedua-dua belah pihak. Ketibaan rombongan pada waktu yang tidak sesuai boleh menjelaskan muka kedua-dua pihak, contohnya ketibaan rombongan yang terlalu awal tidak disenangi kerana pihak tuan rumah belum begitu bersedia. Jika terlalu lewat pula, menyebabkan tuan rumah tertunggu-tunggu dan ini dianggap kurang sopan. Dapatan menunjukkan bahawa pemilihan waktu perlangsungan AP1 berdasarkan masa mono kronik (Hall, 1984), – iaitu dengan menjadualkan setiap kegiatan menurut tertib dan kesesuaianya. Masa yang sesuai ialah masa yang dipersetujui dan disenangi oleh kedua-dua pihak, sama ada bagi pihak rombongan yang menjadi tetamu atau di pihak tuan rumah yang menerima tetamu.

Amran Kasimin (2002, hal: 24) bersetuju dengan kenyataan Hall, di mana waktu yang dipilih bergantung kepada kesesuaian bagi kedua-dua belah pihak. Namun beliau menyatakan bahawa kebanyakan orang Melayu memilih bulan Maulud (Rabiulawal) sebagai bulan yang paling baik untuk tujuan tersebut. Bagi mereka yang tahu mengira langkah, mereka akan memilih hari rezeki atau langkah penemu untuk melangsungkan adat meminang. Mereka sama sekali tidak akan memilih hari pelangkah maut kerana mengikut kepercayaan, pekerjaan yang dilakukan pada hari itu membawa akibat buruk.

Dalam perlakuan menyambut tetamu AP1 kes A dan B, ia merangkumi keluarga pihak perempuan dan keluarga pihak lelaki sahaja. Hal ini kerana AP1 dilakukan secara tertutup dalam kalangan ahli keluarga, dan dianggap selari dengan ajaran Islam yang menyarankan agar urusan pertunangan hendaklah dirahsiakan daripada umum. Di sini jelas menunjukkan bahawa masyarakat Melayu berpegang teguh pada ajaran Islam yang menyarankan agar pertunangan hendaklah dirahsiakan kerana ia merupakan ikatan yang belum pasti. Kajian menunjukkan bahawa dalam pelaksanaan ritual AP1, unsur-unsur kekerabatan diutamakan. Ibu dan bapa saudara pihak perempuan akan mengetuai atur

cara sambutan. Hal ini menunjukkan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah masih menanamkan semangat kekeluargaan; yang mana berdasarkan pemerhatian di Kampung Seri Kedah, hampir keseluruhan penduduknya mempunyai hubungan kekerabatan. Tidak mustahil untuk dikatakan bahawa pembentukan perkampungan ini didasarkan kepada sistem kekeluargaan yang diterajui oleh satu susur galur keturunan yang sama. Walaupun masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah melaksanakan ritual AP1 dalam lingkungan keluarga, ia tidak bererti hanya keluarga tersebut sahaja yang meraikannya tetapi turut menjemput sahabat terdekat. Keadaan ini mencerminkan bahawa salah satu ciri dalam ritual AP1 bertujuan merapatkan hubungan antara sesama masyarakat setempat.

Rombongan lelaki dalam kedua-dua kes AP1 disambut oleh beberapa orang wakil daripada pihak perempuan yang telah sedia menunggu di halaman rumah. Antara perlakuan sewaktu menyambut rombongan lelaki ialah bersalaman sambil bertegur sapa. Riak muka kedua-dua pihak sewaktu bersalaman dan bertegur sapa dilihat dalam keadaan yang gembira dengan senyuman terukir di bibir. Didapati, kaum lelaki dan wanita dalam rombongan lelaki membawa dulang-dulang hantaran dan diserahkan kepada kaum wanita di pihak perempuan yang telah sedia menunggu di depan pintu rumah. Rombongan lelaki didahului dengan pembawa tepak sirih oleh lelaki pertengahan usia bagi kedua-dua kes AP1. Di depan pintu rumah, rombongan lelaki disambut oleh lebih ramai ahli keluarga perempuan. Terdengar ucapan selamat datang yang didahului dengan ucapan salam diberikan oleh pihak lelaki. Suasana agak bising dengan suara-suara ucapan salam dan membalias salam serta ucapan selamat datang tetapi penuh dengan kegembiraan dengan hilai tawa dan sapaan mesra sesama tetamu. Rombongan lelaki dipersilakan masuk dan duduk di ruang yang telah disediakan. Dulang-dulang hantaran diletakkan di tengah-tengah ruang rumah yang dikelilingi para tetamu.



Gambar 3.1: Ketibaan Rombongan Pihak Lelaki Disambut oleh Ahli Keluarga Pihak Perempuan (AP1B) (Sumber: Kajian Lapangan)



Gambar 3.2: Ketibaan Rombongan Pihak Lelaki Disambut oleh Wakil Keluarga Perempuan (Sumber: Kajian Lapangan)

Dalam kedua-dua kes AP1 dapat diperhatikan suatu pola tindakan dan perlakuan yang hampir sama wujud sewaktu menyambut ketibaan rombongan lelaki. Perlakuan yang ditonjolkan di sini iaitu menyambut rombongan lelaki dengan ramah mesra, bersalam-salaman dan bertegur sapa diiringi dengan wajah yang manis. Hal ini kerana perlakuan tersebut merupakan suatu pertemuan untuk menjalinkan hubungan

kekeluargaan. Perlakuan menyambut tetamu dengan penuh kemesraan dituntut dalam Islam seperti sabda Rasullah SAW bahawa orang yang beriman kepada Allah ialah orang yang memuliakan tetamu, mempererat hubungan kekeluargaan dan mengucapkan kata-kata yang baik (Imam Nawawi, 1994, hal: 794).

3.3.2 Rundingan

Proses perundingan AP1 dalam kedua-dua kes tersebut dimulakan hanya setelah semua wakil dan tetamu mengambil tempat yang disediakan. Dapatkan kajian menunjukkan bahawa rundingan AP1A diwakili oleh bapa saudara sebagai juru runding. Juru runding sebagai wakil utama dilantik oleh keluarga pasangan yang bertunang. Rundingan pertunangan tidak membabitkan jumlah peserta yang ramai. Dalam AP1A, rundingan pertunangan melibatkan peserta utama yang dipilih, iaitu dua orang wakil perempuan dan seorang wakil lelaki (lihat gambar 3.3).



Gambar 3.3: Juru Runding Dari Pihak Lelaki dan Pihak Perempuan (AP1A)
(Sumber: Kajian Lapangan)

Ahli rombongan daripada pihak lelaki bagi kes AP1A berjumlah 10 orang yang diketuai oleh bapa saudara pihak lelaki. Pecahan ahli rombongan terdiri daripada empat

orang perempuan dan 6 orang lelaki. Mereka terdiri daripada ibu dan bapa saudara pihak lelaki. Bagi pihak tuan rumah (perempuan) jumlahnya lebih ramai iaitu lebih kurang 15 orang yang terdiri daripada ibu dan bapa saudara (4 orang), kakak (3), abang (2), saudara terdekat (4), sahabat terdekat (2). Manakala bagi kes AP1B jumlah rombongan pihak lelaki lebih besar iaitu 16 orang. Rombongan terdiri daripada ibu dan bapa saudara pihak lelaki (6), kakak (3), abang (2), saudara terdekat (5). Dalam rombongan ini terdapat juga beberapa orang kanak-kanak. Bagi AP1B, rombongan turut diketuai oleh bapa saudara pihak lelaki. Bagi pihak tuan rumah kes AP1B, seramai 20 orang terlibat dalam AP1. Mereka terdiri daripada ibu dan bapa pihak perempuan (2), kakak (2), ibu dan bapa saudara (10), nenek (1) dan saudara terdekat (5).

Pelaksanaan rundingan bagi AP1A diketuai oleh juru runding iaitu bapa saudara pihak perempuan, manakala bagi AP1B pula, ia diwakili oleh bapa perempuan sendiri. Hal ini kerana bapa pihak perempuan sering menjadi wakil utama dalam rundingan pertunangan dalam ahli keluarganya. Manakala peserta utama yang dipilih dalam rundingan AP1B pula melibatkan dua orang peserta utama bagi pihak lelaki dan perempuan. Bilangan peserta di sebelah pihak perempuan melebihi bilangan peserta di sebelah lelaki disebabkan pihak perempuan ialah tuan rumah yang menunggu dan menyambut rombongan lelaki. Lazimnya, pihak tuan rumah lebih selesa dan lebih berkeyakinan untuk turut serta dalam rundingan berbanding pihak lelaki yang menjadi tetamu. Selain itu, pihak gadis yang bertunang dilihat lebih dilindungi oleh waris-warisnya seperti bapa saudara dan abangnya yang tidak ragu-ragu akan turut serta dalam rundingan bagi memastikan kebijakan dan kedudukannya terjamin. Sehubungan itu, anggota keluarga perempuan mempunyai alasan yang lebih kuat untuk turut serta, seperti AP1A yang telah disertai oleh abang dan bapa saudara gadis. Begitu juga halnya bagi kes AP1B, rundingan turut disertai oleh bapa saudara gadis. Selain itu rombongan lelaki lebih kecil berbanding bilangan ahli keluarga perempuan yang menjadi tuan

rumah. Sehubungan itu, saiz keluarga yang menyaksikan rundingan juga turut mempengaruhi bilangan penyertaan dalam kalangan bukan wakil utama.

Dapatan kajian membuktikan bahawa rundingan pertunangan tidak melibatkan peserta yang ramai. Hal ini kerana dalam rundingan pertunangan, kedua-dua keluarga telah melantik wakil untuk menjadi juru runding. Pihak lain tidak mengetahui dengan mendalam butiran syarat-syarat pertunangan yang telah ditetapkan oleh keluarga kecuali wakil yang telah dipilih. Selain wakil utama, pihak keluarga juga ada memilih wakil kedua dan ketiga sebagai membantu wakil utama. Hanya mereka yang dipilih sahaja yang berhak bercakap, manakala mereka yang tidak dipilih hanya menyaksikan rundingan. Fenomena ini menjadi peraturan dalam rundingan. Permulaan sesi rundingan didahului dengan beberapa ungkapan pembuka kata iaitu Bismillah dan ucapan salam.

Selanjutnya sesi memperkenalkan ahli rombongan dimulakan oleh wakil utama rombongan lelaki dalam AP1A, iaitu bapa saudara bagi pihak lelaki. Kesyukuran turut dipanjangkan kepada Allah SWT kerana memudahkan perjalanan rombongan lelaki ke rumah pihak perempuan. Hal yang sama juga berlaku dalam AP1B. Sepanjang sesi memperkenalkan ahli rundingan bagi kedua-dua pihak wajah setiap tetamu yang hadir sentiasa tersenyum. Pertanyaan daripada pihak lelaki kepada pihak perempuan tentang kesudian menerima pinangan dilakukan dengan pertanyaan bersama sorongan tepak sirih yang dibawa oleh pihak lelaki. Bagi kedua-dua kes AP1, didapati pihak perempuan menyambut sorongan tepak sirih yang dibawa dengan wajah yang manis. Pertanyaan itu kemudiannya dijawab setelah mendapat persetujuan daripada gadis yang dipinang.

Walaupun dalam kedua-dua kes gadis dan lelaki yang akan ditunangkan telah bersetuju untuk melaksanakan pertunangan tetapi, budi bahasa dan adab tetap dijaga. Persetujuan diperoleh daripada pihak gadis menerusi pertanyaan yang disampaikan oleh ibu gadis sendiri bagi kedua-dua kes AP1. Pertanyaan dilakukan dalam bilik yang dihias

indah dengan set cadar berona kuning air dan tirai warna yang sama. Cadar katil daripada kain satin berkilat, yang bertingkat dan beropol dengan hiasan bunga di tengah-tengahnya yang bersulam warna emas. Di atas katil diletakkan beberapa biji bantal tetapi di bahagian tengahnya dibiarkan kosong bagi menonjolkan jahitan sulaman cadar. Terdapat hiasan bunga plastik pelbagai warna diletakkan di sudut kiri dan kanan katil dan berbau harum terbit daripada semburan pewangi yang diletakkan di atas almari solek. Gadis duduk di penjuru katil; ditemani oleh saudara perempuan yang lebih tua bagi kedua-dua kes AP1. Setelah persetujuan diperoleh daripada gadis, baharulah tepak sirih yang diterima oleh pihak perempuan disorong kembali kepada pihak lelaki dengan wajah yang manis dan terdengar suara ketawa kecil daripada kedua-dua belah pihak. Gadis yang dipinang tersenyum malu menundukkan kepala. Persetujuan gadis amat penting bagi memastikan rundingan dapat dilakukan. Di sini jelas menunjukkan adab dan adat yang dijunjung oleh masyarakat di Kampung Seri Kedah. Walaupun gadis yang bakal ditunangkan mempunyai pendidikan dan telah bercampur dengan masyarakat bandar tetapi nilai-nilai dan adat Melayu tetap dipelihara.

Proses rundingan perlu diadakan bagi memastikan ritual adat pertunangan mencapai maksud pelaksanaannya. Pertunangan merupakan sesi perbincangan untuk mencapai persetujuan dari kedua-dua belah pihak. Sebarang persoalan perlu dibincangkan dalam proses rundingan agar keputusan dicapai dan maksud melaksanakan adat pertunangan menepati objektifnya.

Semasa rundingan dilaksanakan barang hantaran daripada kedua-dua pihak diletakkan di hadapan mereka yang melaksanakan proses rundingan. Bagi kes AP1A pihak lelaki membawa 7 buah dulang hantaran yang terdiri daripada tepak sirih selengkapnya, dua bentuk cincin (cincin belah rotan dan cincin ‘bermata’), kasut dan beg tangan, manisan (kek), wang hantaran RM5000 berserta bunga rampai, buah-

buah, sejadah dan telekung. Manakala pihak perempuan pula telah menyediakan sejumlah 9 buah dulang hantaran sebagai balasan yang terdiri daripada sirih junjung, kasut, kemeja, kek, halwa betik, buah-buahan, wangian, gula-gula dan sejadah. Manisan yang terdiri daripada kek dan halwa betik diletakkan dalam pinggan leper dan dibungkus dengan plastik lut sinar, diikat dengan reben putih di atasnya yang membentuk seakan-akan kelopak bunga. Sejadah digubah menjadi bentuk beg tangan wanita. Setiap dulang hantaran kemudiannya diserikan lagi dengan hiasan bunga yang diletakkan di sudut tepi dulang.

Perbincangan yang berlaku dalam AP1A melibatkan beberapa perkara yang memerlukan persetujuan bersama kedua-dua belah pihak. Pokok perbincangannya ialah berhubung tentang: i) tarikh pernikahan, ii) tarikh persandingan, iii) jumlah mas kahwin, iv) pemberian semasa adat pernikahan (acara membatalkan air sembahyang), dan v) bab ingkar. Kata sepakat dicapai oleh kedua-dua pihak yang bersetuju tarikh pernikahan ditetapkan pada bulan Ogos, hari Jumaat dan tarikh melaksanakan adat persandingan pada hari Sabtu bagi pihak perempuan. Manakala bagi pihak lelaki pula, tarikh menyambut menantu ditetapkan satu minggu selepas adat persandingan dilakukan di rumah pengantin perempuan. Pemilihan bulan, tarikh dan hari diputuskan dengan mengambil kira pandangan ahli keluarga dalam perbincangan sebelum AP1 diadakan. Perkara ini diputuskan terlebih dahulu dalam ahli keluarga untuk mendapatkan kesesuaian tarikh agar semua ahli keluarga dapat menghadiri tarikh yang dipilih. Bulan Ogos yang dipilih bagi melaksanakan adat pernikahan dan persandingan bersamaan dengan bulan Syaaban dalam kalender Islam. Secara tidak langsung bulan yang dipilih itu selari dengan pandangan Amran Kasimin (2010) tentang pemilihan tarikh untuk mengadakan adat perkahwinan dalam masyarakat Melayu tradisional. Hari yang dipilih untuk melaksanakan adat pernikahan itu ialah hari Jumaat, yang dianggap sebagai hari yang penuh keberkatan dalam agama Islam.

Bagi kes AP1B pula, kedua-dua pihak bersetuju untuk tidak menetapkan tarikh bagi melaksanakan adat pernikahan dan persandingan semasa AP1 dilaksanakan. Sebab utama perkara ini berlaku ialah kedua-dua pasangan hanya mahu mengikat tali pertunangan dan bersetuju tempoh pertunangan ialah satu tahun. Sehubungan itu, sebarang penetapan tarikh untuk adat selanjutnya akan dibincangkan kemudian. Kedua-dua pihak juga mengambil keputusan cincin akan diberikan kepada pengantin perempuan semasa acara membatalkan air sembahyang dalam adat pernikahan yang akan dilangsungkan. Hantaran belanja untuk pengantin perempuan pula dipersetujui diberikan oleh pengantin lelaki sebanyak RM7000, sebulan sebelum tarikh adat pernikahan berlangsung. Terdapat sedikit perbezaan dalam pemberian duit hantaran perkahwinan, di mana kes AP1A memperlihatkan duit tersebut dibawa semasa AP1 diadakan manakala bagi kes AP1B pula, ia akan diberikan dalam tempoh sebulan sebelum pernikahan. Hal ini terjadi kerana pada kes AP1A pihak lelaki telah terlebih dahulu mengunjungi pihak perempuan bagi membincangkan beberapa perkara untuk dibawa semasa AP1 sedangkan dalam AP1B, pihak lelaki tidak berbuat demikian.

Semasa adat pernikahan yang akan diadakan mengikut tarikh yang telah dipersetujui, pengantin lelaki memberikan sebentuk cincin bertatah permata sebagai barang iringan mas kahwin. Cincin tersebut disarungkan pengantin lelaki ke jari manis pengantin perempuan semasa acara membatalkan air sembahyang. Semua perkara yang dibincangkan dalam rundingan tidak menghadapi sebarang masalah – yang menjadikan AP1A berjalan lancar. Jika ditinjau daripada jarak masa AP1A dengan tarikh mengadakan adat pernikahan, tali pertunangan yang diikat bagi kes ini adalah selama 7 bulan. Tempoh pertunangan merupakan suatu satu kata janji yang penting dalam ikatan tersebut. Dalam hal mas kahwin pula, kedua-dua AP1A dan B menetapkan mas kahwin dengan kadar RM300 sebagaimana nilai yang ditetapkan oleh Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS). Keutamaan membincangkan mas kahwin menjadi salah satu syarat

wajib perkahwinan.² Oleh sebab mas kahwin sebagai syarat pengesahan pernikahan (yang disebutkan dalam lafaz nikah kelak), maka harga yang ditetapkan mesti jelas dan terang supaya pihak lelaki tidak melakukan kesilapan dalam waktu pernikahan.

Perkara terakhir yang dibincangkan dalam rundingan dalam AP1A dan B ialah berkait dengan bab ingkar. Apa yang dimaksudkan dengan bab ingkar ialah pembatalan ikatan pertunangan oleh salah satu pihak. Dalam kedua-dua rundingan kata sepakat dicapai berhubung bab ingkar yang melibatkan pemulangan barang hantaran yang telah diberikan. Dalam rundingan AP1A, jika pihak lelaki yang memutuskan ikatan pertunangan, maka mereka perlu dikembalikan dulang hantaran berjumlah 18 buah dulang dengan barang yang sama seperti yang telah diberikan sewaktu AP1. Jika pihak perempuan pula yang ingkar, jumlah dulang hantaran yang perlu dikembalikan ialah 14 buah dulang bersama wang RM10000 (duit hantaran yang telah diterima semasa AP1). Namun terdapat kelonggaran dalam sesi rundingan apabila kedua-dua belah pihak saling bersetuju agar pemulangan dulang hantaran dibuat dalam bentuk nilai wang kerana ia akan lebih memudahkan urusan.

Dalam AP1B, bab ingkar hanya disebut dalam hal yang melibatkan pemulangan dulang hantaran sahaja kerana pihak lelaki belum memberikan duit hantaran semasa AP1 diadakan. Jika diteliti, bab ingkar menunjukkan terdapat peningkatan pemberian dulang hantaran daripada pihak yang memutuskan ikatan pertunangan. Hal yang demikian kerana pihak yang memungkiri perjanjian telah mengakibatkan pihak yang satu lagi menanggung kerugian. Sebagai suatu cara menunjukkan budi bahasa dan kesantunan, maka pemulangan dulang dibuat dengan tujuan untuk menjaga silaturahim sesama Islam. Di samping itu, kes AP1A dan B telah menunjukkan bahawa kedua-dua belah pihak bersetuju; jika hendak memutuskan pertunangan, maka ia perlu dibuat mengikut adat sebagaimana yang telah ditetapkan.

Dalam konteks ini, bab ingkar yang dibincangkan itu tidak bercanggah dengan undang-undang syariah di Malaysia. Enakmen Syariah Negeri Selangor misalnya, turut melindungi pihak yang dimungkiri janji dalam hal pertunangan dengan menggariskan akta yang berkaitan untuk membantu mereka di bawah Seksyen 15 Enakmen 4 (1984) Enakmen Undang-undang Selangor 1984 Bahagian II – Permulaan Perkahwinan yang antara lain menyatakan perlakuan memulangkan pemberian-pemberian pertunangan, jika ada, atau nilainya dan membayar apa-apa wang yang telah dibelanjakan dengan suci hati oleh atau pihak yang satu lagi dalam membuat persediaan bagi perkahwinan itu dan yang demikian boleh dituntut melalui tindakan mahkamah. (Enakmen Syariah Negeri Selangor, 1985). Dengan erti kata lain, permuafakatan dalam kebanyakan hal serba-serbinya adalah penting. Sekiranya muafakat tiada lagi diperoleh, maka tindakan mahkamah merupakan penyelesaian terakhir, sebagaimana yang digalurkan prosesnya oleh pihak Jabatan Agama Islam Selangor sendiri.

3.3.3 Bacaan Doa

Doa merupakan ujaran agama yang penting untuk dibacakan sebaik sahaja rundingan tamat. Doa dianggap sebagai salah satu tindakan dan perlakuan dalam AP1, di mana ia dilakukan bukan semata-mata kerana rundingan pertunangan itu telah selesai dijalankan, walaupun doa didapati dibaca setelah rundingan tamat. Malah ia merupakan suatu acara untuk memohon restu dan berkat semoga segala pekerjaan yang disusun itu akan dilalui dengan jaya dan sempurna. Doa biasa dibacakan oleh seseorang yang tidak terlibat sebagai juru runding atau wakil kedua-dua pihak – tetapi ia kerap kali diserahkan kepada tokoh agama seperti orang tua kampung yang alim, imam atau ustaz. Doa yang dimaksudkan itu tidak termasuk doa permulaan rundingan yang dibacakan oleh wakil juru runding – oleh sebab doa yang terdapat dalam pembukaan rundingan

merupakan doa permulaan untuk proses perundingan. Hal ini dapat dilihat dalam kedua-dua AP1A dan B. Dapatan kajian menunjukkan bahawa doa permulaan dan penamat rundingan dibacakan oleh orang alim bagi AP1A, manakala bagi AP1B dibacakan oleh seorang ustaz. Kedua-duanya tidak terlibat dalam proses rundingan AP1.



Gambar 3.4: Tetamu yang Hadir Mengaminkan Bacaan Doa dalam AP1B
(Sumber: Kajian Lapangan)

Doa diucapkan dalam tempoh lima minit, menggunakan bahasa Arab dengan sebutan yang jelas dan didengari oleh semua hadirin. Dua orang informan (Encik Salleh, 71 tahun dan Dr. Idris, 60 tahun) menyatakan bahawa bacaan doa tersebut dibuat sebagai tanda memohon restu kepada Allah SWT, semoga ikatan yang baru terjalin itu akan diredayai oleh-Nya dan dapat dilangsungkan sehingga proses akad nikah dan majlis persandingan. Doa juga merupakan suatu simbol pernyataan kesyukuran kepada Allah SWT atas kurniaan yang telah diberikan. Dengan itu AP1 jika tanpa bacaan doa, tidak akan dianggap sempurna. Keutamaan doa kepada orang Islam juga ditegaskan menerusi firman Allah SWT dalam al-Quran (1:186). Malah Rasulullah SAW bersabda bahawa berdoa itu adalah ibadah (Imam Nawawi, 1994, hal: 1332).

Jelaslah bahawa dalam konteks adat pertunangan, bacaan doa menjadi satu peraturan atau ritual. Pengabaian terhadap doa akan memalukan pihak kedua-dua belah keluarga.

3.3.4 Menyarung Cincin

Acara menyarung cincin merupakan kemuncak AP1 dan ia didapati dilakukan dalam kedua-dua AP1A dan B. Cincin berperanan sebagai tanda ikatan pertunangan. Acara ini diadakan bagi mengesahkan ikatan pertunangan antara kedua-dua pasangan. Dalam fasa ini pertukaran status berlaku iaitu daripada bujang kepada status tunangan orang dan terdapat batas pergaulan yang perlu dijaga. Hal inilah yang disebutkan oleh van Gennep (1960) sebagai fasa pemisahan daripada kehidupan dalam memasuki fasa kehidupan yang baharu bagi gadis dan lelaki. Dalam Islam, gadis yang telah menjadi tunangan orang tidak boleh dipinang lagi oleh lelaki lain untuk mengelakkan pergaduhan dan persengketaan.

Justeru, pada peringkat ini pengesahan status sebagai tunangan orang akan berlangsung. Dalam kedua-dua AP1A dan B, acara menyarung cincin dilakukan setelah proses rundingan tamat. Sebaik sahaja doa penutup dibacakan, wakil rombongan lelaki yang terdiri daripada ibu saudara akan menyarungkan cincin pertunangan di jari manis tangan kanan gadis. Dalam acara ini, hanya kaum wanita daripada rombongan lelaki yang masuk ke dalam bilik untuk menyarung cincin bagi kes AP1B. Ketika itulah wakil perempuan bagi pihak keluarga lelaki mengambil peluang untuk menatap wajah gadis bakal menantu mereka dan berkenalan. Tindakan ini merupakan amalan dan fahaman orang Melayu bahawa anak gadis perlu ada rasa malu untuk berhadapan dengan orang ramai. Dengan erti kata mudah, ia dilakukan demi menjaga keperibadian gadis Melayu sewaktu AP1 berlangsung. Justeru, tempat gadis adalah di dalam bilik (Zainal Kling, 2001, hal: 181).



Gambar 3.5: Acara Menyarungkan Cincin dalam AP1A
(Sumber: Kajian Lapangan)

Dalam AP1A, acara menyarung cincin dilakukan di ruang tamu, memandangkan ruang bilik yang sempit sedangkan anggota perempuan rombongan lelaki pula adalah ramai. Keadaan bersesak-sesak dapat dilihat apabila kaum keluarga pihak lelaki ingin menatap wajah gadis. Oleh itu, untuk memudahkan proses, maka gadis itu di bawa keluar supaya semua anggota rombongan lelaki dapat berjumpa dengannya. Selain itu, gadis juga dikatakan sudah kenal mesra dengan kebanyakan kaum keluarga pihak lelaki. Gadis tidak berasa kekok bertemu dengan keluarga lelaki, malahan jika ia tidak keluar dan bertegur sapa dengan keluarga lelaki, akan ditakuti pula dituduh sebagai sompong.



Gambar 3.6: Bakal Pengantin Perempuan Mencium Tangan Ibu Saudara Pihak Lelaki Selepas Acara Menyarung Cincin Disempurnakan dalam AP1B
(Sumber: Kajian Lapangan)

3.3.5 Bertukar-tukar dan Berbalas-balas Dulang Hantaran

Acara ini dilakukan sebaik sahaja proses rundingan dan menyarung cincin diselesaikan. Setelah menerima beberapa buah dulang hantaran yang dibawa, pihak perempuan membalas hantaran pihak lelaki. Dapatan kajian menunjukkan bahawa barang hantaran diletakkan di dalam kotak dan di alas dulang hantaran atau pahar (iaitu dari jenis dulang berkaki yang biasanya diperbuat daripada tembaga) dalam AP1A. Manakala dalam AP1B pula, hantaran diletakkan di atas dulang berkaki yang dialas. Hantaran pihak lelaki kemudian diambil dan dialihkan ke atas pahar milik pihak perempuan dan begitulah sebaliknya. Tindakan ini dibuat untuk membolehkan pihak lelaki membawa pulang dulang hantaran atau pahar milik mereka. Berdasarkan pemerhatian, pihak perempuan telah melebihkan bilangan dulang mereka kepada pihak lelaki. Untuk itu, proses memulangkan semula bekas atau dulang yang lebih itu dilakukan kemudian.



Gambar 3.7: Barang Hantaran daripada Pihak Lelaki (kiri) dan Barang Hantaran dari Pihak Perempuan (kanan) dalam AP1B (Sumber: Kajian Lapangan)

3.3.6 Jamuan

Jamuan makan dalam AP1 dipanggil juga sebagai kenduri. Dalam kes ini, ia dimulakan dengan membaca doa sebelum menjamah hidangan. Doa yang dibaca adalah berlainan daripada doa yang dibaca semasa rundingan AP1. Doa jamuan dibacakan sebagai tanda pengharapan agar AP1 yang diadakan itu mendapat daripada Allah SWT. Melalui tinjauan, jamuan diadakan setelah rundingan selesai. Hidangan yang disediakan terdiri daripada nasi serta lauk-pauk selengkapnya. Pemerhatian juga mendapati bahawa mengadakan jamuan selepas rundingan telah melancarkan lagi perjalanan AP1. Perkara utama dalam AP1 ialah rundingan dan diikuti dengan acara menyarung cincin dan bertukar-tukar dulang hantaran. Selepas melaksanakan acara tersebut, jamuan makan akan disediakan dalam keadaan yang lebih selesa dan tetamu menikmati makanan dalam keadaan yang gembira kerana hajat melaksanakan AP1

tercapai. Sebaik sahaja selesai makan, rombongan pihak lelaki akan meminta izin untuk berangkat pulang.



Gambar 3.8: Para Tetamu Menikmati Jamuan Makan dalam AP1B
(Sumber: Kajian Lapangan)

Daripada aspek perlakuan juga, didapati bahawa jamuan hanya akan dijamah setelah doa untuk jamuan makan dibacakan. Dalam hal ini, seorang informan utama (Encik Salleh, 70 tahun), mengatakan bahawa tetamu hanya akan makan setelah selesai bacaan doa. Hal yang sama juga berlaku dalam AP1B. Makanan yang disediakan itu adalah berupa nasi putih dengan lauk kampung; iaitu masak lemak pisang muda dengan ikan talang masin, sambal belacan, ulam-ulaman, ikan kembung goreng, ayam goreng, ikan masin masak sambal. Manakala manisan yang dihidangkan sebagai pencuci mulut pula ialah bubur pulut hitam. Dalam konteks ini, menjamu tetamu makan merupakan suatu perlakuan sosial yang memiliki nilainya – dan ia sangat dituntut dalam Islam seperti yang disarankan menerusi al-Quran (51: 24).

3.3.7 Rombongan Lelaki Berangkat Pulang

Setelah selesai menikmati jamuan makan, kaum wanita daripada rombongan pihak lelaki akan mengambil dulang-dulang hantaran balasan daripada pihak perempuan. Ahli rombongan lelaki pula akan bersalam-salaman dengan ahli keluarga perempuan. Mereka kemudiannya akan diiringi dan dihantar hingga ke luar rumah. Cara dan proses pihak perempuan menghantar rombongan pihak lelaki pulang diperhatikan lebih kurang sama dengan cara mereka menyambut ketibaan rombongan menerusi AP1A dan B.

3.4 Proses Ritual Adat Pernikahan AP2

Proses ritual dimaksudkan dengan sekuen tindakan adat tersebut yang merangkumi sejumlah perlakuan bukan verbal yang bersopan. Struktur proses ini akan memudahkan pemahaman tentang pola adat pernikahan itu, iaitu sejak ketibaan rombongan lelaki ke tempat pernikahan sehingga rombongan lelaki pulang.

Jadual 3.3: Proses Adat Pernikahan Masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah

Proses	Sub proses
PERINGKAT 1 Sambutan	
PERINGKAT 2 Akad nikah	Khutbah Nikah Ijab dan kabul Pemberian mas kahwin Pemberian barang an iringan
PERINGKAT 3 Jamuan	
PERINGKAT 4 Rombongan lelaki berangkat pulang	

AP2 yang dikaji ini didasarkan kepada dua kes; iaitu adat pernikahan yang berlangsung di kediaman Encik Marhanang Wahab (AP2A) dan adat pernikahan yang diadakan di rumah Encik Salleh (AP2B) di Kampung Seri Kedah. Proses ritual dalam kedua-dua AP2 ini dibahagikan kepada empat peringkat, iaitu proses yang pertama ialah sambutan rombongan lelaki; akad nikah, doa, membatalkan air sembahyang, jamuan dan akhirnya mengiringi rombongan pihak lelaki berangkat pulang. Sebahagian proses ritual dalam AP2 terdapat sub-proses untuk menyokong dan mencapai makna yang dikehendaki oleh masyarakat pengamal adat tersebut. Sub-proses yang terpenting bagi memastikan ritual AP2 disahkan mengikut hukum syarak ialah ijab dan kabul. Jadual 4.2 menunjukkan proses ritual yang berlaku dalam AP2.

3.4.1 Sambutan

Pelaksanaan AP2 dilakukan di masjid. Berdasarkan pemerhatian, waktu ketibaan bagi kedua-dua kes AP2A dan AP2B ialah masing-masing pada jam 3.00 petang dan jam 9.00 pagi. Dengan erti kata lain, upacara pernikahan dilakukan pada waktu siang - iaitu waktu sebelum solat Zohor dan selepas Zohor, meskipun hari bagi kedua-dua majlis itu berbeza. AP2A berlangsung pada hari Jumaat sementara AP2B pula pada hari Ahad (cuti umum). Pada masa dahulu upacara pernikahan sering dibuat pada waktu malam.

Kajian mendapati bahawa sewaktu rombongan lelaki tiba di kawasan masjid, terdapat beberapa orang ahli keluarga pihak perempuan yang telah menunggu rombongan di muka pintu masjid. Bapa pengantin perempuan sebagai wali juga turut serta tetapi beliau hanya menunggu di ruangan solat kerana uzur. Manakala ibu, kakak serta adik perempuan pengantin perempuan duduk di sisi pengantin perempuan di ruang yang telah disediakan. Setiap wajah yang hadir dalam AP2 dilihat begitu gembira.

Anggota rombongan pengantin lelaki terdiri daripada 10 orang yang diketuai oleh bapa saudara pengantin lelaki, ibu bapa pengantin lelaki dan beberapa orang saudara mala. Mereka disambut dengan penuh mesra oleh ahli-ahli keluarga pengantin perempuan.

Setelah rombongan pengantin lelaki mengambil tempat, keluarga pengantin perempuan kemudian menyambut ketibaan kadi dan pembantu kadi. Perlakuan bersalam-salaman, bertanya khabar dan mempamerkan raut muka yang manis turut juga ditonjolkan semasa sambutan terhadap kadi dan pembantunya. Pemerhatian mendapati bahawa tiada perbezaan sambutan yang diberikan antara pengantin lelaki dan rombongan dengan sambutan terhadap kadi dan pembantunya. Hal yang sama juga berlaku dalam kes AP2B. Rombongan lelaki disambut oleh ahli keluarga perempuan di pintu masjid, dengan perlakuan bersalam-salaman dan bertanya khabar. Ibu dan saudara perempuan menemani pengantin di ruang yang telah disediakan. Selang lima minit, kadi dan pembantu kadi tiba di masjid. Kehadiran kadi dan pembantu disambut oleh abang pengantin perempuan di pintu masjid sambil bersalam-salaman.

Masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah nampaknya lebih selesa mengadakan acara akad nikah di dalam masjid kerana ruang yang lebih besar dan selesa. Lebih utama lagi, acara solat sunat nikah dua rakaat lebih mudah dilaksanakan setelah selesai upacara akad nikah. Menurut kadi (informan; Dr. Idris Yaakob, 60 tahun) upacara pernikahan di masjid ini sangat digalakkan kerana ia dapat mendekatkan masyarakat dengan institusi masjid. Berdasarkan maklumat informan, semua AP2 dibuat di masjid selepas tahun 2000 apabila Dr. Idris menjadi imam masjid Kampung Seri Kedah. Beliau berusaha menggalakkan masyarakat melangsungkan pernikahan di masjid dengan tujuan dapat mengimarahkan masjid serta dapat mendekatkan penduduk kampung dengan masjid. Dahulunya, upacara pernikahan dilakukan di rumah pengantin

perempuan, pada waktu malam selepas selesai solat isyak yang dihadiri oleh jemaah masjid di samping ahli keluarga kedua-dua belah pengantin.

3.4.2 Akad Nikah

Pengantin lelaki bersama rombongannya mengambil tempat secara bertentangan dengan pihak keluarga pengantin perempuan. Kadi kemudian memastikan maklumat peribadi kedua-dua pengantin tepat sebagaimana dalam borang permohonan nikah. Dalam kedua-dua AP2A dan B, kadi membacakan khutbah nikah sebelum akad nikah dibuat. Khutbah nikah merupakan perkara sunat dalam pelaksanaan akad nikah. Hal ini bererti sekiranya tiada khutbah nikah, pernikahan tetap sah kerana ia bukan menjadi salah satu syarat sah nikah. Bacaan khutbah dimulakan dengan memuji Allah, mengucapkan dua kalimah syahadah dan berselawat ke atas Nabi Muhammad SAW. Isi khutbah banyak menyentuh ayat yang menyuruh ke arah manusia bertakwa dan memperjelaskan maksud pernikahan dalam Islam.



Gambar 3.9: Semakan Borang Nikah Dilakukan oleh Kadi dengan Pengantin Lelaki
(Sumber: Kajian Lapangan)

Dalam kedua-dua AP2A dan AP2B, bapa pengantin perempuan telah berwakil walikan kepada kadi untuk melaksanakan akad nikah. Sebenarnya, bapa kandung bagi pengantin perempuan boleh mengawinkan sendiri pengantin lelaki. Dalam kes ini, kadi akan memberikan tunjuk ajar kepada bapa pengantin untuk melaksanakan lafaz akad nikah:

Ada juga bapak yang nak menikah anak dia sendiri, maklum kata nak lepaihkan (lepaskan) anak. Jadi depa rasa tu tanggungjawab depa. Lepaih ni depa dah tak dak hak lagi kat anak betina. Kalau lagu tu depa nak kita ikut ja. Bukan susah mana. Tapi ambik masa sikit. Kadang dok ada tu hat bapak pulak yang lebih ketaq dari pengantin.

(Dr. Idris Yaakob, 60 tahun)



Gambar 3.10: Wali Mewakilkan Kadi Untuk Melaksanakan Upacara Akad Nikah
(Sumber: Kajian Lapangan)

Setelah selesai khutbah nikah dibacakan, kadi akan meminta pengantin lelaki mengucapkan dua kalimah syahadah dan beristighfar. Duduk bersebelahan dengan pengantin lelaki di kiri dan kanan ialah dua orang saksi yang telah dilantik oleh pihak perempuan. Saksi bertanggungjawab untuk membuat pengesahan lafaz nikah yang akan

diucapkan oleh pengantin lelaki. Dalam proses akad nikah, kedua-dua pengantin lelaki melakukannya dengan sekali lafaz sahaja. Acara lafaz akad nikah dilakukan oleh kadi dengan dua orang saksi yang telah dilantik daripada pihak perempuan untuk membuat pengesahan tentang pengucapan lafaz ijab dan kabul oleh pengantin lelaki. Selepas pengucapan kata-kata ijab dan kabul, kadi kemudian mendapatkan kepastian daripada kedua-dua saksi tentang lafaz nikah (kabul) yang diucapkan oleh pengantin lelaki berkenaan.

Setelah lafaz nikah dipersetujui oleh saksi yang dilantik, maka hubungan antara lelaki dan perempuan yang sebelum ini haram telah dihalalkan di sisi Islam. Hubungan yang dihalalkan itu menjadi suatu simbol bahawa lelaki dan perempuan telah bersatu dalam ikatan pernikahan setelah melalui fasa bertunang. Penyatuan melalui lafaz ijab dan kabul, menurut syariat Islam merangkumi kedua belah pihak iaitu pihak yang melafazkan akad iaitu pengantin lelaki dan pihak yang menerima lafaz iaitu pengantin perempuan. Akad nikah memperlihatkan syariat yang wajib dipatuhi bagi memastikan ikatan suami isteri yang terjalin sah daripada segi syarak.

3.4.3 Doa

Bacaan doa dilakukan setelah pengantin lelaki selesai membacakan lafaz taklik di hadapan pengantin perempuan. Bacaan lafaz tersebut diambil daripada teks taklik yang telah disediakan oleh Jabatan Agama Islam Selangor. Menurut informan (Dr. Idris Yaakob, 60 tahun), lafaz taklik ialah suatu janji yang dilafazkan oleh suami (pengantin lelaki) kepada isterinya (pengantin perempuan) tentang syarat-syarat yang boleh menggugurkan talak (cerai) ke atas isteri apabila janji itu tidak dipenuhi.

Doa dimulakan dengan semua tetamu yang hadir turut membacakan selawat ke atas Nabi SAW dan surah Al-Fatihah. Selesai itu, kadi membacakan doa sebagaimana yang telah beliau sediakan teksnya. Walaupun teks doa mengandungi terjemahan bahasa Melayu, namun bacaan doa hanya dibacakan dalam bahasa Arab. Doa tersebut dimulai dengan bacaan *bismillahhirrahmanirrahim*, selawat dan salam ke atas Nabi SAW dan seterusnya doa dibacakan. Inti pati doa menyentuh tentang permohonan agar Allah SWT merahmati kedua-dua pengantin dan memberkati majlis yang dilangsungkan itu.

3.4.4 Membatalkan Air Sembahyang (Wuduk)

Setelah selesai berdoa, upacara membatalkan air sembahyang pula diadakan. Acara ini dimulakan dengan pemberian mahar atau mas kahwin seperti yang telah dipersetujui dalam AP1 sebelum itu. Dalam AP2A, upacara ini dilakukan dengan pemberian mas kahwin yang disusuli dengan pemberian rantai leher. Sementara dalam AP2B pula, pemberian mas kahwin disusuli dengan pemberian rantai tangan. Kemudian pengantin lelaki menerima sebentuk cincin suasa sebagai balasan daripada pengantin perempuan (dalam AP2B).

Kedua-dua pengantin lelaki setelah itu bersama rombongan masing-masing akan bersalaman dengan ibu bapa dan saudara mara kedua-dua pengantin perempuan yang hadir dalam majlis tersebut sebelum meninggalkan masjid.

3.4.5 Jamuan

Rombongan pengantin lelaki dan perempuan bergerak meninggalkan masjid untuk ke rumah pengantin perempuan bagi menghadiri kenduri yang disediakan khusus untuk AP2. Tindakan ini sama bagi kedua-dua kes kerana AP2 dilaksanakan di masjid.

Kenduri atau jamuan makan ini didahului dengan bacaan doa selamat bagi memberkati majlis yang telah selesai dilakukan. Bacaan doa sekali lagi dipimpin oleh kadi. Doa dimulakan dengan memuji kebesaran Allah SWT serta bacaan selawat dan salam ke atas junjungan besar nabi SAW. Kemudian hadirin bersama-sama membaca surah Al-Fatihah, disusuli dengan bacaan doa untuk jamuan diadakan. Makanan yang dihidangkan dalam jamuan terdiri daripada lauk pauk yang berasaskan ayam (masak kari), sayuran, nasi putih, nasi minyak dan pencuci mulut. Penyediaan makanan dalam jamuan ini merupakan hasil gotong-royong saudara mara pengantin perempuan kerana ia tidak melibatkan keseluruhan penduduk kampung, tetapi hanya sebahagian mereka yang dijemput.

3.4.6 Rombongan Lelaki Berangkat Pulang

Setelah rombongan lelaki selesai menikmati jamuan, dalam kedua-dua kes AP2A dan B, pihak perempuan akan memberikan bekalan makanan berupa lauk kenduri. Rombongan pihak lelaki kemudiannya bersalam-salaman dengan keluarga perempuan. Mereka setelah itu dihantar hingga ke luar rumah. Cara pihak perempuan menghantar rombongan lelaki pulang lebih kurang sama dengan cara mereka menyambut ketibaan rombongan.

3.5 Proses Ritual Adat Persandingan AP3

Adat persandingan yang diteliti di Kampung Seri Kedah, sebagaimana juga yang telah dijelaskan dalam bab-bab yang terdahulu, adalah didasarkan kepada dua kes – iaitu kes yang berlangsung di kediaman Encik Marhanang Wahab (AP3A) dan di rumah Encik Salleh Shafie (AP3B). Proses ritual dalam AP3 ini dibahagikan kepada empat

peringkat, dengan proses yang pertama ialah sambutan kepada rombongan lelaki; yang kedua ialah adat bersanding – di mana di dalamnya terdapat proses berarak dan menepung tawar; yang ketiga ialah jamuan termasuk makan beradab; dan yang keempat iaitu mengiringi rombongan lelaki berangkat pulang. Secara tidak langsung, dapat dikatakan bahawa sebahagian proses ritual dalam AP3 terdapat sejumlah sub-proses untuk menyokong AP3 mencapai makna yang dikehendaki oleh masyarakatnya (lihat jadual 3.4).

Jadual 3.4: Proses Adat Persandingan Masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah

Proses	Sub-proses
PERINGKAT 1 sambutan	
PERINGKAT 2 adat bersanding	berarak menepung tawar
PERINGKAT 3 jamuan	makan beradab
PERINGKAT 4 Rombongan lelaki berangkat pulang	

3.5.1 Sambutan

Waktu ketibaan rombongan pengantin lelaki ke rumah pengantin perempuan dalam kedua-dua kes AP3A dan B ialah masing-masing pada jam 12.00 tengah hari dan jam 12.30 tengah hari – iaitu masa sebelum masuk waktu solat Zohor. Hal ini bertujuan bagi memastikan supaya AP3 dapat diselesaikan sebelum masuk Zohor. Daripada segi pemilihan hari, kedua-dua kes persandingan dibuat pada hujung minggu, untuk membolehkan saudara-mara dapat berkunjung ke majlis yang diadakan. Pemilihan waktu tersebut telah dipersetujui semasa perbincangan dalam AP1. Pada masa dahulu,

masyarakat Kampung Seri Kedah melangsungkan adat persandingan selepas musim menuai padi oleh sebab ia merupakan masa senggang pada penduduk kampung. Hasil tuaian padi juga pasa masa ini akan menjadi modal kenduri. Selain itu, mereka juga kerap mengadakan majlis perkahwinan pada bulan Rabiulawal (bulan Maulud) dan bulan Zulhijjah (selepas hari raya korban kedua). Kedua-dua bulan ini dianggap mulia dan berkah melalui peristiwa yang berlaku menurut kalendar Islam. Bulan Rabiulawal ialah bulan kelahiran Nabi Muhammad SAW manakala Zulhijjah pula merupakan bulan umat Islam mengerjakan ibadat haji (Amran Kasimin, 2002, hal: 66). Namun setelah ramai penduduk kampung bekerja di bandar-bandar, adat persandingan biasanya berlangsung ketika musim cuti sekolah – untuk memudahkan keluarga yang jauh menghadiri majlis tersebut. dengan erti kata lain, peredaran masa dan zaman memainkan peranan penting dalam memodifikasi adat persandingan.

Dalam proses sambutan, pengantin lelaki diarak ke rumah pengantin perempuan dengan diiringi oleh sanak saudara pengantin lelaki. Jumlah ahli rombongan selalunya lebih besar daripada jumlah mereka yang mengiringi adat pertunangan dan adat pernikahan. Sewaktu mengarak, kedua-dua pengantin lelaki dalam AP3A dan B diapit di sebelah kanan seorang pembawa payung yang bertindak sebagai pengapit serta di sebelah kiri terdapat seorang pembawa bunga telur. Rombongan perarakan ini akan didahului dengan pembawa bunga manggar dan pasukan paluan kompong, sebelum ia diikuti oleh pengantin lelaki dan rombongan. Pengantin perempuan hanya akan dapat menyertai perarakan itu setelah pengantin lelaki hampir sampai ke pekarangan rumah. Kemudian pasangan pengantin tersebut akan berjalan bersama-sama menuju ke pelamin yang telah disediakan.

3.5.2 Bersanding

Bersanding merupakan acara kemuncak dalam AP3 yang amat dinantikan oleh semua jemputan. Upacara bersanding dimulai dengan persembahan silat, sebelum pengantin bergerak ke pelamin. Pelamin tersebut dihias dengan bunga telur yang diletakkan dalam pahar berisi pulut kuning di bahagian kiri dan kanannya. Peralatan merenjis air mawar pula diletakkan di tengah-tengah, antara kedudukan pengantin lelaki dengan perempuan. Kedudukan pengantin perempuan berada di sebelah kiri pengantin lelaki – sebagai suatu gambaran bahawa perempuan diciptakan melalui tulang rusuk sebelah kiri lelaki yang bengkok (Hajah Piah, 85 tahun).

Dalam kes AP3B, pasangan pengantin didudukkan di atas kerusi yang dialas dengan kain batik lepas terlebih dahulu untuk menyaksikan persembahan silat tersebut. Setelah selesai menyaksikan persembahan silat, baharulah kedua-dua mempelai diarak menuju ke pelamin untuk disandingkan. Sebaik sahaja pasangan pengantin mengambil tempat di pelamin, maka selawat ke atas Nabi Muhammad S.A.W dibacakan dengan kuat, yang diketuai oleh Ketua Kampung (dalam kes AP3A). Dalam AP3B, selawat ini dibacakan oleh bapa saudara pengantin perempuan.

3.5.3 Doa

Bacaan doa dilakukan sebaik sahaja pengantin lelaki dan perempuan mengambil tempat di pelamin. Dalam kes AP3A, doa dibacakan oleh bapa saudara pengantin perempuan. Sementara dalam AP3B pula, doa tersebut dibacakan oleh imam. Kajian mendapati bahawa bacaan doa dimulakan dengan *bismillahhirrahmanirahim* dan selawat ke atas Nabi Muhammad SAW. Kemudian pengantin dan semua jemputan dan hadirin diminta untuk membacakan surah al-Fatihah. Setelah itu baharulah doa

dibacakan dalam bahasa Arab dan diikuti dengan bahasa Melayu, sebelum ia diakhiri dengan bacaan *rabbana atinafitdunniahhasah wafilaqiratihasah wakinna azabannar*.

Analisis mendapati bahawa dalam AP3A dan B, atur cara doa dimulakan dengan membacakan bismillah dan surah al-Fatihah sebagai permulaan. Tiada doa yang dimulai tanpa membaca kedua-dua ayat tersebut. Setelah kedua-duanya dibacakan baharulah doa diteruskan. Doa bertujuan untuk memohon restu kepada Allah SWT semoga ikatan suami isteri yang telah terjalin dirahmati dan diberkati oleh-Nya.

3.5.4 Menepung Tawar

Upacara menepung tawar dimulakan dengan ibu pengantin perempuan – yang berdiri secara membongkokkan sedikit badan di hadapan pasangan pengantin sambil kepala ditundukkan. Setelah itu, beliau akan bergerak mendekati pengantin ke hadapan dan mengambil alat-alat yang telah disediakan di dalam bekas khas untuk memulakan acara menepung tawar; yang antaranya ialah beras kunyit, bunga rampai, air mawar dan inai. Beras kunyit diambil sedikit kemudian ditabur kepada pengantin serta diikuti dengan bunga rampai. Setelah itu inai pula akan diletakkan di atas telapak tangan pasangan pengantin. Akhir sekali air mawar yang berada di dalam bekas khas dipercikkan kepada kedua-dua pengantin. Kemudian ibu pengantin perempuan akan bersalaman dengan kedua-dua pengantin sambil mencium pipi dan dahi. Beliau akan berundur dari pelamin dengan cara tidak membelakangkan pengantin. Untuk mengakhiri upacara menepung tawar, ibu pengantin perempuan itu akan diberikan bunga telur yang diletakkan di bahagian kiri dan kanan pelamin.

Berdasarkan pemerhatian, upacara menepung tawar dilakukan oleh keluarga dan saudara-mara sebelah pihak pengantin perempuan terdahulu, di mana ia akan dimulakan

dengan ibu pengantin, kemudian diikuti oleh ayah, ibu saudara, bapa saudara, kakak dan abang, serta seterusnya. Dalam AP3B, terdapat sedikit kelainan, di mana Ketua Kampung turut dimasukkan dalam senarai mereka yang menepung tawar. Walaupun tiada kaitan kekeluargaan, status sosial beliau yang dihormati dalam masyarakat, Ketua Kampung turut diberikan penghormatan untuk menjalankan upacara menepung tawar.

Dalam kes AP3B, kakak kepada pengantin perempuan tidak melakukan acara menepung tawar atas sebab mereka belum pernah mendirikan rumah tangga. Hal ini merupakan suatu pantang larang yang diikuti dalam masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah. Dengan erti kata lain, upacara menepung tawar hanya dibenarkan kepada mereka yang telah berkahwin. Dikhuatiri jika anak dara yang melakukan upacara yang tersebut, beliau akan lambat bertemu jodoh (Hajah Piah, 85 tahun).

3.5.5 Jamuan

Makan beradab berkemungkinan diambil daripada nama nasi adap-adapan yang dijamah ketika perkahwinan Raja Melaka dengan Raden Mas sebagaimana yang tercatat di dalam *Hikayat Hang Tuah* (Kassim Ahmad, 1997). Dalam upacara makan beradab, pasangan pengantin akan duduk bersebelahan dan tatacara makan itu dilakukan dengan penuh kesopanan. Tiada perbualan didengari sepanjang makan beradab berlangsung. Upacara ini dimulakan dengan pengantin perempuan, dibantu oleh pengapit, meletakkan nasi di pinggan pengantin lelaki dalam kes AP3A. Sementara dalam AP3B pula, pengapit pengantin perempuan itu sendiri yang meletakkan nasi di pinggan pengantin lelaki dan perempuan. Setelah beberapa jenis lauk diletakkan dalam pinggan pengantin lelaki dan perempuan, perlakuan bersuap-suapan dimulai, dengan pengantin perempuan mengambil sedikit nasi dan lauk serta disuapkan ke mulut

pengantin lelaki. Perbuatan yang sama kemudian akan diulang oleh pengantin lelaki kepada pengantin perempuan.

Berdasarkan pemerhatian, di samping jenis-jenis juadah yang sama disediakan kepada jemputan, terdapat beberapa hidangan tambahan yang diperuntukkan untuk upacara makan beradab pengantin. Hidangan makan beradab dalam AP3A terdiri daripada ikan siakap tiga rasa, udang panjat, hati masak kicap, pedal ayam masak lemak cili padi, gubahan buah-buahan dan minuman sirap. Semua makanan tersebut diletakkan di dalam pinggan yang cantik berhias. Hidangan tambahan istimewa di meja pengantin AP3B pula terdiri daripada ayam golek, ikan bawal goreng cili, ketam, udang dan buah-buahan yang digubah. Hidangan juadah yang diberikan kepada pengantin akan diserikan dengan hiasan yang menarik dan cantik, jika dibandingkan dengan hidangan kepada para tetamu yang biasa.

Pihak yang terlibat dalam upacara makan beradab terdiri daripada ibu dan bapa pasangan pengantin serta saudara mara yang terdekat. Dalam AP3B, Ketua Kampung turut dijemput untuk ikut serta dalam upacara makan beradab. Namun begitu, tidak semua ahli rombongan pengantin lelaki menyertai upacara ini kerana tempat yang disediakan adalah terhad. Dalam AP3A, hanya lapan orang ahli rombongan pengantin lelaki menyertai upacara makan beradab dan empat orang daripada sebelah keluarga pihak pengantin perempuan. Dalam kes AP3B pula, seramai 14 orang ahli rombongan pihak lelaki yang menyertai upacara ini, sementara pihak keluarga pengantin perempuan pula hanya diwakili oleh ibu dan bapa pengantin sahaja. Hal ini dapat menunjukkan bahawa ahli rombongan keluarga lelaki diraikan sebagai tetamu.

3.5.6 Rombongan Lelaki Berangkat Pulang

Setelah selesai upacara makan beradab, pengantin lelaki dan perempuan bersalam-salaman dengan semua mereka yang menyertai upacara tersebut. Kemudian perlakuan bersalam-salaman juga dilakukan dengan saudara mara dan tetamu serta jiran-jiran yang membantu menjayakan adat persandingan. Setelah itu, pasangan pengantin dengan ditemani oleh ibu bapa pengantin perempuan akan mengiringi rombongan pengantin lelaki untuk pulang. Dalam kes AP3A, rombongan pengantin lelaki dibekalkan dengan bungkusan yang berisi juadah kenduri. Manakala dalam AP3B pula, terdapat tambahan bekalan yang diberikan, iaitu berupa bunga telur kepada ahli rombongan tersebut.

3.6 Rumusan

Adat pertunangan dalam masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah mempunyai proses pelaksanaan (sekuen) yang telah ditetapkan dalam masyarakat dan ia hendaklah diikuti bagi memastikan ritual tersebut mencapai matlamat yang diharapkan. Proses ritual kes AP1A dan B dilihat seragam dan dilakukan mengikut urutan yang ditetapkan. Proses perlaksanaannya merangkumi tiga urutan prosesual; iaitu pembukaan, di mana acara sambutan diadakan; pertengahan yang melibatkan rundingan dan bacaan doa; serta acara kemuncak yang ditandai dengan acara menyarung cincin dan pertukaran barang hantaran. Manakala atur cara penutup dalam ritual AP1 pula ditandai dengan jamuan makan dan diikuti dengan acara menghantar rombongan lelaki pulang. Susunan dan urutan atur cara ritual adat pertunangan berlangsung dengan keadaan yang penuh ketertiban dan harmoni. Dalam perbincangan bab yang telah dipaparkan, dapat dilihat bahawa ketertiban dan kelancaran pelaksanaan ritual adat pertunangan tersebut akan memastikan matlamat pelaksanaannya tercapai, bermakna

dan disahkan dalam konteks agama, begitu juga dalam konteks masyarakat di Kampung Seri Kedah sendiri.

Melalui proses ritual yang dijalankan dalam AP1, dapat difahami bahawa bentuk pertunangan merupakan suatu proses untuk memisahkan keadaan seorang yang ingin berkahwin itu daripada keadaan biasa yang dialaminya sebelum ini.

Adat pernikahan yang dipraktikkan di Kampung Seri Kedah ternyata merupakan suatu warisan tradisi yang berlangsung sejak dahulu tetapi kemudian mengalami modifikasi, selaras dengan keperluan semasa. Hal ini termasuk juga dalam aspek penerapan nilai-nilai keislaman yang semakin diperkuuh oleh masyarakat Melayu di kampung tersebut. Proses ritual dalam kedua-dua kes AP2A dan B dapat dilihat secara keseluruhan berlaku seragam dan dilangsungkan mengikut sekuen yang ditetapkan. Proses ritual ini berada pada tiga turutan, iaitu pembukaan – di mana acara sambutan diadakan; pertengahan – melibatkan akad nikah yang di dalamnya terkandung beberapa unsur yang memastikan adat pernikahan yang dijalankan itu relevan dari sudut hukum syarak dan juga peraturan kemasyarakatan. Antara unsur yang diperlihatkan dalam adat ini ialah: penentuan wang hantaran, mas kahwin, wali dan saksi; bacaan khutbah nikah; serta ijab dan kabul. Dalam konteks ini, terdapat beberapa perbezaan dalam AP2A dan B. Contohnya, dalam kes AP2B, pengantin lelaki menunaikan solat sunat nikah selepas ijab kabul dilakukan. Begitu juga daripada segi upacara membatalkan air sembahyang, memperlihatkan pemberian mas kahwin dan barang iringan pengantin lelaki kepada pengantin perempuan dalam bentuk barang kemas.

Turutan yang ketiga atau penutup dalam proses ritual AP2 ialah berupa jamuan sebelum ia diikuti dengan adat mengiring rombongan pengantin lelaki pulang. Melalui pemerhatian, dapat dikatakan bahawa semua turutan atau sekuen AP2 ini menonjolkan suatu sifat dan nilai keluhuran budi orang Melayu yang berpegang kuat pada adab sopan

– dengan berlandaskan nilai-nilai keislaman dan adat Melayu. Susunan dan urutan ritual dalam AP2 dengan erti kata lain, berlangsung dalam penuh ketertiban dan keharmonian. Melalui perbincangan bab yang telah dipaparkan, jelas menunjukkan bahawa ketertiban dan kelancaran proses ritual dapat memastikan matlamat pelaksanaan adat pernikahan dicapai secara bermakna serta disahkan dalam konteks keagamaan dan kemasyarakatan.

Adat persandingan (AP3) masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah mempunyai proses yang telah distrukturkan, di mana menerusi struktur tersebut setiap ritual yang berada di dalamnya akan dilakukan dan diikuti dalam usaha memastikan keseluruhan proses adat persandingan tersebut dapat mencapai matlamat yang diharapkan. Dalam konteks ini, diperhatikan bahawa sekuen ritual dalam kedua-dua kes AP3A dan B adalah seragam dan dilaksanakan mengikut urutannya. Proses perlaksanaannya terdiri atas tiga turutan, iaitu pembukaan – di mana acara sambutan dengan mengadakan perarakan pengantin; pertengahan – yang melibatkan kerja persandingan yang di dalamnya terkandung pula beberapa proses lain yang perlu diikuti, misalnya duduk di pelamin, paluan kompong, persembahan silat dan menepung tawar; dan yang terakhir ialah penutup – di mana ia merangkumi majlis jamuan dan diikuti dengan mengiringi rombongan keluarga pihak lelaki pulang.

Nota Hujung

¹ Merasi adalah satu cabang menilik nasib. Merasi bererti meramal atau menilik keserasian antara pasangan yang hendak dijodohkan. Di kalangan masyarakat Melayu tradisional, adat merasi dirasakan penting kerana masih mempercayai kerukunan rumah tangga adalah sebab utama kekalnya sesebuah rumah tangga. Kerukunan berpunca daripada keserasian pasangan tersebut dan oleh sebab itu keserasian pasangan itu amat penting.

² Dalam al-Quran (surah an-Nisa'), mas kahwin disebutkan sebagai '*nihlah*' yang bermaksud suatu pemberian mutlak tanpa ganjaran. Dalam surah tersebut Allah berfirman dengan maksud "berilah mas kahwin kepada mereka (wanita) yang kamu nikahi dengan ikhlas." Nilai mas kahwin juga disebutkan dalam al-Quran (22: 78).

BAB 4: SIMBOL-SIMBOL DALAM RITUAL ADAT PERKAHWINAN

4.1 Pendahuluan

Bab ini akan membincangkan secara terperinci pemakaian simbol-simbol dalam ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah, Sekinchan, Selangor. Simbol-simbol ritual diklasifikasikan kepada tiga kategori iaitu simbol objek, simbol verbal dan simbol bukan verbal.

Analisis dibuat dengan memperhatikan setiap sekuen tindakan dalam perlakuan ritual adat perkahwinan. Dalam hal ini, proses ritual AP1 dilihat sebagai lebih tertumpu kepada corak perlakuan yang tidak bercanggah dengan Islam, sebaliknya melahirkan masyarakat yang seimbang dengan keperibadian mereka. Bagi mendapatkan data berhubung simbol-simbol berkenaan, pemerhatian dan pengamatan ke atas peralatan serta objek yang mengiringi perlakuan dan perkataan dalam adat tersebut akan dilakukan.

Dengan erti kata lain, perbincangan akan menyentuh simbol-simbol objek ritual, pengucapan yang dituturkan dan juga perlakuan yang ditonjolkan, mengikut peranannya dalam AP1 dan makna yang dijelmakan oleh setiap simbol ritual tersebut. Analisis terhadap kategori dan makna simbol-simbol ritual dalam AP1 didasarkan kepada model yang telah dibincangkan dalam Bab 2 sebelumnya..

4.2 Simbol Objek Dalam Ritual AP1

Simbol objek dalam ritual Adat Pertunangan (AP1) seperti yang didefinisikan ialah barang-barang dan peralatan yang digunakan dalam ritual AP1. Barang-barang

tersebut mempunyai makna yang tersendiri. Makna ini wujud dalam budaya dan pemikiran orang Melayu yang diperturunkan daripada satu generasi kepada satu generasi. Simbol-simbol objek dalam adat pertunangan berperanan menyampaikan pertanyaan selain membawa makna nilai-nilai dalam masyarakat Melayu yang menjurus kepada AP1 iaitu nilai perkongsian, keharmonian, perjanjian dan kebersamaan. Selain itu, simbol objek ritual mempunyai makna yang tersirat terutama dalam menggambarkan perasaan mesra, kasih, sayang dan harapan. Antara simbol-simbol objek yang penting dalam AP1 ialah dulang hantaran, yang setiap dulang akan mengandungi pelbagai jenis objek iaitu tepak sirih, sirih junjung, cincin, manisan, buah-buahan, sepersalinan pakaian, kelengkapan solat dan alat kelengkapan diri.

4.2.1 Dulang Hantaran

Dulang hantaran ialah alat atau alas kepada hadiah atau buah tangan yang hendak diserahkan oleh rombongan lelaki kepada pihak perempuan, dan sebaliknya. Dulang hantaran diisi dengan beberapa barang atau objek yang menjadi simbol ritual AP1. Dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat simbol objek yang mesti ada dalam AP1 dan ada juga simbol objek yang tidak begitu penting, di mana ia bergantung sendiri kepada budi bicara keluarga pasangan masing-masing. Berikut ialah simbol objek yang mesti dibawa oleh pihak lelaki kepada perempuan:

- a. tepak sirih dan sirih junjung
- b. cincin pertunangan

Sementara itu pula, objek lain yang turut dibawa oleh rombongan pihak lelaki ialah:

- a. makanan yang manis
- b. buah-buahan

- c. pakaian
- d. alat kelengkapan untuk bersolat
- e. alat kelengkapan diri

4.2.1.1 Tepak Sirih dan Sirih Junjung

Masyarakat Melayu umumnya mengenali tepak sirih sebagai bekas menyimpan ramuan makan sirih yang terdiri daripada pinang, kapur, gambir, cengkikh, tembakau dan daun sirih. Hal ini adalah seperti yang didefinisikan oleh Jasmani (1956, hal: 30) iaitu sebagai “merupakan bekas khas untuk diletakkan sirih dan segala ramuannya yang diperbuat berkotak-kotak sama ada daripada bahan emas, tembaga atau kayu yang berukir”. Definisi tersebut jelas menunjukkan bahawa tepak sirih dalam keadaan biasa hanya sebagai sejenis bekas yang digunakan untuk menyimpan sirih kepada penggemar atau pengamal makan sirih. Bagi mereka yang tidak mengamalkan makan sirih, bekas ini hanya menjadi sekadar salah satu objek hiasan yang diletakkan di sudut rumah kerana keunikan dan kecantikannya. Namun apabila tepak sirih menjadi objek AP1 maka ia mengandungi tambahan makna. Tepak sirih yang menjadi salah satu objek utama dalam AP1 tidak lagi sebagai tempat penyimpanan bahan makan sirih tetapi dimaknakan sebagai membawa simbol perasaan hati yang dibawa oleh pihak lelaki kepada pihak perempuan. Tepak sirih sebagai objek dipilih sebagai simbol berdasarkan suasana yang dicipta oleh masyarakat yang secara kolektif memahami makna tersebut. Dengan erti kata lain, AP1 yang ditandai dengan tepak sirih mempunyai ciri-cirinya tersendiri. Menurut Sheppard (1972, hal: 162), ia digunakan dalam adat perkahwinan atau sebarang upacara adat yang menggunakan tepak sirih. Tepak sirih baldu, bertekat (dengan warna merah untuk orang kebanyakan dan kuning untuk golongan diraja) digunakan dalam majlis adat.

Berdasarkan pemerhatian, simbol objek utama yang tidak pernah dikecualikan dalam AP1 ialah tepak sirih. Dalam kedua-dua AP1A dan B, tepak sirih bertekat dibawa oleh rombongan lelaki dan sirih junjung disediakan oleh pihak perempuan. Tepak sirih dan sirih junjung akan diletakkan di hadapan susunan barang hantaran kedua-dua belah pihak. Tepak sirih mendahului barang hantaran daripada pihak lelaki, manakala sirih junjung mendahului barang hantaran daripada pihak perempuan. Hal yang demikian selari dengan apa yang diungkapkan oleh seorang informan:

Nak susun tepak dengan sirih junjung tu kena letak ‘dia’ dok depan sekali. Jadi macam ngan ketua, ha..kepala. tak bulih letak tempat lain. Orang jantan bawa tepak, hat yang belah betina tu bawa sirih junjung.

(Hajah Piah, 85 tahun)



Gambar 4.1: Tepak Sirih Sebagai Kepala Adat
(Sumber: Kajian Lapangan)



Gambar 4.2: Sirih Junjung
(Sumber: Kajian Lapangan)

Dengan erti kata lain, tepak sirih menjadi simbol pendahulu atau kepala adat dalam AP1, di mana ia membawakan makna pertanyaan pihak lelaki kepada pihak perempuan. Seorang informan utama (Hajah Piah, 85 tahun) menjelaskan bahawa, dengan sebab yang demikian hanya pihak lelaki dibenarkan untuk membawa tepak sirih dalam adat perkahwinan di Kampung Seri Kedah. Tepak sirih sebagai alat mewakili rombongan pihak lelaki dan sirih junjung pula sebagai alat mewakili pihak perempuan.

Penggunaan sirih junjung atau ‘sirih jantung’ masyarakat Melayu di Kelantan juga merupakan sebahagian daripada barang hantaran daripada pihak perempuan kepada pihak lelaki. Ia dinamakan sebagai sirih jantung oleh sebab bentuk hiasan sirih tersebut yang menyerupai bentuk jantung. Penjelasan tentang makna kenapa ia diberikan nama sirih jantung walau bagaimanapun tidak dinyatakan oleh Sheppard. Beliau hanya menyebut bahawa barang hantaran pihak lelaki didahului dengan tepak sirih (Sheppard, (1972, hal: 94). Dalam AP1A dan B, kedudukan tepak sirih dan sirih junjung mempunyai persamaan dengan apa yang telah dikemukakan Sheppard walaupun tempat dan jarak masa kajian berlainan. Dalam kajian yang dilakukan oleh Amran Kasimin (2002, hal: 20) dan Syed Alwi Alhady (1962 & 1986) juga mendapatkan

bahawa tepak sirih merupakan kepala adat atau ‘pendulu’ adat pertunangan. Abd. Jalal, Wing & Hye (1960, hal: 10) menyatakan bahawa tepak sirih tersebut dipanggil sebagai sirih meminang dalam adat pertunangan. Dalam hal ini, makna yang diberikan oleh Abd Jalal, et al. (1960) adalah merujuk terus kepada adat yang dilakukan; iaitu adat peminangan, di mana tepak sirih dimaknai secara tanpa konteks tersirat. Simbol yang dibawakan tepak sirih dalam kajian Amran Kasimin (2002) dan Syed Alwi Alhady (1962 & 1986), lebih mencerminkan sistem nilai dan adat masyarakat Melayu. Memang jelas tepak sirih membawa makna untuk meminang tetapi ada beberapa perlakuan yang menyusul dalam penggunaannya sebagai sirih meminang – dan ia tidak dijelaskan oleh Abd. Jalal, et al. (1960). Maka penggunaan tepak sirih dan sirih junjung dalam AP1 secara umumnya merupakan suatu perlakuan adat yang tekal yang diterima dalam masyarakat Melayu zaman berzaman.

Tepak sirih diletakkan di dalamnya ramuan makan sirih yang terdiri daripada pinang, kapur, gambir, tembakau dan cengkikh. Setiap ramuan bahan makan sirih terdiri daripada pelbagai rasa iaitu kelat dan lemak yang diwakili oleh pinang, kelat dan pedas (gambir), pedas dan harum (cengkikh), pedas dan payau (kapur) dan daun sirih (pedas). Semua bahan ini kemudiannya diletakkan dalam bekas kecil berbentuk separa bulat, bertutup disusun di dalam tepak yang dipanggil cembul. Dapatan kajian menunjukkan bahawa ramuan makan sirih yang diisi di dalam tepak menurut aturannya (lihat rajah 4.1 dan rajah 4.2) – mendukung makna tersendiri. Pinang dilihat sebagai menjadi ‘kepala’ dalam penyusunan cembul di dalam tepak. Ia melambangkan lelaki; kerana fizikal buah pinang yang keras dengan rasa lemak dan kelat. Bahan makan sirih lain disusun selepas pinang. Semua bahan itu menjadi simbol yang mewakili zuriat yang akan lahir daripada perkahwinan berkenaan. Daun sirih diletakkan di bahagian belakang atau ekor tepak. Daun sirih pula dapat berfungsi sebagai simbol wanita dan ibu. Seorang informan utama mengatakan:

Nak pi minang, hat jantan kena bawa tepak. Boh la pinang, kapoq, cengkikh, tembakau, gambiaq, kacip dok kena ada. Akhir sekali baru pi boh daun sirih. Letak pi pinang dulu, hat tu hat dok di kepala tepak. Dia (pinang) yang jadi ketua. Sirih letak di hujung. Orang betina bukan bulih dok depan. Baru kena gaya. Pinang keraih (keras), sirih tu lembut. Macam ngan orang jantan ngan orang betina. Bukan dok ada la ni. Pakat taboh ikut dan dalam tepak. Haru la lagu tu.. Cemboi yang dok isi kapoq, gambiaq, cengkikh, tembakau tu mak na kata macam ngan anak-anak hat esuk-esuk ni dok ada. Tu baru sempurna kahwin. Kalau dok dua laki bini tu payah la. Sat lagi bila dah tua sunyi pulak.

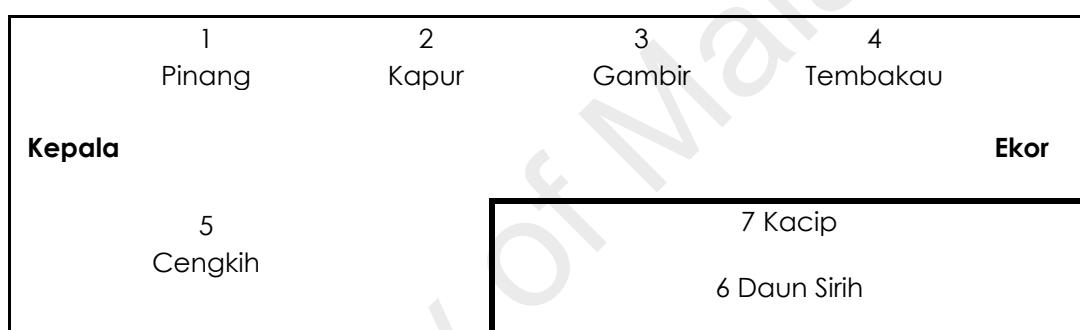
(Hajah Piah, 85 tahun)

Dengan itu, dapat dikatakan bahawa masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah amat menitikberatkan soal peraturan dalam kehidupan sebagaimana yang ditonjolkan dalam tertib menyusun sirih di dalam tepak dan juga bahan makan sirih yang tersebut.

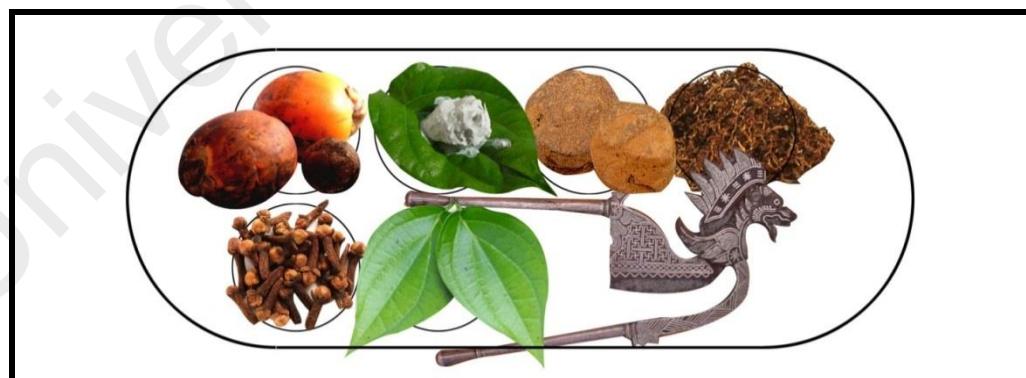
Berdasarkan pemerhatian, hal ini didapati mempunyai persamaan dengan kajian Sheppard (1972, hal: 166) berhubung istilah meminang masyarakat Melayu tradisional dan mitos asal-usul anak Raja Campa dalam teks Sejarah Melayu (Muhammad Haji Salleh, 1997) – yang turut memaknakan pinang sebagai simbol lelaki. Menurut Sheppard (1972, hal: 166) meminang dimaknakan sebagai mengemukakan pertanyaan untuk berkahwin. Adat istiadat meminang dimulakan dengan pihak lelaki yang menyampaikan pertanyaan itu kepada pihak perempuan. Sehubungan itu, boleh dikatakan bahawa terdapat perkaitan atau kebersamaan kajian yang dilakukan oleh Sheppard (1972) dan mitos anak raja Campa berkaitan lelaki dan buah pinang. Kemungkinan perkaitan ‘kelahiran’ anak raja Campa daripada mayang pinang dan pedang kerajaan Campa daripada seludang pinang yang lahir bersamanya diambil iktibar oleh masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah yang membuat perumpamaan bahawa pinang ialah cerminan ataupun simbol bagi lelaki Melayu ketika itu.



Gambar 4.3: Susunan Bahan dalam Tepak Sirih (Sumber: Kajian Lapangan)



Rajah 4.1: Susunan Bahan dalam Tepak Sirih Adat Pertunangan Masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah



Rajah 4.2: Ilustrasi Bahan-bahan di dalam Tepak Sirih

Dapatan kajian menunjukkan tepak sirih bertekat benang emas telah digunakan dalam kes AP1A dan B. Hal ini adalah seperti yang dijelaskan oleh informan (Hajah Piah, 85 tahun), bahawa tepak sirih bertekat benang emas yang turut dikenali juga oleh

masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah sebagai tepak sirih adat. Ia berbentuk segi empat tepat dan mempunyai beberapa ruang penyimpanan daun sirih dan bahan makan sirih. Menurut beliau, tepak sirih ini menjadi simbol sebuah rumah. Dengan itu, tepak sirih dibawa oleh pihak lelaki menerusi AP1; yang menunjukkan kesediaan lelaki dalam menyediakan kemudahan asas kepada perempuan yang dinikahinya kelak.

Tepak tu macam ngan rumah la. Sebab tu orang jantan yang bawa tepak bukan orang betina. Tu nak bagi tau kata hat depa dah sedia nak menikah. Bisalah orang tua, nak menikah kena la tunjuk yang dah sedia. Sedia rumah. hat tu benda pentin bagi kita. Sat lagi dah menikah tak daq rumah. haru pulak dok menumpang rumah mak pak.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Justeru, tepak sirih juga boleh diinterpretasikan sebagai simbol rumah bagi masyarakat Melayu Seri Kedah yang dibina oleh suami. Di dalamnya nanti akan dihuni oleh isteri dan zuriat yang bakal lahir daripada pernikahan yang dirancang. Hal yang demikian menjadi sebab utama mengapa dalam AP1 masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah; hanya pihak lelaki dibenarkan membawa tepak sirih berdasarkan tanggungjawab yang akan dipikul mereka kelak. Cembul yang berisi peralatan makan sirih pula mewakili zuriat-zuriat yang bakal lahir. Daun sirih sebagai simbol wanita yang berperanan sebagai isteri dan ibu yang akan menguruskan segala hal rumah tangga. Tepak sirih berperanan sebagai kepala adat yang mengetuai susunan barang hantaran yang dalam keadaan apa pun masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah amat mengutamakan kedudukan ataupun susunan dalam setiap perkara yang dilaksanakan. Sesuatu pekerjaan yang dilakukan dibuat dengan berhati-hati, ini dapat diperhatikan cara tepak sirih diperlakukan dalam sesi perbincangan adat pertunangan.

Secara jelas dapat dianggapkan juga bahawa tepak sirih yang diterima oleh pihak perempuan adalah sebagai simbol penerimaan atas pertanyaan yang diajukan oleh

rombongan pihak lelaki. Pihak perempuan bersetuju menerima dan berkongsi untuk fasa kehidupan seterusnya. Walaupun kajian ini tidak melihat sirih dalam perkahwinan secara terperinci tetapi menerusi Ellen (1991, hal: 110) dapat dilihat bahawa sirih sebagai simbol perkongsian dalam keluarga dan masyarakat. Dalam konteks masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah, simbol objek tepak sirih yang di dalamnya terdapat sirih dilihat sebagai antara alat yang digunakan dalam ritual perkahwinan Melayu yang disatukan dengan pinang, kapur, gambir dan cengkih, di dalam suatu bekas yang dinamakan tepak sirih – menghampiri konteks simbol dalam kajian Ellen di Pulau Seram. Cuma caranya berbeza kerana Ellen menyatakan simbol perkongsian dengan mentafsirkan pemberian sebahagian sirih daripada ibu kepada bapa atau anak. Dalam kajian ini pula sebaliknya, dapat ditanggapi tentang keharmonian pinang, kapur, gambir, cengkih dan tembakau di dalam cembul yang disatukan di dalam tepak sirih – adalah sebagai salah satu simbol objek yang terdapat dalam AP1 seperti yang dimaknakan oleh mereka sendiri.

Seorang informan (Hajah Piah, 85 tahun) mengatakan bahawa daun sirih yang diletakkan di dalam tepak sirih dan sirih junjung mempunyai beberapa kriteria. Tidak semua daun sirih yang terdapat pada pokok sirih boleh dipetik dan diletakkan di dalam tepak sirih dan dijadikan sirih junjung. Terdapat beberapa pantang larang untuk mengambil daun sirih. Daun sirih untuk dijadikan sirih junjung atau diletakkan dalam tepak sirih diambil sesudah subuh dan sebelum matahari terbit. Hal ini bagi memastikan daun sirih tersebut tidak layu dan tidak mudah koyak. Di sini memerlukhatkan pemilihan waktu untuk memetik daun sirih amat dititikberatkan. Daun sirih yang dipetik tidak boleh terlalu tua dan tidak terlalu muda. Daun sirih yang sudah tua (daun kerakap) keras dan sukar untuk dibentuk selain rasanya yang keras. Semasa memetik daun sirih, informan menjelaskan seelok-eloknya dibacakan selawat ke atas Nabi

Muhammad SAW. Orang yang dalam keadaan haid (tidak suci) tidak boleh memetik daun sirih kerana dikhuatiri akan mematikan pokok sirih.

Pokok sirih ni macam ngan orang betina. Tak bulih buat tak tentu hala. Tak kena gaya bulih mati. Nak petik dia kena la baca selawat. Petik lepah subuh. Kalau petik lepah matahari naik, sat lagi daun dia layu, nak gubah pun tak bulih. Lembek. Daun kena pilih bukan main taboh ja. Daun hat muda sangat lembik, hat tua keraih. Jadi kena ambik daun hat sedang elok. Daun yang dok di tengah-tengah. Sudah dok ambil daun tu semua, pi lap daun tu..kut-kut ada habuk. Ni daun nak bagi orang makan.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Jelas daripada pernyataan tersebut, simbol objek yang digunakan dalam AP1 telah melalui proses pemilihan yang rapi dalam memastikan pelaksanaan ritual memenuhi tuntutan makna ritual itu sendiri, iaitu sesuatu yang suci seperti yang dirungkaikan oleh van Gennep (1960) dalam kajian berhubung ritual pertunangan. Suci bukan sekadar simbol objek yang digunakan dalam AP1 tetapi turut melibatkan mereka yang menyediakan simbol objek. Apatah lagi sirih juga melambangkan wanita itu sendiri. Dalam pemilihan daun sirih jelas dinyatakan wanita yang dalam keadaan tidak suci, iaitu wanita haid dilarang sama sekali untuk memetik daun sirih kerana dikhuatiri akan menyebabkan pokok sirih mati. Pengambilan daun sirih pula mempunyai waktu yang tertentu, iaitu waktu selepas subuh yang menunjukkan waktu yang sunyi dan tenang. Pemilihan daun sirih yang membawa simbol wanita turut melalui proses ‘teliti’ apabila beberapa kriteria daun sirih ditetapkan. Ia dianggap sebagai simbol pemilihan wanita untuk dijadikan isteri sebagaimana yang diamalkan oleh masyarakat Melayu tradisional suatu ketika dahulu; iaitu antara ciri-ciri calon isteri yang pandai memasak dan menjaga urusan rumah tangga, khatam al-Quran (sebagai tanda mereka telah mempelajari ilmu agama) dan seumpamanya.

Jika tepak sirih yang dibawa oleh rombongan pihak lelaki sebagai kepala adat, dapatkan kajian menunjukkan bahawa sirih junjung yang disediakan oleh pihak perempuan pula sebagai mengetuai susunan barang hantaran sebagai simbol objek menjunjung adat, menjulang hasrat tetamu dan juga menerima hasrat yang tersemat dalam sanubari. Gubahan sirih junjung yang dilakukan amat teliti, disusun rapi dan dihiasi dengan bunga bagi mencantikkan. Hal ini adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh informan:

Orang betina ni, kita ni sopan, ikut apa kata ramai. Sirih junjung tu mak na kata kita ni ikut adat, tu hat nombot satu. Kita ni nak sambut orang mai dok hat bawa hajat. Dulu kami ni dok buat sirih junjung menjulang macam ngan gunung nu. Tapi la ni depa dok pandai gubah sana sini. Tak pa la nak bagi elok. Bulih la yang penting adat tu.

(Hajah Piah, 85 tahun)

4.2.1.2 Cincin Pertunangan

Dalam kes AP1A dan B, pihak lelaki membawa dua bentuk cincin. Pemberian dua bentuk cincin dilakukan kerana AP1 dilakukan secara serentak dengan adat meminang. Sebentuk cincin belah rotan (cincin emas tanpa batu permata) yang disebut sebagai cincin tanda, selalunya diberikan pada gadis sewaktu adat meminang. Bagi kes AP1A, cincin tanya yang biasa diberikan oleh masyarakat tradisional semasa adat merisik telah diberikan oleh pihak lelaki semasa lawatan ke rumah pihak perempuan sebelum AP1 dilakukan. Oleh sebab adat meminang dan bertunang dibuat secara serentak, maka dua bentuk cincin tersebut mewakili cincin meminang (cincin tanda) dan cincin bertunang. Alasan tersebut menyebabkan pihak lelaki membawa dua bentuk cincin yang bererti meminang dan bertunang. Hal ini dibuktikan menerusi petikan temu bual berikut:

Dulu masa zaman tok ni, zaman mak pak depa tu ada buat adat meminang. Adat meminang ni buat nak bagi jelaih apa-apa yang kena bawa masa bertunang, makna kata nak bagi tanda dulu pada keluarga perempuan. Lepaih kata setuju tu baru la depa tetap masa pulak nak hantar rombongan bagi buat adat bertunang pula. Tapi la ni buat sekali harong ja..jimat masa..orang la ni semua sibuk..tu yang buat meminang sekali terus bertunang. Tu kena bawa dua cincin, satu cincin tanda, satu cincin bertunang.

(Hajah Piah, 85tahun)

Berdasarkan pandangan tersebut, dapat dikatakan bahawa adat merisik pada asasnya dilakukan oleh pihak lelaki terhadap perempuan yang tidak dikenali; sebagaimana juga yang dijelaskan oleh Amran Kasimin (2002, hal: 8). Namun, jika rombongan merisik datang ke rumah perempuan yang hendak dirisik dan perempuan berkenaan sedang mandi, maka hasrat merisik perlu segera dibatalkan. Menurut informan (Hajah Piah, 85 tahun) biasanya rombongan merisik akan datang sekitar jam 10 pagi. Perlakuan yang ditonjolkan oleh perempuan tersebut jelas menunjukkan bahawa ia bukan seorang gadis yang elok untuk dijadikan isteri. Sewajarnya pada waktu tersebut seorang gadis sedang mengemas rumah atau di dapur. Justeru, kriteria pemilihan seorang isteri yang baik pada masa dahulu ialah seorang gadis yang pandai memasak, menjahit dan melakukan kerja-kerja rumah tangga.

Cincin meminang yang berupa cincin emas belah rotan dalam kedua-dua kes AP1A dan B diberikan kepada pihak perempuan sebelum cincin pertunangan atau cincin tunang diberikan. Pemberian cincin tanda dan cincin tunang dalam analisis yang dilakukan mengikut urutan. Dalam kedua-dua kes aturan pemberian cincin tanda dan cincin tunang diikuti. Dapatkan kajian juga menunjukkan dalam kedua-dua kes AP1A dan B, cincin emas ‘bermata’ dijadikan sebagai cincin pertunangan. Nilai harga cincin serta rupa bentuk cincin tidak ditetapkan oleh pihak perempuan, sebaliknya terpulang kepada pihak lelaki. Apa yang penting adalah; cincin tersebut adalah sebagai simbol bahawa gadis sudah dipinang dan dalam tempoh pertunangan tersebut gadis tidak boleh

menerima peminangan orang lain. Cincin berfungsi sebagai tanda ikatan pertunangan dan ikatan tersebut ialah ikatan janji yang tidak mudah untuk dimungkiri. Menurut informan, cincin yang menjadi sebahagian daripada barang hantaran pihak lelaki dalam AP1 merupakan tanda perempuan telah disunting dan akan menjadi isterinya dalam tempoh yang ditetapkan. Cincin tanda yang tersarung di jari manis perempuan tersebut sebagai simbol perjanjian di antara kedua-dua belah pihak:

Pakai cincin lepah bertunang tu, mak na *kata sah* dah jadi tunang orang.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Dalam AP1A dan B, cincin dikelilingi dengan bunga rampai dan diletakkan dalam dulang hantaran. Bunga rampai merupakan beberapa campuran bunga yang dihiris halus iaitu bunga kertas, bunga ros dan bunga melur selain bahan asas bunga rampai itu sendiri, iaitu daun pandan. Kesemua bahan yang telah dihiris halus kemudiannya dicampur dan dititiskan air mawar untuk memberikan aroma harum. Bunga rampai yang terdapat dalam bekas cincin tanda semasa adat pertunangan kemudiannya diagihkan kepada tetamu yang hadir. Selebihnya bunga rampai diambil oleh tuan rumah dan diletakkan diudut rumah sebagai penyeri dan juga untuk menjadikan ruangan tersebut berbau harum. Menurut informan lagi, cincin tunang yang dibawa semasa AP1 oleh pihak lelaki, selain sebagai pemakluman kepada masyarakat berkenaan perubahan status perempuan yang telah bertunang, ia juga turut berfungsi sebagai perhiasan:

Cincin tu jugak bagi seri pada tangan hat betina..kalau belum bertunang tu tak dak apa lekat di jari..ha..bila duk ada cincin tanda tu berseri la sikit. Ada la orang kata apa seri..ha..beriah (berhias) la sikit tangan tu. Dak la kosong ja..itu jugak tanda orang dah betunang dengan anak dara.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Hal ini sekali gus dapat menunjukkan bahawa cincin menjadi barang perhiasan kaum wanita serta dapat memberikan makna yang mendalam apabila cincin yang dipakai itu ialah cincin pertunangan. Cincin menjadi simbol penghargaan dan penghormatan dan kerana itu; ia menjadi objek yang penuh makna dalam AP1.

4.2.1.3 Manisan dan Buah-buahan

Dulang hantaran iringan yang tidak kurang penting dan menjadi salah satu daripada pemberian dalam AP1 ialah manisan yang disediakan oleh kedua-dua pihak. Kajian mendapati dalam kes AP1A dan B, rombongan lelaki membawa pelbagai jenis makanan yang manis, berupa kuih-muih tradisional Melayu. Makanan manis memberikan suatu simbol dalam menyampaikan maksud dan hasrat pihak lelaki yang mahukan hubungan yang mesra dan manis. Pihak perempuan juga akan membalas dulang hantaran itu dengan makanan yang manis juga – menunjukkan bahawa pihak perempuan juga mahu dan turut mementingkan soal perhubungan tersebut.

Berdasarkan pemerhatian, jenis makanan manis yang disediakan ialah kek dan coklat. Selain itu dalam AP1A, makanan manis yang dibawakan sebagai hantaran ialah berupa halwa betik, manakala dalam AP1B pula menggunakan kuih baulu. Dalam kes ini, dua orang informan (Hajah Piah, 85 tahun dan Puan Arpah, 65 tahun) sependapat menjelaskan bahawa ia menunjukkan kesungguhan kedua-dua pihak dalam usaha untuk merealisasikan AP1. Untuk menyediakan halwa betik; kerjanya amat rumit, begitu juga dengan baulu. Pada masa dahulu menurut informan, kuih kacau labu merupakan jenis kuih tradisional di Kampung Seri Kedah yang dijadikan sebagai makanan hantaran oleh sebab keenakan dan kesukaran membuatnya. Namun hari ini kuih kacau labu tidak lagi dijadikan sebagai makanan manisan kerana sukar mencari mereka yang mahir dalam penyediaan juadah tersebut. Dapatkan kajian juga menunjukkan bahawa pemberian

dulang hantaran berisi makanan manis membawa erti sebagai simbol kebahagiaan dalam kehidupan. Menurut informan utama:

Orang sekarang ni depa dok suka benda hat baru. Sebab tu la ada kek la cekelat la. Dulu kami mana dok ada semua tu. Jadinya tu yang dok bagi kat orang halwa maskad (kuih kacau), baulu. Tu hat yang kita mampun dok bagi. Semua kuih maneh. Tak pa la kalau dok suka hat baru. Tapi makna kita bagi tu sama la. Bukan la dok kata guna hat baru tapi tak tau apa ka bendanya.

(Hajah Piah, 85 tahun)



Gambar 4.4: Halwa Betik (Sumber: Kajian Lapangan)



Gambar 4.5: Kuih Kacau Labu (Sumber: Kajian Lapangan)

Pernyataan tersebut jelas membuktikan bahawa walaupun simbol objek dalam ritual AP1 telah bertukar mengikut peredaran zaman, tetapi daripada segi pemaknaan terhadap simbolnya tetap sama. Berdasarkan pemerhatian, tiada pihak yang menyediakan makanan pedas sebagai salah satu makanan yang terdapat dalam dulang hantaran.

Selain makanan manis, buah-buahan juga dijadikan sebahagian daripada dulang hantaran dalam kes AP1A dan B. Buah-buahan yang dipilih terdiri daripada pelbagai jenis buah tanpa mengira buah-buahan tempatan atau import. Buah-buahan tersebut dihias dengan cantik dan menarik. Tinjauan mendapati dalam AP1A dan B, pihak lelaki membawa buah-buahan dan pihak perempuan juga membalasnya dengan buah-buahan. Hal ini dapat menunjukkan bahawa buah-buahan menjadi objek yang diutamakan dalam AP1, di mana ia mengandungi makna simbolik yang tersendiri. Pemerhatian menunjukkan bahawa buah mangga merupakan antara jenis buah tempatan yang banyak digunakan dalam AP1. Buah-buahan import menjadi pilihan dalam dulang hantaran berbanding buah-buahan tempatan yang bermusim. Antara buah-buahan import yang diletakkan dalam dulang hantaran ialah pear, anggur dan oren. Selain tidak bermusim, buah-buahan import ini juga tahan lebih lama berbanding buah-buahan tempatan.

Dalam kedua-dua kes AP1A dan B, buah-buahan yang digunakan sebagai hantaran; iaitu limau oren, anggur, epal merah dan hijau, buah naga, buah pear; selain mengambil kira rasa, pilihan warna juga turut memainkan peranan penting. Warna yang diwakili oleh buah-buahan tersebut merupakan jenis warna terang yang melambangkan keceriaan dan menonjolkan kegembiraan. Warna-warna cerah dalam kehidupan masyarakat Melayu Seri Kedah sebagai simbol kasih sayang yang sentiasa ceria dan gembira. Warna yang terdapat dalam pemberian hantaran ialah warna merah, merah jambu, hijau, kuning dan warna oren. Rasa buah pula perlu manis supaya tidak

menyinggung pihak yang menerima buah-buahan sebagai hantaran. Rasa masam memberi tanda murung dan tidak bahagia seolah-olah pemberi tidak suka perkara yang dilakukan. Hal ini selaras dengan apa yang dikemukakan oleh Azah Aziz (2006, hal: 73) yang mendapati bahawa pemilihan warna dalam kehidupan masyarakat Melayu sebagai simbol warna kasih sayang ditonjolkan melalui warna cerah – seperti emas dan merah.

4.2.1.4 Sepersalinan Pakaian

Kajian mendapati bahawa dalam AP1A dan B, pihak lelaki membawa sepersalinan pakaian; iaitu kain yang belum dijahit untuk dijadikan sepasang pakaian sebagai hadiah kepada pihak perempuan. Sebagai balasannya, pihak lelaki akan menerima kemeja. Pemerhatian mendapati terdapat sedikit perbezaan apabila dalam AP2A, pihak perempuan turut memberikan kain samping sebagai balasan. Dalam kes ini, dapat dikatakan bahawa wujud perbezaan pada jumlah dulang hantaran persalinan pakaian yang diamalkan oleh masyarakat tradisional. Hal ini kerana berlakunya perubahan masa dan dalam aspek penggunaan pakaian tersebut. Dulang hantaran kini yang berisi kemeja dan kain, menunjukkan bahawa kedua-dua pihak lebih mengutamakan kegunaan barang hantaran yang diberikan berbanding mengikut secara melulu apa yang dibuat oleh masyarakat terdahulu. Jelas daripada penggunaan barang hantaran itu, masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah dapat beradaptasi dan mengakomodasikan hal yang bersifat semasa dengan warisan tradisi mereka. Simbol ternyata telah diubahsuai tetapi ia tetap mendukung makna yang sama.

Pakaian yang diberikan oleh kedua-dua pihak membawa makna dari sudut ekonomi dan status jika diperhatikan daripada aspek jenamanya. Dalam kes ini, dapat diungkapkan bagaimana proses AP1A dan B menonjolkan status bagi kedua-dua pihak

yang terlibat. Pemberian hadiah pakaian sebagai simbol status – adalah salah satu elemen penting pada dulang hantaran yang telah berlaku sejak dahulu dan dipraktikkan dalam semua AP1 masyarakat Melayu secara umumnya. Simbol pakaian yang diterjemahkan oleh masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah mempunyai persamaan dengan perlambangan pakaian semasa pertunangan masyarakat tradisional; seperti yang pernah dijelaskan oleh Siti Zainon Ismail (2009, hal: 213). Namun apa yang berbeza ialah hadiah hantaran kain pada masa lampau lengkap dengan jenis dan jumlah kain serta pakaian persalinan juga turut melambangkan darjah dan keturunan.

Pemberian pakaian dalam konteks ini merupakan suatu amalan budaya istana sebagaimana yang diceritakan dalam teks *Hikayat Hang Tuah* dan *Sejarah Melayu*. Sultan akan menganugerahkan sepersalinan pakaian kepada pegawai dan hulubalang yang berjaya menyelesaikan tugas. Malah Sultan juga menghadiahkan pakaian kepada hamba rakyat pada hari keputeraannya. Hadiah tersebut merupakan suatu lambang penghargaan Sultan kepada golongan bawahan. Pemberian ini diteruskan dalam acara-acara lain terutama dalam majlis pertunangan. Dalam A.Samad Ahmad (1996, hal: 21), dapat dilihat bahawa pemberian kain dalam adat pertunangan sebagai simbol kekuasaan dalam kesultanan Melayu. Maka tindakan menghadiahkan sepersalinan pakaian dalam AP1 merupakan tindakan yang menggambarkan penghargaan dan perasaan disukai serta disenangi.

Sepersalinan pakaian dalam AP1A dan B turut disertai dengan kasut dan beg tangan yang diberikan oleh pihak lelaki kepada pihak perempuan. Perubahan masa turut memperlihatkan bagaimana masyarakat mengubahsuai konteks makna persalinan pakaian ini apabila tiada lagi pemberian ‘persalinan pakaian’ sebagaimana diamalkan oleh masyarakat Melayu tradisional. Persalinan pakaian dalam konteks hari ini lebih merupakan kepada apa yang menjadi kegunaan penerimanya. Maka wujud pemberian

berupa kasut dan beg tangan daripada lelaki kepada perempuan sebagai suatu perlengkapan daripada segi kegunaannya. Sebagai balasan, pihak perempuan akan memberikan kemeja (dalam kes AP1B) yang disertai dengan tali pinggang dan kasut.

4.2.1.5 Kelengkapan Solat

Antara barang hantaran yang terdapat dalam dulang hantaran AP1A dan B ialah peralatan solat yang terdiri daripada sejадah dan telekung. Pemberian barang-barang tersebut melambangkan ciri keperibadian umat Islam yang mengutamakan ibadah solat. Hal ini adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh informan:

Telekung, kain seجادah, koran (Quran) tu memang benda yang ada kalu nak buat hantaran. Bukan la kata kita bagi sebab depa tak daq benda tu. Tu bagi depa sentiasa ingat pada Allah, ingat pada orang yang doq bagi. Kalu solat pakai telekung, guna seجادah tu ingat la kita orang Islam ada tanggungjawab. Jangan duq leka hai (hal) dunia. Koran tu jarang depa buat hantaran. Tapi telekung, kain seجادah tu, hmmmm..hat tu memang ada.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Sehubungan itu, simbol peralatan solat sebagai lambang identiti masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah yang beragama Islam. Dapatan ini boleh diinterpretasikan dalam melaksanakan AP1, di mana masyarakat mereka sangat mementingkan simbol objek ritual yang merujuk kepada agama Islam. Namun begitu tidak seperti di beberapa buah tempat lain, al-Quran tidak dijadikan sebahagian daripada barang hantaran kerana nilainya yang dipandang terlalu ideal dan agung. Oleh itu, dikhawatiri nanti al-Quran tidak dapat dibawa dengan adab seperti yang telah dianjurkan dalam Islam. Dalam AP1A dan B, al-Quran tidak menjadi sebahagian daripada barang hantaran oleh kedua-dua pihak lelaki dan perempuan.

4.2.1.6 Alat Kelengkapan Diri

Barangan keperluan atau kelengkapan diri juga merupakan sebahagian hantaran yang disediakan dalam ritual adat pertunangan. Pemerhatian mendapati bahawa pemberian barang hantaran sebagai hadiah atau buah tangan; menggambarkan suatu sifat dan sikap kemurahan hati. Seorang informan (Hajah Piah, 85 tahun) memaklumkan bahawa pada masa dahulu, pemberian barang hantaran adalah didasarkan kepada keperluan pihak yang memberi dan pihak yang menerima. Masyarakat Melayu Seri Kedah dahulunya tidak memasukkan barangan keperluan seperti yang dilihat dalam adat pertunangan pada hari ini. Antara barangan peribadi yang baharu ditambahkan ke dalam pemberian hantaran ialah set penjagaan wajah, minyak wangi, tuala dan barangan mandi.

Berdasarkan pemerhatian, alat kelengkapan diri yang menjadi sebahagian daripada hantaran – adalah berdasarkan kepada sifatnya sebagai memenuhi keperluan semasa. Barangan kelengkapan diri dalam kes AP1A dan B iaitu set penjagaan wajah, minyak wangi dan alat mandian sebagai simbol status atau kedudukan yang mewakili pemberi dan penerima. Manakala tuala pula menjadi pelengkap kepada set mandian yang dijadikan sebagai barang hantaran. Hal ini kerana barangan yang diberikan sebagai hantaran itu mempunyai jenama (yang menentukan harga sesuatu barangan tersebut). Sehubungan itu, penggunaan alat-alat ini dapat dilihat selaras dengan konsep yang diketengahkan oleh van Gennep (1960) dalam ritual perkahwinan yang mendapati bahawa perkahwinan sentiasa mempunyai aspek ekonomi, namun dalam kepentingan yang berbeza-beza mengikut apa yang ditekankan dalam kebudayaan.

4.2.2 Pakaian Bakal Pengantin

Pada hari adat pertunangan berlangsung, bakal pengantin perempuan memakai pakaian yang dikhaskan. Dalam AP1A, bakal pengantin memilih untuk menyarungkan pakaian baju kurung berona ungu lembut, serta memakai tudung kepala berwarna putih. Bakal pengantin di tatarias di bahagian wajah dengan mengenakan solekan pemerah pipi dan gincu bibir berwarna merah lembut. Beliau juga mengenakan selendang panjang yang dihiasi dengan labuci berwarna perak di hujung kiri dan kanan selendang panjang yang berukuran 2 meter. Selendang itu diletakkan di atas kepala dan dibiarkan jatuh menutupi bahu dan badannya. Bakal pengantin dalam AP1A lebih selesa mengenakan pakaian berpotongan longgar seperti baju kurung. Jenis kain yang digunakan ialah kain *chiffon* yang lembut dan ringan, sesuai dipakai untuk cuaca di tempat kajian yang agak panas. Pakaian tersebut mempunyai dua lapisan kerana sifat kain *chiffon* yang jarang. Bahagian dalam pakaian dialas dengan kain kapas yang menyerap peluh untuk keselesaan bakal pengantin. Bahagian dalam pakaian berwarna ungu lembut yang menimbulkan kontras kepada pakaian luar yang berwarna ungu gelap.

Bakal pengantin perempuan dalam AP1B pula memilih potongan pakaian berbentuk seperti pakaian gaun petang tetapi mempunyai potongan longgar. Jenis kain yang dipilih juga daripada jenis kain yang sama sebagaimana bakal pengantin dalam AP1A. Beliau memilih warna oren lembut bagi warna pakaian, yang dipadankan dengan tudung dan layah kepala warna yang sama. Di bahagian tangan baju kiri dan kanan dibuat tampalan dari kain *lace* yang berwarna coklat pekat dan diperincikan dengan hiasan manik berwarna putih dan emas yang dibentuk menjadi kuntuman bunga. Bagi mencantikkan lengan baju tersebut, kuntuman bunga berwarna oren terang diletakkan di hujung hiasan manik. Manakala layah kepala pula diperincikan dengan

tampalan hiasan kuntuman bunga berwarna coklat lembut, dihiasi dengan juntaian bunga-bunga kecil yang diperbuat daripada manik-manik halus.

Simbol objek dalam AP1 jika dilihat dari segi pakaian dan pemilihan warnanya; tidak melambangkan makna tersirat. Apa yang dipentingkan ialah simbol objek pakaian dalam AP1 gadis yang akan ditunangkan perlu kelihatan cantik dan pakaian yang dipakai perlu lebih menyerlah daripada tetamu yang hadir. Walaupun tidak mempunyai unsur tersirat, pakaian yang dipilih itu telah menunjukkan suatu kelainan daripada tetamu yang hadir. Pakaian tersebut juga ditempah khusus untuk meraikan AP1. Hal ini membuktikan bahawa pemilihan pakaian sebagai simbol objek dalam AP1 juga amat dititikberatkan untuk meraikan hari bersejarah mereka. Apa yang paling utama adalah – pakaian yang dipilih itu mestilah mengikut lunas-lunas Islam iaitu longgar dan menutup aurat. Hal inilah yang dilakukan oleh kedua-dua bakal pengantin dalam AP1A dan B.

Menerusi pemerhatian juga, dapat dilihat bahawa pakaian tetamu lelaki yang hadir adalah kemas. Mereka menyarung baju Melayu atau kemeja bersama seluar panjang. Semua tetamu lelaki juga memakai songkok dan kopiah berwarna gelap sebagai penutup kepala. Ada juga tetamu lelaki yang memakai kopiah berwarna putih tetapi bilangannya tidak ramai. Tetamu lelaki yang berkopiah putih terdiri daripada mereka yang dikatakan mempunyai ilmu agama yang tinggi, imam atau mereka yang telah menunaikan fardu haji. Sehubungan itu, pemakaian penutup kepala juga dapat memperlihatkan suatu simbol berkenaan pemakluman status seseorang dalam aktiviti sosial yang diikutinya. Tetamu wanita pula mengenakan baju kurung dan tudung kepala. Pemilihan warna adalah pelbagai dalam kedua-dua kes AP1 tersebut. Kesemua tetamu wanita, baik daripada rombongan pihak lelaki maupun perempuan; memakai baju kurung yang mempunyai warna-warna terang dan berbunga-bunga. Pengenaan pakaian seperti ini memperlihatkan bahawa hadirin yang ikut serta dalam majlis

tersebut ingin cuba menterjemahkan perasaan gembira mereka melalui pemilihan warna dan corak pada pakaian. Tiada seorang pun tetamu yang memakai pakaian berwarna gelap. Justeru dapat dikatakan bahawa pemilihan pakaian dalam AP1 merupakan suatu penonjolan simbol kegembiraan dan meraikan majlis yang tersebut.

4.2.3 Makanan Dalam Jamuan

Orang Melayu sangat menghormati tetamu dan lazimnya mereka akan dilayan dengan penuh mesra. Selain bersikap ramah dan mesra, tetamu juga dipastikan supaya tidak pulang dalam keadaan lapar. Menerusi AP1A dan B, dapat dilihat bahawa tuan rumah, telah mengadakan majlis kenduri. Tetamu disajikan dengan makanan nasi dan pelbagai jenis lauk. Jamuan makan dan kenduri itu bukan hanya dikhatusukan kepada rombongan lelaki sahaja sebaliknya adalah juga untuk semua tetamu yang hadir termasuk kaum keluarga pihak perempuan. Majlis kenduri ini memeriahkan lagi suasana AP1.

Kajian menunjukkan bahawa dalam kedua-dua AP1A dan B, jamuan berat yang disediakan, sama ada untuk makan tengah hari atau petang. Perlakuan menyajikan jamuan tersebut menjadi adat dan amalan kukuh dalam AP1 di Kampung Seri Kedah. Antara jenis makanan yang dihidangkan ialah nasi berserta lauk-pauknya, contohnya masakan kari nanas dan ikan masin, ayam goreng, sambal belacan, ulaman dan ayam masak merah yang disajikan dalam AP1A. Sementara juadah yang menjadi hidangan rombongan lelaki dan tetamu AP1B pula ialah pajeri nanas, ayam goreng berempah, sambal belacan dan ulaman, serta kacang panjang goreng bersama hati dan pedal ayam. Persamaan yang terdapat pada menu hidangan bagi kedua-dua majlis tersebut ialah masakan yang berasaskan rempah. Menerusi kajian, didapati bahawa jenis makanan jamuan yang dihidangkan sebagai identiti masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah

– yang menggemari masakan berempah dan pedas. Dalam kedua-dua kes AP1A dan B ini, tuan rumah telah memilih untuk menghidangkan nasi putih kepada tetamu.

Makanan yang disajikan dalam AP1 dianggap sebagai salah satu simbol objek ritual yang melambangkan identiti masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah, memandangkan tindakan tersebut merupakan adalah kemestian dan menjadi salah satu perkara yang diutamakan dalam AP1. Makanan yang dihidangkan kepada tetamu dalam AP1 menunjukkan budi bahasa pihak perempuan dan pengabaiannya boleh mendatangkan malu pada keluarga perempuan. Oleh sebab itu, proses penyediaan makanan untuk dihidangkan kepada tetamu amat dititikberatkan, di mana ia menjadi sebahagian daripada kesempurnaan majlis yang dilangsungkan.

4.3 Simbol Objek Dalam Ritual Adat Pernikahan (AP2)

Simbol objek ritual dalam Adat Pernikahan (AP2) terdiri daripada barang-barang dan peralatan yang digunakan dalam adat tersebut, di mana ia mengandung sejumlah makna yang tersendiri. Makna ini wujud dalam budaya dan pemikiran orang Melayu yang diperturunkan daripada satu generasi kepada satu generasi. Dengan makna itu, simbol objek dalam AP2 berperanan menyampaikan mesej yang tersirat terutama dalam menggambarkan perasaan mesra, kasih, sayang dan penyerahan tanggung jawab. Antara simbol-simbol objek yang penting ialah duit hantaran, mas kahwin, surat perakuan nikah, barang kemas, teks taklik, pakaian pengantin dan makanan.

4.3.1 Duit Hantaran

Duit hantaran merupakan bantuan perbelanjaan bagi pihak isteri untuk mengadakan majlis perkahwinan. Tidak seperti mas kahwin yang menjadi suatu kewajipan serta ditetapkan oleh Islam dan diperkuat dengan menjadikannya sebahagian daripada Enakmen Undang-undang yang berhubung perkahwinan, tiada sebarang garis panduan dalam menentukan kadar wang hantaran atau duit belanja kepada pengantin perempuan. Pemberian duit hantaran membawa makna sebagai mengurangkan beban pihak perempuan dalam mengendalikan malis kenduri perkahwinan seperti yang telah diamalkan oleh generasi terdahulu.

Hanya dalam kes AP2A sahaja duit hantaran diberikan semasa AP1, manakala bagi kes AP2B duit hantaran diberikan oleh pihak lelaki kepada pihak perempuan satu bulan sebelum tarikh AP2 dilaksanakan. Pemberian duit hantaran tersebut dilakukan dengan cara memberikan jumlah yang telah dipersetujui semasa AP1 secara tunai. Pemberian duit hantaran ini merupakan salah satu nilai sosial tanggungjawab pihak lelaki terhadap pasangannya.

4.3.2 Mas Kahwin (Mahar)

Mas kahwin atau juga disebut mahar daripada segi istilah fikah dalam perundangan Islam ialah pemberian yang wajib diberikan oleh suami kepada isteri atas sebab pernikahan yang dilangsungkan. Mahar berasal daripada perkataan Arab. Dalam al-Quran, mahar disebut dengan istilah *al-sadaq*, *al-saduqah*, *al-nihlah*, *al-ajr*, *al-faridah* dan *al-'aqd*. Mengikut Tafsiran Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Selangor) 2003 Bahagian II Perkahwinan perkara 21 (1) (Dewan Undangan Negeri Selangor, 2003, hal: 149) mas kahwin bermaksud pembayaran perkahwinan yang wajib

dibayar di bawah hukum syarak oleh suami kepada isteri pada masa akad nikah dalam suatu majlis perkahwinan, sama ada ia berupa wang yang sebenarnya dibayar (tunai) atau diakui sebagai hutang dengan atau tanpa cagaran, atau berupa sesuatu yang dapat dinilai dengan wang. Dalam kes ini, terdapat banyak dalil yang mewajibkan mahar diberikan kepada isteri. Antaranya firman Allah yang bermaksud:

Dan berikanlah mas kahwin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahinya) sebagai pemberian dan penuh kerelaan (kadar mas kahwin ditetapkan atas persetujuan kedua pihak, kerana pemberian itu haruslah dilakukan dengan ikhlas). Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebahagian daripada (mas kahwin) itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati.

(al-Quran, 4: 4)

Beginu dengan Firman-Nya yang lain bermaksud:

Mana-mana perempuan yang kamu nikmati percampuran dengannya (setelah dia menjadi isteri kamu) maka berikanlah mereka maharnya (ajr) sebagai satu ketetapan yang difardhu (diwajibkan oleh Allah Taala)

(al-Quran, 4: 24)

Islam tidak menetapkan kadar yang paling maksima dan minima dalam penentuan mahar seseorang wanita. Ia bergantung kepada *uruf* (adat), iaitu keadaan semasa dan suasana dalam sesuatu tempat dan masyarakatnya. Sungguhpun demikian, Islam menganjurkan agar mengambil jalan tengah, iaitu untuk tidak meletakkan mahar terlalu tinggi dan tidak pula terlalu rendah. Rasulullah SAW menggalakkan agar mahar dipermudah sebagaimana dalam sabdanya:

Kebanyakan perempuan yang berkat perkahwinannya ialah yang mudah (rendah) tentang perbelanjaan (mahar).

(Riwayat Ahmad dan al-Hakim)

Sehubungan itu urusan perkahwinan yang diletakkan di bawah kerajaan Negeri Selangor telah menetapkan kadar yang wajar diberikan kepada pengantin perempuan dalam bentuk wang ringgit. Walau bagaimanapun, mas kahwin tidak termasuk antara rukun-rukun nikah atau syarat sahnya sesuatu pernikahan. Sekiranya pasangan bersetuju bernikah tanpa menentukan jumlah mahar, pernikahan tersebut tetap sah tetapi suami diwajibkan membayar mahar misil (yang sepadan).¹ Hal ini berdasarkan satu kisah yang berlaku pada zaman Rasulullah SAW, di mana seorang perempuan telah berkahwin tanpa disebutkan maharnya. Tidak lama kemudian suaminya meninggal dunia sebelum sempat bersama (bersetubuh), lalu Rasulullah mengeluarkan hukum supaya perempuan tersebut diberikan mahar misil untuknya. (*Mahar (Mas Kahwin Mengikut Perspektif Islam*, 2016, hal: 3).

Dalam kedua-dua AP2A dan B, pemberian mas kahwin dilakukan dalam bentuk wang secara tunai mengikut jumlah yang ditetapkan Jabatan Agama Islam Selangor, iaitu RM300. Pemberian mas kahwin ini termasuk dalam jenis mas kahwin mussama.² Mas kahwin yang diberikan oleh pengantin lelaki kepada pengantin perempuan ini dengan erti kata lain, sebagai penghormatan dari suami kepada isteri. Dalam konteks nilai sosial pula ia menunjukkan masyarakat Melayu di kawasan kajian taat dan patuh kepada ajaran Islam berdasarkan dapatan kajian yang dilakukan. Dalam kedua-dua kes AP2A dan B pemberian mas kahwin dilaksanakan dengan memberikan wang tunai mengikut jumlah yang ditetapkan.

Nilai sosial kasih sayang yang menjadi sebahagian amalan masyarakat Melayu di kawasan kajian ditonjolkan melalui pemberian mas kahwin. Atas rasa kasih sayang pengantin lelaki berusaha menyediakan mas kahwin iaitu satu pemberian ikhlas kepada isteri yang dinyatakan pemberian tersebut semasa lafaz ijab kabul dilaksanakan. Pemberian mas kahwin dilakukan dengan penuh keikhlasan, tiada paksaan, dipersetujui

secara bersama. Hal ini adalah seperti yang dijelaskan dalam surah al-Quran (4: 4) “...sebagai pemberian dan penuh kerelaan...”. Selain itu ia berperanan sebagai simbol penghargaan lelaki kepada perempuan yang sudi menjadi isteri dan peneman hidupnya. Perkara ini disokong oleh informan:

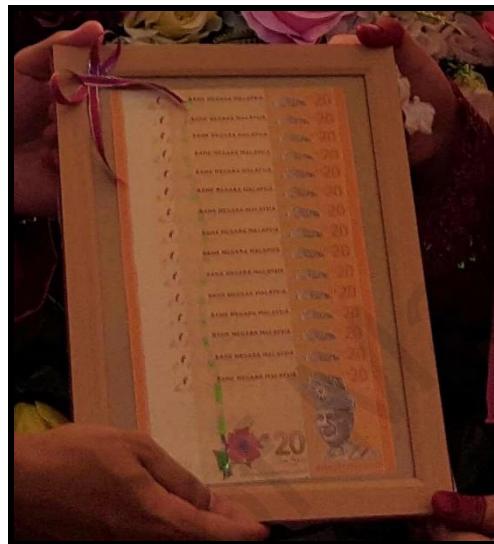
Maih (mas) kahwin ni wajib suami bagi pada isteri. Dia makna kata yang laki ni hormat pada isteri dia. Kalau tak dak duit, boleh hutang. Bukan masalah pun. Tapi kena ingat, hutang tu kena bayaq walau dengan bini sendiri. Hat tu tak boleh lupa. Kalau lupa bini kena ingatkan. Kalau tak dak sangat minta la bini halaikan (halalkan). Kalau dia tak halai..ha..tu kena bayaq juga la kut mana pun (macam mana pun).

(Dr. Idris Yaakob, 60 tahun)

Pernyataan tersebut menunjukkan bahawa pemberian mas kahwin merupakan kewajipan yang perlu dilaksanakan oleh suami terhadap isteri. Jelas daripada ayat-ayat al-Quran, bayaran mas kahwin perlu diberi kepada pengantin perempuan dan ia harus dipersetujui. Pemberian pihak lelaki kepada pihak perempuan itu juga harus mendapat persetujuan antara kedua-duanya. Hal yang demikian membuktikan bahawa Islam amat menitikberatkan musyawarah. Setiap keputusan perlu dibincangkan dan dipersetujui bersama. Mas kahwin merupakan hak isteri yang perlu diberikan oleh suami dengan hati yang tulus ikhlas tanpa mengharapkan balasan sebagai pernyataan kasih sayang dan tanggungjawab suami atas kesejahteraan rumah tangga. Pemberian mas kahwin bertujuan untuk menggembirakan isteri agar isteri merasa dihargai dan bersedia untuk menjalani kehidupan bersama. Ia bukanlah harga seorang isteri tetapi pemberian yang selayaknya sebagaimana yang ditetapkan oleh Islam sebagai tanda kerelaan perempuan mengambil tanggungjawab menjaga lelaki yang dipersetujui menjadi suami.

Dalam AP2A, mas kahwin disusun dalam bingkai gambar dengan wang RM20 sebanyak 15 keping yang menjadikannya berjumlah RM300. Susunan wang itu dibuat

secara bertingkat seperti anak tangga. Nilai 20 ditonjolkan pada setiap tingkat wang kertas RM20 yang berwarna oren. Bingkai gambar berwarna coklat dan diletakkan reben berwarna merah hati dan tepi reben berwarna emas. Ikatan reben pada bingkai gambar dibuat bentuk bunga, diletakkan di hujung sebelah kiri, sudut atas bingkai gambar.



Gambar 4.6: Wang Tunai Sebagai Mas Kahwin
(Sumber: Kajian Lapangan)

Dalam keadaan biasa wang kertas yang bernilai RM20 hanyalah sebagai mata wang yang digunakan untuk keperluan tetapi dalam AP2 wang kertas tersebut sebagai simbol penghargaan dan penghormatan. Justeru, wang kertas RM20 sebagai mas kahwin yang disampaikan kepada pengantin perempuan dalam rupa bentuk yang seperti itu, tidak sekadar membawa nilai wang semata-mata tetapi simbolik nilai ikatan yang dibina. Persetujuan secara bersama lelaki dan perempuan untuk mendirikan rumah tangga mengikut ajaran Islam. Keikhlasan memberi dan menerima jumlah yang telah dipersetujui secara bersama terserah melalui pemberian dan penerimaan mas kahwin berkenaan. Susunan wang kertas dilakukan secara menaik dan menonjolkan nilai wang dalam bingkai gambar juga dibuat sedemikian bagi memudahkan urusan pengesahan nilai yang dibawa adalah sama dengan nilai yang telah dipersetujui oleh pihak

pengantin perempuan. Nilai mas kahwin yang telah dipersetujui perlu disahkan oleh kadi sebelum akad nikah dilakukan kerana dalam lafaz ijab dan kabul, sebutan mas kahwin perlu diucapkan dengan jelas dan ia perlu selari dengan mas kahwin yang dibawa.

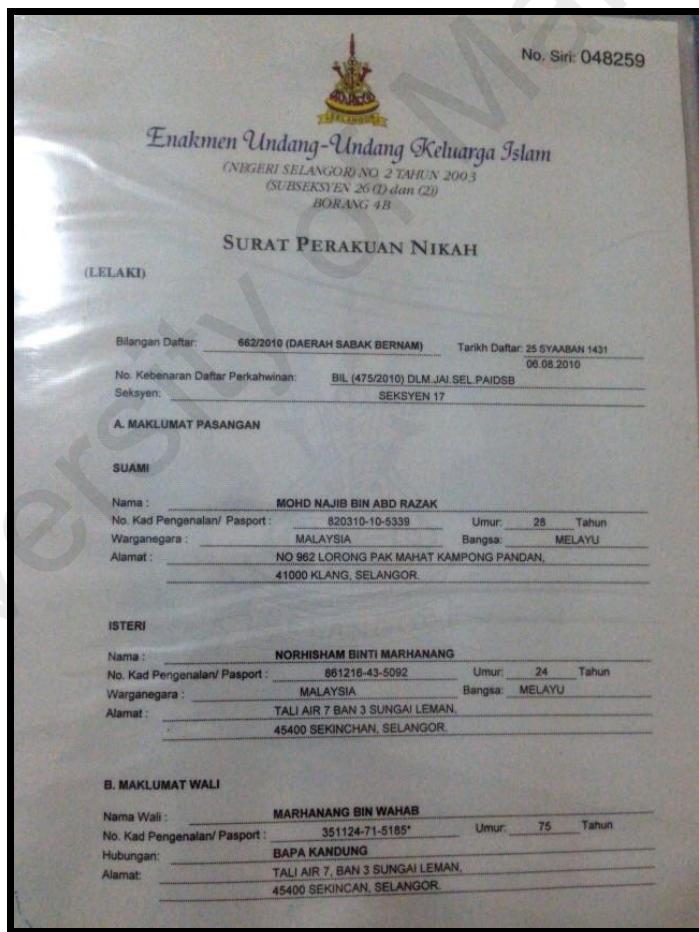
4.3.2.1 Surat Perakuan Nikah

Dalam kedua-dua kes AP2A dan B, Surat Perakuan Nikah perlu ditandatangani oleh pengantin lelaki dan perempuan setelah ijab dan kabul (akad nikah) selesai. Dokumen merupakan simbol pengesahan ikatan hubungan suami isteri yang sah di sisi agama Islam dan undang-undang negara. Dokumen itu juga berperanan sebagai simbol pemakluman kepada masyarakat bahawa telah berlaku peralihan status daripada tunangan orang bagi kedua-dua lelaki dan perempuan kepada status suami dan isteri. Simbol objek ini mencerminkan nilai sosial berterus terang terdapat dalam masyarakat Melayu yang juga ajaran Islam yang menganjurkan supaya pernikahan itu dihebahkan kepada khalayak untuk menggelakkan fitnah dan salah faham.

Surat Perakuan Nikah mempunyai butiran yang antara lainnya: i) tarikh pernikahan dan daerah tempat nikah diadakan; ii) butiran terperinci nama suami, nombor kad pengenalan, umur dan alamat tempat tinggal suami sebagaimana yang tertera dalam kad pengenalan; iii) nama isteri, nombor kad pengenalan, umur dan alamat tempat tinggal suami sebagaimana yang tertera dalam kad pengenalan; iv) maklumat wali iaitu bapa pengantin perempuan, nombor kad pengenalan, status hubungan dengan pengantin perempuan dan alamat mengikut kad pengenalan.

Daripada butiran yang tertera dalam Surat Perakuan Nikah, jelas menunjukkan semua maklumat lengkap perlu dicetak bagi memastikan tiada penipuan berlaku. Hal ini

kerana dalam Islam pernikahan merupakan suatu yang suci oleh itu setiap pasangan yang akan bernikah perlu dipastikan kesahihan maklumat agar zuriat yang bakal lahir boleh didaftarkan mengikut undang-undang. Apa yang paling penting zuriat tersebut anak yang lahir daripada hubungan suami isteri yang sah mengikut Islam. Sehubungan itu, semua maklumat perlu dicatatkan di dalam dokumen. Selain itu maklumat wali juga penting. Dalam kes ini, wali merupakan bapa kandung kepada pengantin perempuan. Manakala pengesahan alamat pula bagi memastikan pernikahan dilakukan dalam kawasan yang dibenarkan seperti yang termaktub menurut Undang-undang Keluarga Islam Selangor.



Gambar 4.7: Surat Perakuan Nikah
(Sumber: Kerja Lapangan)

4.3.2.2 Barang Kemas

Barang kemas merupakan pilihan untuk dijadikan barang iringan semasa pemberian mas kahwin kepada pengantin perempuan. Dalam kedua-dua AP2A dan B, pengantin perempuan menerima cincin bertatahkan permata dalam upacara yang dikenali sebagai ‘membatalkan air sembahyang’. Upacara ini menjadi simbolik kepada ikatan suami isteri yang telah dihalalkan untuk bersentuhan. Hukum Islam amat jelas bahawa lelaki dan perempuan yang bukan mahram (iaitu mereka yang dibolehkan untuk berkahwin) memang tidak boleh bersentuhan sehingga selesai akad nikah, seperti yang dijelaskan di dalam al-Quran yang bermaksud:

... Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau hamba-hamba yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita ...

al-Quran (24: 31)

Menerusi ayat tersebut dapat dikatakan bahawa Islam hanya membenarkan perempuan menampakkan perhiasan (yang dimaksudkan itu ialah segenap susuk tubuh yang diharamkan sebelum ikatan suami isteri selain daripada muka dan dua tapak tangan) hanya kepada suami dan mereka yang mahram kepadanya. Maka upacara membatalkan air sembahyang menjadi perlakuan simbolik yang dapat menunjukkan bahawa hubungan antara lelaki dan perempuan telah menjadi halal dan lelaki tersebut boleh menyentuh perempuan yang dinikahinya. Dalam hal ini, bentuk-bentuk liminaliti yang dicipta menjadi bulatan sempadan sewaktu adat pertunangan dahulu telah berjaya dirungkaikan; dan kedua-dua pengantin akhirnya telah memasuki suatu keadaan atau hal yang baharu.

Dalam AP2A, cincin yang diberikan oleh pengantin lelaki kepada pengantin perempuan bagi kedua-dua kes terdiri daripada cincin yang bertatahkan permata lut sinar yang apabila terkena cahaya akan memantulkan cahaya yang berkilauan. Batu permata tersebut diikat dengan emas kuning jenis 99 dengan bentuk dua kuntuman bunga enam kelopak. Cincin pernikahan dengan erti kata lain dalam AP2, ternyata lebih tinggi nilainya jika dibandingkan dengan cincin pertunangan. Nilai harganya itu relevan dengan fungsinya sebagai alat pengesahan secara mutlak dalam perhubungan di antara lelaki dan perempuan (kedua pengantin). Simbol yang digunakan lebih istimewa dengan menggunakan batu permata yang mempunyai nilai dan bermutu tinggi (Hajah Piah, 85 tahun). Dengan demikian, cincin nikah yang diberikan oleh pengantin lelaki kepada pengantin perempuan merupakan simbol utama AP2 yang membawa makna penyatuan antara dua hati seperti dijelaskan oleh informan (Hajah Piah, 85 tahun dan Puan Arpah, 65 tahun). Dalam kes AP2B pula, pengantin perempuan turut menerima rantai tangan semasa acara membatalkan air sembahyang yang disarungkan oleh pengantin lelaki pada pergelangan tangan kanan pengantin perempuan. Hal ini memperlihatkan bahawa bukan hanya cincin dapat digunakan untuk tujuan tersebut, malah ia boleh ditambahkan atau diganti dengan penggunaan aksesori barang kemas yang lain juga.

Daripada pemberian barang kemas yang diberikan setelah lafaz ijab dan kabul jelas memperlihatkan bahawa simbol tersebut mempunyai nilai sosial yang tersendiri. Dapatkan kajian menunjukkan nilai sosial yang didukung melalui pemberian ini sebagai lambang kasih sayang daripada suami kepada isteri yang sudi menjadi suri dan peneman hidup untuk kehidupan yang baharu. Detik peralihan yang mewakili AP2 jika diamati penuh dengan nilai limpahan kasih sayang dan tanggungjawab sebagaimana yang ditonjolkan daripada permulaan pelaksanaan AP2 iaitu pemberian wang hantaran sehingga kepada perjanjian dimeterai melalui lafaz ijab dan kabul.



Gambar 4.8: Cincin Nikah
(Sumber: Kajian Lapangan)

4.3.3 Pakaian Pengantin

Semasa AP2A dilangsungkan, pasangan pengantin memilih pakaian berwarna putih. Pengantin lelaki memakai baju Melayu cekak musang berbutang lima, bersongkok dan bersamping songket benang warna emas hitam dan emas. Sedikit perincian diberikan kepada pakaian baju Melayu dengan meletakkan hiasan di lengan baju dan juga leher serta poket menggunakan kain warna emas. Beliau juga turut memakai stoking hitam. Pengantin perempuan pula di tatarias dengan memakai baju kurung moden, bertudung dan berkain layah. Potongan baju kurung moden pengantin perempuan dibuat tidak mengikut bentuk badan, selaras dengan ajaran Islam dan adab berpakaian perempuan Melayu. Pengantin perempuan diberikan solekan nipis pada wajah bagi menaikkan seri pengantin. Pakaian pengantin dibuat daripada kain satin yang berkilat.

Jika AP2A pasangan pengantin memilih warna putih sebagai pakaian dalam majlis pernikahan, pasangan pengantin dalam kes AP2B pula memilih warna coklat. Pengantin lelaki mengenakan baju Melayu cekak musang berbutang lima, bersamping songket rona putih berbunga tabur yang disulam dengan benang emas. Bahagian lengan

dan leher baju Melayu dihiasi dengan sulaman bunga daripada benang berwarna perak dan daun mengelilingi pergelangan tangan baju. Bahagian dada baju Melayu pula ditaburi dengan batu swarovski. Pengantin lelaki turut mengenakan songkok yang diletakkan kerongsang berwarna emas dan bertatah permata. Kerongsang disematkan pada songkok di sebelah kanan.

Pengantin perempuan pula mengenakan pakaian seperti gaun petang yang dibuat potongan longgar. Terdapat dua lapisan kain bagi pakaian pengantin perempuan, bahagian dalamnya berupa kain satin dan bahagian luarnya diperbuat daripada kain *lace* yang mempunyai motif kuntuman bunga berwarna emas, coklat dan oren lembut. Pengantin perempuan mengenakan tudung dan layah berwarna putih gading. Kain layah yang diletakkan di atas kepala dan menutupi keseluruhan bahagian badan pengantin hingga ke pinggang, serta dihias dengan sulaman bunga berwarna emas di sepanjang layah tersebut.

Dalam kedua-dua kes AP2 ini, pasangan pengantin berpakaian kemas dan menutup aurat sebagaimana yang digariskan dalam Islam. Pemilihan warna putih menjadi simbol objek yang membawa makna kesucian dan kebaikan sebagaimana yang dijelaskan oleh informan (Hajah Piah, 85 tahun). Kesucian itu diterjemahkan dengan pernikahan yang mengikut ajaran Islam (warna putih merupakan warna kegemaran nabi SAW), dilangsungkan di tempat suci orang Islam (masjid). Hal ini bertepatan dengan konsep ritual van Gennep bahawa ritual yang sakral (suci) itu mempunyai tempat pelaksanaan yang turut dianggap suci oleh masyarakat yang mempraktikkannya.

Pakaian pengantin lelaki dan perempuan dalam AP2 yang ditonjolkan telah membawa beberapa nilai sosial yang didukung oleh masyarakat Melayu iaitu sentiasa menjaga adab sopan dan paling utama taat kepada agama dalam semua segi termasuk berpakaian. Ini sebagaimana yang telah dijelaskan tentang pemilihan pakaian pengantin

lelaki dan perempuan. Selain itu nilai sosial ketertiban juga dapat dilihat melalui cara pemakaian oleh kedua-dua mempelai. Menelusuri pemilihan warna putih sebagai asas pemilihan warna untuk pakaian ada kaitan yang boleh diuraikan melalui fenomena alam ciptaan Allah SWT. Penciptaan pelangi selepas hujan merupakan fenomena alam yang terjadi hasil daripada biasan cahaya matahari dan air hujan. Warna putih juga merupakan simbol kepada perpaduan antara seluruh warna, dan dari warna putih, setelah ‘dibelokkan’ oleh molekul-molekul air di udara akan dilihat menerusi sudut pandang tertentu kemunculan aneka warna yang disebut pelangi. Hal ini adalah sebagaimana yang dikatakan di dalam al-Quran yang bermaksud:

Tidakkah kamu melihat bahwasanya Allah menurunkan hujan dari langit lalu Kami hasilkan dengan hujan itu buah-buahan yang beraneka macam jenisnya. Dan di antara gunung-gunung itu ada garis-garis putih dan merah yang beraneka macam warnanya dan ada (pula) yang hitam pekat.

(al-Quran, 35: 27)

Justeru, warna putih merupakan warna asas. Diharapkan daripada warna asas yang dipilih itu akan kekal dalam rumah tangga asas yang baik dan bersih, walaupun ada dugaan dan rintangan sebagaimana terbentuk warna pelangi yang pelbagai. Pemilihan warna lembut dan bukan warna putih oleh pengantin dalam AP2B dapat dilihat sebagai mencari kelainan, selain kehendak pasangan pengantin yang amat menggemari warna tersebut. Paling utama pemilihan warna kerana bersesuaian dengan cita rasa pengantin. Analisis mendapati bahawa pemilihan warna lembut tersebut mengungkapkan sesuatu simbol keharmonian dan romantis.

Jika pakaian pengantin lelaki dan perempuan tampil dengan pelbagai hiasan, rekaan dan warna yang menarik, maka pakaian kadi dalam kedua-dua AP2A dan B pula berwarna hitam. Kadi memakai pakaian berpotongan lurus dan kembang di bahagian

bawah (potongan A) yang dikenali sebagai jubah, selain turut mengenakan serban (penutup kepala daripada kain putih yang diikat melilit kepala). Pemakaian jubah hitam sebenarnya ditetapkan oleh Jabatan Agama Islam Selangor sebagai pakaian seragam kadi ketika menjalankan tugas (Dr. Idris Yaakob, 60 tahun). Pakaian itu juga secara tidak langsung akan membantu hadirin untuk membezakan antara pengantin dan kadi.

Menerusi pemerhatian, tetamu lelaki dalam kedua-dua AP2A dan B memakai kopiah pelbagai warna selain yang berwarna putih. Informan menegaskan pemakaian kopiah dan songkok bagi kaum lelaki sebagai simbol identiti Melayu dan Islam. Mereka yang memakai kopiah berwarna putih merupakan individu yang mempunyai pengetahuan dalam ilmu agama dan juga merupakan orang-orang tua (Dr. Idris Yaakob, 60 tahun). Kopiah putih yang disulam dengan pelbagai warna dipakai oleh belia sebagai menggantikan songkok. Pemakaian songkok dan kopiah bagi golongan remaja dan belia hanya dilakukan semasa adat pernikahan kerana ia berlangsung di kawasan masjid dan merupakan acara sakral (suci). Songkok dan kopiah sebagai simbol identiti Melayu dan Islam turut sama dikongsi oleh pakaian yang disarung oleh kaum perempuan iaitu baju kurung dan penutup kepala.

Selain sebagai simbol identiti Melayu dan Islam, pemakaian songkok dalam masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah juga menjadi pelengkap dalam berpakaian bagi menghadiri majlis rasmi seperti adat pertunangan, adat pernikahan dan adat persandingan. Adat pernikahan sangat menampakkan pemakaian songkok dan kopiah menjadi pelengkap berpakaian kerana semua peringkat usia akan memakainya. Ia juga menunjukkan bahawa pemakaian songkok dan kopiah berkait dengan yang majlis diadakan. Masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah mengadakan adat pernikahan di masjid, justeru dengan menghormati tempat suci dan beribadah orang Islam, maka ia

turut digambarkan dengan penampilan diri dalam berpakaian (Hajah Piah, 85 tahun & Puan Arpah, 60 tahun).

4.3.4 Makanan

Dalam kedua-dua AP2A dan B, makanan jamuan disediakan secara bergotong royong. Hal ini kerana tetamu yang menghadiri AP2 lebih ramai berbanding dalam AP1. Makanan yang disediakan dalam AP2A ialah kari ayam bersama kentang, ikan masin, ayam goreng, sayur kubis goreng, sambal belacan dan ulaman. Bagi AP2B pula, hidangan yang disediakan untuk para tetamu ialah dalca daging, ayam masak merah, kerabu mangga, ikan goreng, sambal belacan dan ulaman. Dalam jamuan tersebut, kedua-dua majlis itu menghidangkan nasi putih.

Menerusi pemerhatian, hidangan ayam menjadi menu utama. Justeru, hidangan ayam dapat dilihat sebagai simbol penting, di mana ia merupakan simbol kepada jamuan majlis yang diadakan itu. Hal ini kerana hidangan ayam pada hari-hari biasa amat jarang dimasak memandangkan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah yang rata-rata berpendapatan rendah kos, lebih memilih ikan yang lebih murah harganya. Hanya pada waktu kenduri seperti majlis perkahwinan sahaja penduduk kampung dapat menikmati hidangan yang tersebut.

Makanan yang disajikan dalam AP2 juga tidak jauh berbeza dengan jamuan dalam AP1 yang banyak menggunakan rempah. Makanan berasaskan rempah menjadi sesuatu yang tekal dan dihidangkan dalam jamuan AP2 di Kampung Seri Kedah. Hal ini jelas menunjukkan hubungan antara makanan dengan kehidupan masyarakat amat rapat. Menjamu makanan dalam AP2 dapat memberikan suatu gambaran bahawa telah berlangsungnya majlis perkahwinan di kampung tersebut. Simbol yang terkandung

dalam jamuan secara keseluruhan dapat dipersepsi sebagai suatu simbol meraikan pasangan yang telah berubah statusnya. Nilai sosial yang terkandung dalam makanan ini ialah budi bahasa kerana masyarakat Melayu sangat menghargai tetamu yang hadir ke rumah apatah lagi bersama-sama dalam AP2 yang dilangsungkan. Secara penat lelah tetamu yang sudi hadir cuba dibalas oleh tuan rumah dengan makanan yang disediakan dalam jamuan yang diadakan. Walaupun sebenarnya makanan tersebut tidak setimpal dengan budi yang diberikan oleh tetamu dan jiran tetangga yang hadir.

4.4 Simbol Objek Dalam Ritual Adat Persandingan (AP3)

Simbol objek ritual dalam AP3 terdiri daripada sejumlah barang dan peralatan yang digunakan untuk memaknai upacara yang terkandung dalam adat itu sendiri. Antara objek yang penting dalam AP3 ialah kompong, bunga manggar, pulut semangat, bunga telur, bunga rampai, beras kunyit, air mawar, pelamin, pakaian pengantin lelaki, pakaian pengantin perempuan, pakaian ahli keluarga, makanan jamuan dan hadiah.

4.4.1 Kompang

Kompang atau rebana adalah sejenis alat muzik yang dipalu bagi menghasilkan bunyi yang termasuk dalam kategori gendang (gendang kecil). Kompang dimainkan secara berkumpulan yang mengandungi sekitar 9 hingga 25 orang lelaki, tertakluk kepada jenis-jenis kompong atau kumpulan tersebut, begitu dengan acara yang dilangsungkan. Hal ini bermakna, sesebuah kumpulan kompong akan terdapat pelbagai saiz alat muzik tersebut yang mengeluarkan bunyi yang berbeza apabila ia dipalu dengan tangan. Cara paluan juga menghasilkan bunyi berbeza mengikut irama yang diingini dalam sesebuah lagu. Kompang diperbuat daripada kayu halban; iaitu kayu

yang ringan tetapi tahan lasak apabila dilarik dan tidak mudah pecah. Sifat kayu ini pula berupaya mengeluarkan nada pantulan bunyi yang sekata dan nyaring. Kayu halban yang dipotong mengikut ukuran akan direndam di dalam air yang mengalir atau dalam lumpur antara 6-12 tahun. Kayu yang cukup matang akan berwarna kehitaman dan tidak mudah pecah apabila ia dilarik (Misroni Haji Sulaiman, 2000, hal: 99-100).

Dengan bentuknya yang separuh bulat, permukaan kompong diperbuat daripada kulit kambing, lembu atau kerbau. Seurat rotan akan diselit dari bahagian belakang, di antara kulit dan bingkai kayu kemudian ditindih dengan paku yang bertindak sebagai bahan pelekat – dengan tujuan untuk menegangkan permukaan kompong tersebut, bagi menghasilkan bunyi yang kuat dan nyaring. Pada masa sekarang, penggunaan gelung plastik turut digunakan untuk menegangkan permukaan kulit itu oleh kerana sukar hendak mendapatkan rotan. Kompang dibahagikan kepada dua bahagian; iaitu bahagian mukan (depan) yang diperbuat daripada kulit dikenali sebagai belulang, manakala bahagian badan (kayu) dipanggil baluh. Rotan yang diselitkan antara kulit dan kayu untuk menegangkan permukaan kompong dipanggil sedak. Kompang yang digunakan dalam kumpulan ini berukuran 41 sentimeter ukur lilit, mempunyai bukaan cetek dan dimainkan dengan memegang dengan sebelah tangan, sementara permukaannya dipalu dengan sebelah tangan yang lain (Encik Ashraf Nayan, 26 tahun).

Teknik dan cara paluan akan menghasilkan bunyi yang berbeza mengikut irama yang diingini mengikut sesebuah lagu. Cara memalu kompong ialah dengan menepuk permukaan kompong dengan bahagian jari-jari atau tapak tangan mengikut rentak yang diingini sebagaimana dalam lagu yang dimainkan. Bunyi yang berlainan dihasilkan dengan membezakan cara bukaan tapak tangan. Bunyi ‘bum’ diperolehi dengan paluan di sisi kompong dan jari dirapatkan. Bunyi ‘pak’ diperolehi dengan tepukan di tengah kompong dengan jari tangan yang terbuka (Encik Ashraf Nayan, 26 tahun).

Dalam AP3A dan B, terdapat 15 orang pemain kompong yang ikut membantu melancarkan lagi majlis perkahwinan. Bagi mendapatkan khidmat kumpulan kompong, tuan rumah perlu membayar harga upah RM200. Kompang dipalu semasa perarakan pengantin lelaki ke rumah pengantin perempuan. Kompang melambangkan simbol waktu, sebagai suatu mekanisme untuk menentu dan mengumumkan ketibaan pengantin lelaki di pekarangan rumah pengantin perempuan. Sehubungan itu, pihak keluarga pengantin perempuan hendaklah bersiap sedia menjemput dan mempersilakan pengantin lelaki dan rombongannya ke tempat yang disediakan. Kehadiran kompong dalam AP3 dapat mengilustrasikan lagi suasana ‘raja sehari’ kedua-dua pengantin, oleh sebab ia dapat meraikan suasana serta memeriahkan majlis perkahwinan tersebut.

Sebagaimana yang pernah diakui oleh Sheppard (1972, hal: 19) bahawa kompong sebagai simbol masa – merupakan warisan masyarakat terdahulu. Pada zaman dahulu, penggunaan nobat berfungsi sebagai simbol pemberitahuan masa tentang berlakunya sesuatu upacara atau keraian di istana. Nobat merupakan bentuk alat muzik istana yang melambangkan kebesaran kerajaan Melayu. Ia dipercayai mempunyai daulat serta tidak boleh dimainkan pada waktu dan oleh orang sembarang. Nobat dimainkan di rumah nobat atau balai rong seri semasa istiadat pertabalan seseorang sultan. Dengan erti kata lain, alat bunyi-bunyian mempunyai hubungan yang rapat dengan kedudukan golongan yang memerintah, justeru dalam segenap adat istiadat dan upacara, alat bunyi-bunyian seperti ini tidak akan dikecualikan. Teks *Sejarah Melayu* juga turut menegaskan tentang kepentingan alat bunyi-bunyian berkenaan semasa majlis di istana, sebagaimana yang digambarkan:

Maka diaraklah dengan selengkapnya alat kerajaan dengan segala bunyi-bunyian, gendang, serunai, nafiri, nagara, medali, terlalu azmat bunyinya, bercampur dengan bunyi bedil pegawai istinggar, seperti kacang direndang, di arah lalu ke dalam.

(A.Samad Ahmad, 1996, hal: 297)

Sehubungan itu, alat muzik kompong yang dipalu semasa perarakan pengantin jelas menunjukkan fungsi dan maknanya dalam melengkapkan lagi suasana ‘raja sehari’ menerusi majlis perkahwinan tersebut. Dalam konteks ini, masyarakat Melayu bawahan telah berusaha untuk memberikan ‘warna istana’ dalam meraikan raja sehari. Jika nobat hanya boleh dimainkan di istana dan dilarang untuk orang kebanyakan, maka sebahagian peralatan yang terdapat dalam muzik nobat; iaitu gendang kecil (kompang) diambil untuk dijadikan sebagai latar muzik dalam adat perkahwinan.

4.4.2 Bunga Manggar

Bunga manggar diletakkan di sudut kiri dan kanan pengantin semasa perarakan berlangsung. Ia menjadi simbol objek ritual yang dibawa bersama semasa perarakan pengantin. Bunga manggar merupakan suatu bentuk adaptasi pada bunga atau manggar kelapa yang membawa maksud kesuburan dan keteguhan hati (Hajah Piah, 85 tahun). Hal ini boleh diinterpretasikan bahawa masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah cuba mengadaptasi alam dalam usaha untuk memberi tunjuk ajar. Keteguhan hati yang dimaksudkan adalah kekuatan jiwa untuk menghadapi kehidupan rumah tangga. Jika diamati, bunga kelapa tersusun pada mayang kelapa dan sukar dipisahkan. Ia teguh berada di tangkai mayang kelapa hingga menjadi bunga, putik seterusnya bertukar menjadi buah kelapa. Sehubungan itu mereka mengambil iktibar daripada sifat bunga kelapa dan dijadikan simbol dalam AP3. Sebagai simbol kesuburan pula, ia dilihat dari sudut mayang kelapa yang biasanya mengandungi banyak bunga kelapa. Justeru, adalah diharapkan agar kesuburan pokok kelapa akan berjangkit kepada pasangan pengantin:

Manggaq nyioq tu kalau hang perati penuh dalam tangkai dia.
Meremut...makna kata banyakla. Jadi doq harap, minta pada Allah yang depa nanti dapat anak ramai macam ngan bunga nyioq. Rezeki.

(Hajah Piah, 85 tahun)



Gambar 4.9 : Bunga Kelapa dan Bunga Manggar. Kesamaan Bentuk dan Ciri yang dilihat pada Bunga Kelapa dan Bunga Manggar
(Sumber: Kajian Lapangan)

4.4.3 Pulut Semangat

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

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

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

4.4.4 Bunga Telur

Bunga telur yang diletakkan di atas pulut semangat yang menjadi hiasan di pelamin juga turut membawa maksud yang tersendiri. Dalam kes AP3A dan B, bunga telur berwarna keemasan, namun bagi AP3A, telur tersebut tidak diwarnakan seperti dalam kes AP3B. Dalam AP3B, telur itu dicelup dengan pewarna merah, dan ia diberikan kepada tetamu yang melakukan acara menepung tawar pengantin sewaktu persandingan berlangsung. Bunga telur dalam konteks ini dijelaskan sebagai simbol

kesuburan – oleh kerana ia dikaitkan dengan telur ayam yang digunakan itu. Sifat ayam yang tidak berhenti bertelur menunjukkan kesuburan haiwan tersebut. Maka diharapkan kesuburan pada ayam akan berjangkit pula menjadikan pengantin perempuan ikut subur:

ayam betina kalau dia mula berteloq tu tak berenti. Tu la kita guna teloq ayam. Banyak teloq dan pandai jaga anak.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Hal yang demikian selaras dengan apa yang dikemukakan oleh Strange (1981) yang mendapati bahawa telur rebus merupakan lambang kesuburan; dengan kulitnya dicelup warna merah, diikat pada sebatang buluh kecil dan dihiasi bunga dan daun yang dibuat daripada kertas berwarna, di mana ia menjadi buah tangan kepada tetamu yang hadir ke majlis.



Gambar 4.10: Bunga Telur yang Diletakkan di Atas Pulut Semangat
(Sumber: Kajian Lapangan)

4.4.5 Bunga Rampai

Berdasarkan tinjauan, terdapat beberapa bahan yang digunakan dalam upacara merenjis air mawar yang simbolik dalam adat persandingan bagi kedua-dua kes. Bahan-bahan yang dimaksudkan itu terdiri daripada bunga rampai, beras kunyit, air mawar dan daun inai. Bunga rampai ialah daun pandan yang dihiris halus dan digaulkan dengan 7 jenis bunga; iaitu bunga melur (warna putih, kuning dan merah), bunga mawar, bunga kekwa, bunga jenjarum dan bunga kertas. Pemilihan bunga ini terpulang kepada pembuat bunga rampai itu sendiri. Hal yang diutamakan dalam ramuan ini ialah bunga yang dipilih itu hendaklah mempunyai bau dengan campuran pelbagai warna. Campuran ini kemudian akan direnjiskan dengan air mawar dan jenis-jenis minyak wangi lain tanpa alkohol.

Penyediaan bunga rampai dilakukan secara gotong royong oleh anak-anak gadis. Daun pandan yang dihiris perlu dibersihkan terlebih dahulu bagi memastikan tidak ada sebarang kekotoran yang melekat padanya. Daun pandan yang telah dibersihkan dilapis sebanyak 3 hingga 4 lapisan, dibuang urat halus di tengah daun dan kemudian baharu dihiris. Hirisan ini perlu sehalus mungkin. Dalam proses ini, orang-orang tua pada masa dahulu akan memperhatikan cara anak-anak gadis menghiris daun pandan dan bunga-bunga untuk dijadikan bunga rampai. Sekiranya gadis tersebut membuat hirisan yang halus dan melakukan kerja dengan tekun, maka ia dikatakan mempunyai ciri-ciri untuk menjadi seorang isteri yang boleh menguruskan rumah tangga dengan baik.

Dalam AP3A, pembuat bunga rampai meletakkan pewangi ‘packovali’ untuk menjadikan ia berbau harum. Penyatuan hirisan daun pandan, bunga-bunga dan titisan air mawar dilihat sebagai simbol keharmonian dan kemakmuran pasangan pengantin dalam menjalani kehidupan sebagai suami dan isteri. Analisis mendapati bahawa daun pandan menjadi bahan utama dalam penyediaan bunga rampai. Daun pandan berwarna

hijau yang dikaitkan dengan sifat kesuburan dan berbau harum; dilambangkan sebagai keharuman yang berkekalan dalam rumah tangga:

daun pandan tu bukan saja-saja duk ambik buh campuq ngan bunga-bunga. Tu daun pandan tu hijau, tu sejuk mata kalu kita doq tengok hat hijau ni. Suboq makna kata. Bau dia wangi. Rumah tangga pun kita nak lagu tu la..biaq wangi.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Menerusi keterangan informan itu, dapat dikatakan bahawa daun pandan dapat dikaitkan dengan lambang kesuburan. Sehubungan itu, bunga rampai diterjemahkan sebagai membawa kepada simbol keharmonian, kemakmuran dan kesuburan. Sekiranya diteliti, daun pandan yang berwarna hijau yang merupakan warna alam. Masyarakat Melayu yang mengambil iktibar daripada kejadian dan warna alam ini, diharmonikan ke dalam AP3 serta diberikan pemaknaan yang berkaitan dalam kitaran kehidupan bermasyarakat. Pengharapan kehidupan yang penuh dengan keharmonian, kemakmuran dan kesuburan diterjemahkan oleh masyarakat melalui simbol alam yang diamati, diteliti serta difahami oleh masyarakat. Pengetahuan ini nampaknya dipelajari dan dipraktikkan daripada suatu generasi ke generasi berikutnya melalui proses pembelajaran secara tidak formal.

4.4.6 Beras Kunyit

Bahan seterusnya yang terdapat dalam acara merenjis ialah beras kunyit. Dalam konteks ini, beras kunyit difahami sebagai simbol kekayaan, kerana ia diwakili dengan warna kuning ataupun warna emas untuk pasangan pengantin. Kekayaan di sini bukan hanya dilihat dari sudut kebendaan tetapi juga daripada zuriat yang bakal lahir dalam keluarga yang baharu dibina. Masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah melihat emas

merupakan lambang kekayaan. Justeru mereka menggunakan warna kuning yang diletakkan pada beras untuk menjadikan beras tersebut berwarna seperti emas. Sebab itulah beras yang ditabur kepada pengantin sewaktu bersanding dinamakan sebagai beras kunyit kerana ia mewakili warna kuning (emas):

beras kunyit kita guna taboq tu minta pada Allah moga depa esok-esok ni bulih anak ramai. Guna kunyit bagi beras tu macam ngan emaih(emas) la. Kalau nak taboq emas jenuh la pulak (sambil ketawa). Anak ramai kaya jugak. Bukan makna kata kita nak kaya dunia, kaya akhirat tu pentin jugak. Ada anak ramai senang, bulih la minta tolong sakit penin. Daq la sorang-sorang.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Hal yang demikian juga selaras dengan penulisan Azah Aziz (2006) yang menjelaskan bahawa masyarakat Melayu membuat persamaan warna kuning sebagai interpretasi terhadap warna emas yang disimbolikkan dengan kekayaan.

4.4.7 Air Mawar

Air mawar merupakan bahan utama yang digunakan dalam upacara merenjis sewaktu persandingan. Dengan itu, air mawar mempunyai konteks pemaknaan yang sungguh penting dalam keseluruhan upacara yang dilakukan. Air mawar terdiri daripada air yang dicampurkan dengan titisan minyak wangi dan sedikit tepung beras. Ia diletakkan dalam bekas tembaga yang mempunyai muncung halus dan panjang. Dalam penggunaannya sewaktu persandingan, air mawar membawa simbol berkenaan keharuman budi pekerti dan kesucian niat pasangan pengantin itu dalam menuju penyatuan melalui perkahwinan yang dilangsungkan. Keharuman air mawar yang dipercikkan ke tubuh kedua-dua mempelai sewaktu upacara menepung tawar

diharapkan memberikan kebahagiaan dan keharmonian dalam hidup berumah tangga yang bakal ditempuh oleh pasangan terbabit (Hajah Piah, 85 tahun).



Gambar 4.11: Pada Bahagian Atas Alat Merenjis Itu Terletak Bekas Air Mawar
(Sumber: Kajian Lapangan)

Menurut informan, penduduk Kampung Melayu Seri Kedah menggunakan daun setawar untuk menjalankan upacara menepung tawar atau merenjis air mawar. Daun setawar (*kalanchoe pinnata*) yang berbentuk hati itu, digunakan sebagai alat perenjis air mawar dengan cara meletakkannya di dalam mangkuk yang berisi air mawar. Simbol daun setawar adalah sebagai penawar segala bisa serta menghapuskan segala penyakit (Hajah Piah, 85 tahun). Dalam konteks ini, apa yang dimaksudkan dengan menawarkan segala bisa dan menghapuskan segala penyakit ialah terhindar daripada perbuatan jahat (sihir) oleh pihak tertentu yang memiliki perasaan dendki terhadap pasangan pengantin yang baharu sahaja melangsungkan perkahwinan itu.

4.4.8 Pakaian Pengantin Lelaki

Berdasarkan pemerhatian, pengantin lelaki memakai persalinan pakaian Melayu yang lengkap. Tengkolok merupakan hiasan kepala yang dipakai oleh pengantin lelaki dalam kedua-dua AP3A dan B. Tengkolok atau juga disebut tanjak merupakan tanda pengantin itu menjadi raja sehari. Hanya pada hari persandingan sahaja biasanya orang lelaki akan menghias kepala mereka dengan tengkolok – yang menjadi hiasan kepala untuk raja atau pemerintah. Justeru, pemakaian tengkolok ataupun tanjak dalam adat persandingan merupakan simbol status pengantin lelaki sebagai raja (walaupun sehari).

Azah Aziz (2006, hal: 240) dalam kajiannya menyatakan bahawa tengkolok juga disebut sebagai tanjak, setanjak, bulang hulu, sapu tangan atau setangan. Sebidang kain persegi dilipat-lipat, disusun, dibentuk, dilengkuk, dipulas dan diolah demikian cara dan rupa sehingga tercipta sebuah tengkolok sebagai pakaian kepala seorang raja ataupun pembesar seperti bendahara, laksamana, panglima, pahlawan atau hulubalang Melayu zaman dahulu. Pemakaian tengkolok dalam pakaian pengantin boleh diinterpretasikan diambil daripada budaya istana sebagai perlambangan suasana ‘raja sehari’ yang ingin diraikan. Kajian berhubung tengkolok sebagai pakaian raja juga telah pernah dilakukan oleh Siti Zainon Ismail (2009, hal: 219) yang mencirikannya sebagai pakaian yang diikat dan dipakai di atas kepala khasnya dalam upacara dan adat istiadat (iaitu sebagai suatu kelengkapan pakaian raja dan pengantin – sebagai raja sehari).

Tengkolok digambarkan sebagai simbol status disebabkan kerana ia seringkali dikonotasikan dengan mahkota ataupun lambang sesebuah kerajaan. Hal ini dapat dilihat misalnya menerusi apa yang diperikan di dalam *Hikayat Hang Tuah* “...mahkota kerajaan Iskandar Zulkarnain ini jangan berputusan..lengkap dengan mahkota di Bukit Siguntang...” (Kassim Ahmad, 1997, hal: 138-139). Tengkolok sebagai unsur kelengkapan pakaian dengan itu secara jelas, dikaitkan dengan simbol kebesaran

kerajaan masa lampau. Pada zaman Kesultanan Melayu Melaka, tengkolok berperanan sebagai simbol status (keagungan dan kemewahan) seorang raja ataupun pemerintah; di mana ia ditentukan melalui jenis kain, bentuk ikatan (cara ikat), suasana upacara dan hiasan yang digunakan. Menerusi *Hikayat Hang Tuah* misalnya ada disebutkan sewaktu Hang Tuah bermain-main di Majapahit, “...Laksamana memakai dastar bunga dikarang gajah menggulung (cara ikatan) Hang Lekir, Hang Lekiu pun berdastar bunga Cina tiga warna sama berkunci bunga dikarang (motif hias)...” (Kassim Ahmad, 1997, hal: 160).

Di samping tengkolok, pengantin lelaki memakai baju Melayu cekak musang berbutang lima dan berseluar, dengan bengkung serta bersampi dagang dalam. Dalam kes AP3A, persalinan ini diperbuat daripada kain satin warna merah; dan sampin pula daripada songket berwarna senada. Lipatan samping dibuat berbentuk kuntuman bunga raya dengan di sebelah kirinya pula disisip keris pendek. Pengantin lelaki turut memakai perhiasan dada yang dikenali sebagai kalung; melingkari leher dan memenuhi bahagian dada. Kalung tersebut mempunyai loket berbentuk bulat. Bentuk loket ini memiliki ciri yang sama dengan apa yang dijelaskan oleh Teuku Iskandar (1959, dalam Siti Zainon Ismail, 2009, hal: 279).

Sementara itu dalam kes AP3B pula, pengantin lelaki memilih untuk memakai baju sikap dengan sampin songket berseluar panjang – yang merupakan potongan baju Orang Besar Kedah. Pakaian tersebut terdiri daripada empat helai – iaitu anak baju dan seluar yang diperbuat daripada kain satin berwarna coklat keemasan, di mana leher anak baju tersebut berbentuk bulat, dan baju di bahagian luar – yang dikenali dengan nama baju belah (Siti Zainon Ismail, 2009, hal: 189). Leher baju belah ini dipotong dengan gaya ‘cekak musang’. Baju belah itu diperbuat daripada songket berwarna coklat, yang lebih gelap daripada warna anak baju. Sampin juga menggunakan jenis kain songket yang sama dengan baju pendek. Pengantin lelaki juga memperkemaskan ikatan

sampingnya dengan bengkung sebelum meletakkan keris pendek sebagai hiasan pakaian di sebelah kiri. Kes dalam AP3B juga sama, di mana pengantin lelaki mengenakan kalung dengan loket yang berbentuk bulat.

Berdasarkan bentuk pemakaian yang seumpamanya, kedua-dua pengantin lelaki dalam AP3A dan B jelas memperlihatkan adanya persamaan persalinan pakaian dengan apa yang dipakai oleh pengantin Melayu tradisional semasa adat persandingan.³ Pakaian kedua-dua pengantin merupakan kombinasi kain songket, tengkolok, sampin, keris dan perhiasan dada. Pakaian yang dikenakan itu merupakan jenis-jenis pakaian orang istana atau pembesar pada masa dahulu, seperti yang banyak dapat dicungkil menerusi teks-teks hikayat Melayu lama. Boleh dikatakan bahawa simbol yang dikaitkan sangat jelas dalam menekankan tentang ‘warna istana’ serta istilah ‘raja sehari’ kepada pengantin lelaki melalui pemilihan potongan baju, warna dan jenis kain. Cuma terdapat sedikit perbezaan, di mana jika dahulu pemakaian keris melambangkan karakter kepahlawanan seseorang, namun dalam konteks persalinan pengantin ini, ternyata ia hanya berfungsi sebagai pelengkap pakaian sahaja.

4.4.9 Pakaian Pengantin Perempuan

Dalam hal berpakaian, pengantin perempuan dalam AP3A mengenakan baju kurung potongan moden, dengan kain potongan A. Pakaianya diperbuat daripada songket jenis bunga tabur berwarna merah hati. Beliau perempuan turut memakai tudung dan kain layah yang diletakkan di atas kepala. Hiasan kepalanya terdiri daripada mahkota yang berbentuk gunungan tinggi (lebar di bahagian bawah dan meruncing di bahagian atas); diperbuat daripada batu permata. Perhiasan kepala pengantin perempuan ini membawa makna yang sama seperti tengkolok yang dipakai oleh pengantin lelaki; iaitu sebagai simbol status raja.

Pengantin perempuan dalam AP3B pula memilih mengenakan rekaan pakaian yang telah diubahsuai daripada kebaya labuh; iaitu baju labuh di bahagian dalamnya diperbuat daripada kain satin berwarna coklat. Lapisan luar baju pula diperbuat daripada kain renda berpotongan kebaya yang panjangnya hingga ke paras buku lali. Terdapat sebutir kerongsang berbentuk bulat disematkan di bahagian perut. Pada dada pengantin perempuan tersebut dipakaikan kalung perak yang pendek. Turut dihias ialah jari serta pergelangan tangan beliau dengan cincin dan rantai tangan, di mana kedua-dua barang kemas tersebut merupakan pemberian yang diterima sewaktu AP1 dan AP2.

Dalam soal penggunaan warna, kedua-dua kes pakaian tersebut bertentangan dengan warna raja, apabila masing-masing memilih warna merah hati dan coklat. Dapat dikatakan bahawa pemilihan warna tidak terikat dengan warna diraja tetapi lebih kepada cita rasa pengantin itu sendiri. Sehubungan itu, jelas dapat dilihat bahawa ‘warna istana’ untuk ‘raja sehari’ kepada pengantin masih wujud menerusi penggunaan objek-objek yang berupa hiasan kepala dan hiasan pada pakaian yang bercirikan batu permata dan manik. Hiasan pakaian ini jika diteliti, mempunyai persamaan dengan hiasan permaisuri pada zaman Kesultanan Melayu Melaka yang memakai hiasan yang turut diperbuat daripada permata.

4.4.10 Pakaian Ahli Keluarga Pengantin

Dalam AP3A dan B juga telah memperlihatkan cara ahli keluarga pengantin lelaki dan perempuan yang menggayakan pakaian sedondon. Pemilihan warna pakaian ditentukan berdasarkan warna tema yang dipilih oleh kedua-dua pengantin. Golongan lelaki turut mengenakan baju Melayu, manakala golongan perempuan pula memakai baju kurung. Dalam konteks ini, analisis menunjukkan bahawa bentuk pemakaian sedondon daripada segi warna memperlihatkan suatu simbol persaudaraan. Tetamu dan

hadirin akan mengetahui bahawa mereka yang memakai pakaian yang seperti itu terdiri daripada ahli keluarga pihak pengantin. Sekiranya terdapat sebarang persoalan tentang majlis perkahwinan itu, tetamu akan terus mendapatkan mereka.

Dapatan kajian juga menunjukkan warna sedondon ahli keluarga pengantin merujuk sebagai simbol kerjasama. Untuk melangsungkan suatu majlis perkahwinan, komitmen dan kerjasama semua pihak dalam anggota keluarga amat diperlukan. Segala masalah yang dihadapi perlu diatasi secara bersama, bak kata pepatah Melayu ‘ringan sama dijinjing, berat sama dipikul’. Sehubungan itu, interpretasi bagi simbol kerjasama dalam pelaksanaan majlis berkenaan, ahli keluarga akan mengenakan pakaian yang berwarna sama. Analisis juga mendapati bahawa dalam AP3B, pihak tuan rumah turut menyediakan pakaian sedondon untuk jiran tetangga yang bertugas sebagai penyambut tetamu. Namun warna pakaian mereka berlainan daripada pakaian pihak tuan rumah. Simbol kerjasama yang dizahirkan dalam bentuk warna sedondon pakaian bagi mereka yang bertugas menyambut tetamu itu diperlihatkan melalui agihan tugas yang diberikan oleh seorang ketua yang dilantik. Secara keseluruhan, mereka membantu melancarkan lagi majlis tuan rumah.

4.4.11 Makanan Jamuan

Dapatan kajian menunjukkan bahawa dalam AP3A dan B, terdapat dua bentuk jamuan yang disediakan oleh tuan rumah, iaitu jamuan untuk tetamu jemputan yang diundang meraikan pengantin dan jamuan makan beradab untuk pasangan pengantin dan para ahli keluarga mereka. Untuk jamuan tetamu dalam AP3A, dihidangkan nasi putih dan nasi minyak. Lauk pauk pula terdiri daripada daging masak kari bersama nangka muda, acar buah, ayam goreng berempah, sambal belacan bersama ulam-ulaman, pemanis mulut bubur pulut hitam, air sirap dan air mineral. Dalam AP3B,

hidangan untuk para tetamu jemputan terdiri daripada nasi minyak, nasi putih, acar buah, ayam masak merah, kerabu mangga, agar-agar, bubur kacang, air sirap dan air mineral.

Berdasarkan pemerhatian, nasi minyak tidak dihidangkan sewaktu AP1 dan AP2 bahkan sebaliknya menerusi AP3 sahaja. Hal ini kerana nasi minyak mempunyai fungsi yang sangat jelas dari sudut simbol. Nasi minyak merupakan simbol sebagai memaklumkan adanya sesuatu majlis perkahwinan. Oleh sebab itu dalam budaya Melayu, orang selalu mengatakan, “bila lagi nak makan nasi minyak” bagi merujuk pertanyaan tentang waktu seseorang itu akan berkahwin (Puan Arpah, 60 tahun). Pada nasi minyak juga terdapat aspek simbolik yang diperlihatkan berdasarkan penggunaan warna. Nasi minyak yang biasanya berwarna kuning merupakan simbol kekayaan seperti yang dapat dirujuk pada beras kunyit yang digunakan dalam upacara menepung tawar. Dalam konteks ini, nasi putih yang disediakan pula selalunya menjadi alternatif kepada tetamu yang tidak gemar menjamah nasi minyak.

Jenis lauk-pauk yang dimakan bersama dengan dua jenis nasi tersebut, yang paling utamanya ialah ayam – di samping beberapa jenis masakan lain sebagai juadah iringan. Dalam hal ini, sama seperti yang dapat dilihat dalam AP1, ayam merupakan hidangan yang penting dalam konteks makna dan fungsinya. Namun dalam AP31A, daging turut menjadi hidangan utama. Sementara itu, acar limau yang disediakan dalam jamuan majlis tersebut juga merupakan masakan tradisi masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah. Ia merupakan *signature dish* bagi mereka pada setiap kali kenduri kahwin diadakan. Acar limau; iaitu campuran buah limau nipis yang telah dijeruk bersama jeruk buah-buahan kering merupakan suatu simbol keharmonian. Dalam kehidupan berumah tangga, pelbagai situasi akan ditempuhi oleh suami isteri yang menjadikan mereka akan terus mengenali serta memahami pasangan masing-masing. Keharmonian yang mereka

cari itu akan diperoleh dengan pelbagai dugaan, sehingga ia memerlukan sikap saling memahami dan bertolak ansur. Rasa pedas, manis, masam, masin dan payau yang terdapat dalam rasa acar limau, justeru merupakan terjemahan rasa kehidupan yang akan ditempuh oleh pasangan – di mana jika ditangani dengan baik pasti akan menghasilkan kegembiraan dalam kehidupan.

Dalam jamuan makan beradab, terdapat beberapa jenis sajian tambahan kepada juadah utama jika diperhatikan menerusi AP3A dan B. Antaranya ialah masakan ayam golek yang menjadi hidangan utama makan beradab. Hidangan ini akan diiringi dengan beberapa jenis lauk yang lain, seperti udang goreng dan ikan bawal masak cili sebagai pelengkap. Selain itu, buah-buahan sebagai pencuci mulut turut disediakan. Analisis mendapati bahawa ayam golek merupakan menu wajib dan utama dalam acara makan beradab yang disajikan dalam AP3A dan B. Kedudukan ayam golek dalam hidangan makan beradab seolah-olah sama fungsinya tepak sirih dalam AP1. Dalam konteks ini, ayam golek dikaitkan maknanya sebagai simbol kemewahan kerana penyediaan juadah yang sukar. Ayam dianggap sebagai makanan mewah di kampung tersebut; yang hanya akan dimakan dalam keadaan tertentu seperti kenduri atau keramaian. Oleh sebab itu, ayam golek memang menjadi sajian untuk meraikan ‘raja sehari’ (Mak Yam, 60 tahun). Hidangan ayam golek ini dihiasi dengan sayuran pelbagai warna iaitu merah, hijau dan oren. Pemilihan warna untuk hiasan pada pinggan ayam golek menjadi tarikan kepada mereka yang akan menikmati juadah tersebut. jika diteliti, penggunaan warna-warna terang menjadi asas kepada hiasan yang dikaitkan dengan simbol dalam kegembiraan merayakan majlis tersebut, seperti yang dikatakan oleh informan:

Pilih la sayoq hat warna-warni nak bagi nampak cantik. Berseri.
Selera la makan. Tu tunjuk yang kita seronok la.

(Mak Yam, 60 tahun)



Gambar 4.12: Hidangan Ayam Golek
(Sumber: Kajian Lapangan)

Di samping itu, jenis makanan simbolik yang ada dalam majlis kenduri adat persandingan di Kampung Seri Kedah juga ialah kek. Berdasarkan pemerhatian, kek yang akan dihidangkan pada akhir acara makan beradab itu, ditanggapi sebagai simbol kebahagiaan dan kegembiraan. Rasa kek yang manis diharapkan dapat diadaptasi dalam kehidupan berumah tangga oleh pasangan pengantin, walaupun nanti terdapat pelbagai masalah yang akan dihadapi:

Kek ni kita nak seronok-seronok ja. Lepas makan semua tu jadi kita nak tutup la dengan benda maneh. Dulu ni depa dok bagi makan wajik, tapi la ni makan kek senang. Kita harap lepaih ni depa (pengantin) bulih hidup seronok laki bini. Gaduh tu benda besa.

(Mak Yam, 60 tahun)



Gambar 4.13: Kek Perkahwinan
(Sumber: Kajian Lapangan)

Jika kek merupakan simbol objek ritual dalam perkahwinan masyarakat Bulgaria yang membawa maksud kesuburan (Guigova, 2013, hal: 97), namun maknanya diadaptasi secara berlainan dalam budaya Melayu di Kampung Seri Kedah. Kek sebagai suatu objek, hanya merupakan bentuk akomodasi kebudayaan Barat dalam makanan dan ia akhirnya beradaptasi dalam budaya Melayu. Kek dalam konteks ini hanya sebagai unsur pengganti kepada makanan manisan orang Melayu – iaitu wajik. Dengan erti kata lain, hidangan kek sebagai menampakkan unsur moden dalam perkahwinan dan ia digunakan secara popular dalam kebanyakan majlis perkahwinan orang Melayu. Walaupun objek ritualnya telah berubah atau berganti daripada manisan tradisional (wajik) kepada kek (yang memiliki unsur moden), namun makna simboliknya yang asal masih dikekalkan. Mereka hanya sekadar meminjam simbol objek tersebut daripada budaya Barat daripada segi luaran sahaja.

4.4.12 Hadiah

Dalam pelaksanaan adat persandingan, analisis mendapati bahawa dalam kedua-dua kes jiran tetangga terdekat telah memberikan tuan rumah pelbagai bahan keperluan seperti beras, gula, telur dan minyak masak. Selain itu, terdapat juga pelbagai jenis kerepek dan kuih-muih kering. Barang-barang yang diberikan itu dikira sebagai sumbangan kepada tuan rumah yang akan melakukan kerja kahwin. Hal ini memperlihatkan jelas bahawa konteks pemberian hadiah boleh dianggap bermula sebelum proses adat perkahwinan itu lagi.

Sewaktu berlangsungnya AP3 A dan B pula, setiap tetamu yang hadir akan memberikan sumbangan berupa wang kepada tuan rumah. Sebagai balasan daripada sumbangan yang diterima itu, tuan rumah akan memberikan tetamu bungkusan yang diisi dengan kerepek, gula-gula dan kuih muih kering yang telah diberikan oleh jiran tetangga sebelum itu. Barang dan makanan kering seperti ini dapat dilihat sebagai simbol buah tangan ataupun simbol pemberian, di mana ia dapat menunjukkan bahawa masyarakat Melayu kaya dengan budi bahasa dan amalan kerjasama, yang sanggup menyumbang mengikut kemampuan dalam menjayakan kerja kahwin jiran tetangga mereka. Di Kampung Seri Kedah, amalan ini telah dilakukan sejak awal oleh generasi pertama mereka.

Tradisi pemberian sumbangan dalam majlis kenduri dan keramaian perkahwinan bukan sesuatu yang asing dalam budaya masyarakat Melayu. Mengikut adat dan tradisi, sanak saudara dan tetamu keluarga pengantin akan memberi sumbangan yang terdiri daripada kelapa, gula, beras, wang, kain, pinggan mangkuk dan lain-lain sebelum atau semasa kenduri itu berlangsung (Strange, 1981 dan Peletz, 1996). Di samping itu, para tetamu juga memberikan wang kepada tuan rumah. Menurut Amran Kasimin (2002,

hal: 71) wang tersebut akan dilipat dan diletakkan di tapak tangan tuan rumah semasa mereka saling bersalaman.

4.5 Simbol Perlakuan Verbal Dalam Ritual Adat Pertunangan (AP1)

Dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat beberapa jenis perlakuan verbal yang memainkan peranan penting dalam menentukan kelancaran pelaksanaan ritual adat pertunangan (AP1). Pelaksanaan ritual hanya berjalan lancar sekiranya para peserta yang berada dalam AP1 tersebut mematuhi beberapa perlakuan verbal yang menjadi peraturan pertuturan – yang bukan sahaja perlu dipatuhi oleh wakil-wakil yang menjadi juru runding, bahkan hadirin yang sedang mengikuti ritual AP1. Beberapa aspek verbal yang dapat dilihat dalam lafaz doa.

4.5.1 Lafaz Doa

Perlakuan verbal membaca doa merupakan amalan yang tekal dalam masyarakat Melayu kerana ia merupakan satu perlakuan yang ditonjolkan dalam semua majlis yang dilaksanakan. Perlakuan ini merupakan salah satu sekuen yang mengisi perjalanan ritual AP1. Bacaan doa dalam AP1A dan B dilakukan sebanyak dua kali. Bacaan doa kali pertama dilakukan sebelum kedua-dua pihak memulakan AP1; iaitu setelah rombongan lelaki dan pihak perempuan mengambil tempat dalam ruang yang ditetapkan. Bacaan doa pada waktu ini dianggap sebagai simbol perlakuan verbal untuk memohon kepada Allah semoga perjalanan acara yang berlangsung itu dipermudahkan dan diberkati. Antara teks doa tersebut berbunyi:

Bismillahirrahmaanirahiim. Alhamdulillahirobbil 'alamin. Wasolatu wassalamu 'alaasasyrafil anbiyaai wal mursaliin, wa 'alaalihis wasohbihis ajma'in.

Ya Allah, Dengan nama-Mu, yang menyembuhkan segala penyakit, Dengan nama-Mu, yang mencukupkan segala permintaan, Dengan nama-Mu, yang memaafkan segala dosa, Dengan nama-Mu yang tidak dapat dimudaratkan oleh sesuatu, baik di bumi maupun di langit dan Ia maha mendengar dan maha mengetahui. Ya Ghaffar, maka ampunilah segala dosa-dosa kedua-dua ibu bapa, dan saudara kami serta sekian makhluk di alam ini.

Ya Rabanna, Sesungguhnya hanya kepada-Mu kami rafakkan rasa syukur. Hanya kepada -Mu kami menyembah, dan hanya kepada-Mu, kami memohon pertolongan. Maka Engkau berkat dan lancarkanlah majlis kami ini. Tiadalah sesuatu urusan itu mudah melainkan Engkau jadikannya mudah, dan Engkaulah yang menjadikan kesukaran itu mudah, apabila Engkau kehendaki. Terangilah hati kami dengan cahaya petunjuk-Mu sebagaimana Engkau terangi bumi ini dengan matahari-Mu selama-lamanya.

Rabbana aatinaa fid dunya hasanah, wa fil akhirati hasanah, waqinnaa 'azaabanar. Wasallallu'ala aalihi wa sohibihi wassalim tasliimann kathiira, walhamdulillahi robbil 'alamiin.

Menurut informan (Dr. Idris Yaakob, 60 tahun), melafazkan doa ialah cara manusia berhubung dengan Allah SWT. Doa dibacakan dengan nada memohon kerana doa merupakan permintaan daripada manusia kepada Pencipta. Kajian mendapati bahawa bacaan doa yang dilafazkan semasa memulakan AP1 mengandungi tiga struktur; iaitu pendahuluan dengan memuji Allah seperti maksud perkataan *bismillahirrahmanirrahim* (yang membawa erti: dengan nama Allah yang maha pemurah lagi maha mengasihani). Setelah itu, bacaan selawat ke atas junjungan besar SAW pula menyusul. Bacaan ini merupakan penghormatan umat manusia kepada Nabi SAW. Hal ini kerana baginda merupakan pilihan-Nya menjadi Nabi terakhir dan penutup para Nabi, yang membebaskan manusia daripada kehidupan jahiliah. Membaca selawat ke atas nabi SAW akan dibalas sepuluh kebaikan dan dihapuskan sepuluh keburukan, sebagaimana yang dijelaskan oleh baginda sendiri yang diriwayatkan Anas bin Malik RA yang bermaksud:

“Barang siapa yang berselawat kepada ku satu kali saja, nescaya Allah akan memberikan sepuluh kesejahteraan kepadanya dan dihapuskan darinya sepuluh kesalahan dan diangkat baginya sepuluh darjat.”

(HR. Bukhari, Nasa'i, Ibnu Hibban dan Hakim)

Selain itu, berselawat kepada Nabi Muhammad SAW juga bermaksud mengagungkan, menambahkan kehormatan dan kepujian serta mendukung perjuangannya yang mulia, di samping melahirkan rasa syukur sebagai penyampai

utusan-Nya yang menjadi rahmat seluruh alam, malah menambahkan keyakinan beramat dengan sunnahnya yang direhsti Allah.

Struktur kedua doa ialah isi doa iaitu permintaan yang dipohon kepada Allah SWT. Di sini dinyatakan permohonan yang diinginkan kepada Allah SWT sebagaimana doa yang dibaca itu:

Ya Rabanna, Sesungguhnya hanya kepada-Mu kami rafakkan rasa syukur. Hanya kepada -Mu kami menyembah, dan hanya kepada-Mu, kami memohon pertolongan. Maka Engkau berkatil dan lancarkanlah majlis kami ini. Tiadalah sesuatu urusan itu mudah melainkan Engkau jadikannya mudah, dan Engkaulah yang menjadikan kesukaran itu mudah, apabila Engkau kehendaki. Terangilah hati kami dengan cahaya petunjuk-Mu sebagaimana Engkau terangi bumi ini dengan matahari-Mu selama-lamanya.

Perlakuan verbal melalui bacaan doa jelas memperlihatkan sifat kebergantungan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah kepada Allah SWT. Bacaan doa merujuk sebagai simbol permohonan kepada Allah jelas memperlihatkan identiti masyarakat yang beragama Islam dengan mempraktikkan ajaran agama melalui AP1. Setelah selesai meminta apa yang dihajati, doa kemudiannya diakhiri dengan permohonan kepada Allah agar memberikan seluruh kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat serta jauhkan daripada seksa api neraka. Hal ini dapat dibuktikan dengan frasa yang diucapkan di bahagian akhir kalimat doa, iaitu:

Rabbana aatinaa fid dunya hasanah, wa fil aakhirati hasanah, waqinnaa 'azaabanaar

(yang bermaksud: Ya Allah, kurniakan kami seluruh kebaikan ketika di dunia, dan seluruh kebaikan ketika di akhirat serta jauhkan kami daripada api neraka).

Doa tersebut diakhiri dengan berselawat ke atas junjungan Nabi SAW. Perlakuan verbal dalam bacaan doa juga memperlihatkan adab kepada Allah SWT.

Masyarakat Melayu yang beragama Islam bukan sahaja dididik untuk beradab sesama manusia tetapi juga kepada pencipta, iaitu Allah SWT.

Bagi perlakuan verbal dalam bacaan doa kedua, dapatan kajian menunjukkan permulaan dan pengakhiran doanya adalah sama. Cuma yang membezakan ialah isi atau permintaan yang dipohon. Pemerhatian dalam AP1A dan B, bacaan doa tersebut adalah bertujuan memohon agar Allah SWT melindungi kedua-dua pasangan yang telah sah ditunangkan. Masyarakat pada keseluruhannya memohon agar pertunangan yang telah disahkan daripada segi adat diberkati dan dipelihara oleh Allah SWT, untuk membolehkan fasa yang seterusnya dapat dilangsungkan. Pertunangan melengkapkan ritual AP1 yang menyaksikan pemisahan status daripada bujang kepada tunangan bagi lelaki dan perempuan. Untuk itu, simbol permohonan melalui perlakuan verbal melengkapkan ritual AP1. Hal ini dapat dilihat menerusi bacaan doa berikut, yang bermaksud:

Ya Allah, sumber segala barakah, curahkanlah berkat-Mu atas lambang cinta ini dan bimbinglah kedua-dua saudara kami dalam masa pertunangannya. Semoga mereka mencari kehendakMu dengan hati yang ikhlas dan mengalami kebaikanMu yang berlimpah.

Ya Allah Ya Tuhan Kami, sumber segala cinta kasih, kerana ehsan-Mu, dua pasangan muda ini dapat saling bertemu. Kini mereka memohon rahmatMu untuk memasuki masa pertunangan dan mempersiapkan diri untuk gerbang Perkahwinan. Kami mohon, kuatkanlah mereka dengan berkatMu yang melimpah. Semoga oleh masa pertunangan suci ini, mereka kian hari kian saling menghargai, dan saling mengasihi dengan kasih sejati. Ya Allah, kasih setiaMu berlimpah bagi kami. Engkau menganugerahkan Hawa kepada Adam sebagai penghibur dan teman berbagi suka duka kehidupan, sesuai ciri peribadinya, dan setia sepanjang hidup. Perkenanlah memberkati kedua-dua cincin ini, lambang niat suci, hati yang jujur, dan kasih yang murni, agar saudari kami yang memakainya selama tempoh pertunangan, saling belajar mengenal, dijauhkan daripada hawa nafsu tak teratur, membangun persaudaraan yang suci murni, sehingga terlaksanalah pembangunan peribadi yang saling mengisi, saling melengkapi satu sama lain; apalagi semoga tercapailah cita-cita mereka membangun keluarga yang bahagia, sumber kebahagiaan dan penghiburan.

Kami memuji Engkau, ya Tuhan, sebab dengan pengharapan yang lembut Engkau menggerakkan hati dan menyiapkan puteraMu (nama) dan puteriMu (nama) untuk saling mencintai. Kami mohon, sudilah menguatkan hati mereka, agar mereka menjalani masa pertunangan ini dengan bertumpu pada iman, dan dalam segala hal berusaha berkenan kepadaMu, sehingga dengan aman sentiasa akhirnya sampai pada gerbang perkahwinan.

Sebagai penutup, ungkapan doa ini pula dibaca, yang bermaksud:

Ya Allah kurniai kami seluruh kebaikan ketika di dunia, dan seluruh kebaikan ketika di akhirat serta jauhkan kami daripada api neraka. Selawat Allah ke atas sebaik-baik Makhluk-Nya Penghulu kami Nabi Muhammad SAW dan ke atas keluarga serta para sahabatnya sekalian. Maha suci Tuhan kami, Tuhan yang Memiliki Kemuliaan dan Keselamatan! Semoga dilimpahkan kesejahteraan ke atas kesemua rasul dan segala puji hanyalah untuk Allah, Tuhan pemelihara seluruh alam!

4.6 Simbol Perlakuan Verbal Dalam Ritual Adat Pernikahan (AP2)

Simbol ritual juga turut dianalisis dari sudut perlakuan verbal yang terdapat dalam adat pernikahan (AP2). Antara jenis-jenis perlakuan verbal yang terdapat dalam AP2 ialah khutbah nikah, lafaz ijab dan kabul, lafaz taklik dan lafaz doa – yang akan diuraikan seperti berikut.

4.6.1 Khutbah Nikah

Akad nikah merupakan ritual adat dan agama yang paling penting dalam menentukan kesahihan sesuatu perkahwinan. Simbol perlakuan verbal yang ditanggapi dalam AP2 ialah berupa pesanan yang diberikan oleh kadi menerusi khutbah nikah (lampiran 1). Khutbah nikah menjadi simbol nasihat dan panduan kepada pasangan pengantin dan tetamu yang hadir. Hal ini kerana inti pati yang terdapat dalam teks khutbah nikah mengandungi pesanan berhubung tanggung jawab suami kepada isteri dan sebaliknya, di samping perkara-perkara yang boleh membatalkan ikatan pernikahan

dan juga nasihat untuk hidup berumah tangga. Khutbah nikah bukan sahaja ditujukan kepada pengantin tetapi juga sebagai peringatan dan panduan bagi mereka yang hadir. Khutbah nikah menjadi seruan kepada masyarakat untuk mengikuti jalan yang ditentukan oleh Islam berdasarkan al-Quran dan hadis dalam konteks perkahwinan yang dirancang.

4.6.2 Lafaz Ijab dan Kabul

Setelah selesai khutbah nikah, ikrar untuk menjadi suami kepada isteri pula dilafazkan oleh pengantin lelaki dalam upacara akad nikah. Perlakuan verbal dalam pelaksanaan ritual AP2, iaitu lafaz kabul oleh pengantin lelaki merupakan proses atau sekuen ritual yang paling utama. Dalam kes AP2A, kadi turut bertindak sebagai wakil wali atas persetujuan ayah kandung pengantin perempuan. Lafaz ijab dan kabul bagi kes AP2A adalah sebagaimana berikut, di mana kadi mula-mula sekali akan menyatakan:

aku nikahkan akan dikau (nama pengantin lelaki) dengan (nama pengantin perempuan) yang berwakil walikan bapanya kepadaku dengan mas kahwin tiga ratus ringgit tunai,

Maka pernyataan tersebut akan dijawab oleh pengantin lelaki:

aku terima nikahnya (nama pengantin perempuan), dengan mas kahwinnya tiga ratus ringgit tunai.

Dalam melaksanakan lafaz ijab dan kabul (akad nikah) berkenaan, terdapat beberapa perkara yang perlu dipatuhi; iaitu lafaz ijab dan kabul mesti diucapkan secara berturutan. Hal ini bermaksud setelah kadi selesai melafazkan ijab, pengantin lelaki perlu segera melafazkan kabulnya pula. Sebutan kabul yang dilafazkan mesti jelas, iaitu didengari oleh dua orang saksi yang memahami maksud ijab dan kabul. Dalam lafaz ijab nama perempuan (pengantin perempuan) akan disebut dengan khusus. Lafaz kabul

pula tidak bersyarat; yang bererti tiada tempoh masa bagi melaksanakan AP2. Perkataan ‘nikah’ atau maksud yang sama digunakan semasa ijab dan kabul. Analisis mendapati bahawa dalam kedua-dua AP2A dan B perkara ini dipatuhi. Ia amat penting kerana jika salah satu syarat yang ditetapkan tidak dipatuhi, boleh mengakibatkan ritual AP2 tidak sah dan tidak berlakunya peralihan status.

Hal yang demikian secara tidak langsung jelas menunjukkan bahawa simbol ikrar pengantin lelaki terhadap pengantin perempuan adalah dengan pengucapan “aku terima nikahnya.” Perkataan ini membawa pengertian yang amat besar, iaitu peralihan tanggungjawab daripada bapa kepada suami dan peralihan status. Simbol ikrar disusuli dengan pemberian mas kahwin kepada isteri. Sistem nilai yang ditonjolkan dalam lafaz ijab dan kabul ialah tanggungjawab yang dipikul oleh seorang lelaki yang telah mengalami detik peralihan iaitu daripada tanggungjawab kepada diri sendiri dan ibu serta ayah ditambah dengan tanggungjawab baharu iaitu isteri menerusi ikrar yang telah dilafazkan dan ditentu sahkan oleh saksi di depan kadi dan tetamu yang hadir dalam AP2.

4.6.3 Lafaz Taklik

Setelah itu, pengantin lelaki berikrar pula untuk tidak melakukan perkara-perkara yang boleh membatalkan pernikahan. Perlakuan verbal melalui ikrar ini disebut lafaz taklik, yang menjadi simbol perjanjian antara pengantin lelaki dan pengantin perempuan. Menerusi pemerhatian, pengantin lelaki dilihat membacakan taklik di depan pengantin perempuan dengan disaksikan oleh kadi dan semua jemputan yang hadir. Lafaz taklik tersebut adalah sebagaimana berikut:

Saya mengaku apabila saya tinggalkan isteri saya (nama isteri) selama empat bulan kamariah berturut-turut atau lebih dengan sengaja atau

paksaan atau saya atau wakil saya tiada memberi nafkah yang selayaknya kepadanya selama tempoh masa yang tersebut padahal dia taatkan saya atau saya melakukan sebarang mudarat atau lazim menyakiti tubuh badannya. Kemudian dia mengadu kepada mahkamah syariah dan apabila sabit aduanya di sisi mahkamah syariah dan dia memberi kepada mahkamah syariah yang menerima bagi pihak saya sepuluh ringgit maka pada ketika itu tertalaklah dia dengan cara talak kun iaitu tebus talak.

Perjanjian yang dibuat melalui lafaz taklik akan meleraikan atau membatalkan ikatan pernikahan jika dua perkara utama yang disebut dalam lafaz tersebut berlaku; iaitu apabila suami meninggalkan isteri selama empat bulan kamariah berturut-turut tanpa sebarang nafkah. Empat bulan kamariah ialah kiraan bulan menurut sistem kalender Islam. Perjanjian ini mengikut bulan Islam kerana bulan Islam mempunyai jumlah hari yang tetap iaitu 30 hari jika dibandingkan dengan bulan Masihi yang ada kalanya mempunyai jumlah 29, 30 dan 31. Pemilihan bulan Islam dibuat berdasarkan keadilan untuk kedua-dua pihak dengan pembahagian hari yang sama. Justeru dalam kes ini, talak atau pembatalan pernikahan hanya berlaku jika isteri tidak bersetuju (reda) dengan apa yang dilakukan oleh suami. Bagi membubarkan pernikahan melalui lafaz taklik, isteri perlu membuat permohonan atau melaporkan kepada mahkamah syariah bagi tujuan pembubaran pernikahan. Pembubaran pernikahan perlu melalui proses mahkamah bagi memastikan isteri atau suami tidak teraniaya dan mendapat hak yang sama di sisi Islam. Pembubaran hanya berlaku dengan persetujuan kedua-dua pihak berserta bukti. Peleraian perjanjian hanya boleh dibuat oleh badan yang mempunyai kuasa dalam hal ehwal agama Islam negeri sahaja.

Berdasarkan pemerhatian, pembacaan taklik yang dilakukan oleh suami menjadi simbol pemakluman bahawa pembubaran perkahwinan boleh berlaku tanpa kuasa suami dengan syarat isteri setuju dengan ‘aku janji’ melalui lafaz taklik yang diberikan. Dalam Islam kuasa untuk membubarkan perkahwinan (menjatuhkan talak) terletak di tangan

suami. Lafaz taklik bukan bermaksud untuk memudahkan pembubaran perkahwinan, tetapi ia lebih bertujuan untuk melindungi isteri daripada perkara-perkara yang boleh mendarat mudarat kepadanya, atau dengan erti kata lain daripada dizalimi oleh suami. Jelas di sini Islam tetap memelihara kepentingan wanita walaupun apabila wanita telah berkahwin kuasa mutlak di tangan suami. Dalam Islam ketaatan dan kepatuhan kepada suami oleh seorang isteri dilakukan selagi mana suami mengikut syariat dan ajaran Islam. Nilai sosial keadilan merupakan antara nilai yang sebatи dalam masyarakat Melayu Islam sebagaimana yang digambarkan dalam teks taklik tersebut.

4.6.4 Lafaz Doa

Setelah selesai lafaz taklik, kadi akan membacakan doa. Perlakuan verbal bacaan doa ini mempunyai struktur yang sama dengan bacaan doa dalam AP1. Perbezaannya hanya terdapat pada isi doa yang menjurus kepada permohonan agar pernikahan yang telah dilaksanakan itu dilimpahi dengan kasih sayang dan keberkatan buat pasangan suami isteri, dikurniakan zuriat yang soleh, dimurahkan rezeki serta terhindar daripada tipu daya manusia dan syaitan. Teks doa yang dibacakan oleh imam itu dapat dilihat seperti berikut:

الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ .

Segala pujian tertentu bagi Allah, Pencipta dan Pentadbir seluruh alam semesta. Selawat dan sejahtera ke atas junjungan besar kami, Nabi Muhammad SAW serta ke atas seluruh keluarga dan para sahabat Baginda.

اللَّهُمَّ يَا رَحِيمُ يَا وَدُودُ يَا ذَا الْجُودِ وَالْكَرَمِ، اللَّهُمَّ يَا بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ،

Ya Allah, wahai yang Maha Pengasih, wahai yang Maha Pencinta, wahai yang Maha Pemurah dan Mulia. Ya Allah yang Maha Mencipta langit dan bumi.

اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُذَا الْعَقْدَ الْمِيمُونَ، وَاجْعَلْ اجْتِمَاعَهُمَا عَلَى حُصُولِ الْخَيْرِ يَكُونُ، وَأَفْبِينَهُمَا الْمَحَاجَةَ وَالْوُدَادَ، وَأَرْزُقْهُمَا التَّسْلِ الصَّالِحَ مِنَ الْبَتَاتِ وَالْأُولَادِ حَتَّى يَرْؤُنَ الْأَسْبَاطَ وَالْأَخْفَادَ، وَوَسْعُ عَلَيْهِمَا الرُّزْقَ، وَاحْفَظْهُمَا مِنْ مَكَابِدِ الْعَلْقَبِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ،

Ya Allah, berkatilah akad nikah atau perkahwinan kedua mempelai ini. Jadikanlah jodoh mereka menghasilkan kebaikan. Jalankanlah kasih-sayang dan kemesraan antara mereka. Kurnikanlah mereka keturunan yang soleh dengan mendapat anak-anak lelaki dan perempuan yang soleh sehingga cucu-cicit mereka. Lapangkanlah rezeki mereka. Dan peliharalah mereka daripada tipu-daya makhluk-makhluk lain. Wahai Tuhan yang Maha Penyayang di kalangan yang menyayangi.

اللَّهُمَّ أَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِهِمَا مَعَ الْأَعْمَالِ، وَأَفْلِفْ بَيْنَ قُلُوبِهِمَا مَعَ الإِيمَانِ، وَأَكْثِرْ أُولَادَهُمَا مَعَ الصَّالِحِينَ، وَلَا تَجْعَلْ بَيْنَهُمَا فِتْنَةً بِجُودِكَ وَكَرْمِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ .

Ya Allah, damaikanlah hidup mereka dengan amalan yang baik. Jalankanlah hati mereka dengan keimanan. Perbanyakkanlah anak mereka yang soleh. Dan janganlah jadikan mereka dalam keadaan sengketa dan fitnah, dengan kemurahan dan kemuliaanMu. Wahai Tuhan yang Maha Penyayang di kalangan yang menyayangi.

اللَّهُمَّ أَلْفِ بَيْنَ الْعَرُوْسِينَ كَمَا أَلْفَتَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالْطِينِ، وَبَيْنَ آدَمَ وَحَوَّاءَ، وَبَيْنَ إِبْرَاهِيمَ وَهَاجَرَ وَسَارَةَ، وَبَيْنَ يُوسُفَ وَرُزْيَخَةَ، وَبَيْنَ أَيُوبَ وَرَحْمَةَ، وَبَيْنَ مُوسَى وَصَفْوَرَهُ، وَبَيْنَ سُلَيْمَانَ وَبَالْقَيْسَ، وَبَيْنَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَزَوْجَهِ الْمُطَهَّرَاتِ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِنَّ أَجْمَعِينَ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ،

Ya Allah jalankanlah kemesraan antara dua pengantin, seperti mana Engku jalankan antara air dan tanah, antara Adam dengan Hawa, antara Ibrahim dengan Hajar dan Sarah, antara Yusof dengan Zulaikhah, antara Ayub dengan Rahmah, antara Musa dengan Sofurah, antara Sulaiman dengan Balqis, dan antara Nabi Muhammad dengan isteri-isteri Baginda yang suci. Semoga Allah meredhai mereka semua dengan rahmatMu, yang Maha Pengasih dalam kalangan yang mengasihi.

اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُمَا، وَبَارِكْ عَلَيْهِمَا، وَاجْمَعْ بَيْهُمَا فِي خَيْرٍ،

Semoga Allah memberikan keberkatan untuk kamu daripada pasangan kamu, dan melimpahkan keberkatan terhadap diri kamu, dan semoga Allah menghimpunkan kamu berdua dalam kebajikan.

Gambar 4.6: Teks Doa AP2
(Sumber: Kajian Lapangan)

Dapatkan kajian menunjukkan bahawa perlakuan bukan verbal dalam AP2 dapat difahami sebagai permohonan dan pengharapan kepada Allah SWT agar pernikahan yang dibina bahagia dan dikurniakan zuriat yang soleh. Ia selaras dengan ajaran Islam yang menyeru semua urusan hendaklah diserahkan kepada Allah, iaitu dengan bertawakal kepada-Nya, percaya terhadap janji-janji-Nya, reda dengan apa yang dilakukan-Nya, berbaik sangka kepada-Nya dan menunggu dengan sabar pertolongan dari-Nya; merupakan sebahagian daripada buah keimanan yang paling besar serta menjadi salah satu sifat mukmin yang paling mulia. Berdoa merupakan jalan terakhir setelah semua usaha dilakukan untuk mencapai sesuatu yang dihajati.

Manakala doa yang dibaca selepas solat sunat nikah dua rakaat oleh pengantin lelaki dalam AP2A pula adalah seperti berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أَتَخْمُدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، اللَّهُمَّ صَلِّ
عَلَىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّعَلَىٰ أَهْلِ وَصَاحِبِيْهِ أَجْمَعِينَ،

“Ya Allah! Dikau Maha pengasih lagi Maha Penyayang. Segala puji-pujian bagi Allah, seru sekalian alam. Ya Allah! Aku bersyukur kepada-Mu, setelah selesai pernikahan kami ini, aku memohon pada-Mu Ya Allah; Dikau berkatilah pernikahan kami ini, Dikau jadikanlah aku dan isteriku orang-orang soleh. Ya Allah, Ya Rahman, Ya Rahim! Kepadamu kami memohon pertolongan. Dikau anugerahkanlah kepadaku dan isteri yang solehah, Dikau berikanlah aku dan isteriku petunjuk dan hidayah agar kami sentiada dalam keredaan-Mu dan tunjukanlah kami ke jalan yang lurus sepanjang kehidupan kami. Dikau berikanlah aku kekuatan untuk memimpin isteriku dan mendidik bakal anak-anak kami ke jalan yang kau redai. Ya Allah, Ya Wadud! Dikau mesrakanlah kami, bahagiakanlah kami sebagaimana Engkau bahagikan Nabi Muhammad ﷺ dan Siti Khadijah, Nabi Yusuf a.s dengan Zulaikha, Nabi Adam dan Hawa. Ya Allah, Ya Rahman, Ya Rahim! Dikau anugerahkan aku dan isteriku anak-anak yang ramai, soleh dan solehah. Dikau anugerahkan kami dan anak cucu kami kesihatan dan kesejahteraan sepanjang hayat kami dan sepanjang hayat mereka. Dikau peliharalah kami daripada perkara-perkara yang boleh merosak kemesraaan dan kebahagiaan rumah tangga kami. Ya Allah, Ya Razaq, Ya Rashid! Dikau anugerahkanlah kepada kami akan rezeki yang bersih lagi baik, lindungilah kami dari mendapat rezeki yang keji dan haram. Dikau jadikanlah aku dan isteriku serta bakal anak-anak kami orang yang rajin bersolat dan bertakwa.”

رَبَّنَا عَلَيْنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Gambar 4.7: Doa Selepas Solat Sunat Nikah
(Sumber: Kajian Lapangan)

Setiap ayat yang dibacakan itu adalah sebagai simbol memohon keberkatan. Sebagai seorang Islam permohonan keampunan dan rahmat daripada Allah SWT diperoleh menerusi begitu penolakan terhadap musibah dan kesusahan. Allah SWT berfirman, sebagaimana yang dijelaskan oleh imam pernikahan:

Dan apabila hamba-hambaku bertanya kepadamu mengenai Aku maka (beritahu kepada mereka): “Sesungguhnya aku (Allah) sentiasa hampir (kepada mereka);Aku perkenan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepadaKu. Maka hendaklah mereka menyahut seruanKu (Dengan mematuhi perintahKu), dan hengaklah mereka beriman kepadaKu supaya mereka menjadi baik dan betul.

(al-Quran, 2: 186)

4.7 Simbol Perlakuan Verbal Dalam Ritual Adat Persandingan (AP3)

Dalam kajian ini, terdapat beberapa bentuk simbol ritual yang dapat dianalisis dari sudut perlakuan verbal sebagaimana yang direfleksikan menerusi adat persandingan tersebut. Antara perlakuan verbal yang diperhatikan ialah lagu dalam nyanyian dan bacaan doa.

4.7.1 Lagu Dalam Nyanyian

Dalam kedua-dua AP3A dan B, pasangan pengantin diarak ke pelamin oleh kumpulan kompong yang terdiri daripada sejumlah 15 orang pemain kompong. Terdapat tiga buah lagu yang dialunkan oleh pasukan kompong itu. Lagu pertama berjudul ‘Alhamdulillah’ yang diturunkan seni katanya seperti berikut:

Alhamdulillah..puji memuji
Kepada Rasul..sekalian nabi
Sampailah sudah yang dinanti-nanti
Kepada pengantin raja sehari
Selamat bersanding...pengantin baru

Di atas pelamin duduk bersatu
Suami isteri yang amat aju
Muafakat hingga ke anak cucu

Selamat pengantin baru
Kami ucapkan semoga panjang umur
Selamat berkekalan

Suami isteri muda belia
Bagaikan pinang dibelah dua
Kami ucapan sehati sejiwa
Muafakat hingga ke anak cucu

Permulaan lagu diawalkan dengan simbol pujian kepada Allah SWT melalui perkataan ‘alhamdulillah’ yang bermaksud segala puji bagi Allah. Pujian turut diberikan kepada junjungan Nabi Muhammad SAW. Setelah pujian kepada Allah dan Rasul, baharulah pujian diberikan kepada kedua-dua pasangan pengantin. Melalui seni kata lagu ini, jelas memperlihatkan tentang adab masyarakat Melayu dalam memberi pujian, dengan memulakannya kepada yang paling utama; iaitu Allah SWT, diikuti kepada Nabi SAW dan kemudian baharulah kepada manusia. Hal ini merupakan tertib yang diajar dalam Islam dan diamalkan oleh masyarakat Melayu hingga ke hari ini.

Setelah pujian diberikan, bait-bait rangkap lagu yang seterusnya menekankan tentang simbol nasihat. Ia diperikan melalui kata-kata nasihat, misalnya dalam bait lagu ‘muafakat hingga ke anak cucu’ yang membawa maksud mengharapkan kedua-dua pengantin agar hidup sentiasa seja sekata untuk mencapai kebahagiaan hingga ke akhir hayat. Dalam konteks ini, nasihat diberikan bukan sekadar dengan menggunakan bahasa yang puitis tetapi cara penyampaiannya juga amat bersopan. Sebelum nasihat diberikan, bait pertama lagu akan memberikan pujian terlebih dahulu kepada pasangan pengantin. Dalam hal ini, ia menonjolkan sikap budi bahasa yang amat tinggi masyarakat Melayu dalam memberikan nasihat yang juga perlu ada ketertiban. Memberikan kata-kata pujian bermaksud menerbitkan rasa gembira di hati yang mendengar, kemudian baharu

dapat disusuli dengan nasihat. Dengan cara tersebut, nasihat lebih mudah diterima kerana hati dalam keadaan gembira dan tidak tertekan.

Selain itu, dapat dilihat pula simbol doa yang diterjemahkan melalui bait lirik ‘semoga panjang umur, selamat berkekalan.’ ketertiban dalam memberikan nasihat ini kemudiannya diakhiri dengan doa; semoga Allah SWT memanjangkan usia kedua-dua pengantin, sentiasa selamat dan hidup berkekalan dalam rumah tangga. Setelah doa dipanjangkan kepada pasangan pengantin, simbol peringatan sebagai penutup lagu pula dialunkan, di mana pasangan suami isteri dinasihatkan supaya sentiasa bertolak ansur dalam menjalani kehidupan hingga akhir hayat. Peringatan juga disampaikan dengan cara yang sopan menerusi pujian diberi terlebih dahulu melalui bait lagu ‘bagai pinang dibelah dua’ yang membawa maksud pasangan pengantin yang sama cantik sama padan. Setelah itu, baharulah peringatan diberikan kepada pengantin dalam melayari bahtera kehidupan yang baharu dibina (En. Mohd Ashraf, 26 tahun).

Selanjutnya, lagu kedua pula berjudul ‘Direnjis-renjis’ akan dilaungkan. Bait-bait lagu ini dapat dilihat sebagaimana berikut:

Direnjis-renjis dipilis
Ditepungi lah tawar
Disiram si air mawar

Duduk muda sezoli
Atas pelamin berseri
Dihias intan baiduri
Bagai raja sehari

Lepas duduk bersanding
Jalan rapat berganding
Salam bersalam keliling
Sambil mata menjeling

Riang pengantin baru
Gurau senda bercumbu
Aman damai selalu
Sampai ke anak cucu

Direnjis-renjis dipilis

Ditepungi lah tawar
Hai beras kunyit ditabur
Disiram si air mawar

Bunga rampai ditabur-tabur
Hati longlai jadi terhibur
Bunga rampai harum berbau
Biar lerai hati yang rindu

Menerusi lagu yang kedua ini, simbol perlakuan verbal dalam AP3 menterjemahkan perasaan berkasih sayang pasangan pengantin. Simbol yang menunjukkan kasih sayang itu diungkapkan melalui bait lagu ‘lepas duduk bersanding, jalan rapat berganding.’ Setelah selesai duduk di atas pelamin, pengantin lelaki dan perempuan akan bangun meninggalkan pelamin dengan cara berpegangan tangan. Kemesraan pengantin baharu terus digambarkan dalam bait-bait berikutnya, ‘salam bersalam keliling, sambil mata menjeling’, di mana selain daripada gambaran kemesraan yang ditunjukkan, pasangan pengantin juga dinyatakan dalam suasana yang gembira menerusi bait ‘gurau senda bercumbu.’

Bait-bait lagu tersebut seterusnya masih lagi dengan simbol yang menitipkan nasihat kepada pasangan pengantin dalam melayari bahtera perkahwinan. Nasihat dititip agar dalam hidup berumah tangga perlu ada bergurau senda untuk bahagia dan kekal. Simbol kehidupan, cabaran dan dugaan ditonjolkan melalui bait-bait lagu seterusnya, ‘bunga rampai ditabur-tabur, hati longlai jadi terhibur, bunga rampai harum berbau, biar lerai hati yang rindu.’ Bunga rampai sebagai perumpamaan kehidupan yang membawa pelbagai warna, begitu juga kehidupan berumah tangga yang tentu ada pasang surutnya kerana manusia memiliki perasaan dan emosi. Kegembiraan akan dinikmati apabila ada hubungan saling bertolak-ansur serta faham-memahami namun pada masa yang sama, manusia tidak akan dapat lari daripada masalah kerana ia asam garam kehidupan.

Lagu ketiga yang dinyanyikan oleh pasukan kompong berjudul ‘Robbana’, yang mengandungi seni kata seperti berikut:

Robbana Ya Robbana
Robbana Ya Robbana
Robbana Ya Robbana
Zolamna Anfusana
Robbana Ya Robbana
Wakfir Lana Zunubana

Lailahaillah
Hai malikul hakqulmubin
Muhammad Ya Rasulullah
Sodiqul Waqdul Amri

Solatul mustaqim
A’la Ya Sa Tu’ala Yasin
Solamun Alaina
Yasin Rabbu Soma Sola

Dua tiga kucing berlari
Mana nak sama si kucing belang
Dua tiga boleh ku cari
Mana nak sama si adik seorang.

Pulau pandan jauh ke tengah
Gunung daik bercabang tiga
Hancur badan dikandung tanah
Budi yang baik dikenang juga

Pisang emas di bawa belayar
Masak sebiji di atas peti
Hutang emas boleh dibayar
Hutang budi dibawa mati

Pucuk pauh delima batu
Anak sembilang ditapak tangan
Walau jauh beribu batu
Hilang dimata dihati jangan

Dari mana hendak ke mana
Tinggi rumput dari padi
Hari mana bulan yang mana
Dapat kita berjumpa lagi

Buah cempedak di luar pagar
Ambil galah tolong jolokkan
Saya budak baru belajar
Kalau salah tolong tunjukkan

Kalau ada sumur diladang
Bolehlah kami menumpang mandi,
Kalau ada umur yang panjang
Bolehlah kita berjumpa lagi

Kalau ada jarum yang patah
Jangan simpan di dalam peti
Kalau ada silap dan salah
Jangan simpan di dalam hati

Sampailah di sini
Persembahan kami
Kumpulan kami
Mengundur diri

Mengangkat sembah menyusun jari
Mengangkat sembah menyusun jari
Salah dan silap harap dimaafi
Mengangkat sembah menyusun jari

Lagu ketiga ini, yang berjudul ‘Robbana’ yang bermaksud ‘Ya Tuhan Kami’ menjadi suatu simbol tentang permohonan maaf. Sebelum kumpulan kom pang itu mengakhiri persembahan dan mengundurkan diri dari majlis tersebut, mereka memohon kemaafan jika ada salah dan silap sepanjang persembahan mereka (Encik Mohd Ashraf, 26 tahun). Dalam melakukan permohonan maaf juga ada tertib yang perlu diikuti, iaitu memohon keampunan daripada Allah SWT seperti yang terakam dalam rangkap pertama lagunya. Rangkap pertama ini memaksudkan permohonan ampun kepada Allah SWT, oleh sebab sebagai manusia, mereka juga tidak lepas daripada melakukan kesalahan – meskipun dalam mengunjurkan nasihat berguna kepada pasangan pengantin.

Setelah memohon ampun kepada Allah SWT, puji dan diberikan ke atas junjungan besar Nabi SAW. Umat Islam dalam konteks ini, sentiasa dituntut untuk berselawat ke atas Nabi Muhammad SAW sebagai simbol kasih sayang dan rindu kepada Baginda. Selain itu, berselawat ke atas Nabi SAW juga merupakan amalan yang amat dituntut, di

mana ia mengandungi fadilat yang besar, serta mendapat kebahagian hidup di dunia dan di akhirat, sebagaimana doa yang selalu dipanjatkan oleh umat Islam pada setiap masa.

Rangkap keempat memperlihatkan gambaran gurau senda kepada pengantin perempuan. Walaupun ramai gadis yang dilihat, tetapi tidak sama dengan pengantin perempuan. Hal ini dapat dianggap sebagai ungkapan kasih sayang pengantin lelaki terhadap pengantin perempuan, yang sekaligus menekankan tentang simbol kesetiaan pengantin lelaki tersebut kepada pasangannya. Sementara itu, pada bait ke-lima dan keenam lagu berkenaan pula menyatakan perasaan terima kasih atas layanan yang telah diberikan oleh tuan rumah kepada kumpulan kompong. Budi baik yang dihulurkan itu tidak mampu dibalas dengan wang ringgit. Dengan ketinggian budi juga, diharapkan agar pertemuan yang singkat sesama jemputan dapat dikekalkan walaupun hanya dalam ingatan. Akhir sekali, penghujung lagu alunan kumpulan kompong itu menzahirkan simbol pengharapan yang diterjemahkan dalam rangkap ketujuh hingga kesepuluh; iaitu dengan mengharapkan pertemuan yang akan datang nanti. Pengharapan yang seterusnya juga meletakkan ungkapan tunjuk ajar kepada tetamu yang hadir, jika ada kesalahan yang dilakukan sepanjang persembahan. Pengharapan itu nanti diakhiri semoga setiap kesilapan dapat dimaafkan.

4.7.2 Bacaan Doa

Berdasarkan penelitian, pembacaan doa dalam kedua-dua AP3A dan B akan didahului dengan ucapan istighfar oleh semua tetamu, iaitu :

Astaghfirullahal'adzim, alladzi la ilaha illa huwal hayyul qoyyumu wa atubu ilaih

Maksudnya: Aku meminta ampun pada Allah yang Maha Agung, yang tiada Tuhan selain Dia Yang Maha Hidup lagi Maha Berdiri Sendiri, dan aku bertaubat kepada-Nya.

Bacaan ini boleh dianggap sebagai simbol taubat dan memohon keampunan di antara manusia dengan Allah SWT. Ia merupakan sebahagian daripada ajaran Islam oleh sebab setiap manusia di muka bumi ini tidak terlepas dari melakukan kesalahan sebagaimana yang telah ditegaskan menerusi firman Allah SWT (al-Quran: 3: 4). Setelah istighfar itu dibaca, para tetamu akan membacakan pula membaca surah al-Fatihah, untuk memohon agar Allah menunjukkan jalan yang lurus dan benar kepada semua yang hadir.

Dalam kedua-dua AP3A dan B, doa yang sama akan dibacakan sebelum jamuan makan beradab berlangsung, iaitu sebagaimana mengikut teks yang berikut:

Bismillahi rahmani rahim. Alhamdulillahi rabbil alamin wassalati wassalamu ala asrafil anbiai walmursalin wa ala alihhi wasahbihi ajmain

Segala puji bagi Allah, Pencipta dan Pentadbir seluruh alam semesta. Selawat dan salam ke atas junjungan besar kami, Nabi Muhammad SAW serta seluruh keluarga dan pada sahabat baginda.

Segala puji hanya untuk-Mu Ya Allah, atas segala nikmat pemberian yang Engkau kurniakan kepada kami. Ya Allah, pada hari yang berkat ini, kami berhimpun di majlis ini sebagai tanda kesyukuran kami di atas nikmat-Mu bersempena dengan majlis perkahwinan yang diadakan oleh keluarga kedua-dua mempelai dengan selamat dan sempurna bagi pernikahan anakanda mereka (nama pengantin perempuan dan nama pengantin lelaki)

Bersempena dengan majlis ini juga, kami memohon rahmat-Mu Ya Allah, kurniakanlah kepada kedua mempelai yang diraikan ini kehidupan yang sihat dan selamat serta dikurniakan zuriat yang soleh dan solehah. Perkuuhkanlah ikatan kasih sayang dan hormat-menghormati antara mereka, berakhlak mulia dan berbudi bahasa, beriman dan bertakwa kepada-Mu Ya Allah pada setiap masa.

Berkat keagungan-Mu dan sifat Rahim-Mu Ya Allah, kami memohon agar peliharakanlah kami dari malapertaka dan mara bahaya. Daripada sifat buruk manusia yang berniat serong serta jauhilah kami dari segala keburukan yang menimpa sama ada berupa peringatan mahupun ujian yang tidak dapat diduga. Jika ia berupa ujian, maka kurniakanlah kepada kami ketabahan dan kesabaran. Jika ia berupa peringatan, maka ampunilah kami sebelum ia mendatang. Ya Allah, kami memohon rahmat-Mu agar dikurniakan keampunan, keberkatan dan sihat wal afiat kepada seisi keluarga, tuan rumah dan sekalian yang hadir bagi meraikan dan memeriahkan majlis yang diberkati ini.

Ya Allah, jadikanlah perhimpunan ini satu perhimpunan yang dirahmati dan perpisahan kami pula selepas ini suatu perpisahan yang diberkati dan dilindungi.

Ya Allah, berikanlah kepada kami kebaikan di dunia, berikanlah pula kebaikan di akhirat dan lindungilah kami dari seksa api neraka.

Analisis mendapati bahawa doa dalam AP3 juga memiliki struktur sebagaimana dalam AP1 dan AP2. Doa ini dimulai dengan memuji Allah SWT dan selawat ke atas Nabi SAW. Bacaan doa merupakan suatu pernyataan simbol terima kasih kepada Allah SWT atas nikmat yang tidak terhingga yang diberikan oleh-Nya kepada seluruh umat manusia, dengan ungkapan kalimat “segala puji hanya untuk-Mu Ya Allah atas segala nikmat pemberian yang Engkau kurniakan kepada kami.” Pernyataan itut dipanjatkan sempena majlis perkahwinan (adat persandingan) yang dihadiri, di mana ia menjadi simbol kesyukuran kerana adat pernikahan telah berlangsung dengan sempurna, serta dapat pula mengadakan adat persandingan dengan jayanya.

Inti pati doa selanjutnya meletakkan pengharapan dan permohonan agar Allah SWT mengurniakan pasangan pengantin tersebut zuriat yang soleh, di samping akan dapat memperkuuhkan ikatan perkahwinan yang baru dibina dengan dihiasai perasaan kasih sayang serta hormat menghormati. Doa turut memohon kepada Allah SWT agar memelihara tetamu yang hadir dijauhkan daripada segala keburukan, serta dikurniakan kesabaran dan ketabahan kepada sekalian yang hadir dalam menghadapi ujian hidup. Seterusnya doa dipanjangkan lagi dengan memohon supaya Allah memberikan keampunan atas segala kesalahan yang dilakukan, mengurniakan kesihatan kepada seluruh ahli keluarga tetamu dan tuan rumah. Hal yang paling utama dalam konteks ini ialah permohonan agar diberikan diberikan keberkatan dalam hidup.

4.8 Simbol Perlakuan Bukan Verbal Dalam Ritual Adat Pertunangan (AP1)

Dalam kajian ini, simbol ritual turut dianalisis dari sudut perlakuan bukan verbal yang terdapat dalam AP1. Simbol perlakuan bukan verbal ini ialah bersalam-salaman, perlakuan bukan verbal pertanyaan dan penerimaan, menadah tangan dan menyediakan jamuan kepada tetamu.

4.8.1 Perlakuan Bersalam-salaman

Dapatan kajian dalam kedua-dua kes AP1A dan B menunjukkan rombongan pihak lelaki dan pihak perempuan saling bersalam-salaman dengan muka yang tersenyum manis semasa perjumpaan kali pertama sebelum memasuki ruang yang disediakan. Dalam hal ini, dapat dilihat bahawa komunikasi bukan lisan dalam menyambut tetamu dilakukan sebagai tanda hormat. Maka perlakuan yang ditonjolkan oleh mereka yang terlibat menyambut tetamu sangat beradab. Tuan rumah yang menunggu kehadiran tetamu bersalam dengan menunjukkan raut wajah manis dan penuh senyuman. Bersalam dengan mata bertentang mata akan melahirkan suatu hubungan bukan sahaja secara lahiriah tetapi batiniah ketika perlakuan bersalam antara tetamu dan tuan rumah. Komunikasi bukan verbal dalam menyambut rombongan lelaki sebagai simbol penghormatan dan memuliakan tetamu oleh tuan rumah. Menurut informan:

Orang mai rumah kita, ha patut la tuan rumah sambut.. bersalam la. Hat jantan dengan jantan. Yang betina dengan betina. Tapi kalau yang orang muda nak salam dengan orang tua yang macam tok ni tak daq masalah aih.. tu tanda depa hormat. Tak dak sebab lain. Kalau orang mai rumah kita, kita tak sambut, tunjuk yang kita ni macam tak suka depa tu mai rumah kita. Kita tunjuk kita hormat, kita suka tu yang kita dok sambut depa.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Selain itu menurut informan juga, sambutan yang diadakan dalam adat pertunangan itu adalah untuk memulakan hubungan baharu dan meraikan kehadiran tetamu. Perjumpaan semasa adat pertunangan dianggap sebagai perjumpaan yang pertama kali bagi kedua-dua belah pihak. Informan menjelaskan bahawa masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah yang dididik dengan nilai budi bahasa menunjukkan tanda mengalu-alukan kedatangan tetamu melalui komunikasi bukan lisan sambutan. Nilai budi bahasa ditonjolkan melalui perlakuan bersalaman dengan tetamu yang hadir dan pergerakan tubuh badan yang sopan iaitu membongkokkan sedikit badan dengan memberikan senyuman. Pergerakan tubuh badan harus selari dengan mimik muka yang dipamerkan sebagai tanda keikhlasan.

Berhubung dengan perkara bersalaman di antara sesama jantina, informan turut menerangkan bahawa bersalaman merupakan sunnah yang disyariatkan dan adab mulia para sahabat RA sewaktu berjumpa dalam setiap masa. Hal yang demikian, menurut beliau adalah sebagaimana yang dikhabarkan daripada hadis Nabi yang diriwayatkan oleh at-Tabrani bahawa sahabat Nabi SAW apabila bertemu akan saling bersalaman dan apabila kembali daripada perjalanan akan saling berangkulan (Dr. Idris Yaakob, 60 tahun). Bersalaman juga menurut informan menjadi salah satu cara untuk orang Islam menghapuskan dosa. Oleh itu, dalam perjumpaan sesama Muslim untuk memulakan perkenalan, bersalaman akan menghapuskan dosa kedua-dua pihak yang bertemu itu. Menerusi penekanan yang diberikan oleh informan, dapat dikatakan bahawa perbuatan bersalaman merupakan suatu tanda kasih sayang dalam diri manusia sesama manusia. Amalan ini selaras dengan ajaran Islam yang amat mementingkan umatnya sentiasa berkasih sayang. Apabila bersalaman, tangan kedua-dua Muslim bersentuhan, dan dari situ akan lahir satu perasaan aman dalam diri yang menerbitkan rasa kasih sayang.

4.8.2 Membawa, Menyorong dan Mengambil Tepak Sirih

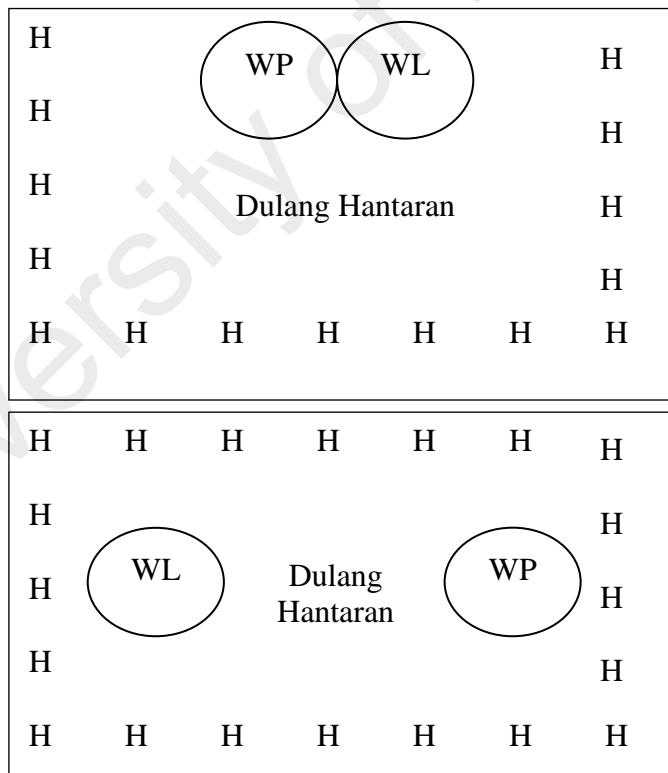
Tepak sirih merupakan kepala adat dalam AP1. Sehubungan itu, perlakuan bukan verbal dalam mengiringi serta mengendalikan tepak sirih turut memberikan makna dalam keseluruhan proses ritual AP1. Menerusi pemerhatian, didapati bahawa tepak sirih yang dibawa oleh rombongan lelaki itu akan diletakkan berdekatan dengan pihak perempuan semasa pertanyaan diutarakan. Perlakuan bukan verbal dalam pengendalian tepak sirih memperlihatkan ia tidak diangkat, sebaliknya hanya disorongkan oleh kedua-dua pihak. Pihak lelaki akan menyorong (menggerakkan tanpa mengangkat) tepak sirih kepada pihak perempuan sebagai simbol pertanyaan; sama ada kedatangan mereka untuk meminang gadis tersebut diterima ataupun tidak. Sorongan tepak sirih diterima dalam AP1A dan B sebagai simbol penerimaan pinangan pihak lelaki. Perlakuan bukan verbal ini menonjolkan sikap bersopan santun kedua-dua pihak dalam AP1.

Dalam proses tersebut, perlakuan bukan verbal pertanyaan dan penerimaan dikendalikan oleh wakil yang dipilih oleh keluarga masing-masing. Masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah meletakkan urusan adat pertunangan kepada keluarga dan bukan diuruskan sendiri oleh pihak yang bertunang. Menjadi sesuatu yang memalukan pula jika pihak yang bertunang bercakap sendiri untuk menyampaikan hasrat hati. Tindakan tersebut didapati melanggar nilai dan norma kehidupan masyarakat dan pada masa yang sama merosakkan reputasi serta maruah keluarga. Dengan itu, wakil yang dilantik untuk menyampaikan maksud – akan dipilih berdasarkan beberapa kriteria. Kriteria yang terpenting ialah hubungan pasangan dengan wakil tersebut. Bagi kedua-dua kes AP1A dan B, wakil utama yang dipilih sebagai juru runding merupakan bapa saudara kepada pihak yang bertunang. Melalui pemerhatian, didapati bahawa kalangan ahli keluarga merupakan pihak yang paling diutamakan dalam pemilihan wakil ini. Bapa bagi lelaki

dan gadis yang hendak ditunangkan itu langsung tidak menjadi wakil utama dalam AP1. Bapa didapati lebih suka untuk melantik orang lain untuk mewakili pihak keluarganya dalam AP1. Walau bagaimanapun, segala keputusan keluarga ialah selalunya merupakan keputusan bapa pihak yang bertunang. Jelas dalam kes ini bahawa perlakuan bukan verbal dalam pemilihan wakil adalah didasarkan kepada kekananan dalam keluarga bagi kedua-dua belah pihak. Dengan erti kata lain juga, perlakuan bukan verbal memperlihatkan suatu simbol kekerabatan dalam pelaksanaan AP1.

Tempat berlangsungnya AP1 juga turut dilihat sebagai antara simbol perlakuan bukan verbal. Dalam AP1A dan B, proses pertunangan dijalankan dalam keadaan wakil-wakil dan hadirin duduk di lantai. Proses seumpamanya yang berlaku, di mana semua orang duduk di atas lantai – dapat menjelaskan tentang suatu keadaan yang tekal dan memang diamalkan oleh masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah sejak dahulu. Cara duduk bersila atau bertimpuh di atas lantai merupakan suatu kesopanan cara masyarakat Melayu duduk dalam bentuk dan sikap yang tradisional. Perlakuan bukan verbal AP1 yang berlangsung dengan cara duduk di atas lantai turut melambangkan persamaan taraf dan sikap merendah diri. Cara duduk seperti bersila dan bertimpuh dalam kalangan masyarakat Melayu seolah-olah sebatи bagi membezakan antara orang lelaki dengan orang perempuan. Hal ini dapat menjelaskan bahawa cara duduk bersila merupakan cara duduk lelaki, manakala bertimpuh pula ialah cara duduk bagi orang perempuan. Namun begitu, dapatan kajian menunjukkan ada dalam kalangan wanita yang bertukar-tukar cara duduk, iaitu dari duduk bertimpuh kepada duduk bersila dan seterusnya. Mereka duduk dalam dua cara itu terdiri daripada wanita yang berumur – memandangkan duduk bersila lebih selesa daripada duduk bertimpuh yang boleh menyebabkan rasa kebas dan sengal di bahagian kaki kerana bertimpuh terlalu lama.

Para hadirin duduk sebelah menyebelah secara rapat yang menggambarkan keintiman dan kemesraan. Selain itu, duduk secara rapat merupakan perlakuan yang dituntut semasa orang Islam bersolat jemaah iaitu perlakuan merapatkan saf. Maksud tersebut tidak tercapai sekiranya AP1 diadakan dengan cara duduk di kerusi. Dalam pengendalian perlakuan bukan verbal pertanyaan dan penerimaan, terdapat dua posisi kedudukan wakil-wakil sewaktu sesi rundingan dalam kes AP1A dan B (lihat rajah 3.3). Wakil pihak lelaki dan perempuan akan duduk secara bersebelahan dan bertentang muka dalam AP1A. Jarak kedudukan wakil cukup rapat sehingga menyebabkan kedua-duanya berunding dengan kadar suara yang agak perlahan. Sementara itu, dalam AP1B pula wakil-wakil akan duduk secara berhadapan dan dulang hantaran diletakkan di tengah-tengah ruang rundingan.



Rajah 4.3: Posisi Duduk dalam AP1A (atas) dan AP1B (bawah)

Petunjuk Rajah 4.3:
WP : wakil pihak perempuan
WL: wakil pihak lelaki
H : hadirin

Dapatkan kajian menunjukkan kawalan suara wakil-wakil bergantung pada posisi kedudukan mereka. Sekiranya wakil-wakil itu duduk bersebelahan (jarak yang dekat), maka suara wakil tidak perlu ditinggikan atau kuat (dalam kes AP1A). Hal ini secara tidak langsung menyebabkan sesetengah hadirin tidak dapat mengikuti perkembangan rundingan AP1 kerana suara kedua-duanya menjadi tenggelam. Namun begitu dengan jarak yang dekat itu akan membuatkan perbualan menjadi lebih intim dan mesra (Zainal Kling, 2001, hal: 172). Berdasarkan pemerhatian, dapat dikatakan juga bahawa hadirin yang ikut menyertai rundingan itu lebih ramai dalam kalangan ahli rombongan lelaki. Dalam hal ini, kaum keluarga pihak perempuan sebagai tuan rumah memberikan ruang duduk yang lebih kepada mereka. Terdapat sebilangan tetamu dalam kalangan pihak perempuan turut berada di ruang tempat rundingan diadakan. Hal ini merupakan suatu perlakuan bukan verbal yang beradab apabila tuan rumah meraikan dan menghormati tetamu serta melayan tetamu dengan baik. Perkara seumpamanya pernah disebutkan di dalam sebuah hadis yang disampaikan oleh Ibnu Umar (Imam Nawawi, 1994, hal: 893) tentang keutamaan memberikan tempat duduk kepada orang lain yang baharu datang.

Posisi kedudukan wakil dan para hadirin dalam AP1 turut menentukan tempat letak barang-barang hantaran. Dalam AP1 A dan B, barang hantaran yang dibawa oleh pihak lelaki akan diletakkan di tengah-tengah ruang tempat berlangsungnya rundingan. Hal ini akan membolehkan keluarga pihak perempuan melihat barang-barang tersebut, selain berfungsi sebagai simbol penghormatan terhadap rombongan pihak lelaki yang telah membawa barang-barang hantaran tersebut. Ruang yang digunakan untuk majlis rundingan dalam AP1 ialah ruang depan atau ruang tetamu yang luas. Didapati bahawa dalam kedua-dua AP1A dan B, rundingan berlangsung di ruang depan yang merupakan antara ruang yang luas di rumah tersebut. Dalam hal ini, ia selaras dengan pandangan Islam yang menekankan tentang kepentingan ruang untuk menjayakan sesuatu majlis, seperti yang disabdakan Rasulullah SAW yang bermaksud, “sebaik-baik tempat duduk-

yakni majlis ialah yang terlebar terluas ruangannya.” (Imam Nawawi, 1994, hal: 896).

Bahagian duduk wanita agak terpisah dengan bahagian duduk lelaki walaupun berada dalam ruangan yang sama. Tetamu lelaki yang mewakili rombongan pihak lelaki dan orang lelaki yang mewakili perempuan akan duduk di bahagian depan ruang tetamu. Wanita pula akan duduk di bahagian belakang ruang tetamu. Walaupun tidak terdapat pengasingan tempat duduk secara khusus di antara wanita dengan lelaki, tetapi dapat dilihat bahawa wanita memberikan ruang kepada pihak lelaki terlebih dahulu untuk mengisi ruang depan. Hal ini merupakan suatu perlakuan bukan verbal yang bersopan budaya Melayu yang mengutamakan peranan golongan lelaki dalam sesuatu perkara.

Dalam AP1A, terdapat beberapa orang wanita daripada pihak keluarga perempuan yang duduk di ruang dapur. Aturan duduk berdasarkan jantina yang membenarkan wanita melepas sehingga ke ruang dapur menjadi suatu kebiasaan dalam masyarakat Melayu; memandangkan wanita dikenali sebagai ‘orang dapur’ manakala lelaki sebagai ‘orang anjung’. Dalam kes ini, dianggap suatu perlakuan yang bersopan pula apabila wanita memberikan ruang depan kepada golongan lelaki, sebaliknya adalah tidak sopan jika lelaki mengambil tempat duduk di bahagian berdekatan dapur. Hal yang demikian kerana orang Melayu memberatkan ruang peribadi dan ruang sosial (Zainal Kling, 2001, hal: 181). Sehubungan itu, ruang dalam sesuatu majlis seperti AP1 sememangnya akan diberikan perhatian. Penentuan ruang dalam melaksanakan adat pertunangan juga turut disentuh oleh van Gennep (1960), iaitu dalam memastikan proses pertunangan tersebut menjadi bermakna dan diterima masyarakat. Van Gennep menegaskan bahawa dalam ritual perkahwinan, penentuan ruang akan memastikan ritual yang dilakukan mencapai maksud yang diinginkan oleh masyarakat. Oleh itu, dalam pelaksanaan sesuatu ritual, pemilihan tempat juga perlu diambil kira untuk menjadikan ritual tersebut bermakna.

Selanjutnya simbol penerimaan lamaran ditonjolkan melalui perlakuan bukan verbal menyarung cincin. Cincin yang tersarung di jari manis seorang gadis menjadi simbol perubahan status daripada bujang kepada status tunangan orang. Masyarakat yang menyaksikan perlakuan tersebut pula akan menganggap ia sebagai suatu simbol pemakluman – yang gadis itu telah bertunang. Dalam AP1A dan B, acara menyarung cincin dilakukan oleh ibu saudara pihak lelaki. Berdasarkan pemerhatian, perlakuan bukan verbal, iaitu pemakaian cincin ke jari manis gadis pula turut dianggap sebagai simbol pemakluman masyarakat tentang pemisahan status dalam kitaran kehidupan seorang gadis daripada bujang kepada menjadi tunangan orang. Justeru, ia secara tidak langsung turut menjadi peringatan kepada mana-mana lelaki yang mempunyai perasaan untuk mengambil gadis tersebut dijadikan isteri, melupakan sahaja hajat mereka:

Cincin yang hat orang sebelah bawak tu, emm..selalu depa guna cincin belah rotan, ada mata ka, tak daq mata ka..ha..semua boleh la. Janji nama dia cincin belah rotan. Cincin tu nak bagi tau yang hat betina ni dah ada orang dok punya. Tak bolih lagi la sapa-sapa nak kat dia. Tu pun bukan pakai bagi saja..ikut adat..ada cara..bukan main langgaq ja..tak boleh nak main tibai ja..tu kena orang tua yang sarong.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Setelah selesai perlakuan bukan verbal menyarung cincin di jari manis bakal pengantin, gadis yang telah menerima cincin pertunangan itu kemudiannya akan bersalam dan mencium tangan ibu saudara pihak lelaki. Perlakuan bukan verbal mencium tangan ini dikira sebagai simbol penghormatan. Hal ini adalah sebagaimana penjelasan informan tentang mengapa gadis yang menerima cincin tanda semasa adat pertunangan perlu bersalam dan mengucup tangan ibu saudara pihak lelaki:

Dah kalau orang bagi barang kena la kata terima kasih. Jadi masa tu hat betina malu nak habaq, jadi tu la salam , dok cium tangan, tanda hormat. Tanda setuju yang dia dah bertunang dengan anak menakan (ibu saudara) orang tu la. Mak menakan makna kata wakil mak hat jantan..sat lagi kalau orang tanya lagu mana perangai bakai (bakal) menantu..ha...senang

depa doq habaq..baguih aiii...salam, senyum manih (manis)..cium tangan semua. Elok kelaku, elok sangat kalau nak buat menantu. Orang tua, apa yang depa nak tengok. Bukan muka ja cantik, perangai kena eloq jugak.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Perlakuan bukan verbal dalam proses pertanyaan dan penerimaan turut juga diperlihatkan dengan acara berbalas dulang hantaran antara kedua-dua pihak rombongan lelaki dan pihak perempuan. Berbalas dulang hantaran merupakan sebagai simbol terima kasih dan budi bahasa. Amalan membawa hadiah atau buah tangan dalam sesuatu majlis, terutama sekali dalam adat pertunangan memang sudah sebatи dengan masyarakat Melayu. Amalan ini merupakan suatu tindakan yang dapat menzahirkan perasaan suka, kasih sayang dan menyenangi. Rasulullah SAW (dalam Imam Ghazali, 1998, hal: 242) pernah bersabda bahawa pemberian hadiah merupakan perbuatan sunat yang dilakukan demi kasih sayang. Dalam AP1A dan B, pihak perempuan dilihat melebihkan bilangan dulang hantaran untuk dibalas kepada pihak lelaki, yang memperlihatkan sikap dan pernyataan terima kasih mereka kepada pihak lelaki. Berpandukan kepada jadual 3.3, dapat diperhatikan bahawa jumlah dulang pihak perempuan dalam kedua-dua AP1 dilebihkan sebanyak dua dulang daripada apa yang diterima mereka daripada pihak lelaki. Amalan melebihkan dulang hantaran ini menjadi perlakuan yang tekal dan terdapat dalam kedua-dua AP1.

Jadual 4.1: Bilangan Dulang Hantaran oleh Pihak Lelaki Kepada Pihak Perempuan

Ritual Adat Pertunangan	Bilangan Dulang Lelaki	Bilangan Dulang Perempuan	Perbezaan Bilangan Dulang	Jumlah Dulang
A	7	9	2	16
B	9	11	2	20

Perlakuan bukan verbal dengan melebihkan balasan hantaran kepada pihak lelaki dalam kes AP1A dan B dianggap sebagai simbol murah hati pihak tuan rumah. Menurut informan (Hajah Piah, 85 tahun), melebihkan pemberian dalam hantaran kepada pihak lelaki bukanlah bermaksud keluarga perempuan ingin menunjuk atau bermegah-megah. Masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah sangat menyanjung tinggi setiap budi yang diberikan. Maka keluarga pihak perempuan akan melebihkan bilangan balasan hantaran sebagai sanjungan ke atas pemberian pihak lelaki. Dalam kedua-dua AP1A dan B, pihak lelaki masing-masing membawa hantaran 7 buah dulang yang dibalas dengan 9 buah dulang; dan 9 buah dulang yang dibalas 11 buah dulang. Bilangan ini jika diperhatikan berada dalam jumlah yang ganjil. Hal ini memang menjadi amalan turun-temurun masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah. Menurut informan (Hajah Piah, 85 tahun) amalan tersebut ada kaitannya dengan kepercayaan dalam agama Islam. Contohnya menurut kata beliau, surah al-Fatihah yang menjadi penghulu al-Quran dan banyak dipakai dalam kehidupan sehari-hari manusia – turut mengandungi tujuh ayat. Jumlah ganjil ini boleh juga dikaitkan dengan penciptaan tujuh lapis langit oleh Allah SWT. Jika dihubungkan dengan aspek pegangan agama Islam mereka, satu alasan yang boleh diambil kira dengan bilangan dulang yang ganjil itu adalah kerana angka ganjil merupakan angka yang kerap muncul dalam Al-Quran. Bahkan Allah SWT itu sendiri menggemari hal yang ganjil, seperti yang dapat dilihat menerusi suatu hadis Nabi yang bermaksud: “sesungguhnya Allah SWT itu ganjil dan Dia suka kepada yang ganjil” (Wahbah Az-Zuhaili, 1988, hal: 154).

Begitu juga, mereka percaya bahawa angka ganjil ialah simbol bagi kebaikan dan keberkatan. Angka genap dikaitkan dengan unsur kejahatan dan kecelakaan. Bagi informan (Hajah Piah, 85 tahun), kepercayaan seperti ini mempunyai persamaan dengan kebanyakan peraturan ibadat dalam Islam; seperti solat lima waktu sehari semalam, rukun Islam yang lima dan rukun tawaf semasa mengerjakan haji atau umrah (tujuh).

Justeru, jumlah hantaran semestinya dalam angka ganjil – namun ia tetap bergantung kepada persetujuan dan persefahaman antara keluarga kedua-dua belah pihak. Bilangan ganjil dulang hantaran yang dibawa oleh kedua-dua pihak selalunya berupa angka 7 dan 9, seperti yang pernah disebutkan juga oleh Amran Kasimin (2002, hal: 22) dalam kajian beliau. Berdasarkan pemerhatian, bilangan dulang yang dibawa oleh pihak lelaki dan yang dibalas oleh pihak perempuan adalah sederhana, tidak terlalu banyak dan tidak terlalu sedikit. Perlakuan dan tindakan yang bersederhana ini merupakan suatu bentuk amalan yang murni, memandangkan bersederhana ialah akhlak Rasullah SAW. Umat Islam diminta bersederhana – yang diistilahkan sebagai ‘istiqamah’ dan ‘i’tidaat’ yang bermaksud berada di tengah-tengah dalam setiap perlakuan terutama dalam percakapan, perbuatan dan gerak-geri (Hamka 1995, hal: 158).

Hal yang demikian mungkin dapat menjadi alasan terhadap bilangan dulang hantaran yang ganjil dalam AP1. Maka perlakuan yang berasaskan kepercayaan Islam diterima sebagai perlakuan adat yang sudah sebatи dalam kehidupan orang Melayu. Penyempurnaan majlis pertunangan dengan mematuhi amalan tersebut dianggap sebagai perlakuan yang bersopan dan beradat. Sebaliknya, pengabaian akan menyebabkan keluarga dituduh sebagai tidak tahu adat dan ini adalah memalukan. Maka jelas di sini bahawa bilangan ganjil yang digunakan dalam pemberian dan balasan dulang hantaran menjadi simbol kesederhanaan dalam perhubungan masyarakat Kampung Seri Kedah.

Perlakuan bukan verbal berbalas dulang hantaran sebagai simbol persetujuan dan penerimaan dalam hubungan kekeluargaan yang baru dijalinkan ini mengemukakan suatu bentuk perlakuan dalam mewujudkan hubungan sosial antara pihak yang memberi dan pihak yang menerima. Dalam AP1 A dan B, kedua-dua pihak mendapat faedah dan lebih daripada itu pihak yang memberi mendapat pulangan yang lebih daripada pihak

yang menerima. Selain itu, pemberian makanan pula menjadi simbolik bagi menyatakan perasaan yang dirasai oleh pemberi dan penerima ketika itu. Hal yang demikian juga selari dengan pandangan Mauss (1967) yang memahami bahawa memberi sesuatu hadiah, khususnya berbentuk makanan bererti memberi benarkan atau mengakui kewujudan hubungan sosial antara individu yang memberi dengan individu yang menerima. Mauss menunjukkan bahawa persesembahan makanan, hospitaliti dan pemberian barang-barang berharga dan peraturan hubungan timbal balik mengandungi implikasi ekonomi, sosial, moral dan politik. Pemberian itu bukan sahaja memperkayakan pemberi tetapi penerima juga dengan hasil yang sama. Firth (1973, hal: 26) pernah mengatakan bahawa fungsi simbolik makanan hantaran penting untuk difahami oleh sebab kegunaan sesuatu bahan itu tidak boleh ditafsirkan begitu sahaja. Ia mempunyai makna yang tersendiri. Makna dan fungsi dalam konteks ini mengandungi idea metafora sosial. Inti patinya terletak pada pengiktirafan makanan sebagai mewakili sesuatu yang lain. Hal ini sebagaimana yang diakui oleh simbol setiap barang yang diisi dalam dulang hantaran. Maknanya diberikan oleh masyarakat berdasarkan apa yang telah mereka warisi daripada generasi lalu.

4.8.3 Menadah Tangan

Dalam AP1A dan B memperlihatkan perlakuan bukan verbal ketika berdoa; iaitu dengan cara mengangkat kedua-dua belah tangan kanan dan kiri dengan telapak tangan di depan dada. Kedua-dua tangan tersebut dirapatkan bagi wanita, manakala bagi lelaki pula ada yang memberikan ruang di antara kedua-dua tapak tangan ketika berdoa. Perlakuan ini disimbolkan permohonan hamba kepada penciptaNya iaitu Allah SWT. Islam mengajar umatnya supaya sentiasa berkelakuan baik sesama manusia, apatah lagi dengan sang pencipta. Sehubungan itu perlakuan menadah tangan ini menggambarkan

nilai masyarakat Melayu beragama Islam yang penuh dengan keikhlasan dan beradab memohon perlindungan, kebahagiaan dan mengucapkan terima kasih kepada Allah dengan cara berdoa. Menadah tangan merupakan tertib dalam melakukan doa. Bacaan doa dalam kedua-dua kes AP1A dan B dilakukan oleh seorang yang memiliki ilmu pengetahuan agama yang tinggi serta baik pula kedudukannya di sisi masyarakat. Dalam AP1A, pembaca doanya ialah imam Kampung Seri Kedah. Dalam konteks ini, dapat dilihat bahawa status sosial dalam menentukan peranan seseorang sangat dititikberatkan. Justeru, hanya mereka yang mendapat pengiktirafan masyarakat sahaja yang berhak melaksanakan bacaan doa dalam mana-mana majlis pertunangan. Di samping itu, perlakuan bukan verbal melalui tindakan mengangkat tangan secara serentak dan bersama-sama dapat juga dippersepsi sebagai simbol penyatuan. Hal ini dapat dilihat apabila semua pihak yang hadir dalam AP1A dan B mengangkat tangan bersama dan mengaminkan apa yang telah didoakan oleh imam.

4.8.4 Jamuan

Perlakuan bukan verbal dalam menikmati jamuan turut diperhatikan dalam AP1 A dan B. Tetamu dijemput oleh tuan rumah untuk menikmati juadah yang disediakan di ruang tempat berlangsungnya acara rundingan. Dalam AP1A dan B, ruang jamuan dengan erti kata lain, ialah di ruang tamu. Jika semasa rundingan kedudukan tetamu dibahagikan mengikut pihak lelaki dan perempuan tetapi semasa jamuan, tetamu dan mereka yang terlibat dalam rundingan duduk bersama-sama. Tetamu lelaki makan terlebih dahulu daripada tetamu perempuan. Hal ini kerana tetamu perempuan sibuk bersempang dan membuat pertukaran barang-barang hantaran.

Semasa menikmati jamuan, terdengar suara bergurau senda di antara kedua-dua belah pihak. Oleh sebab makanan yang disediakan merupakan masakan kampung, maka

banyak soalan berhubung resipi dan cara memasak diutarakan oleh tetamu perempuan. Perlakuan bukan verbal menyediakan jamuan kepada tetamu yang hadir sebagai simbol terima kasih dan penutup adat pertunangan. Menurut informan (Hajah Piah, 85 tahun), jamuan (yang disebut sebagai kenduri kerana sebelum jemputan menjamah makanan, doa akan dibacakan) dianggapkan sebagai simbol menghormati tetamu yang hadir, selain berkongsi rezeki yang diberikan oleh Allah kepada keluarga tuan rumah. Tuan rumah berbesar hati dengan kehadiran tetamu sama ada dari pihak rombongan lelaki mahupun pihak perempuan sendiri. Sebagai balasan, tuan rumah akan menyediakan jamuan. Perkara ini sesuatu yang tekal dan diamalkan di Kampung Seri Kedah.

4.9 Simbol Perlakuan Bukan Verbal Dalam Ritual Adat Pernikahan (AP2)

Simbol perlakuan bukan verbal yang terdapat dalam AP2 dapat dilihat seperti yang dinyatakan berikut.

4.9.1 Kedudukan Pengantin, Wali, Saksi dan Kadi

Watak penting dalam memastikan ritual AP2 mencapai maksudnya, terdiri daripada pengantin lelaki dan pengantin perempuan, kadi, wali serta dua orang saksi. Dalam kedua-dua AP2, wali (bapa pengantin perempuan) telah mewakilkan kepada kadi untuk menikahkan anak perempuan mereka. Bagi tujuan tersebut, satu acara penyerahan kuasa dilakukan antara wali dan kadi dengan cara wali bersalaman dengan kadi dan seterusnya mewakilkan kadi untuk melaksanakan upacara pernikahan.

AP2 dimulakan setelah semua tetamu mengambil tempat di ruang solat masjid. Pengantin perempuan, wali dan ahli keluarga pengantin perempuan duduk dalam satu kumpulan, secara berdepan dengan pengantin lelaki dan kadi. Dalam AP2A, jumlah

rombongan terdiri daripada bapa saudara (4 orang), ibu saudara (2 orang), ibu dan bapa pengantin dan seorang kakak dan seorang adik perempuan. Ahli rombongan lelaki pula duduk di bahagian depan, sementara perempuan pula duduk di belakang rombongan lelaki.

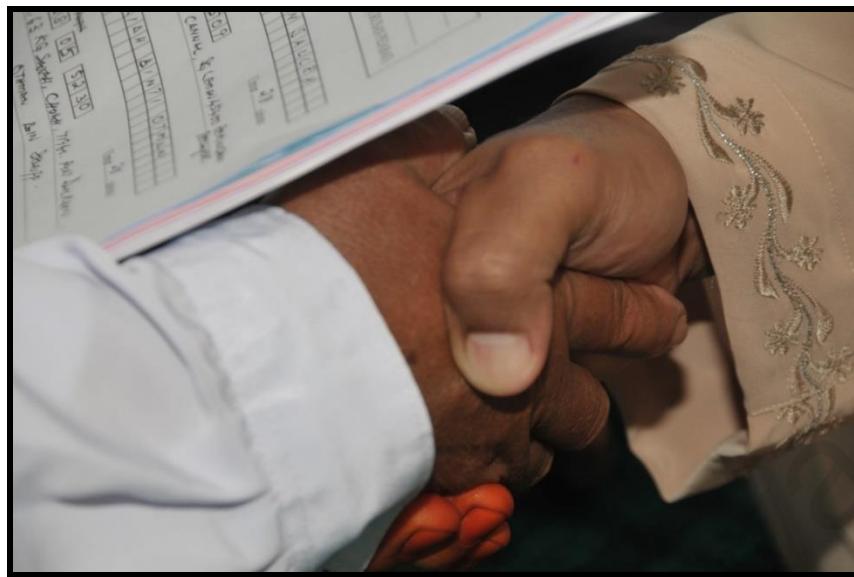
Pihak pengantin lelaki dalam AP2B membawa rombongan yang lebih ramai. Mereka terdiri daripada bapa saudara (4 orang), ibu saudara (4 orang), ibu dan bapa pengantin dan 15 orang ahli dewasa yang lain. Saksi yang dilantik untuk menentu sahkan lafaz akad duduk di kiri dan kanan kadi. Bapa pengantin lelaki pula duduk di sebelah kiri pengantin lelaki. Semua tetamu lelaki yang hadir dalam ritual AP2 duduk bersila dan hadirin perempuan bersimpuh atas lantai masjid beralaskan permaidani. Duduk cara ini merupakan cara masyarakat Melayu duduk sejak lama dahulu. Perlakuan bukan verbal AP2 yang diadakan dengan cara duduk di atas lantai turut melambangkan persamaan taraf dan sikap merendah diri. Duduk bersila dan bertimpuh dalam kalangan masyarakat Melayu seolah-olah sebatи bagi membezakan antara kaum lelaki dengan kaum perempuan – yang menjelaskan bahawa cara duduk bersila adalah cara duduk lelaki, manakala bertimpuh pula merupakan cara duduk perempuan.

Pengantin lelaki dan perempuan juga duduk dalam posisi yang sama sebagai tetamu tetapi diberi sedikit keselesaan dengan beralaskan bantal bulat berwarna putih. Perlakuan bukan verbal ini menjadi simbol status pengantin sebagai raja sehari. Analisis mendapati bahawa dalam kedua-dua AP2A dan B, kadi membacakan khutbah nikah yang boleh didengar oleh pasangan pengantin dan semua yang hadir.

4.9.2 Bersalaman

Dalam kedua-dua AP2A dan B, pengantin lelaki bersalaman dengan kadi sewaktu upacara ijab dan kabul dilangsungkan. Kadi kemudian membacakan lafaz nikah sambil berjabat tangan dengan pengantin lelaki. Berjabat tangan atau bersalaman dalam konteks ini sebagai simbol bersedia menerima tanggungjawab yang diserahkan oleh bapa pengantin perempuan melalui kadi. Selesai ungkapan ijab daripada kadi didapati tangan pengantin lelaki digoncangkan oleh kadi. Perlakuan bukan verbal ini sebagai isyarat kepada pengantin lelaki untuk melafazkan kabul sebagaimana yang dituturkan oleh kadi.

Dalam AP2A dan B, saksi akan mengesahkan lafaz kabul yang diucapkan oleh pengantin lelaki. Perlakuan bukan verbal dalam penentuan oleh saksi ini menunjukkan bahawa AP2 sebagai simbol menentu sahkan lafaz yang dibuat oleh pengantin lelaki. Saksi nikah bermaksud orang yang menyaksikan secara langsung akad pernikahan. Saksi merupakan antara syarat sah nikah dalam Islam sehubungan itu Islam telah menetapkan ciri-ciri mereka yang boleh menjadi saksi nikah iaitu beragama Islam, lelaki, baligh, berakal, merdeka, adil (tidak fasiq), mendengar, melihat, tidak bisu, memahami maksud ijab dan kabul, ingatan yang baik. Pernikahan merupakan suatu ritual sakral yang melibatkan banyak pihak – yang terdiri daripada kadi (orang agama), pengantin lelaki dan perempuan (individu yang memerlukan proses ritual tersebut untuk peralihan status) dan saksi – iaitu mereka yang bertanggungjawab untuk memastikan peralihan status itu diterima dari sudut Islam dan masyarakat. Islam telah menggariskan kriteria dalam menentukan hanya orang yang layak sahaja boleh menjadi saksi pernikahan. Penggunaan saksi dengan jelas didapati telah memperkuatkan lagi proses ijab kabul yang tersebut, dengan ditandai oleh simbol goncangan tangan yang disertai oleh lafaz kadi dan pengantin lelaki.



Gambar 4.14: Kadi dan Pengantin Lelaki Bersalaman Semasa Lafaz Ijab dan Kabul Dibuat (Sumber: Kajian Lapangan)

4.9.3 Mengucup Dahi

Dalam AP2A, pengantin lelaki menemui pengantin perempuan, apabila doa selesai dibacakan oleh kadi sejurus akad nikah. Kedua-dua pengantin lelaki dan perempuan akan bersalaman. Pengantin lelaki kemudian menyarungkan cincin pernikahan pada jari manis tangan kanan pengantin perempuan dan mengucup dahi pengantin perempuan. Perlakuan bukan verbal ini disaksikan oleh keluarga kedua-dua belah pihak.

Namun begitu, pengantin lelaki dalam AP2B terlebih dahulu menunaikan solat sunat nikah sebanyak dua rakaat sebagai tanda kesyukuran kepada Allah kerana telah sah menjadi seorang suami. Perlakuan ini menonjolkan pengantin lelaki tersebut yang mengikuti saranan kadi agar melakukan solat sunat selepas selesai upacara ijab dan kabul. Setelah selesai bersolat, baharulah beliau menemui pengantin perempuan dan seterusnya melakukan perbuatan yang sama seperti dalam kes AP2A. Di samping itu, pengantin perempuan dalam AP2B menerima rantai tangan sebagai barang iringan

pemberian mas kahwin daripada pengantin lelaki. Penggunaan aksesori ini didapati berbeza dalam AP2A.



Gambar 4.15: Ciuman di Dahi Isteri Oleh Suami Sebagai Tanda Selesai Upacara Membatalkan Air Sembahyang (Sumber: Kajian Lapangan)



Gambar 4.16: Pemberian Daripada Isteri Kepada Suami Dalam Upacara Membatalkan Air Sembahyang (Sumber: Kajian Lapangan)

Berdasarkan pemerhatian, kedua-dua pengantin lelaki mengucup dahi pengantin perempuan. Perlakuan bukan verbal yang ditonjolkan itu dapat dinyatakan sebagai simbol pernyataan kasih sayang suami kepada isteri selain menjadi simbol selesai upacara membatalkan air sembahyang. Pengantin perempuan dalam proses ini akan bersalaman serta mencium tangan suami sebagai simbol kasih sayang. Dapat dilihat juga dalam proses ini, pengantin perempuan dalam kedua-dua AP2A dan B

mengalirkan air mata. Perlakuan ini menyatakan suatu simbol kegembiraan bercampur kesedihan. Perasaan gembira lahir kerana hubungan yang dibina menuju ke-satu era baharu iaitu menjadi isteri kepada seorang lelaki dan perubahan status yang berlaku. Selain itu, berlaku pertambahan ahli keluarga yang meliputi ibu dan bapa mertua, hubungan ipar-duai dan sanak saudara. Simbol kesedihan dapat diinterpretasi kerana selepas AP2, berlaku tanggungjawab kepada ibu dan bapa beralih kepada suami. Dalam kehidupan berumah tangga Islam menegaskan seorang isteri perlu taat kepada suaminya selagi tidak bercanggah dengan hukum. Apa sahaja yang dilakukan oleh isteri perlu mendapat keizinan suami. Dalam proses ini juga, pengantin perempuan turut memberikan cincin kepada pengantin lelaki sebagai tanda kasih sayang.

4.9.4 Pemakaian Inai

Pada masa dahulu masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah mengadakan upacara berinai besar dan kecil yang dibuat secara berturutan. Semasa berinai besar, pengantin perempuan akan bersanding bersendirian dengan memakai pelbagai pakaian tradisional setiap negeri seperti pakaian puteri Perak, Negeri Sembilan juga pakaian kaum di Malaysia seperti India dan Cina. Namun peredaran masa telah menyaksikan upacara berinai besar ini tidak lagi dibuat (Hajah Piah, 85 tahun).

Pemakaian inai pengantin perempuan bukan semata-mata untuk kelihatan cantik tetapi mengandung makna yang tersembunyi daripada perlakuan tersebut. Ia dianggap sebagai simbol pemberitahuan kepada khalayak berhubung peralihan status pengantin itu. Apa yang paling penting ialah, pemakaian inai ini mempunyai maksud yang sukar diterjemahkan dalam menggambarkan kesucian seorang pengantin perempuan. Hal ini kerana pemakaian inai bertahan untuk tempoh selama tiga bulan. Jika inai masih merah di jari tetapi pengantin perempuan tersebut telah melahirkan anak, ia memaklumkan

yang pengantin perempuan semasa dinikahi telah tidak suci, atau dengan erti kata lain beliau telah melakukan hubungan seksual sebelum bernikah. Masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah sering mengungkapkan istilah bunting pelamin sekiranya dalam tempoh tujuh atau sembilan bulan daripada tarikh perkahwinan, pasangan pengantin itu menerima cahaya mata. Oleh itu, pemakaian inai pengantin perempuan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah dikaitkan dengan sebagai simbol kesucian (Hajah Piah, 85 tahun).



Gambar 4.17: Lukisan Inai di Tangan Pengantin
(Sumber: Kerja Lapangan)

Dalam kedua-dua kes AP2A dan B, pemakaian inai pengantin perempuan dilakukan sehari sebelum adat pernikahan berlangsung. Acara berinai kecil dilakukan pada sebelah malam dengan dihadiri oleh kaum keluarga dan rakan rapat perempuan. Majlis ini diadakan secara tertutup dan dihadiri oleh keluarga terdekat. Manakala majlis berinai besar pula tidak diamalkan lagi kerana mereka memutuskan upacara tersebut merupakan suatu pembaziran dan dengan itu bercanggah dengan ajaran Islam. Seperti yang dinyatakan oleh Amran Kasimin (1989, hal: 83), adat berinai merupakan amalan masyarakat India yang beragama Hindu. Pemakaian inai dalam masyarakat India bukan sahaja semata-mata atas tujuan kecantikan, malah amalan ini dikatakan mengandungi

unsur magis yakni berfungsi untuk mengelakkan gangguan makhluk halus, kerana kesan merah ini tersebut dapat menakutkan makhluk halus.

4.9.5 Menadah Tangan

Setelah selesai saksi menentukan pengesahan lafaz kabul oleh pengantin lelaki, kadi mengangkat kedua-dua belah tangan serta diikuti oleh para tetamu sebagai perlakuan bukan verbal; dalam memulakan bacaan doa sebagai simbol kesyukuran kerana kedua-dua pengantin lelaki dan perempuan telah selamat menjadi pasangan suami isteri. Tanpa perlakuan doa ini, upacara akad nikah dalam AP2 dianggap tidak sempurna. Analisis mendapati bahawa perlakuan doa merupakan sesuatu yang tekal dalam AP2 masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah. Ia merupakan perlakuan bukan verbal yang merujuk kepada simbol kesempurnaan majlis, tanda terima kasih dan pengharapan kepada Allah SWT. Meninggalkan doa bererti mengakibatkan keseluruhan AP2 yang dilangsungkan tidak sempurna, malahan masyarakat akan melihat perbuatan itu sebagai memalukan tuan rumah. Dengan erti kata lain, tuan rumah dianggap tidak mempunyai pengetahuan agama Islam dan tidak memahami soal adat dan adab Melayu.

4.9.6 Waktu

Upacara pernikahan dalam AP2A berlangsung pada hari Jumaat kerana ia merupakan hari kebesaran umat Islam. Malah hari Jumaat seperti yang dijelaskan oleh Wan Zahidi (2011) bahawa dalam kitab *Fathul Mu'in* karangan Sheikh Zainuddin Al-Malibari, merupakan hari yang disunatkan untuk berkahwin. Pemilihan hari Jumaat dengan itu memang menjadi hasrat bagi keluarga pengantin kerana ingin mendapatkan keberkatan. Apatah lagi di Kampung Seri Kedah, melangsungkan pernikahan pada hari

Jumaat sudah menjadi tradisi. Apabila pasangan yang ingin berkahwin sekarang sudah ramai bekerja di bandar, agak sukar untuk melangsungkan pernikahan pada hari Jumaat kerana ia merupakan hari bekerja. Kadangkala hari yang dipilih oleh pasangan juga tidak dapat dipenuhi oleh kadi kerana jadual yang padat. Tarikh dan waktu akan ditetapkan oleh kadi yang bertugas. Seseorang yang ingin berkahwin perlu mengemukakan permohonan terlebih dahulu kepada pihak kadi, sementara kelulusan permohonannya bergantung kepada kekosongan tarikh dalam buku senarai daftar pasangan yang memohon untuk berkahwin. Dalam keadaan tertentu, waktu yang dipilih oleh pihak keluarga tidak dapat dipenuhi oleh kadi kerana terdapat senarai permohonan yang banyak. Oleh sebab itu dalam kes AP2B, ia terpaksa dilaksanakan pada pagi hujung minggu.

4.9.7 Tempat

Kedua-dua AP2A dan B dilangsungkan di masjid. Selain alasan keselesaan, terdapat ruang yang lebih sesuai sebagai tempat solat dan berehat bagi rombongan pengantin lelaki. Hal ini kerana rumah pengantin perempuan agak kecil dan tidak selesa untuk menampung jumlah tetamu yang ramai. Masjid juga dianggap sebagai tempat yang suci untuk pelaksanaan ritual yang tersebut – dengan itu dipercayai membawa keberkatan pada proses akad nikah itu sendiri.

Analisis mendapati bahawa upacara pernikahan hanya boleh dilakukan dalam kariah masjid di mana pengantin perempuan menetap. Dalam hal ini bagi kedua-dua kes AP2A dan B, alamat dalam kad pengenalan digunakan sebagai menentukan tempat AP2 berlangsung. Penentuan tempat mengikut alamat pemastautin pengantin perempuan telah ditetapkan oleh Jabatan Agama Islam Selangor. Jika AP2 hendak dilakukan di luar kawasan maka kebenaran perlu diperoleh melalui Pendaftar atau Hakim Syarie. Hal ini

adalah sebagaimana yang termaktub dalam Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor), Bahagian II Perkahwinan (Dewan Undangan Negeri Selangor, 2003, hal: 159) Seksyen 20 (1) yang antara lain menjelaskan perkahwinan perlu dilakukan dalam kariah masjid di mana pihak perempuan bermastautin. Walau bagaimanapun, Pendaftar atau Hakim Syarie menerusi peruntukan seksyen 17 atau 18, boleh memberi kebenaran kepada pasangan untuk bernikah di tempat lain, termasuk di luar Negeri Selangor.

4.9.8 Jamuan

Jamuan diadakan di rumah pengantin perempuan sejurus selepas selesai upacara akad nikah di masjid kariah Kampung Seri Kedah. Semua tetamu yang hadir dalam AP2 itu kemudian telah sama-sama bergerak menuju ke rumah pengantin perempuan untuk menikmati jamuan yang disediakan. Perlakuan bukan verbal bergerak secara beriringan dan berkumpulan ini dilihat sebagai suatu simbol perpaduan. Setelah tiba di rumah pengantin, mereka mengambil tempat secara bersama – iaitu duduk di bawah khemah yang disediakan (di sini terdapat 3 buah khemah disediakan dalam kes AP2A manakala terdapat 5 khemah pula dalam kes AP2B).

Khemah yang berdekatan dengan rumah pengantin dikhaskan untuk tetamu perempuan kerana memudahkan urusan untuk mengambil tambahan hidangan. Dalam jamuan ini penyediaan makanan tidak dibezakan antara tetamu jemputan dengan tuan rumah mahupun pengantin. Justeru dapat dikatakan bahawa wujud situasi sama rata daripada segi penyediaan makanan dan tempat menikmati makanan. Jamuan secara simboliknya menunjukkan sifat tuan rumah yang pemurah dengan memberi makanan kepada tetamu yang hadir dan jiran tetangga. Di samping itu, jamuan ini juga berperanan sebagai menyempurnakan perlakuan adat yang dilaksanakan:

Kenduri ni bukan benda wajib. Kalau tak dak kenduri pun nikah tu sah dah. Tapi tak sedap la orang sat ni (nanti) kata tuan rumah kemut (kedekut). Kenduri ni macam kata pelengkap la.

(Hajah Piah, 85 tahun)

4.10 Simbol Perlakuan Bukan Verbal Dalam Ritual Adat Persandingan (AP3)

Jika diperhatikan dalam aspek simbol perlakuan bukan verbal pula, penelitian dapat memperlihat beberapa sudut yang berkaitan; misalnya perarakan pengantin, bersanding, silat pengantin, merenjis, jamuan dan makan beradab. Hal yang tersebut ditunjukkan sebagaimana berikut.

4.10.1 Perarakan Pengantin

Dalam kedua-dua AP3A dan B, dapat berlakunya proses mengarak pasangan pengantin ke pelamin. Perarakan bermula apabila pengantin lelaki keluar dari rumah persinggahan yang telah disediakan oleh pihak keluarga pengantin perempuan. Perarakan pengantin lelaki dan rombongannya itu disertai pula dengan paluan kompong yang mengalunkan lagu-lagu. Rombongan pengantin lelaki diiringi oleh dua orang kanak-kanak pembawa bunga manggar yang disediakan oleh pihak keluarga perempuan. Kanak-kanak tersebut mengenakan pakaian baju Melayu warna sedondon dengan pengantin, bersampin dan bersongkok. Selain itu, terdapat beberapa orang kanak-kanak yang lain turut mengiringi perarakan tersebut. Mereka duduk di belakang pembawa bunga manggar dan di hadapan pengantin. Pengantin lelaki ditemani di sebelahnya oleh seorang pengapit lelaki bujang yang berpakaian baju Melayu, bersamping dan bersongkok sambil memengang kipas dan payung. Lebih kurang dalam jarak 100 meter dari rumah pengantin perempuan, perarakan kemudian berhenti

seketika untuk menanti kehadiran pengantin perempuan. Dalam masa yang sama, paluan kompang juga turut berhenti.

Setelah beberapa ketika, ahli rombongan pengantin perempuan bersama gadis pengapit berbaju kurung moden dan bertudung warna sedondon tiba untuk menjemput pengantin lelaki memasuki perkarangan rumah; tempat di mana adat persandingan akan dilangsungkan. Gadis pengapit turut membawa payung dan kipas. Dalam kedua-dua adat persandingan, ketibaan pengantin lelaki telah disambut oleh pengantin perempuan dengan bersalaman dan mencium tangan pengantin lelaki. Perlakuan bukan verbal ini dilakukan dengan penuh emosi di halaman rumah. Setiap pergerakan yang dilakukan oleh pengantin perempuan sangat tertib dan sopan. Pengantin perempuan dengan wajah yang tersenyum memandang pengantin lelaki, mata bertentang mata, kedua-duanya mengukir senyuman lalu pengantin perempuan menghulurkan tangan untuk bersalaman dengan suami tercinta. Setelah selesai, pengantin perempuan dan pasangannya berdiri bersebelahan sambil berpegangan tangan. Pasangan pengantin itu kemudian berjalan secara beriringan dari halaman rumah menuju ke khemah yang telah disediakan. Paluan kompang kali kedua bermula apabila pengantin lelaki dan pengantin perempuan diarak menuju ke pelamin dari halaman rumah. Lagu paluan kompang kali kedua bertajuk ‘Direnjis-renjis Dipilis’ yang menggambarkan keadaan pengantin diarak ke pelamin.

Dapatan kajian telah menunjukkan bahawa pelakuan bukan verbal berkenaan ditonjolkan sebagai simbol penghormatan isteri kepada suami:

Pengantin hat betina tu salam dengan pengantin lelaki tu nak tunjuk hormat pada suami. Jadi sebelum depa dok serumah kita orang tua ni nak bagi tunjuk ajaq la mana yang bulih. Supaya depa ni ingat. Jangan main langgaq ja. Ni dah tak duk ngan mak pak, kena pandai jaga diri. Sat lagi kalau depa buat salah jangan nak kata mak pak tak ajaq. Mana hat bulih kita tolong kita tolong. Yang bulih kita tegoq, kita tegoq (tengur).

(Hajah Piah, 85 tahun)



Gambar 4.18: Pengantin Perempuan Menyambut Pengantin Lelaki di Halaman Rumah
(Sumber: Kajian Lapangan)

Paluan kompong kali kedua mengiringi perarakan pengantin dari halaman rumah hingga ke depan pelamin. Dalam jarak lebih kurang 10 meter daripada pelamin, paluan kompong telah diberhentikan bagi memberi laluan kepada bacaan selawat yang dialunkan oleh bapa saudara pengantin perempuan dalam kedua-dua kes AP3A dan B. Bacaan selawat tersebut dilakukan sebanyak 7 kali. Alasan bagi bacaan yang dilakukan sebanyak 7 kali ialah kerana angka ganjil dikatakan sebagai membawa kebaikan dan keberkatan. Setelah selesai bacaan selawat ke atas Nabi SAW, pasangan pengantin kemudian mengambil tempat di pelamin.

Perarakan pengantin yang disertai dengan paluan kompong dan nyanyian adalah bertujuan untuk menggambarkan suasana gembira meraikan pasangan pengantin. Lebih utama lagi, jika menurut informan, paluan kompong merupakan simbol pemberitahuan kepada tetamu bahawa rombongan pengantin telahpun tiba. Menerusi paluan pertama, rombongan pengantin lelaki telah tiba ke pekarangan rumah pengantin perempuan. Hal ini turut memberikan isyarat kepada pengantin perempuan agar bersiap sedia untuk menjemput pengantin lelaki dan acara perarakan untuk ke pelamin. Paluan kali kedua

sebagai memberitahu tetamu yang hadir bahawa upacara perarakan perarakan pengantin bermula. Sementara itu, paluan yang ketiga pula sebagai simbol pemberitahuan tentang adat persandingan yang berlangsung (Hajah Piah, 85 tahun).

Suasana gembira terakam pada raut wajah tetamu yang hadir dengan senyuman. Ada tetamu yang tertawa ketika pasangan pengantin di arak ke pelamin dengan irungan paluan kompong dan nyanyian, seolah-olah perarakan tersebut sebagai pesta meraikan kemenangan. Dalam kes AP3A, beberapa orang perempuan pertengahan usia kelihatan tersenyum sambil turut menyanyikan lagu yang dimainkan oleh kumpulan kompong yang mengiringi perarakan pengantin ke tempat persandingan. Penggunaan alat muzik untuk menggambarkan suasana gembira dalam melaksanakan ritual perkahwinan bukan sahaja terdapat dalam masyarakat Melayu. Keadaan ini turut dikongsi bersama oleh masyarakat India dan Barat sebagaimana kajian yang telah dilakukan oleh Boodhoo (1993), dan Guindi dan Jimenez (1986). Perkahwinan masyarakat Kandayadan di India menggunakan seruling sebagai alat muzik untuk mewujudkan suasana gembira semasa ritual perkahwinan berlangsung. Di Zapotec, Mexico (tamadun Meso-Amerika purba) suasana gembira digambarkan dengan persembahan muzik dan tarian mengiringi ritual perkahwinan daripada permulaan majlis hingga ke akhirnya. Sehubungan itu, jelas dapat dikatakan bahawa penggunaan alat muzik dalam upacara persandingan berkongsi makna yang sama; iaitu sebagai simbol kegembiraan. Dalam masyarakat Melayu, penggunaan alat muzik kompong mempunyai makna lebih daripada satu dalam aspek simbol fungsinya, iaitu paluan kali pertama sebagai simbol ketibaan, paluan kali kedua sebagai pemberitahuan dan paluan kali ketiga sebagai simbol bermula adat persandingan.

Dalam mengukuhkan dapanan kajian berhubung simbol perlakuan bukan verbal paluan kompong semasa perarakan, laporan informan turut menyebutkan bahawa

paluan kompong adalah sebagai salah satu cara pemakluman yang dilakukan oleh masyarakat Kampung Melayu Seri Kedah dalam menunjukkan waktu. Pemakluman tentang waktu dilakukan dengan paluan kompong yang disertai dengan nyanyian sebagai salah satu bentuk hiburan tradisional yang masih dipertahankan dalam adat persandingan (Hajah Piah, 85 tahun dan Puan Arpah, 65 tahun).

Analisis mendapati bahawa masyarakat setempat pada sekitar tahun 1980-an turut mengadakan persembahan *ghazal pati* pada sebelah malam untuk meraikan mereka yang telah membantu perjalanan majlis persandingan pada sebelah siang. Pada masa itu, majoriti penduduk bekerja sebagai petani yang mengusahakan tanaman padi secara tradisional oleh sebab penggunaan jentera berat untuk membantu kerja pertanian agak kurang ekoran ketidakmampuan mereka membayar sewa jentera tersebut. *Ghazal pati* merupakan suatu persembahan jenaka (*stand up comedy*), tarian dan nyanyian yang dipersembahkan oleh beberapa orang lelaki yang berperwatakan dan berpakaian perempuan. Mereka mengenakan pakaian baju kemeja berwarna biru terang dan merah jambu, dihiasi dengan labuci di seluruh bahagian tangan baju. Dada pula dihiasi dengan ropol berwarna putih. Pakaian dilengkapi dengan seluar panjang berwarna hitam. Baju kemeja dimasukkan ke dalam seluar dan diperkemaskan lagi dengan penggunaan tali pinggang. Mereka turut mengenakan rambut palsu kerinting berwarna putih dan hitam. Jenaka tersebut berkisar tentang kehidupan masyarakat kampung. Bahasa yang digunakan ialah bahasa Melayu loghat kedah. Namun, akibat perubahan masa dan ajaran Islam yang semakin menebal, ia tidak lagi diamalkan oleh masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah. Sungguhpun begitu, sememangnya hiburan dapat dikatakan sinonim dengan adat perkahwinan kerana pada masa itulah penduduk kampung akan dapat bertemu dan berhibur.

Jelas di sini bahawa wujudnya unsur hiburan bukan dicipta secara tiba-tiba oleh masyarakat tetapi ia diwarisi daripada generasi terdahulu. Unsur hiburan dalam majlis perkahwinan telah wujud dalam masyarakat petani, sebagaimana yang dijelaskan oleh Firth (1966). Masyarakat petani pada tahun 1940-an mengadakan pelbagai jenis dan bentuk hiburan dalam kenduri perkahwinan. Antara yang popular ialah tarian ronggeng yang diadakan di luar rumah, selain persempahan bersilat dan juga berdikir (*religious singing*). Sehubungan itu, paluan kompong yang ditunjukkan sebagai salah satu unsur hiburan dalam AP3 di kawasan kajian sebenarnya merupakan adaptasi hiburan yang dilakukan oleh generasi mereka yang terdahulu; yang masih mempunyai persamaan dari segi maksud pelaksanaannya.

4.10.2 Bersanding

Adat bersanding dapat dilihat sebagai perlakuan menggandingkan pengantin lelaki dan perempuan di atas pelamin secara bersebelahan, di mana pengantin lelaki akan berada di sebelah kanan dan pengantin perempuan berada di sebelah kiri. Dalam perkahwinan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah, adat bersanding dianggap sebagai puncak dalam pelaksanaan adat perkahwinan, di mana ia lazim dilakukan secara besar-besaran sesuai menurut status sosial dan kemampuan kedua-dua belah pihak, terutamanya pihak pengantin perempuan. Proses yang tersebut dinamakan sebagai ‘bersanding’ kerana buat pertama kali kedua-kedua pengantin itu dipertemukan secara langsung duduk berdua-duan di pelaminan sebagai pasangan suami isteri.

Dalam kedua-dua AP3A dan B, pasangan pengantin didudukkan di atas pelamin yang dibina khusus. Pelamin merupakan replika singgahsana yang terdapat di istana sultan atau raja yang memerintah. Singgahsana ialah tempat duduk bagi seseorang raja atau sultan sesebuah negeri yang mempunyai raja atau sultan dalam konteks Malaysia.

Singgahsana diletakkan dalam ruang istana dan digunakan dalam adat istiadat tertentu sahaja. Singgahsana menjadi lambang kemegahan dan kekuasaan raja atau sultan yang memerintah. Singgahsana mempunyai peterana atau kerusi yang berbalut dengan baldu berwarna biru (bagi Negeri Johor), atau berwarna berwarna kuning (Negeri Selangor). Bagi kerajaan Negeri Selangor, peterananya berbentuk sofa panjang segi empat sama. Bagi kedua-dua AP3A dan B, pelamin yang disediakan itu mempunyai dua tingkat anak tangga dan satu pentas sebagai asas singgahsana. Ukuran singgahsana ini lebih kurang 12 meter panjang dan 4 meter tinggi. Dalam AP3A, peterananya dibuat mengikut konsep Negeri Johor, iaitu kerusi yang mempunyai tempat bersandar di bahagian belakang – yang diperbuat daripada kayu berwarna perak dengan motif ukiran flora dan fauna. Peterana itu di alas dengan kain baldu berwarna kuning cair dan tidak mempunyai alas tangan. Dalam kes AP3B pula, peterananya telah diubahsuai dengan gabungan kontemporari – melalui penggunaan bahan daripada kayu yang disaluti kulit berwarna kuning cair. Ia mempunyai tempat bersandar yang tinggi memanjang di bahagian belakangnya serta mempunyai alas letak tangan. Peterana dalam kedua-dua kes ini diletakkan bantal kecil di bahagian belakang sebagai alas pinggang. Terdapat pula bantal kecil yang lain untuk diletakkan di atas ribaan kedua-dua pengantin sebagai alas meletakkan tapak tangan. Set merenjis dalam kedudukan tersebut berada di tengah-tengah singgahsana. Di bahagian kiri dan kanan singgahsana, terletak pahar yang berisi bunga telur dan pulut semangat. Singgahsana dihiasi dengan bunga-bunga tiruan yang diperbuat daripada plastik namun kelihatan cantik kerana pilihan warna yang seakan-akan bunga mawar hidup. Selain itu, penggunaan Cahaya lampu antara susunan bunga-bungaan yang diselang seli dengan daun yang berwarna hijau menjadikan ia seperti singgahsana raja sehari di taman istana.

Dalam konteks adat perkahwinan, pelamin sebagai salah satu penonjolan ciri-ciri istana Melayu yang dipersembahkan oleh masyarakat untuk menghidupkan suasana

raja sehari. Simbol kekuasaan raja sehari ini diterjemahkan dengan menyediakan pelamin atau singgahsana seperti yang ada dalam kalangan raja atau sultan yang memerintah. Jika raja atau sultan bersemayam di singgahsananya untuk melangsungkan adat istiadat istana atau pemasyhuran pertabalan, maka dalam adat perkahwinan, pasangan pengantin yang disandingkan di singgahsana pula memberikan erti sebagai simbol pemakluman kepada masyarakat bahawa pasangan lelaki dan perempuan tersebut telah rasmi menjadi pasangan suami dan isteri yang sah dari sudut Islam dan adat masyarakat. Dalam kedua-dua AP3A dan B, bersanding dilakukan hanya setelah pengantin melangsungkan acara berarak yang disertai oleh ahli keluarga pihak pengantin lelaki dan rombongan, yang disertai juga oleh pengapit dan pembawa bunga manggar.

4.10.3 Silat Pengantin

Silat pengantin merupakan suatu persembahan khas yang disediakan oleh tuan rumah kepada pasangan pengantin. Perlakuan bukan verbal yang dibentuk menerusi persembahan silat ini berlaku sebelum pasangan pengantin disandingkan di pelamin. Dalam kes AP3A, persembahan ini berlangsung sewaktu pengantin di arak di pertengahan jalan, iaitu sebelum tiba ke pelamin. Dalam AP3B, silat pengantin dipersembahkan sebaik sahaja pengantin duduk di pelamin; sebelum upacara menepung tawar dimulakan. Pergerakan yang dipersembahkan oleh seorang pesilat ini tangkas tetapi penuh dengan tertib. Pesilat sepanjang pergerakannya, dilihat tidak membelakangkan pengantin. Penghormatan pada pasangan pengantin juga ditonjolkan melalui pergerakan kakinya yang tidak melepas paras pinggang, di mana tendangan dilakukan dengan tapak kaki lurus ke bawah. Selain itu, persembahan silat pengantin juga tidak menggunakan sebarang senjata tajam.

Persembahan silat diakhiri dengan merafak sembah dan pesilat bersalam dengan pengantin lelaki dan pengantin perempuan. Dapatan kajian menunjukkan persembahan silat ini menjadi suatu simbol perlakuan bukan verbal, dalam konteks melafazkan tanda penghormatan kepada raja sehari. Suatu bentuk penghormatan diperlakukan juga dengan cara mempersesembahkan silat, seperti yang dikatakan oleh informan:

silat hat depa bagi tunjuk depan pengantin tu, emm..dia saja bagi pertunjukan la. Bagi pengantin seronok. Hari depa jadi ‘raja’. Tu bagi hormat pada depa.. ‘raja’ la makna kata. tapi silat tu tak daq nak guna kerih (keris). Tu saja buat pertunjukan. Kalau dok kata guna kerih tu tu silat nak lawan.

(Hajah Piah, 85 tahun)

4.10.4 Merenjis (Menepung Tawar)

Perlakuan bukan verbal turut merangkumi upacara merenjis atau juga dikenali sebagai menepung tawar pasangan pengantin. Setelah selesai silat pengantin dipersembahkan, upacara menepung tawar mengambil tempat. Analisis mendapati upacara ini dimulakan dengan kedua-dua ibu bapa pengantin menepung tawar pasangan pengantin terlebih dahulu dengan dipandu oleh pengapit pengantin. Pengapit pengantin ialah mereka yang mengiringi pengantin lelaki dan perempuan sepanjang AP3 dilangsungkan. Pada masa dahulu, pengapit pengantin perempuan ialah mak andam yang mengandam pengantin itu sendiri. Namun akibat peredaran masa, peranan mak andam diambil alih oleh rakan baik, anak saudara mahupun keluarga terdekat kepada pengantin perempuan (Hajah Piah, 85 tahun). Antara tugas pengapit ialah memandu pengantin ketika perarakan dan memayung pengantin semasa perarakan berlangsung. Justeru, fungsi pengapit adalah lebih kepada pembantu peribadi bagi pengantin – pengapit mesti memastikan pengantin selesa sepanjang adat persandingan berlangsung.

Dalam kes AP3A, keadaan menjadi agak kelam kabut kerana sewaktu upacara merenjis dimulakan, tetamu yang hadir mula berasak untuk melihat pengantin dan orang yang merenjis. Acara merenjis ini dilakukan dengan penuh tertib – dengan dimulakan meletakkan inai di tapak tangan pengantin, taburan beras kunyit dan diikuti dengan merenjis air mawar. Kemudian pasangan pengantin bersalaman dengan tetamu yang melakukan upacara tersebut. Setelah selesai upacara merenjis, bunga telur dihulurkan oleh pengapit pengantin perempuan kepada mereka yang menepung tawar. Sewaktu upacara merenjis, pasangan pengantin dilihat ada yang berbual mesra dengan tetamu. Dalam situasi ini, diperhatikan wujudnya sesi memperkenalkan pengantin oleh orang tua (ibu saudara pengantin) yang duduk berdekatan pelamin kepada saudara mara yang melakukan upacara menepung tawar tersebut.

Perlakuan menepung tawar boleh dianggap sebagai suatu simbol restu daripada keluarga dan seluruh yang hadir terhadap pasangan pengantin. Dengan cara tersebut, kedua-dua pengantin juga akan diperkenalkan kepada saudara mara kedua-dua belah pihak (Puan Arpah, 65 tahun). Justeru, sebagai suatu bentuk penghormatan dalam hubungan kekeluargaan, perlakuan menepung tawar sebenarnya berfungsi dalam konteks memberikan pengenalan pertama kedua-dua pengantin dan saudara mara mereka:

masa dok nak tepung tawaq tu, masa tu mak menakan, pak menakan yang dok jauh..hat tak kenai langsung kat anak menakan..masa ni la depa kenai. Kalau daq (tak) dok kenai hat yang tua saja. Yang muda ni payah nak kenai. Jumpa setaun (setahun) sekalipun payah.

(Hajah Piah, 65 tahun)

Dalam melakukan upacara menepung tawar, dapat dilihat bahawa terdapat beberapa pantang larang yang berkait dengan amalan tersebut. Mengikut kepercayaan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah, jika adat menepung tawar ini dilakukan

oleh anak gadis atau teruna, mereka dikhawatir lambat bertemu jodoh. Namun di sebalik tegahan tersebut ialah, masyarakat tradisional amat menjaga hubungan antara orang tua dan orang muda. Orang muda mesti menghormati orang tua dan setiap perbuatan itu mesti dimulakan oleh orang tua. Selain itu, orang muda juga mesti mempelajari dan mengambil iktibar daripada perlakuan atau tindak tanduk orang tua. Maka sebab itulah larangan adat menepung tawar kepada golongan muda yang belum berkahwin diadakan.

4.10.5 Jemputan

Biasanya jemputan menghadiri jamuan majlis kenduri akan dimaklumkan satu bulan sebelum tarikh ia berlangsung. Bagi kes AP3A, jemputan secara langsung telah dibuat kira-kira bulan lebih awal untuk keluarga terdekat. Ibu pengantin perempuan menemui sendiri secara bersemuka menjemput sanak saudara. Jemputan saudara terdekat dibuat lebih awal daripada jemputan untuk tetamu lain, untuk memastikan supaya tarikh yang dipilih itu bersesuaian dengan kelapangan masa ahli keluarga dan saudara mara.

Kad jemputan yang disediakan dalam kes AP3B contohnya, jelas menunjukkan berlangsungnya acara ‘istana’ dengan penggunaan perkataan ‘Utusan Raja Sehari’ pada kad yang dicetak. Kad jemputan mempunyai muka hadapan yang mengandungi nama pengantin perempuan, pengantin lelaki, tarikh dan hari majlis berkenaan. Di bahagian dalam kad pula diletakkan nama ibu dan bapa pengantin perempuan sebagai tuan rumah menjemput tetamu mengikut tarikh seperti tertera di bahagian hadapan kad. Kehalusinan budi dan sifat kesantunan ditonjolkan dalam menjemput tetamu dengan menggunakan panggilan ‘cik’ dan ‘encik’ bagi perempuan dan lelaki yang belum berkahwin, serta ‘tuan’ dan ‘puan’ bagi yang telah berkahwin. Bagi jemputan yang mempunyai gelaran, perkataan ‘dato’ dan ‘datin’ pula digunakan. Permulaan gelaran ini diletakkan berkataan

‘yang berbahagia’ bagi mereka yang tidak mempunyai jawatan politik, dan ‘yang berhormat’ bagi yang berjawatan politik. Di bahagian akhir ayat jemputan, pihak tuan rumah dengan rendah hati mengharapkan kehadiran tetamu yang dijemput kerana tanpa mereka AP3 tidak akan dirasai kemeriahannya.

Bagi memudahkan tetamu hadir, kad jemputan turut mengandungi peta lokasi ke rumah pengantin. Kandungan terakhir yang turut dimuatkan dalam kad jemputan ialah doa kepada pasangan pengantin, iaitu memohon kepada Allah SWT dilimpahkan cahaya kebahagian kepada mereka, rumah tangga dalam bahagia dan aman damai. Turut tidak ketinggalan ialah doa semoga pasangan pengantin dikurniakan zuriat yang soleh dan solehah, menjalani kehidupan yang tenteram di dunia dan akhirat. Kad jemputan hanya diedarkan kepada tetamu yang jauh dan kenalan biasa. Perlakuan bukan verbal jemputan secara bersemuka sebagai simbol menghormati dan berbudi bahasa terhadap tetamu yang rapat dan lebih dihormati dalam susunan keluarga. Jemputan secara kad kepada keluarga terdekat akan mengakibatkan tuan rumah dianggap tidak bersungguh-sungguh menjemput. Hal ini akan menimbulkan rasa kecil hati ahli keluarga terdekat.

4.10.6 Jamuan

Selain memaklumkan masyarakat berhubung perkahwinan tersebut, jamuan juga turut merupakan simbol dalam meraikan pasangan pengantin yang terlibat. Kebiasaan bagi masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah memperlihatkan bahawa jamuan sama ada besar atau kecil tetap diadakan untuk meraikan ahli baharu dalam sesebuah keluarga. Hal ini bagi memaklumkan kepada ahli keluarga baharu, yang kehadirannya di dalam keluarga berkenaan dialu-alukan dan sangat dinanti-nantikan:

buat kenduri, nak bersandin (bersanding) ni, nak sambut menantu. Bagi depa ni seronok la. Orang luaq nak mai rumah kita. Kena la bagi makan hat sedap sikit. Kalau dak pun makan sikit-sikit tak pa. Jadi depa ni tau la yang kita suka la depa mai rumah kita. Bukan la mak na kata buat kenduri tu membaziaq. Dah aih..nak jamu depa. Lagipun masa ni nak bagitau yang anak kita dah menikah.

(Hajah Piah, 85 tahun)

Pernyataan tersebut selari dengan tuntutan agama Islam sebagaimana yang difahami oleh masyarakat di Kampung Seri Kedah. Rasulullah SAW sendiri misalnya, pernah mengadakan majlis walimah dengan hanya menjamu kurma yang telah dibuang bijinya dan dicampurkan susu atau gandum kepada para sahabat sempena perkahwinan baginda. Dengan hidangan yang ringkas itu, sebenarnya tidak ada isu untuk mengatakan tiada duit untuk mengadakan kenduri kahwin (Dr. Idris Yaakob, 60 tahun). Kenduri kahwin merupakan perkara yang sangat dituntut dalam ajaran Islam (sunat muakad). Hal yang demikian dikisahkan oleh Allah SWT di dalam kitab-Nya yang bermaksud:

dan Ibrahim datang pada keluarganya dengan membawa daging anak sapi gemuk kemudian ia mendekatkan makanan tersebut pada mereka (tamu-tamu Ibrahim as) sambil berkata: ‘Tidakkah kalian makan?’

(al-Quran, 56: 26)

Menerusi ayat berkenaan, jelas menunjukkan bahawa Islam amat menganjurkan agar dapat menyediakan makanan yang paling istimewa sewaktu melayani tetamu, jika berkemampuan. Oleh sebab itu, tuan rumah mestilah memastikan tetamu yang hadir itu menjamah hidangan yang disediakan. Hal inilah yang ditekankan dalam masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah, selaras dengan tuntutan Islam.

Penyediaan makanan jamuan dilakukan secara bergotong royong. Pembahagian tugas dilakukan mengikut kemahiran masing-masing. Setiap tugas selalunya dipimpin oleh seorang ketua atau penanggungjawab. Hal ini mencerminkan suatu sikap

kerjasama yang wujud di antara penduduk kampung. Jiran-jiran yang tinggal berdekatan atau yang memiliki hubungan rapat dengan keluarga pengantin datang seawal jam 6.30 pagi lagi. Mereka menyediakan sarapan pagi sebelum memulakan kerja. Kuih-muih untuk sarapan juga disediakan oleh tuan rumah, yang telah ditempah lebih awal daripada penduduk kampung yang menjalankan perniagaan menjual kuih-muih. Setelah bersarapan, mereka mula melaksanakan tugas masing-masing. Aktiviti memasak dilakukan di khemah khas berdekatan dapur rumah pengantin. Hal ini dibuat bagi memudahkan tukang masak mendapatkan bahan-bahan untuk memasak sekiranya tidak cukup atau tidak diletakkan dalam khemah memasak.

Kerja-kerja memasak dimulakan awal pagi kerana semua bahan telah disediakan sehari sebelum majlis berlangsung. Makanan dimasak di dalam kawah yang dipinjam dari syarikat khairat kematian yang ditubuhkan di Kampung Seri Kedah. Kemudahan ini disediakan kepada semua penduduk yang menjadi ahli dengan yuran keahlian RM50 setahun untuk setiap individu. Lauk-pauk disediakan secara bergotong royong, kecuali acar limau kerana ia memerlukan masa yang lama untuk disediakan. Dalam kes AP3A, tuan rumah telah menyediakannya dua hari sebelum majlis bermula. Makanan semuanya dimasak menggunakan dapur gas, kecuali nasi minyak yang menggunakan dapur kayu – untuk mengekalkan keenakannya. Gas memasak digunakan kerana agak sukar untuk mendapatkan bekalan kayu api, apatah kerana rata-rata masyarakat di kampung tersebut telah menggunakan gas sebagai bahan api untuk memasak.

Setelah semua makanan disiapkan, kumpulan kedua akan mengambil tempat untuk menghidangkan makanan kepada tetamu. Dalam AP3A dan B, hidangan makanan disediakan secara bufet, iaitu dengan meletakkan makanan di dalam bekas aluminium yang tahan panas dan disusun di meja panjang. Semua juadah yang dimasak diletakkan dalam bekas tersebut secara memanjang. Nasi minyak dan nasi putih

diletakkan di dalam bekas yang menyimpan haba panas supaya ia sentiasa panas. Bekas nasi terletak di kedua-dua hujung meja makanan untuk memudahkan tetamu mengambilnya. Di sebelah meja yang diletakkan lauk pauk, bekas air minuman pula disediakan berserta air basuh tangan. Tetamu akan beratur mengambil makanan yang disediakan dan kemudian mereka akan membawa makanan berkenaan ke meja makan jamuan.

Penyambut tetamu yang telah dilantik ditugaskan untuk menjemput tetamu yang hadir ke meja jamuan. Sebahagian mereka membantu tetamu menyendukkan makanan ke dalam pinggan. Hal ini bertujuan untuk memastikan tidak ada pembaziran berlaku. Makanan yang diambil secara keterlaluan akan mengakibatkan tetamu yang datang kemudian berkemungkinan tidak dapat merasai jamuan yang disediakan. Penyambut tetamu juga akan membawa tetamu yang hadir berjumpa dengan tuan rumah untuk bersalaman. Peranan penyambut tetamu amat penting kerana mereka merupakan barisan hadapan dalam memastikan keselesaan para jemputan; iaitu dalam menikmati jamuan mendapatkan tempat di meja jamuan. Mereka juga turut bertugas mengiringi tetamu pulang setelah selesai bersalaman dengan tuan rumah.

Dalam AP3A dan B, tetamu datang seawal jam 11 pagi lagi. Bagi memastikan makanan telah siap sedia, kumpulan yang memasak hidangan perlu melaksanakan tugas seawal mungkin. Kelewatan dalam menyediakan makanan akan mengakibatkan tetamu menunggu dan perkara ini sangat dielakkan oleh tuan rumah. Pada masa yang sama, kumpulan yang menyediakan makanan untuk acara makan beradab turut memulakan tugasannya masing-masing. Penyediaan makanan untuk acara ini perlu dibuat dengan teliti. Dapatan telah menunjukkan bahawa jamuan dalam AP3 merupakan perkara pokok yang menyempurnakan pelaksanaan ritual adat tersebut secara keseluruhannya. Jamuan jika ditinggalkan, hanya akan mencacatkan keseluruhan AP3. Kepincangan yang berlaku ini

ditakuti akan membawa akibat dalam kehidupan suami isteri di masa akan datang. Jika didasarkan kepada pemerhatian, perlakuan mengadakan jamuan dapat difahami sebagai simbol meraikan peralihan status pengantin. Dalam fasa ini, pengantin perempuan telah bertukar gelaran daripada ‘cik’ kepada ‘puan’. Hubungan kekeluargaan yang semakin besar yang melibatkan pertambahan sistem panggilan dalam kekeluargaan. Oleh kerana perkahwinan juga antara lain; melibatkan kesuburan pertambahan tanggungjawab dalam masa terdekat berkemungkinan dikurniakan zuriat. Semua peralihan yang berlaku dalam kitaran kehidupan ini dipandu oleh ritual yang dilaksanakan dalam AP3.

4.10.7 Makan Beradab

Jamuan juga turut melibatkan hidangan kepada raja sehari yang disebut sebagai makan beradab. Penyediaan hidangan seperti ini dilakukan untuk pasangan pengantin meraikan hari bahagia mereka. Makan beradab dilangsungkan di bawah khemah pelamin. Dalam kes AP3A, meja jamuan diletakkan secara memanjang dan menghadap tetamu. Ia dibuat untuk memperkenalkan pasangan pengantin dan ahli keluarga mereka kepada tetamu yang hadir. Dalam kes AP3B pula, meja jamuan untuk pasangan pengantin berbentuk ‘U’. Keluarga pengantin lelaki duduk secara berhadapan dengan keluarga pengantin perempuan. Susunan kerusi dan kedudukan seperti itu dilakukan dengan bertujuan bagi memudahkan jalinan hubungan yang lebih mesra dan erat antara keluarga pengantin lelaki dengan keluarga pengantin perempuan (Mak Yam, 60 tahun). Pasangan pengantin juga dilihat beramah mesra dengan ahli keluarga masing-masing semasa makan beradab berlangsung. Hal ini selaras dengan kajian yang dilakukan oleh Young (1971) dan Foster dan Anderson (1978) yang mendapati bahawa posisi semasa makan merupakan satu mekanisme untuk mewujudkan, mengekalkan, dan memanipulasi hubungan sosial dan berkomunikasi. Perbuatan makan atau minum

menggambarkan darjah hubungan di antara mereka yang terlibat. Mereka yang makan bersama ialah mereka yang memiliki hubungan sosial yang rapat.

Dapatan kajian menunjukkan juga bahawa hidangan makan beradab agak sukar ditemui pada hari-hari biasa; seperti ayam golek, udang goreng, ikan bawal masak cili dan nasi minyak. Selain itu, makanan yang dihidangkan untuk tetamu yang datang juga menjadi sebahagian daripada menu acara makan beradab. Kesemua hidangan tersebut diletakkan dalam pinggan berwarna putih dialas dengan salad serta diperindah dengan hiasan potongan tomato dan gubahan sayuran daripada timun dan juga lobak merah. Simbolik penyediaan makanan ini merupakan pemberitahuan kepada pengantin lelaki tentang kepandaian isteri memasak (Mak Yam, 60 tahun). Acara ini sebenarnya refleksi tugas isteri kepada suami. Makan beradab secara tidak langsung menjadi gambaran kepada pengantin lelaki, ahli keluarga dan tetamu tentang kemahiran pengantin perempuan dalam menguruskan hal rumah tangga terutama dalam penyediaan makanan. Dapatan kajian ini adalah sama seperti yang dikemukakan oleh Manderson (1986, hal: 72) bahawa peranan pengantin perempuan dalam menyediakan makanan suami adalah “*...a major duty and symbol of marriage.*” Aishah@Eshah Hj. Mohamed, Sulong Mohamad, & Haziyah Hussain (2010) pula menegaskan bahawa kepandaian memasak pengantin perempuan terjelma melalui makanan yang diberikan kepada pihak pengantin lelaki. Kepandaian memasak juga penting dalam mengharungi kehidupan selepas kahwin kerana ia berada dalam lingkungan peranan domestik utama wanita yang berkahwin. Penerimaan pengantin perempuan terhadap keluarga suami juga turut dinilai daripada makanan yang dihidangkan semasa mereka datang menziarahi. Jika sebaliknya yang berlaku, ia menggambarkan sesuatu yang negatif.

Acara makan beradab juga menjadi simbol menunjukkan rasa setia dan kasih sayang isteri kepada suami. Hal ini dapat diperhatikan semasa pengantin perempuan

mengambil air basuh tangan dan kemudian mempersilakan suaminya membasuh tangan. Perlakuan ini dipandu oleh ibu saudara pengantin perempuan. Pengantin perempuan akan mengambil nasi dan lauk pauk, diletakkan ke dalam pinggan pengantin lelaki dan seterusnya mempersilakan pengantin lelaki menikmati hidangan. Ia secara jelas dapat melambangkan keperibadian dan tanggungjawab isteri dalam melayan suami, selain menunjukkan rasa setia dan kasih sayang. Sejajar dengan itu, mereka yang turut serta dalam majlis makan beradab turut dipersilakan makan bersama pasangan pengantin. Acara ini dilakukan secara tertib oleh seluruh peserta dan kedua-dua pengantin berkenaan. Selain itu, makan beradab juga dianggap sebagai simbol penyatuan hidup antara suami dengan isteri. Analisis mendapati semasa acara makan beradab berlangsung, pengantin perempuan menuapkan nasi ke mulut suami. Komunikasi bukan verbal yang dilakukan oleh pasangan pengantin ini dilihat sebagai ritual penyatuan sebagaimana yang telah diungkapkan oleh van Gennep (1960) terdahulu.



Gambar 4.19: Acara Jamuan Makan Beradab
(Sumber: Kajian Lapangan)

4.10.8 ‘Salam Berkaut’

Analisis mendapati bahawa tetamu akan menemui tuan rumah setelah selesai menikmati jamuan. Perjumpaan tersebut disusuli dengan bersalaman dan pemberian duit dalam sampul surat atau sarung duit. Pemberian kepada tuan rumah ini dikenali sebagai salam kaut dalam masyarakat Melayu Seri Kedah. Hal ini jelas berlaku dalam kedua-dua kes AP3A dan B. Perlakuan bukan verbal bersalaman sambil menyelitkan duit dalam tapak tangan untuk diberikan kepada tuan rumah menunjukkan peribadi yang sangat bersopan dalam pemberian sumbangan. Terdapatnya unsur keikhlasan dalam pemberian kerana setiap tetamu yang memberi tidak mengetahui jumlah pemberian antara satu sama lain. Perbuatan ini selari dengan ajaran Islam yang menyuruh umatnya jangan menunjuk-nunjuk dalam pemberian. Perlakuan ini dapat dianggap sebagai simbol sumbangan dan bantuan kerana mengadakan jamuan – di mana tuan rumah perlu mengeluarkan sedikit perbelanjaan. Dengan sumbangan seperti itu, ia diharapkan akan dapat meringankan beban perbelanjaan tuan rumah. Sebagai balasan, tuan rumah akan menghulurkan beg plastik kecil berisi makanan ringan seperti kerepek ubi, baulu dan rempeyek kepada tetamu. Buah tangan yang diberikan itu juga sebenarnya merupakan sumbangan jiran tetangga yang rapat. Buah tangan tersebut dibuat sejak satu minggu sebelum majlis pernikahan berlangsung.

Selain itu, analisis juga mendapati tetamu yang terdiri daripada kenalan rapat tuan rumah memberikan sumbangan makanan seperti gula, minyak masak, tepung, telur dan beras. Bagi kedua-dua AP3A dan B, didapati bahawa tuan rumah akan membuat simpanan melalui tabungan bersama dengan beberapa orang peserta lain. Seorang ketua dilantik dan simpanan akan dikutip mengikut bulan musim menuai sebanyak RM500. Hal ini menjadikan setiap ahli perlu menabung sejumlah RM1000, oleh sebab musim menuai di Kampung Seri Kedah ialah dua musim setahun. Pengeluaran wang tabungan

berkenaan hanya dihadkan dua kali dalam setahun sahaja. Kaedah tersebut banyak dan mampu membantu tuan rumah dalam membuat persiapan mengadakan AP3 mengikut kemampuan. Komunikasi bukan verbal ini menunjukkan jalinan kerjasama yang erat antara masyarakat dengan sifat tolong-menolong mereka yang masih menebal. Hal yang demikian sebenarnya merupakan warisan daripada generasi terdahulu sebagai sebuah masyarakat tani tradisional. Bates (1991, hal: 120-121) dalam konteks ini menjelaskan bahawa masyarakat tani tradisional terkenal dengan jalinan kerjasama yang erat di kalangan anggotanya. Dalam konteks kerjasama tersebut, salah satu daripadanya ialah konsep tabungan upacara (*ceremonial fund*) yang boleh digunakan untuk keraian dalam masyarakat.

4.11 Rumusan

Penggunaan simbol-simbol dalam ritual adat perkahwinan yang telah diklasifikasikan mengikut tiga katagori utama membawa makna yang tersendiri. Menerusi dua kes adat pertunangan yang telah dianalisis, dapat dirumuskan bahawa objek ritual merupakan antara unsur penting dalam AP1. Kajian membuktikan bahawa tidak ada satu pun AP1 yang mengecualikan objek ritual, biarpun terdapat sedikit perbezaan jenis simbol dalam penggunaan dan penampilan objek ritual. Antara objek ritual yang penting dijadikan simbol dan tidak dikecualikan dalam AP1 ialah tepak sirih, sirih junjung dan cincin. Memandangkan tepak sirih dan cincin ialah objek yang membentuk tanda dan lambang dalam menjadikan ritual AP1 bermakna, maka tindakan membawa objek-objek tersebut merupakan suatu tindakan yang menggambarkan perlakuan ritual AP1 yang penuh dengan adat. Tanpa kedua-dua objek berkenaan, ritual dalam AP1 akan menjadi cacat, malahan kemungkinan besar ia tidak boleh dilangsungkan. Pihak perempuan akan mendapat aib sekiranya rombongan

peminangannya datang tanpa adab, manakala pihak lelaki pula akan mendapat malu kerana peminangan tersebut tidak diterima malahan dituduh sebagai golongan yang tidak beradab.

Pemerhatian ke atas bentuk-bentuk penggunaan objek pada dulang hantaran lain yang mengandungi makanan, pakaian dan sebagainya; adalah lebih bersifat sebagai pemberian buah tangan, tetapi ia tidak pernah ditinggalkan dalam AP1 walaupun bukan menjadi suatu kemestian. Setiap objek hantaran dalam AP1 mempunyai makna dan ia merupakan simbol objek ritual dalam masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah dalam proses menyampaikan hasrat, maksud dan harapan untuk perkahwinan. Banyak hasrat, maksud dan harapan tidak mampu diungkapkan dengan kata-kata, apatah lagi antara dua buah keluarga yang masih belum memiliki ikatan kekeluargaan. Justeru, pemberian hadiah menerusi dulang hantaran mampu menggambarkan segala maksud tersebut. hal yang demikian dilihat sebagai suatu pengungkapan tentang nilai-nilai kesopanan dan kesantunan yang dicernakan menerusi ritual dalam AP1 di Kampung Seri Kedah.

Jadual 4.4 menunjukkan jenis simbol yang terdapat dalam ritual adat perkahwinan yang merangkumi AP1, AP2 dan AP3, makna yang diterjemahkan oleh masyarakat pengamal yang terangkum dalam setiap simbol yang dijelmakan dalam detik pemisahan, peralihan dan pemisahan yang masing-masing mewakil tingkat adat dalam perkahwinnan masyarakat Melayu melalui AP1, AP2 dan AP3.

Jadual 4.2: Jenis Simbol Ritual, Makna dan Nilai Sosial Dalam Proses Adat Pernikahan di Kampung Seri Kedah

Jenis Simbol Ritual	Makna	
	Objek (AP1)	Objek (AP2)
Tepak Sirih	Hasrat Hati Pendahulu/Ketua Lelaki Pertanyaan	

Jadual 4.2, sambungan

	Rumah
Sirih Junjung	Perempuan
Cincin Pertunangan	Persetujuan Pemakluman Pemisahan Status
Manisan Dan Buah-buahan	Menyampaikan Hasrat Hati Hubungan Mesra Kesungguhan Kebahagiaan Kegembiraan
Sepersalinan Pakaian	Status Penghargaan Pelengkap
Kelengkapan Solat	Identiti Islam
Alat Kelengkapan Diri	Memenuhi Keperluan Semasa Aspek Ekonomi
Pakaian Bakal Pengantin	Meraikan Hari Bahagia – Pemisahan Status
Makanan Dalam Jamuan	Identiti
Objek (AP2)	
Duit Hantaran	Bantuan perbelanjaan
Mas Kahwin (Mahar)	Pemberian Penghormatan Penghormatan
Surat Perakuan Nikah	Pengesahan Pemakluman
Barang kemas	Pemberian Pengesahan Penyatuan
Pakaian Pengantin	Identiti Kesucian Kebaikan
Makanan	Meraikan
Objek (AP3)	
Kompang	Pemberitahuan
Bunga Manggar	Kesuburan
Pulut Semangat	Kekuatan ikatan perkahwinan
Bunga Telur	Kesuburan
Bunga Rampai	Kesuburan Keharuman
Beras Kunyit	Kekayaan
Air Mawar	Keharuman Kesucian

Jadual 4.2, sambungan

Pakaian Pengantin Lelaki Tanjak	Raja Sehari Kuasa
Pakaian Pengantin Perempuan Mahkota	Raja Sehari Kuasa
Pakaian ahli keluarga pengantin	Keluarga
Makanan Jamuan Acar limau Ayan golek Kek	Pemakluman 'singature dish' Kemewahan Kegembiraan
Hadiah	Pemberian
Simbol Perlakuan Verbal (AP1)	
Lafaz Doa	Permohonan Pengharapan Penghormatan
Simbol Perlakuan Bukan Verbal (AP1)	
Bersalam-salaman	Tanda Hormat Meraikan Kehadiran Tetamu Terima Kasih
Membawa, Menyorong Dan Mengambil Tepak Sirih	Pertanyaan Penerimaan
Penggunaan Wakil	Kehormatan Diri
Ruang	Keselesaan Kepentingan
Cara Duduk	Persamaan Taraf Sikap Rendah Diri Kemesraan
Menyarung Cincin	Penerimaan
Berbalas Dulang Hantaran	Terima Kasih Persetujuan Penerimaan Hubungan Baharu
Menadah Tangan	Permohonan
Jamuan	Terima Kasih
Simbol Perlakuan Verbal (AP2)	
Khutbah nikah	Nasihat Peringatan
Lafaz ijab dan kabul	Ikrar
Lafaz taklik	Perjanjian Pemakluman
Lafaz doa	Permohonan Pengharapan

Jadual 4.2, sambungan

Simbol Perlakuan Bukan Verbal (AP2)	
Kedudukan pengantin, wali dan saksi	Persamaan taraf Status
Bersalam-salaman	Menerima tanggungjawab
Goncangan tangan	suruhan
Mengucup dahi	Kasih sayang
Pemakaian inai	Pemakluman
Menadah tangan	permohonan
waktu	pemakluman
Tempat	keberkatan
Jamuan	Kesempurnaan
Simbol Perlakuan Verbal (AP3)	
Lagu Dalam Nyanyian	Nasihat
Bacaan Doa	Permohonan Pengharapan
Simbol Perlakuan Bukan Verbal(AP3)	
Perarakan Pengantin	Meraikan pasangan pengantin
Bersanding	Pemakluman
Silat Pengantin	Sambutan
Merenjis (Menepung Tawar)	Restu
Jemputan	Pelawaan
Jamuan	Pemakluman
Makan Beradab	Pemakluman Penyatuan
‘Salam Kaut’	Pemberian

Nota Hujung

¹ Mahar yang tidak disebut jumlah dan jenisnya dalam suatu akad nikah. Sekiranya berlaku keadaan ini, mahar tersebut hendaklah *diquaskan* (disamakan) dengan mahar perempuan yang setaraf dengannya di kalangan keluarganya sendiri seperti adik beradik perempuan sebu sebaa atau sebaa atau ibu saudaranya. Sekiranya tiada, maka diquaskan pula dengan mahar perempuan-perempuan lain yang setaraf dengannya dari segi kedudukan dalam masyarakat dan sekiranya tiada juga, terpulang kepada suami berdasarkan kepada adat dan tradisi setempat. Selain daripada itu terdapat perkara-perkara lain yang perlu diambil kira dalam menentukan mahar misil iaitu dari sudut rupa paras, kekayaan, keadaan setempat, keagamaan , ketakwaan, keilmuan, kecerdasan fikiran , keluhuran budi serta status perempuan tersebut sama ada gadis atau janda dan perkara-perkara yang boleh dijadikan penilaian. Ini kerana kadar mahar berbeza dengan berbezanya sifat-sifat di atas. Lihat *Mas Kahwin Mengikut Perspektif Islam* (2016, hal: 3)

² Mahar yang disebut dengan jelas jumlah dan jenisnya dalam suatu akad nikah seperti yang diamalkan dalam perkahwinan masyarakat kita pada hari ini. Ulama' telah bersepakat bahawa mahar musamma wajib dibayar oleh suami apabila berlaku salah satu daripada perkara-perkara berikut; iaitu berlakunya persetubuhan di antara suami isteri; dan kematian salah seorang di antara mereka sama ada suami atau isteri. Lihat *Mas Kahwin Mengikut Perspektif Islam* (2016, hal: 2)

³ Untuk huraian lanjut sila lihat Siti Zainon Ismail dalam *Pakaian Cara Melayu* (2009, p.189).

BAB 5: NILAI-NILAI SOSIAL DALAM RITUAL PERKAHWINAN

5.1 Pendahuluan

Bab ini akan membincangkan secara terperinci nilai-nilai yang dicerminkan melalui penggunaan simbol-simbol dalam ritual perkahwinan. Sekuen tindakan berserta simbol-simbol dalam ritual perkahwinan mengandungi makna dan memaparkan nilai-nilai yang dipegang oleh sesuatu masyarakat. Nilai-nilai yang terbit daripada unsur emotif dan kepercayaan ini berperanan penting dalam mengawal, mengatur, dan mengorganisasikan ahli masyarakatnya.

Dengan erti kata lain, perbincangan akan menyentuh simbol-simbol objek, simbol verbal (pengucapan yang dituturkan) dan juga perlakuan bukan verbal (perlakuan yang ditonjolkan, mengikut peranannya dalam ritual adat pertunangan, pernikahan dan persandingan). Daripada simbol-simbol yang wujud dalam ritual adat perkahwinan, aspek makna daripada simbol-simbol tersebut telah dibincangkan dalam bab 4, seterusnya aspek-aspek nilai yang terkandung dalam simbol dan makna akan dianalisis dalam bab ini. Analisis nilai-nilai sosial dalam ritual adat perkahwinan didasarkan kepada model yang telah dibincangkan dalam Bab 2 sebelumnya.

5.2 Nilai-nilai Sosial Dalam Ritual Adat Perkahwinan

Upacara perkahwinan merupakan aktiviti berbentuk seremonial dan bersifat kemasyarakatan dalam budaya Melayu. Upacara perkahwinan bukan sahaja upacara yang penuh bermakna bagi pihak pengantin, namun upacara ini juga dianggap sangat bermakna dalam masyarakat Melayu. Hal ini kerana, upacara yang penuh dengan adat istiadat ini memaparkan ketinggian nilai yang terdapat dalam masyarakat Melayu.

Nilai-nilai yang telah kukuh dalam masyarakat dan menjadi pegangan anggotanya dapat dilihat melalui manifestasi perlakuan anggota masyarakat dan lebih jelas lagi dalam upacara-upacara berbentuk kemasyarakatan. Hal ini amat jelas dan selari dengan pandangan yang dikemukakan oleh Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (2000) iaitu nilai-nilai sosial dalam masyarakat Melayu diterjemahkan peraturan sosial yakni adat yang di dalamnya mengandungi kod etika dan moral yang merupakan peraturan sosial.

Menjaga hubungan dengan Allah dan menjaga hubungan sesama manusia merupakan tuntutan dalam agama Islam, yang mesti dilaksanakan oleh setiap Muslim dalam kehidupan di dunia ini. Oleh yang demikian hubungan sesama manusia pada hakikatnya menggambarkan ketaatan seseorang terhadap perintah agama. Dalam hal ini, agama Islam telah menetapkan garis panduan bagi manusia yang mengandungi nilai dan norma tertentu bagaimana seharusnya hubungan antara manusia itu dijalankan. Perkara ini merangkumi hubungan manusia dalam konteks sosial, ekonomi, politik, pendidikan, kesenian, dan seumpamanya.

Tidak dinafikan bahawa pengaruh Hindu begitu banyak mempengaruhi adat istiadat masyarakat Melayu, terutamanya dalam adat perkahwinan Melayu (Amran Kasimin, 1989, hal:83). Meskipun begitu, selepas kedatangan Islam, unsur warisan tradisi Melayu banyak disesuaikan dengan tuntutan agama Islam, dan adat warisan yang dianggap bercanggah dengan Islam akan ditinggalkan atau diubahsuai (Wan Abdul Kadir, 1993, hal:152). Sehingga kini boleh dikatakan bahawa nilai-nilai Islam terutamanya dalam konteks nilai sosial dan kemasyarakatan telah banyak diserap dan mengalami proses pengubahsuaian dalam kebudayaan Melayu. Dalam kajian ini, didapati nilai-nilai Islam dan kemelayuan menjadi inti pati dalam upacara perkahwinan masyarakat yang dikaji.

Dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu terlindung banyak nilai masyarakat yang dipersembahkan melalui penggunaan simbol, perlakuan verbal dan bukan verbal dalam perlakuan ritual perkahwinan antaranya:

5.2.1 Nilai Tanggungjawab

Adat perkahwinan secara keseluruhannya amat berkait rapat dengan tingkat pelepasan tanggungjawab daripada bapa kepada suami. Nilai tanggungjawab yang ditonjolkan dapat dilihat artifak adat pertunangan yang digunakan. Nilai tanggungjawab pihak lelaki kepada pihak perempuan disimbolkan melalui tepak sirih yang dimaknakan sebagai sebuah rumah yang dibina oleh suami, dan rumah tersebut akan dihuni oleh isteri dan anak-anak. Bagaimana masyarakat Melayu begitu menitik beratkan tanggungjawab suami kepada isteri dengan menyediakan tempat berteduh. Penerimaan peminangan oleh wakil pihak perempuan semasa adat pertunangan merupakan permulaan tanggungjawab bagi seorang lelaki dalam menempuh alam perkahwinan.

Hal yang demikian menjadi sebab utama mengapa hanya pihak lelaki dibenarkan membawa tepak sirih berdasarkan tanggungjawab yang akan dipikul mereka kelak. Pinang dilihat sebagai menjadi ‘kepala’ dalam penyusunan cembul di dalam tepak. Ia melambangkan lelaki; kerana buah pinang yang keras, berlemak dan kelat. Bahan makan sirih lain disusun selepas pinang. Simbolik ini juga memberikan kedudukan lelaki yang memikul tanggungjawab sebagai ketua atau pemimpin dalam rumah tangga. Manakala cembul yang berisi peralatan makan sirih pula mewakili zuriat-zuriat yang bakal lahir. Daun sirih sebagai simbol wanita yang berperanan sebagai isteri dan ibu yang akan menguruskan segala hal rumah tangga. Simbolik ini menjelaskan bagaimana tanggungjawab dan peranan pasangan suami isteri dalam

rumah tangga. Hal ini selari dengan ajaran Islam sebagaimana yang diperintahkan oleh Allah swt dalam Al-Quran menerusi surah An-Nisa' ayat 34 yang bermaksud:

"Kaum lelaki adalah pemimpin bagi kaum wanita, karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (lelaki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (lelaki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Maka dari itu, wanita yang solehah ialah yang taat kepada Allah swt memelihara diri ketika suaminya tidak ada, karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kalian khawatir nusyuznya, maka nasihatilah mereka, dan jauhilah mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Jika mereka mentaati kalian, janganlah kalian mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha tinggi lagi Maha besar."

Kemudiannya nilai tanggungjawab itu diperkuuhkan lagi semasa adat pernikahan dilaksanakan. Apabila pengantin lelaki berjabat tangan dengan kadi untuk lafaz ijab dan kabul, itu ialah permulaan sebenar secara sah menurut Islam dan masyarakat peralihan tanggungjawab seorang gadis daripada bapa kepada isteri. Berjabat tangan atau bersalaman dalam konteks ini sebagai simbol bersedia menerima tanggungjawab yang diserahkan oleh bapa pengantin perempuan melalui kadi. Hal ini dapat diperhatikan dalam kedua-dua kajian kes AP2 iaitu, selesai ungkapan ijab daripada kadi didapati tangan pengantin lelaki digoncangkan oleh kadi. Perlakuan bukan verbal ini sebagai isyarat kepada pengantin lelaki untuk melafazkan kabul sebagaimana yang dituturkan oleh kadi.

Dalam kajian ini, nilai tanggungjawab juga dapat dilihat menerusi adat pemberian duit hantaran dalam AP1. Hal ini kerana melalui duit hantaran pihak perempuan boleh melaksanakan jamuan majlis perkahwinan. Jelas di sini bagaimana masyarakat Melayu mendukung sistem nilai tanggungjawab sejak permulaan detik peralihan status diadakan. Dengan cara ini masyarakat Melayu menonjolkan kesungguhan dalam melaksanakan amanah yang akan dipikul nanti melalui kemuncak pelaksanaan AP2.

5.2.2 Nilai Ketelitian dan Ketertiban

Dalam melaksanakan adat perkahwinan masyarakat Melayu banyak menonjolkan nilai ketelitian dan ketertiban. Perkara ini dapat diteliti melalui ritual adat yang dilaksanakan bermula daripada adat pertunangan, adat pernikahan hingga adat persandingan. Dalam adat pertunangan contohnya, nilai ketelitian ditonjolkan melalui susunan bahan yang diletakkan dalam tepak sirih, artifak yang menjadi keutamaan untuk melaksanakan ritual peminangan yang merupakan salah satu proses bagi memastikan adat pertunangan mencapai matlamat. Bahan dalam tepak iaitu pinang, dikupas dan dihiris kemudian disusun dalam bekas yang dinamakan cembul diikuti dengan bahan-bahan iringan lainnya. Semua bahan untuk diisi di dalam tepak perlu mengikut susunan sebagaimana yang dijelaskan dalam bab sebelum ini. Dalam kedua-dua kajian kes AP1 dan AP2 susunan bahan di dalam tepak mengikut aturan yang ditetapkan. Hal ini jelas mencerminkan bagaimana masyarakat Melayu sangat teliti dalam menyusun kehidupan mereka. Dengan kata lain sesuatu pekerjaan yang dilaksanakan oleh masyarakat Melayu itu dibuat dengan amat berhati-hati dan penuh tertib yang menunjukkan kesantunan Melayu.

Selain itu pemilihan daun sirih juga amat diberi ketelitian. Hanya daun sirih yang tidak bertemu urat dan daun sirih yang tidak terlalu tua dan tidak terlalu muda sahaja yang akan diambil untuk diletakkan dalam tepak sirih mahupun dijadikan sebagai sirih junjung. Hal ini kerana daun sirih bertemu urat hanya digunakan bagi tujuan perubatan sahaja. Menurut informan, Hajah Piah, 85 tahun, sirih bertemu urat tidak digunakan untuk diletakkan di dalam tepak mahupun sebagai sirih junjung bagi mengelakkan bakal pengantin dikenakan sihir oleh mereka yang tidak bertanggungjawab. sirih yang diletakkan dalam tepak sirih dan sirih junjung kemudiannya disusun mengikut tertib. Bagi tepak sirih ekor daun sirih tidak boleh

kelihatan oleh pihak perempuan. Dalam masyarakat Melayu ekor sirih diibaratkan bahagian belakang (punggung) manusia. Adalah tidak sopan membelakangkan tetamu dalam sebarang tindakan.

Selanjutnya nilai ketertiban dilihat dari sudut perlakuan bukan lisan pula ialah tepak sirih yang digunakan dalam adat pertunangan tidak diangkat sebaliknya disorong oleh wakil lelaki, sebagai salah satu tertib perlakuan adat. Perkara yang sama turut dilakukan oleh pihak perempuan dalam membalaaskan pertanyaan pihak lelaki. Perkara ini dapat diperhatikan dalam kedua-dua kes AP1.

Nilai ketelitian dan ketertiban selanjutnya dapat dilihat dalam pemilihan pakaian. Kajian mendapati semasa adat pernikahan contohnya, pengantin lelaki memakai baju Melayu, bersamping dan bersongkok selengkapnya. Hal ini ditemui dalam kedua-dua kajian kes AP2. Manakala bagi pengantin perempuan pula memakai pakaian yang menutup aurat dan memakai tudung. Bukan setakat cara berpakaian malahan warna pakaian juga amat dititik beratkan. Dalam kedua-dua kes AP2 warna pakaian menunjukkan kegembiraan sebagaimana selayaknya bagi meraikan hari bahagia. Warna pakaian yang dipakai oleh pengantin mahupun tetamu ialah warna-warna terang dan lembut yang menggambarkan keriangan. Hal ini selari dengan dapatan warna yang menggambarkan kegembiraan masyarakat Melayu sebagaimana yang dihujahkan oleh Azah Aziz dalam membicarakan warna dan maksud dalam kehidupan masyarakat Melayu.

5.2.3 Nilai Kesepakatan dan Musyawarah

Kesepakatan dan musyawarah merupakan perkara penting dalam masyarakat Melayu sebelum menjalankan sebarang aktiviti, terutamanya aktiviti bersifat komunal

iaitu aktiviti yang melibatkan kebanyakan ahli masyarakat. Mereka sangat berpegang pada ungkapan “sepakat membawa berkat” dan ‘bulat air kerana pembetung, bulat manusia kerana muafakat”. Dalam hal ini, proses musyawarah begitu penting sebelum kesepakatan diperoleh daripada ahli masyarakat agar aktiviti tersebut berjalan lebih teratur dan lancar.

Dalam proses perkahwinan, pemilihan dan penetapan waktu merupakan perkara yang sangat dititikberatkan. Proses pemilihan dan penetapan waktu biasanya berlaku atas persetujuan kedua-dua pihak. Dalam kajian ini menunjukkan bahawa pemilihan waktu dibuat berdasarkan persetujuan antara pihak pengantin lelaki dan perempuan. Kajian ini mendapati mereka melangsungkan AP1 pada hujung minggu untuk memastikan ahli keluarga tidak terlepas untuk ikut serta dalam majlis tersebut kerana hujung minggu merupakan hari cuti. Mereka juga lebih mudah untuk mengumpulkan semua ahli keluarga untuk menyertai AP1 yang telah dirancang.

Selain itu, proses perundingan dalam adat pertunangan juga dianggap penting untuk mendapat kata sepakat dari kedua-dua belah pihak. Kajian ini mendapati bahawa proses perundingan dimulakan hanya setelah semua wakil dan tetamu mengambil tempat yang disediakan. Dalam proses ini, rundingan AP1A diwakili oleh bapa saudara sebagai juru runding, serta tidak membabitkan jumlah peserta yang ramai, dan hanya melibatkan peserta utama yang dipilih, iaitu dua orang wakil perempuan dan seorang wakil lelaki (rujuk bab rundingan dalam bab 3). Nilai kesepakatan dan musyawarah ditonjolkan dalam membuat keputusan berhubung jumlah dulang hantaran, nilai wang hantaran yang perlu disediakan oleh pihak lelaki, nilai pemberian mas kahwin (sama ada pihak perempuan ingin mengikut kadar yang ditetapkan oleh jabatan agama Islam di mana adat pernikahan akan dilaksanakan atau menentukan nilai tersebut mengikut keputusan keluarga), pemberian hadiah iringan bersama mas kahwin dan juga hal-hal

yang berkait dengan keingkanan kedua-dua pihak sekiranya pembatalan perkahwinan dilakukan.

Cerminan nilai kesepakatan dan musyawarah turut dijelmakan dalam watak pengantin lelaki dan perempuan. Hal ini dibuktikan dengan pembacaan taklik yang dilakukan oleh pengantin lelaki di hadapan pengantin perempuan dan semua tetamu yang hadir, disaksikan oleh kadi dan kedua-dua ibu bapa pasangan pengantin. Bacaan teks taklik yang mengandungi ikrar pengantin lelaki kepada pengantin perempuan terlebih dahulu telah dibincangkan secara bersama oleh kedua-dua pihak. Tujuan ialah untuk menjaga kepentingan bersama sekiranya timbul masalah rumah tangga di kemudian hari. Antara lain inti pati ikrar berkisar tentang pembubaran perkahwinan iaitu pembubaran perkahwinan boleh berlaku tanpa kuasa suami dengan syarat isteri setuju dengan ‘aku janji’ melalui lafaz taklik yang diberikan. Dalam Islam kuasa untuk membubarkan perkahwinan (menjatuhkan talak) terletak di tangan suami. Lafaz taklik bukan bermaksud untuk memudahkan pembubaran perkahwinan, tetapi ia lebih bertujuan untuk melindungi isteri daripada perkara-perkara yang boleh mendarat mudarat kepadanya, atau dengan erti kata lain daripada dizalimi oleh suami.

Kajian mendapati dalam kedua-dua kes AP2A dan AP2B pengantin lelaki telah membaca lafaz taklik setelah sah bergelar suami isteri. Pembacaan lafaz taklik dilakukan oleh pengantin lelaki sebelum menunaikan solat sunat dua rakaat (bagi kes AP2A) iaitu sebelum acara membatalkan air sembahyang dan pemberian mas kahwin kepada pengantin perempuan.

5.2.4 Nilai Bertolak Ansur

Dapatan kajian menunjukkan nilai tolak ansur merupakan antara nilai yang amat dominan dalam pelaksanaan ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu di kawasan kajian. Contohnya dalam ritual adat pertunangan, pihak lelaki dan perempuan mengambil ketetapan memberi ruang kepada pihak lelaki dalam penentuan wang hantaran yang sewajarnya diberikan kepada pihak perempuan. Walaupun, pihak perempuan mempunyai kuasa dalam menentukan wang hantaran namun mereka tetap memberi ruang kepada pihak lelaki dalam memastikan penentuan wang hantaran tidak membebankan pihak lelaki. Begitu juga dengan penentuan jumlah dulang hantaran, mas kahwin, hari dan masa untuk dilangsungkan adat pernikahan dan persandingan.

Sehubungan itu, dapatan kajian ini menyokong apa yang telah dinyatakan oleh Amran Kasimin (2002) wujudnya nilai bertolak ansur dalam pelaksanaan adat pertunangan masyarakat Melayu. Nilai ini timbul ekoran keinginan kedua-dua pihak hendak menjodohkan pasangan lelaki dan perempuan. Untuk itu persoalan penentuan jumlah barang hantaran, mas kahwin, hari dan masa ditentukan melalui kaedah perbincangan. Laluan mudah untuk melaksanakan perkahwinan terbuka luas tanpa meletakkan syarat yang boleh menghalang, asalkan tidak memperlihatkan kesan negatif.

5.2.5 Nilai Budi Berbahasa

Nilai berbudi bahasa kerap ditemui sepanjang proses perkahwinan Melayu. Dalam upacara pertunangan, Walaupun kedua-dua gadis dan lelaki yang akan ditunangkan telah bersetuju untuk melaksanakan pertunangan tetapi, budi bahasa dan adab tetap dijaga. Kedua-dua kes AP1, persetujuan diperoleh daripada pihak gadis menerusi pertanyaan yang disampaikan oleh ibu gadis itu sendiri. Dalam adat ini,

persetujuan daripada pihak gadis ditandai apabila tepak sirih yang diterima daripada pihak lelaki, gadis akan menyorong kembali kepada pihak lelaki dengan wajah yang manis dan terdengar suara ketawa kecil daripada kedua-dua belah pihak. Gadis yang dipinang tersenyum malu menundukkan kepala. Persetujuan gadis amat penting bagi memastikan rundingan dapat dilakukan.

Nilai berbudi bahasa bukan sahaja tergambar secara perlakuan bahasa atau verbal, malah tindak tanduk atau perlakuan bukan lisan juga. Ucapan salam, berlemah lembut dalam berbicara, pemilihan kosa kata dan kata panggilan yang tepat, dan seumpamanya merupakan perlakuan bahasa yang dianggap sopan dalam kebudayaan Melayu. Menurut Sanat (1998, hal: 116), konsep menjaga air muka dalam konteks yang lebih luas, iaitu bermula dengan menjaga air muka dengan Allah, barulah manusia itu mampu menjaga air muka dengan manusia lain. Dalam konteks kemasyarakatan dan hubungan sosial, tidak menjatuhkan air muka merupakan aspek penting dalam kesopanan dan kesantunan dalam kebudayaan Melayu. Oleh yang demikian, perlakuan dan tindak tanduk juga seharusnya dijaga. Perkara ini bertepatan dengan saranan Islam dalam sebuah hadis (T.M Hasbi Ash-Shiddieqy, 1975, hal: 152) yang bermaksud;

Daripada Abu Musa r.a berkata, “para sahabat bertanya, ya Rasulullah, mana pengikut Islam yang paling utama? Nabi menjawab, orang yang sejahtera para Muslim dari gangguan lidahnya dan tangannya”.

Dalam kajian ini mendapati, aspek-aspek tersebut menjadi pegangan dan amalan sepanjang proses perkahwinan berlangsung. Proses rundingan dalam AP1 merupakan salah satu proses yang penting dan dianggap menepati nilai kesopanan. Meskipun pada hakikatnya proses rundingan secara tidak formal telah pun berlaku antara kedua-dua pihak lelaki dan perempuan sebelumnya. Proses perundingan seterusnya berlangsung secara formal dengan tatacara dan proses-proses tertentu (rujuk topik rundingan dalam

bab 3). Dalam hal ini, proses perundingan untuk mendapat kata sepakat bukan sahaja menunjukkan keharmonian dan toleransi, bahkan proses ini menggambarkan penghargaan yang tinggi terhadap pihak keluarga dan saudara mara yang dianggap sopan, tidak tergopoh gapah, ketelitian, dan sebagainya. Proses perkahwinan yang tidak melalui proses ini dianggap memiliki kekurangan dan berkemungkinan akan menimbulkan kecelaruan dalam proses yang seterusnya.

Daripada AP1, hubungan dan komunikasi antara gadis dan kedua-dua ibu bapanya mencerminkan ketinggian nilai budi bahasa, taat, patuh, dan sopan. Perkara ini juga menggambarkan bagaimana saluran komunikasi dalam sesebuah rumah tangga dan keluarga Melayu itu berlaku. Meskipun dalam sesetengah kes, gadis telah mengenali dan berkawan dengan lelaki yang meminangnya, namun proses tersebut perlu melalui pihak keluarga masing-masing, iaitu ibu bapa mereka dan seterusnya rundingan antara keluarga besar yang menjadi wakil mereka. Perkara ini dianggap sopan serta patuh dalam kebudayaan Melayu, kerana tindakan ini dianggap sebagai menghargai serta tidak membelakangi ibu bapa yang melahirkan mereka. Seterusnya ibu bapa mereka juga mengambil tindakan yang sama iaitu dengan tidak membelakangi saudara mara mereka. Pelanggaran nilai dan norma ini akan mewujudkan potensi berlakunya konflik kekeluargaan.

Nilai berbahasa amat ditekankan dalam pelaksanaan ritual adat perkahwinan. Dapatan kajian jelas menunjukkan semasa adat pertunangan contohnya, wakil daripada kedua-dua pihak menggunakan panggilan ‘tuan’ dan ‘puan’ sebagai ganti nama diri dalam perlakuan verbal. Permulaan adat dimulakan dengan ucapan salam dan kata-kata selamat datang juga terima kasih atas majlis yang diadakan. Dapatan kajian ini adalah selari dengan apa yang dijelaskan oleh Amat Juhari (1985) tentang nilai masyarakat Melayu yang amat menitik beratkan soal nilai berbahasa.

Manakala daripada sudut perlakuan bukan verbal pula dapat diamati dalam cara tuan rumah menyambut tetamu antaranya amalan bersalam atau berjabat tangan, menunjukkan muka yang manis, cara duduk yang tertib dan disenangi, melayan tetamu dengan menghidangkan juadah, membongkokkan badan ketika melintas di depan atau di belakang orang lain dan menggunakan ibu jari dan bukan jari telunjuk apabila mahu menunjukkan sesuatu. Semua perlakuan ini dapat dilihat dan diamati semasa adat pertunangan dilaksanakan dalam kedua-dua kajian kes AP1 dan AP2. Penggunaan bahasa yang santun itu tidak akan lengkap tanpa disertai dengan perlakuan yang mulia yang datang daripada keikhlasan hati. Kedua-dua perkara itulah saling melengkapi konsep budi bahasa dalam kehidupan orang Melayu.

5.2.6 Nilai Menghormati

Nilai ini amat banyak sekali ditonjolkan terutama ketika tuan rumah menerima kehadiran tetamu sama ada semasa adat pertunangan, adat pernikahan maupun dalam adat persandingan. Dapatan kajian menunjukkan dalam adat pertunangan wakil daripada pihak lelaki telah disambut dengan layanan mesra, wakil pihak perempuan menunggu di luar kediaman dan membawa semua rombongan lelaki duduk di tempat yang telah disediakan. Penyusunan tempat duduk juga menggambarkan nilai menghormati masyarakat Melayu. Ketua rombongan yang terdiri daripada bapa saudara pihak lelaki dalam AP1 duduk di hadapan diikuti ahli rombongan yang lain. Pemilihan ketua rombongan juga mengambil tingkat kedudukan dalam keluarga yang lebih tua dan dihormati.

Perlakuan bukan verbal pula ditonjolkan dengan cara sambutan yang diberikan oleh tuan rumah kepada rombongan pihak lelaki. Bersalaman sesama jantina sambil senyuman terukir dan badan dibongkokkan sedikit sebagai tanda hormat antara tuan

rumah dan tetamu. Semua perlakuan ini menunjukkan nilai menghormati yang telah sebatи dalam masyarakat Melayu.

Selain nilai menghormati mengikut kedudukan dalam keluarga masyarakat Melayu juga mengamalkan nilai menghormati dari sudut ketinggian ilmu agama yang dimiliki oleh seseorang individu. Ini jelas dibuktikan melalui dapatan kajian semasa AP2 dalam kedua-dua kajian kes. Analisis mendapati bahawa dalam kedua-dua AP2A dan B, kadi membacakan khutbah nikah yang boleh didengar oleh pasangan pengantin dan semua yang hadir. Sesi khutbah nikah dilakukan setelah semua tetamu mengambil tempat. Ketika itu tidak kedengaran suara selain daripada kadi membaca khutbah. Hal ini jelas menunjukkan suatu perlakuan bukan verbal masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah yang mengamalkan nilai menghormati orang yang lebih berilmu melalui suasana yang digambarkan ketika khutbah dibaca. Semua tetamu yang hadir mendengar dengan penuh khusyuk khutbah nikah yang disampaikan.

Selanjutnya nilai menghormati dapat diperhatikan melalui adat persandingan. Semasa menjemput pengantin lelaki untuk berjalan beriringan ke pelamin, pengantin perempuan terlebih dahulu bersalamahan dan mencium tangan pengantin lelaki. Menurut informan, Hajah Piah, 85, perlakuan tersebut menunjukkan penghormatan isteri kepada suami kepada ketua keluarga.

Selain itu, semasa adat persandingan ketika acara menepung tawar juga nilai menghormati dapat diperhatikan dalam penyusunan giliran untuk menepung tawar pasangan pengantin. Penghormatan kepada ibu dan bapa kedua-dua pengantin lelaki dan perempuan, dimulai dengan ibu bapa pengantin lelaki mendahului acara menepung tawar. Hal ini menunjukkan ketinggian rasa penghormatan tuan rumah kepada tetamu yang hadir. Setelah selesai ibu dan bapa pengantin lelaki baharulah ibu dan bapa

pengantin perempuan mengambil giliran. Seterusnya giliran diisi oleh bapa dan ibu saudara kedua-dua pengantin dan akhirnya mereka yang terdekat.

5.2.7 Nilai Rendah Diri

Nilai rendah diri dapat dibuktikan melalui perlakuan bukan verbal dalam AP1.

Dalam kedua-dua kes AP1A dan B tetamu dan tuan rumah duduk di lantai ruang tamu.

Manakala dalam AP2 tetamu dan pengantin juga duduk di lantai di ruang masjid di mana AP2 dilaksanakan. Cara duduk di atas lantai turut melambangkan persamaan taraf dan sikap merendah diri.

Duduk bersila dan bertimpuh dalam kalangan masyarakat Melayu seolah-olah sebatи bagi membezakan antara kaum lelaki dengan kaum perempuan yang menjelaskan bahawa cara duduk bersila merupakan cara duduk lelaki, manakala bertimpuh pula merupakan cara duduk perempuan. Duduk cara ini merupakan cara masyarakat Melayu duduk sejak lama dahulu. Cuma ada ketikanya dilihat kaum perempuan yang separuh usia mengambil masa beberapa minit untuk duduk secara bersila kerana kepenatan duduk dengan cara bersimpuh. Namun hal ini tidak berlaku di sepanjang pelaksanaan ritual sama ada AP1 maupun AP2.

Pengantin lelaki dan pengantin perempuan juga duduk bersila dan bertimpuh. Cuma yang membezakan ialah pasangan pengantin duduk di lantai beralas kusyen lembut berbentuk bulat berwarna putih yang menunjukkan mereka diraikan sebagai ‘raja sehari’.

5.2.8 Nilai Kekeluargaan

Wakil kedua-dua belah pihak dalam AP1 biasanya didasarkan kepada kekanan dalam keluarga. Dengan erti kata lain juga, hal ini merupakan perlakuan bukan verbal yang memperlihatkan suatu simbol kekerabatan. Perkara ini menunjukkan nilai kekerabatan dan persaudaraan dalam masyarakat Melayu. Wakil-wakil yang dilantik menjadi orang tengah antara kedua-dua belah pihak untuk menjalankan proses rundingan juga merupakan mereka yang mempunyai kebijaksanaan dalam berunding serta mahir dalam proses tersebut. Nilai budi bahasa, toleransi, kebijaksanaan, hormat-menghormati, dan sopan santun terus diamalkan oleh kedua-dua belah pihak sepanjang proses AP1 berlangsung.

Nilai persaudaraan dan kekeluargaan amat diutamakan dalam kebudayaan orang Melayu. Saudara mara yang mempunyai hubungan kekerabatan biasanya terlibat daripada permulaan proses sehingga majlis perkahwinan selesai. Dalam kajian ini, masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah masih menanamkan semangat kekeluargaan. Berdasarkan pemerhatian di Kampung Seri Kedah, hampir keseluruhan penduduknya mempunyai hubungan kekerabatan. Pembentukan perkampungan ini boleh dikatakan wujud berdasarkan kepada sistem kekeluargaan yang diterajui oleh satu susur galur keturunan yang sama. Meskipun begitu, pihak pengantin lelaki dan perempuan turut menjemput sahabat terdekat mereka, hal ini seterusnya mengeratkan lagi hubungan antara mereka.

Selain daripada itu, pakaian yang dikenakan semasa majlis juga memperlihatkan bahawa hadirin yang ikut serta dalam majlis tersebut ingin cuba menterjemahkan perasaan gembira mereka melalui pemilihan warna dan corak pada pakaian. Tiada seorang pun tetamu yang memakai pakaian berwarna gelap. Justeru dapat dikatakan bahawa pemilihan pakaian dalam AP1 merupakan suatu penonjolan

simbol kegembiraan dan meraikan majlis tersebut. Perkara ini pada hakikatnya menggambarkan bahawa tetamu yang hadir meraikan pasangan pengantin dengan penuh perasaan kekitaan dan persaudaraan yang tinggi.

Menerusi pemerhatian, perlakuan bukan verbal bersalaman menunjukkan suatu simbol menyambung silaturahim dan tanda kasih sayang. Perlakuan bersalaman ini melibatkan anggota tangan kedua-dua pihak iaitu pihak yang menghulurkan salam dan pihak yang menyambut salam. Ia memperlihatkan penggabungan dua pihak yang saling tidak mengenali sebelum ini. AP1 menjadikan kedua-dua pihak saling cuba mengenali antara satu sama lain, yang dimulakan dengan perlakuan bersalam-salaman. Cara ini menjadikan kedua-dua pihak membina ikatan kekeluargaan yang disertai dengan perasaan kasih dan sayang. Dengan demikian, jelas bahawa masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah menghayati dan mempraktikkan ajaran Islam melalui komunikasi bukan verbal yang ditonjolkan. Perkara ini seperti yang dinyatakan dalam sebuah hadis;

Daripada ‘Amer Ibn ‘Ash r.a berkata, saya pernah dengar Rasulullah SAW bersabda dengan suara yang terang bukan dengan suara yang perlahan: “sesungguhnya keluarga ayah si pulan bukan penolong-penolongku (wali-waliku). Hanyasanya, waliku, ialah : Allah dan orang-orang mu’min yang soleh. Akan tetapi bagi mereka ada hubungan kerabat yang saya menghubunginya dengan kerana kekerabatan itu”

(T.M Hasbi Ash-Shiddieqy, 1975, hal: 523)

5.2.9 Nilai Malu

Sikap malu dalam kebudayaan Melayu banyak memberi kesan terhadap tindak tanduk mereka. Proses rundingan dalam AP1, selain daripada bertujuan untuk mengikat kedua-dua bakal pengantin dalam ikatan pertunangan, proses rundingan yang dijalankan pada hakikatnya untuk mengelakkan agar tidak ada perkara-perkara yang boleh memalukan mana-mana pihak. Misalnya, kata sepakat yang diperoleh daripada proses

ini bertujuan agar memudahkan dan melancarkan majlis perkahwinan kelak. Kecelaruan dalam majlis perkahwinan ada kalanya boleh mengakibatkan pihak yang terlibat berasa malu, misalnya perkara-perkara yang melibatkan hidangan makanan, layanan terhadap tetamu, persediaan pihak tuan rumah, persediaan rombongan sebagai tetamu, perlakuan dan tindak tanduk kedua-dua pengantin, dan seumpamanya. Bagi pihak tuan rumah dan saudara mara yang terlibat, hidangan makanan atau minuman yang tidak mencukupi akan menyebabkan mereka berasa malu, kerana perkara ini seolah-olah memaparkan kegagalan mereka mengendalikan majlis dan sikap tidak meraikan tetamu dengan baik. Oleh yang demikian persediaan yang rapi dalam setiap peringkat dalam proses perkahwinan adalah perlu untuk mengelakkan perkara-perkara tersebut.

Pemerhatian menunjukkan bahawa masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah amat mementingkan budi bahasa sama ada dalam hubungan kekeluargaan apatah lagi dengan orang luar. Sehubungan itu, tetamu yang hadir akan diberikan layanan yang terbaik, disambut apabila datang, diberikan tempat duduk yang selayaknya. Kemudian setelah selesai urusan tetamu dengan tuan rumah, hidangan jamuan pula disediakan kepada tetamu sebagai tanda meraikan dan memaklumkan kepada tetamu yang kehadiran mereka sangat memberi makna kepada tuan rumah. Sepanjang tetamu berada di rumah percakapan dan perlakuan tuan rumah amat dijaga bagi menggelakkan tetamu merasa tidak selesa dan salah tanggapan. Tuan rumah akan merasa malu sekiranya tetamu tidak selesa apabila berada di rumah mereka. Maka sebab itulah budi bahasa amat dipentingkan dalam meraikan tetamu. Hal ini kerana seseorang yang tidak mempunyai budi bahasa menunjukkan yang dia seorang yang tidak tahu malu. Hanya mereka yang mempunyai rasa malu dalam diri sahaja boleh memperlihatkan perlakuan bersopan santun. Sehubungan itu, masyarakat Melayu Seri Kedah sangat memberatkan ajaran berhubung budi bahasa kepada anak-anak mereka.

Sistem nilai – yang salah satunya menekankan aspek malu, dapat diterjemahkan dalam proses AP1 yang memperlihatkan bagaimana masyarakat Melayu Seri Kedah mengadaptasikannya ke dalam perlakuan menyambut tetamu dengan penuh berbudi bahasa. Sifat malu sesama manusia apabila sambutan kepada tetamu tidak mengikut apa yang telah ditetapkan oleh masyarakat. Dalam konteks sambutan AP1, perlakuan yang mesti dipatuhi ialah bersalam-salaman, bertanya khabar dengan muka yang manis. Sekiranya hal ini tidak dilaksanakan oleh tuan rumah, masyarakat akan menganggap beliau tidak tahu malu kerana tidak mengikut nilai-nilai yang telah ditetapkan dan diamalkan mengikut warisan generasi terdahulu. Orang yang tidak mempunyai malu akan menonjolkan perlakuan yang tidak berbudi bahasa.

5.2.10 Nilai Keharmonian dan Kasih Sayang

Nilai keharmonian dan kasih sayang dibuktikan dalam AP1 A dan B melalui pemberian dulang hantaran yang terdiri daripada makanan yang mempunyai rasa manis dan warna-warna ceria yang menggambarkan perasaan kasih sayang antara kedua-dua pihak lelaki dan perempuan. Rasa buah pula perlu manis supaya tidak menyinggung pihak yang menerima buah-buahan sebagai hantaran. Rasa masam memberi tanda murung dan tidak bahagia seolah-olah pemberi tidak suka perkara yang dilakukan. Hal ini selaras dengan apa yang dikemukakan oleh Azah Aziz (2006, p.73) yang mendapati bahawa pemilihan warna dalam kehidupan masyarakat Melayu sebagai simbol warna kasih sayang ditonjolkan melalui warna cerah – seperti emas dan merah.

Manakala dalam AP2 pula dapat diperhatikan nilai keharmonian dan kasih sayang melalui perlakuan bukan verbal pengantin lelaki kepada pengantin perempuan. Dalam AP2A, pengantin lelaki menemui pengantin perempuan, apabila doa selesai dibacakan oleh kadi sejurus akad nikah. Kedua-dua pengantin lelaki dan perempuan

akan bersalaman. Pengantin lelaki kemudian menyarungkan cincin pernikahan pada jari manis tangan kanan pengantin perempuan dan mengucup dahi pengantin perempuan. Perlakuan bukan verbal ini disaksikan oleh keluarga kedua-dua belah pihak. Perlakuan yang ditonjolkan oleh pengantin lelaki sangat harmoni, secara mesra dan penuh kasih sayang.

5.2.11 Nilai Murah Hati

Selain bersikap ramah dan mesra, tetamu juga dipastikan supaya tidak pulang dalam keadaan lapar. Perkara ini menjadi perlakuan yang tekal dalam AP1, AP2 dan AP3 dalam masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah. Tetamu disajikan dengan makanan nasi dan pelbagai jenis lauk. Jamuan makan dan kenduri tersebut disajikan untuk semua tetamu yang hadir. Hal ini jelas menunjukkan nilai murah hati tuan rumah kepada tetamu yang hadir.

Jamuan makan dalam AP1, AP2 dan dalam AP3 merupakan tanda kesempurnaan sesuatu majlis dan tanda terima kasih daripada pihak tuan rumah. Jamuan makan dianggap penting dan menjadi kemestian dalam apa sahaja upacara. Menjamu tetamu dengan makanan dan minuman merupakan amalan orang Melayu ketika menerima tetamu, sebagai tanda berbesar hati dengan kunjungan tetamu ke rumah mereka. Dalam AP1 dan AP3, pihak tuan rumah akan menyediakan jamuan makan dan minum untuk tetamu, dan perkara ini mencerminkan nilai penghormatan terhadap tetamu. Perkara ini juga merupakan amalan yang dituntut dalam agama.

5.2.12 Nilai Memuliakan Orang Berilmu

Menerusi pemerhatian, kedudukan orang berilmu dalam masyarakat Melayu begitu tinggi dan dihormati. Mereka mendapat kedudukan yang istimewa dalam masyarakat. Perkara ini dapat dilihat dalam setiap proses perkahwinan masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah. Misalnya ketika adat pertunangan dijalankan sebelum bermulanya proses rundingan, seorang ustaz atau imam (sama ada saudara terdekat atau tidak ada kaitan kekerabatan) akan dijemput untuk membacakan doa dan menjadi orang penting dalam upacara ini. Namun begitu, peranan ini biasanya diambil oleh saudara mara terdekat yang lebih arif dalam agama, berilmu, lebih tua dan berpengalaman, serta memahami selok-belok adat Melayu. Mereka juga bertindak sebagai orang tengah, sumber rujukan, dan banyak membantu melancarkan sesuatu majlis.

Kajian ini mendapati, sesi khutbah nikah (iaitu setelah AP2) dilakukan setelah semua tetamu mengambil tempat. Ketika itu tidak kedengaran suara selain daripada kadi membaca khutbah. Hal ini jelas menunjukkan suatu perlakuan bukan verbal masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah yang mengamalkan nilai menghormati orang yang lebih berilmu melalui suasana yang digambarkan ketika khutbah dibaca. Semua tetamu yang hadir mendengar dengan penuh khusyuk khutbah nikah yang disampaikan.

5.2.13 Nilai Ketaatan, Kesyukuran, dan Kebergantungan Kepada Allah SWT

Bacaan doa merupakan satu peringkat yang penting pada setiap proses dalam apa sahaja upacara dalam masyarakat Melayu. Doa juga menunjukkan perubahan sesuatu peringkat dalam sesebuah upacara, iaitu sama ada sebelum atau selepas sesuatu peringkat berlangsung. Dalam AP1, doa dibacakan sebaik sahaja rundingan tamat. Doa

dianggap sebagai salah satu tindakan dan perlakuan dalam upacara AP1, di mana ia dilakukan bukan semata-mata kerana rundingan pertunangan itu telah selesai dijalankan, walaupun doa didapati dibaca setelah rundingan tamat. Malah ia merupakan suatu acara untuk memohon restu dan berkat semoga segala pekerjaan yang disusun itu akan dilalui dengan jaya dan sempurna. Dapatkan kajian menunjukkan bahawa doa permulaan dan penamat rundingan dibacakan oleh orang alim bagi AP1A, manakala bagi AP1B dibacakan oleh seorang ustaz yang tidak terlibat dalam proses rundingan AP1. Dalam hal ini, bacaan doa tersebut dibuat sebagai tanda memohon restu, keredaan, keberkatan, dan tanda kesyukuran kepada Allah SWT. Tanpa bacaan doa, sesuatu upacara itu seolah-olah tidak akan dianggap sempurna. Tindakan mengabaikan sesuatu yang telah menjadi nilai sosial akan mengakibatkan tekanan sosial (Wan Abdul Kadir, 2000, hal: 126). Oleh yang demikian, bacaan doa dalam masyarakat Melayu dianggap penting dan juga menggambarkan ketaatan mereka dalam beragama.

Watak pengantin lelaki dalam AP2A turut ditonjolkan memiliki nilai ketaatan, kesyukuran dan kebergantungan kepada Allah SWT. Ini dibuktikan apabila setelah selesai pengesahan status suami isteri sebelum acara membatalkan air sembahyang dan pemberian mas kahwin pengantin lelaki dilihat telah melaksanakan solat sunat tahiyyat masjid sebanyak dua rakaat di ruang solat yang disediakan. Di sini jelas menunjukkan setelah manusia berusaha untuk mencapai apa yang dihajatkan (mendirikan rumah tangga) kesyukuran itu ucapan terima kasih kepada Allah SWT perlu dilahirkan dengan menunaikan tanggungjawab dengan mendirikan solat. Hanya manusia yang taat kepada perintah Allah, mempunyai rasa syukur dan sentiasa mempunyai apa-apa yang terjadi dalam kehidupan adalah atas kehendak Allah sahaja yang mampu melaksanakan nilai-nilai ini.

Nilai ketaatan kepada Allah turut dijelmakan melalui penyisihan dan penyesuaian dalam beberapa adat yang tidak bersesuaian dengan ajaran Islam. Misalnya, adat berinai besar yang diamalkan dalam masyarakat Melayu tradisional, kini tidak lagi diamalkan oleh masyarakat Melayu Sekinchan, Selangor. Dalam kes AP2A dan B, ada berinai kecil sahaja yang diamalkan, manakala ada berinai besar tidak lagi diamalkan kerana dianggap bertentangan dengan ajaran agama Islam. Perkara ini menunjukkan penyesuaian dalam adat berinai dengan hukum hakam agama Islam.

5.2.14 Nilai Kesucian

Masyarakat Melayu amat menekankan nilai kesucian dalam pelaksanaan ritual adat perkahwinan. Sebagaimana yang dijelaskan oleh informan Hajah Piah, 80 kesucian antara kunci terpenting dalam memastikan sesuatu adat yang dilaksanakan itu mencapai apa yang diinginkan atau sebaliknya. Nilai kesucian dapat dilihat di peringkat permulaan dalam pelaksanaan adat perkahwinan iaitu semasa penyediaan barang hantaran daripada kedua-dua pihak.

Contoh dapat dilihat dalam pemilihan daun sirih sebagai salah satu bahan yang diletakkan dalam tepak sirih dalam adat pertunangan. Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam bab sebelum ini, daun sirih dipetik oleh perempuan yang bukan dalam keadaan haid kerana perempuan dalam masa ini dianggap ‘tidak suci’. Daun sirih tersebut kemudian dibersihkan untuk menghilangkan sebarang kekotoran sekiranya ada. Pemilihan daun sirih yang suci juga turut berlaku dalam penyediaan sirih junjung. Nilai kesucian yang diamalkan oleh masyarakat Melayu ini selari dengan ajaran Islam yang amat mementingkan kesucian dalam setiap perlakuan sehari-hari manusia.

Selain itu nilai kesucian juga dapat diperhatikan dengan pakaian tetamu yang hadir semasa adat pertunangan, pernikahan dan juga adat persandingan. Semua yang hadir memakai pakaian berwarna-warni bersih dan berbau harum yang sekali gus telah mencerminkan mereka amat menitik beratkan kesucian dalam pelaksanaan ritual adat.

Nilai kesucian turut diterjemahkan oleh masyarakat Melayu dalam memilih tempat untuk melaksanakan adat pernikahan. Dalam kedua-dua kajian kes, adat pernikahan telah dijalankan di masjid, tempat ibadah dan tempat suci masyarakat Melayu Islam. Perkara ini telah dijelaskan dalam bab sebelum ini. Secara tuntas dapat dinyatakan bahawa nilai kesucian yang dimiliki oleh masyarakat Melayu bukan sahaja merangkumi peralatan dan pakaian tetapi juga turut mencakupi tempat pelaksanaan ritual adat perkahwinan.

5.2.15 Nilai Memuliakan Tetamu

Memuliakan tetamu merupakan salah satu nilai dan amalan yang diperkenalkan oleh agama Islam. Nilai dan amalan ini sememangnya telah mantap diamalkan dalam kebudayaan orang Melayu. Antara tindakan dan amalan memuliakan tetamu, misalnya dalam AP1, iaitu menunjukkan riak muka yang menyenangkan, iaitu dengan senyuman, menyapa, meraikan tetamu, layanan mesra, dan seumpamanya.

Dalam kajian ini, didapati rombongan pihak lelaki semasa AP1, rombongan disambut dengan baik oleh beberapa orang wakil daripada pihak perempuan yang telah sedia menunggu di halaman rumah. Ucapan serta membalias salam diikuti pula ucapan selamat datang mewujudkan suasana meriah dan gembira, di samping kedengaran hilai tawa dan sapaan mesra sesama tetamu. Seterusnya rombongan lelaki dipersilakan masuk dan duduk di ruang yang telah disediakan. Perlakuan yang ditonjolkan di sini

iaitu menyambut rombongan lelaki dengan ramah mesra, bersalam-salaman dan bertegur sapa diiringi dengan wajah yang manis. Hal ini kerana perlakuan tersebut merupakan suatu pertemuan untuk menjalinkan hubungan kekeluargaan.

5.2.16 Nilai Menepati Janji

Pada kebiasaananya, rombongan pihak lelaki akan tiba mengikut jadual ketibaan seperti yang dipersetujui kedua-dua pihak (sama ada ketika AP1, AP2, dan AP3). Ketibaan rombongan pada waktu yang tidak sesuai boleh menjelaskan muka kedua-dua pihak. Contohnya, jika rombongan tidak menepati masa (terlalu awal atau terlalu lewat) kebarangkalian menyebabkan pihak tuan rumah belum begitu bersedia atau membuatkan tuan rumah tertunggu-tunggu. Perkara ini dianggap tidak sopan dan tidak menepati masa atau janji. Menepati masa dan janji diamalkan secara meluas dalam masyarakat Melayu dan bertepatan dengan kehendak Islam. Seperti yang terakam dalam sebuah hadis yang bermaksud;

Daripada Abu Hurairah r.a berkata, Nabi s.a.w bersabda, “tanda munafik itu, tiga, apabila dia memberitakan sesuatu, dia berdusta, apabila ia berjanji, ia menyalahinya, dan apabila dia dipercaya (diamanatkan sesuatu kepadanya), dia khianat”.

(T.M Hasbi Ash-Shiddieqy, 1975, hal: 193)

Dapatan kajian menunjukkan dalam kedua-dua kes yang diperhatikan daripada AP1, AP 2 dan AP3 tiada satu pun pelaksanaan ritual oleh masyarakat Melayu di kawasan kajian melanggar janji yang telah dipersetujui secara bersama. Contohnya bagi kes kedua dalam AP3 adat persandingan, pengantin lelaki telah tiba pada masa yang ditetapkan dan perjalanan AP3 berlangsung dengan meriah.

5.2.17 Nilai Tolong-menolong dan Ikhlas

Adat perkahwinan Melayu yang dapat disaksikan dalam masyarakat Kedah di kawasan kajian banyak sekali memaparkan nilai tolong-menolong dan ikhlas. Bermula daripada AP1 hingga AP3 selesai dilaksanakan. Nilai tolong-menolong dalam kalangan masyarakat di kawasan kajian dibuktikan dengan penyediaan jamuan setelah selesai ritual adat dalam ketiga-tiga AP (AP1, AP2 dan AP3). Nilai tolong-menolong bukan sahaja ditonjolkan dalam kalangan keluarga dan sanak saudara malahan jiran tetangga turut menyumbang tetangga. Dalam melaksanakan tugas menyediakan juadah untuk hidangan tetamu bagi AP3A contohnya pembahagian tugas telah dilakukan oleh seorang ketua yang dilantik. Antara pembahagian tugas semasa penyediaan makanan untuk AP3 ialah tugas memotong daging (diberikan kepada kaum lelaki), tugas memasak nasi (kaum lelaki), menghiris bawang dan ramuan masakan (kaum perempuan), penyediaan santan (kaum perempuan), memasak (kaum lelaki) dan hidangan (kaum perempuan).

Dapatan kajian dalam semua AP yang dilaksanakan terutamanya AP3, semua tugas yang diberikan telah dilaksanakan dengan jayanya tanpa menerima sebarang bentuk upah daripada tuan rumah. Rata-rata mereka yang terlibat dalam penyediaan makanan dalam pelaksanaan ritual adat perkahwinan menyatakan mereka sangat berpuas hati dengan tugas yang diberikan. Mereka tidak mampu memberikan bantuan dalam bentuk kewangan, jadi sumbangan daripada tenaga yang diperlukan oleh tuan rumah amat mereka hargai.

Sehubungan itu dapat dibuat kesimpulan bahawa pertolongan yang diberikan oleh mereka yang terlibat adalah ikhlas tanpa mengharapkan apa-apa imbuhan daripada tuan rumah. Bantuan saudara mara dan jiran tetangga dalam memastikan pelaksanaan

ritual adat perkahwinan mencapai matlamat tidak berakhir dalam penyediaan makanan sahaja.

Dapatan kajian mendapati mereka yang terlibat juga telah memberikan sumbangan dalam bentuk barang keperluan berbentuk makanan seperti gula, beras dan makanan ringan. Ada dalam kalangan mereka selain tetamu juga telah memberikan sumbangan dalam bentuk wang setelah selesai menikmati jamuan yang disediakan. Nilai keikhlasan dalam masyarakat Melayu Kedah jelas diperlihatkan dalam tindak tanduk pemberian sumbangan melalui perbuatan bersalamam dengan ibu atau bapa pengantin (perkara ini sebagaimana kajian lapangan dalam kedua-dua kes AP3A dan B). Sumbangan berupa wang diletakkan dalam sampul duit yang tidak dinyatakan nama pemberi. Hal ini menunjukkan bahawa pemberi tidak mahu mereka dikenali.

5.3 Rumusan

Adat perkahwinan dalam masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah memperlihatkan bersama sistem nilai yang dijunjung. Semua pelaksanaan dalam ritual adat perkahwinan menonjolkan keluhuran budi orang Melayu yang berpegang kuat pada adab sopan yang berlandaskan ciri-ciri keagamaan dan budaya. Dalam perbincangan bab ini, dapat dilihat bahawa ketertiban dan kelancaran pelaksanaan ritual begitu diutamakan di samping menjunjung nilai-nilai dan norma dalam masyarakat.

Namun begitu, kesemua perlakuan yang ditonjolkan itu adalah untuk merujuk kepada Allah SWT – iaitu dengan mengungkapkan kesyukuran pada hubungan yang sedang cuba untuk dijalin serta dijayakan, selain kegembiraan dalam mewujudkan hubungan silaturahim, serta kesopanan dalam hubungan yang dijalankan. Hal ini secara tidak langsung menggambarkan makna sosial yang dipersepsi daripada amalan ritual

yang dijalankan. Melalui proses ritual dapat difahami bahawa masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah sebagai masyarakat petani dalam konstruksi sosiobudaya dan warisan jati diri mereka, cukup menghargai bentuk-bentuk perhubungan yang baik dalam masyarakat, di mana perhubungan tersebut berlandaskan kepada persaudaraan yang bercirikan nilai-nilai keislaman.

Dalam masa yang sama nilai sosial yang menjadi pegangan masyarakat Melayu seperti tanggungjawab, kesepakatan dan musyawarah, bertolak ansur,budi bahasa, menghormati, rendah diri, kekeluargaan, malu, keharmonian dan kasih sayang, murah hati, memuliakan orang berilmu, kesucian, memuliakan tetamu, menepati janji dan tolong menolong telah diterjemahkan dalam simbol, perlakuan verbal dan juga perlakuan bukan verbal dalam setiap tingkat adat perkahwinan yang dilaksanakan merangkumi AP1, AP2 dan AP3. Penciptaan simbol mempunyai perkaitan yang amat rapat dengan sistem nilai yang menjadikan semua adat dalam tingkat adat perkahwinan masyarakat Melayu mencapai makna pelaksanaannya.

Sehubungan itu, jelas bahawa setiap adat yang dicipta, diwaris dan dipraktikkan oleh masyarakat Melayu sebenarnya menunjukkan ketinggian budi dan akal masyarakat penciptanya. Banyak hasrat, maksud dan harapan tidak mampu diungkapkan dengan kata-kata, lebih selesa diterjemahkan oleh pembawa makna dalam bentuk perbuatan bukan verbal. Apa yang paling penting dan utama dalam masyarakat Melayu ialah perlakuan adat bukan untuk bermegah-megah tetapi mengembangkan nilai luhur sebagaimana yang ditintakan oleh Tenas Effendy (2006).

*Dalam upacara adat,
Banyaklah hikmah tersirat
Dalam upacara adat Melayu,
Banyak petunjuk dijadikan guru
Di dalam berhelat jamu,
Banyaklah terkandung ilmu
Kalau masuk ke dalam helat,*

Banyaklah contoh dan ibarat

Justeru, untuk melihat nilai yang dimiliki dan didukung oleh masyarakat Melayu gabungan simbol, perlakuan verbal dan perlakuan bukan verbal harus dikaji secara bersama-sama. Pengasingan salah satu daripada instrumen yang digunakan dalam pelaksanaan ritual adat perkahwinan akan mengakibatkan pemaknaan sebenar yang dibawa berkemungkinan akan menemui penafsiran yang salah oleh pengkaji.

BAB 6: KESIMPULAN

6.1 Pendahuluan

Pendekatan simbolik merupakan salah satu inkuiiri antropologi dalam membentuk pentafsiran berhubung sistem makna yang dikongsi bersama dalam sesebuah kebudayaan. Antropologi simbolik mengkaji simbol dan penzahirannya, di mana manusia dalam konteks ini memberikan makna kepada simbol untuk menangani persoalan-persoalan hidup. Dalam pandangan Victor Turner (1967), simbol ditanggapi sebagai permulaan tindakan sosial dan merupakan pengaruh-pengaruh yang dapat ditentukan dalam memberikan kecenderungan kepada individu dan kumpulannya untuk menghasilkan sesuatu tindakan. Dengan erti kata lain, pendekatan simbolik – seperti yang dikatakan oleh Turner – dapat digunakan untuk melihat tindakan sosial. Kebudayaan dipersepsi sebagai sistem makna yang bebas; yang ditafsirkan salah satunya adalah dengan menginterpretasikan ritual dalam kebudayaan berkenaan. Dengan demikian, akan dapat dilihat bagaimana menerusi ritual, sesuatu simbol itu berguna dalam menginterpretasikan idea dan pemikiran yang wujud di sebalik proses dan objek fizikal sesebuah kebudayaan. Salah satu jenis pemerhatian yang penting dalam kes ini ialah ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu.

Kajian etnografi tentang adat perkahwinan yang berlandaskan kepada pendekatan simbolik ini menganalisis konsep ritual berkenaan krisis hidup yang pernah dipelopori oleh Arnold van Gennep (1960), iaitu *rites de passage*. Menurut van Gennep, *rites de passage* merupakan bentuk-bentuk ritual yang mengiringi perjalanan individu daripada suatu keadaan sosial kepada suatu keadaan sosial yang lain dalam pusingan hidup. Salah satu kategori terpenting *rites de passage* yang wujud dalam seluruh kebudayaan manusia ialah ritual perkahwinan. Van Gennep dalam kajiannya telah

menyatakan bahawa ritual pertunangan dan perkahwinan merupakan suatu segi transisi penting dalam perubahan suatu kategori sosial manusia, di mana hal ini melibatkan perubahan dalam keluarga, puak, suku yang kadangkala mewujudkan suatu jenis keahlian baharu dalam persekitaran yang baharu. Proses ini ditandai oleh ritual pemisahan, yang selalu menjadi fokus utama dalam keseluruhan proses perubahan kitaran hidup – iaitu individu dipisahkan dari satu tempat, kelompok atau juga statusnya. Hal ini dilanjutkan dengan beberapa acara rumit yang memperlihatkan segi-segi peralihan, di mana individu dijadikan subjek bagi prosedur perubahan sehingga terbentuk penggabungan. Dalam penggabungan ini, individu secara rasmi ditempatkan pada kedudukan, kelompok atau status yang baharu. Berasaskan kepada tiga tahapan proses tersebut, dapat dikatakan bahawa beliau mengembangkan idea tentang ‘peralihan’ individu atau kelompok – sebagai perubahan sosial yang dijelmakan daripada ritual untuk menangani keperluan hidup manusia menurut konteks budayanya.

Dengan merujuk kepada adat perkahwinan masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah di Sekinchan, Selangor, kajian ini mengimplementasikan dan mengadaptasi konsep-konsep van Gennep sebagaimana yang dinyatakan. Berdasarkan analisis, dapat dikemukakan bahawa adat perkahwinan mereka terdiri atas tiga tahapan proses ritual – iaitu pemisahan yang ditandai oleh adat pertunangan (AP1), peralihan yang diwakili oleh adat pernikahan (AP2), dan penyatuan yang diwakili oleh adat persandingan (AP3). Menerusi tahapan proses ritual tersebut, kajian ini menggambarkan suatu struktur dan proses dalam setiap fasa yang didasarkan kepada karakter ritual, simbol dan makna yang mengiringi perjalanan adat perkahwinan yang tersebut. Kajian ritual ini memberikan kupasan berhubung beberapa aspek simbol yang digunakan dalam adat perkahwinan yang telah dielakkan oleh Sheppard, Syed Alwi dan Amran Kasimin daripada menelitiinya secara lebih mendalam. Justeru, kajian ini sangat penting dalam menjelaskan sesuatu perkara yang dilakukan dalam ritual perkahwinan itu mempunyai

asas yang tersendiri untuk membolehkan ia tetap dilaksanakan. Apatah lagi setiap perkara tersebut mengandung maksud yang mendalam, sesuai dengan nilai dan makna sosial yang dimiliki oleh masyarakat yang berkenaan. Secara tidak langsung, proses-proses tahapan ritual dalam adat perkahwinan yang diamalkan itu dapat mencerminkan ketinggian akal budi, menonjolkan kesopanan dan kesantunan, penerimaan dan sikap hemah – yang turut ditonjolkan juga dengan pemakaian peralatan dan objek tertentu yang mengiringi ritual.

Hal yang demikian sekurang-kurangnya akan dapat ditanggapi – sebagai menangani beberapa kelompongan kajian sebelum ini berkenaan ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu. Sehubungan dengan kes ini, konotasi negatif sering diberikan apabila membicarakan tentang ritual dalam konteks perkahwinan Melayu. Dengan erti kata lain, elemen-elemen tradisi yang terdapat pada amalan perkahwinan Melayu cenderung untuk dikatakan sebagai saduran adat Hindu, atau lebih banyak bercirikan bukan Islam, dengan hanya bersandarkan pemerhatian rambang dan kajian lalu tanpa menyelami inti pati sebenar keberadaan ritual tersebut. Oleh sebab itu, aspek-aspek ritual dan simbol yang berkaitan perlu ditanggapi dan difahami dalam konteks sosial masyarakat yang mengamalkannya, kerana hanya dengan cara ini akan dapat dirasai dan difahami makna sebenar adat perkahwinan masyarakat Melayu. Justeru menerusi kajian ini, dapat dikatakan bahawa sesuatu simbol itu menjadi teras kepada pengertian proses ritual yang dijalankan, yang akhirnya akan menjelaskan bagaimana adat perkahwinan sebenarnya mengandung makna dan nilai sosial yang berhubung dengan budaya masyarakat. Kajian ini dengan erti kata mudah, bukan sekadar menganalisis simbol peralatan dan objek yang digunakan dalam ritual, malahan turut merangkumi aspek-aspek perlakuan verbal dan bukan verbal dalam keseluruhan proses ritual adat perkahwinan berkenaan.

Terdapat empat objektif penting penyelidikan yang cuba dijawab; iaitu yang berkenaan dengan usaha untuk (a) mengkaji proses-proses ritual dalam perlaksanaan adat perkahwinan masyarakat Melayu kini, (b) Mengkaji jenis-jenis simbol ritual yang terdapat dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu kini, (c) Menganalisis makna simbol yang terdapat dalam ritual perkahwinan masyarakat Melayu, dan (d) Menilai nilai-nilai sosial yang terdapat dalam ritual perkahwinan masyarakat Melayu kini. Secara keseluruhan, boleh dikatakan bahawa kesemua objektif yang telah digariskan itu telah berjaya dijawab dan dibincangkan melalui bab-bab yang terdahulu.

Perbincangan dasar mengenai ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah, telah dibahagikan kepada tiga, iaitu sebagaimana menurut sekuen proses ritual model *rites de passage* van Gennep. Dengan itu bab ketiga kajian telah membicarakan soal adat pertunangan (AP1), bab keempat pula membincangkan adat pernikahan (AP2), dan akhirnya bab kelima membincangkan tentang adat persandingan (AP3). Ketiga-tiga bab menekankan soal proses-proses ritual dan pemakaian simbol yang terdapat pada alat atau objek, begitu juga dengan perlakuan verbal dan bukan verbal yang disertai oleh makna yang terkandung dalam adat-adat yang tersebut. Hal ini dilakukan dengan memperhatikan setiap sekuen tindakan dalam perlakuan ritual. Setiap proses ritual yang telah ditanggapi itu menonjolkan suatu corak perlakuan yang tidak bercanggah dengan Islam, sebaliknya memperlihatkan suatu hubungan yang seimbang antara adat dengan agama dalam keperibadian masyarakat yang dikaji.

Kajian ini juga, sama seperti apa yang dikemukakan menerusi kajian-kajian terdahulu mengenai ritual, telah mendapati bahawa masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah memiliki proses pelaksanaan (sekuen) ritual yang telah ditetapkan, di mana sekuen-sekuen bagi proses yang tersebut mesti diikuti dalam memastikan keseluruhan

ritual dalam adat-adat tersebut mencapai matlamat yang diharapkan. Proses-proses ritual ini secara keseluruhannya dilihat seragam dan dilakukan mengikut urutan yang ditetapkan. Namun, kajian ini memperincikan dalam proses perlaksanaannya terdapat tiga urutan prosesual yang menyusun keseluruhan proses ritual; iaitu pembukaan yang menjadi permulaan kepada proses ritual; pertengahan yang melibatkan aspek-aspek pengisian penting bagi keseluruhan ritual, dan penutup yang menandakan proses ritual sudah sempurna serta matlamat mengadakan ritual telah dicapai.

Bagi AP1, AP2 dan AP3 permulaan ritual ditandai dengan sambutan daripada tuan rumah kepada tetamu yang hadir. Permulaan ritual sebagai gambaran awal nilai sosial yang dimiliki oleh masyarakat Melayu. Suasana yang dibentuk semasa permulaan proses ritual amat harmoni dengan sikap ramah-tamah, mesra dan penuh tertib ditonjolkan dalam perlakuan sambutan kepada tetamu. Tetamu dipersilakan untuk ‘memasuki’ proses ritual dengan huluran tangan, berjabat tangan sambil wajah sentiasa terukir senyuman. Ia sebagai ‘bukaan pintu’ kepada orang luar untuk memasuki ‘ruang peribadi’ tuan rumah. Sambutan yang merupakan alu-aluan yang sangat bermakna kepada tetamu daripada tuan rumah. Ia gambaran awal bagaimana tuan rumah memuliakan tetamu melalui acara sambutan dalam proses ritual. Bagi memastikan tetamu rasa dihargai, sambutan oleh tuan rumah diketuai oleh ahli keluarga paling tua dan berpengaruh dalam memastikan sambutan tidak jelik di mata tetamu dan merasai dihargai. AP1, AP2 dan AP3 memperlihatkan ibu atau bapa saudara tuan rumah mengambil peranan ibu dan bapa sebenar dalam memastikan kelancaran acara sambutan dalam proses ritual.

Perbezaan yang paling ketara pada peringkat permulaan iaitu sambutan dapat dilihat dalam AP3 di mana sambutan merujuk kepada perlakuan pengantin lelaki dan pengantin perempuan. Jika dalam AP1 dan AP2 sambutan difokuskan kepada

keseluruhan mereka yang terlibat tetapi tidak bagi AP3. Hal ini demikian kerana AP3 merupakan kemuncak ritual dalam memperjelaskan berlakunya penggabungan antara individu lelaki dengan individu perempuan. Sambutan dalam AP3 memperlihatkan watak perempuan ditonjolkan dengan begitu bersopan dalam menyambut watak lelaki dalam kehidupan barunya setelah bertukar status kepada isteri. Sambutan diserikan dengan paluan kompong, pengapit yang mengawasi kedua-dua pengantin dalam perarakan ke pelamin. Acara sambutan turut diserikan dengan selawat ke atas junjungan Nabi SAW.

Selanjutnya pada peringkat pertengahan dalam proses ritual adat perkahwinan merupakan acara terpenting dalam memastikan sama ada pelaksanaan ritual berjaya mencapai matlamat atau tidak. Peringkat pertengahan bagi AP1 agak unik kerana sebelum berlakunya peringkat pertengahan atau kemuncak proses ritual, acara rundingan dilaksanakan. Hal in demikian kerana AP1 merupakan adat permulaan untuk mendapatkan persetujuan bagi memulakan hubungan antara keluarga dengan keluarga dan apa yang lebih penting ialah hubungan antara individu dengan individu. Acara rundingan melibatkan keluarga pihak lelaki dengan keluarga pihak perempuan tanpa kehadiran bakal pengantin di ruang rundingan diadakan. Acara ini diadakan diruang tamu dengan susunan kedudukan antara kedua-dua pihak dilakukan dengan keadaan yang amat selesa dan harmoni. Peringkat pertengahan hanya akan berlangsung setelah rundingan mencapai apa yang dihajatkan oleh kedua-dua pihak. Peringkat pertengahan AP1 menyaksikan peranan ibu saudara pihak lelaki dan bakal pengantin perempuan merupakan watak penting bagi menjayakan proses ritual pada peringkat ini. Tanpa dua watak penting ini matlamat pelaksanaan ritual AP1 tidak bermakna.

Selanjutnya peringkat pertengahan proses ritual AP2 yang juga merupakan acara kemuncak ialah aku janji pengantin lelaki kepada pengantin perempuan. Aku janji ini

ditentu sahkan dari sudut agama Islam melalui watak seorang yang mempunyai pengetahuan yang luas dalam agama dan diiktiraf oleh pemerintah. Watak penting yang wujud pada peringkat pertengahan selain daripada pengantin lelaki, pengantin perempuan, wali dan saksi ialah kadi. Tanpa kehadiran kadi maka peralihan tanggungjawab yang menjadi tunjang utama AP2 tidak terlaksana. Peringkat pertengahan menyaksikan peranan kaum lelaki menjadi lebih dominan kerana peralihan tanggungjawab yang bakal berlaku daripada seorang ayah yang mempunyai anak perempuan kepada suami.

Manakala bagi peringkat pertengahan bagi AP3 ialah acara bersanding yang menggandingkan pengantin lelaki dan perempuan di pelamin. Sebagai ‘raja sehari’ pasangan pengantin diletakkan di atas ‘singgahsana’ yang menjadi tempat bersemayam raja atau sultan memerintah negeri. ‘Singgahsana’ di istana diterjemahkan dalam bentuk pelamin pada hari persandingan pengantin yang di rai. Watak penting pada peringkat pertengahan AP2 ialah pengantin lelaki dan pengantin perempuan. Penonjolan ‘kuasa pemerintah’ dalam AP3 dipertontonkan dengan sembahana silat pengantin dan juga acara menepung tawar atau merenjis.

Peringkat ketiga dan merupakan penutup kepada proses ritual adat perkahwinan Melayu ialah jamuan. Bagi AP1, AP2 dan AP3 jamuan dimulakan dengan bacaan doa oleh orang yang mempunyai ilmu agama. Watak orang agama diwakilkan dengan sama ada imam atau orang yang telah menyempurnakan rukun Islam yang kelima yang dipanggil dengan gelaran haji. Watak ini memimpin bacaan doa, memohon keberkatan, kesejahteraan dan keamanan dari Allah SWT. Dalam AP3 terdapatnya dua jamuan dilakukan secara serentak. Jamuan kepada tetamu diadakan bagi meraikan tetamu yang hadir pada AP3. Manakala jamuan yang disediakan kepada pasangan pengantin iaitu makan beradab memperlihatkan permulaan tanggungjawab yang bakal dipikul oleh

pengantin perempuan. Makan beradab menonjolkan watak penting pengantin perempuan yang digambarkan sebagai seorang yang layak bergelar isteri dengan penyediaan hidangan makanan yang disajikan dalam acara ini dan perlakuan yang ditonjolkan.

Pada peringkat ketiga atau penutup ini diakhiri dengan acara tuan rumah mengiringi tetamu dengan acara mengiringi rombongan tetamu yang berkunjung untuk pulang ke rumah masing-masing. Semua turutan sekuen ritual dalam adat perkahwinan Melayu di kawasan kajian telah membuktikan ciri keluhuran budi orang Melayu yang berpegang kuat pada adab kesopanan yang berlandaskan keagamaan dan amalan budaya mereka. Susunan dan sekuen ritual berlangsung dengan keadaan yang penuh ketertiban dan harmoni. Hal ini sekaligus dapat menegaskan bahawa ketertiban dan kelancaran pelaksanaan adat perkahwinan menjadi fokus utama untuk memastikan agar majlis perkahwinan tersebut dapat dijayakan dengan sempurna, bermakna dan disahkan dalam konteks agama, begitu juga dalam konteks masyarakat di Kampung Seri Kedah sendiri.

Melalui proses ritual yang dijalankan, dapat difahami bahawa adat pertunangan (AP1) merupakan suatu proses untuk memisahkan keadaan seorang yang ingin berkahwin daripada keadaan biasa yang dialaminya sebelum ini. Proses-proses seterusnya dalam AP1 merujuk kepada bagaimana seseorang yang ingin berumah tangga harus faham dengan tanggungjawab kedewasaan, risiko dalam kehidupan dan hubungan matang yang perlu diciptakan, sebagaimana yang telah diperteguhkan melalui proses-proses tersebut. Hal ini menjadikan pertunangan membentuk keadaan yang memulakan proses pengasingan, dengan cara mengembalikan diri kepada hubungan sebenar dalam konteks bersilaturahim dan penjagaan kesopanan diri. Menerusi adat pernikahan (AP2) pula, dapat dilihat bahawa, proses-proses ritual yang terkandung di dalamnya menekankan transformasi keadaan atau kedudukan pengantin daripada

bentuk-bentuk pemisahan yang wujud dalam tempoh pertunangan. Hal ini menampilkan beberapa aspek penting makna sosial yang tercermin menerusi fungsi dan nilai berkaitan yang lahir menerusi proses ritual dan simbol. AP2 membentuk tahapan penting dalam memastikan peralihan status berlaku mengikut lunas keislaman dan peraturan sosial setempat. Dalam adat persandingan (AP3), akhirnya akan dapat disaksikan tahap terakhir dalam perkahwinan orang Melayu ialah penggabungan. Dalam proses ini, suatu bentuk pemakluman telah dilakukan berkenaan perkahwinan. Keadaan ini secara tidak langsung mendekatkan hubungan sosial dengan masyarakat dan memberikan suatu pancaran nilai yang ideal tentang bagaimana sesuatu pemakluman perkahwinan itu patut dinyatakan kepada umum dalam penuh kesopanan dan ketertiban. Pemakluman perkahwinan meletakkan kepentingan ritual dengan penggunaan simbol-simbol, sebagai suatu cara melahirkan makna dan konsep penggabungan untuk mencapai kedewasaan sosial menurut makna dan nilai yang ada dalam konteks masyarakat yang dikaji.

Daripada kajian yang dilakukan dapat disimpulkan terdapat tiga jenis simbol ritual yang mengiringi perjalanan ritual tersebut iaitu jenis simbol ritual objek, simbol ritual perlakuan verbal dan simbol ritual perlakuan bukan verbal. Pengkategorian ini dilakukan berdasarkan fungsi yang dimainkan oleh setiap jenis simbol ritual yang diperoleh melalui kajian lapangan. Sehubungan itu kajian ini merupakan kajian lanjutan berhubung penggunaan simbol yang dilakukan sebelum ini oleh pengkaji terdahulu seperti Sheppard (1975), Syed Alwi (195) dan Amran Kasimin (2001) yang hanya membuat penyenaraian secara sepintas lalu berhubung penggunaan simbol dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu tanpa menganalisis pewujudan simbol secara mendalam.

Menerusi kajian ini, dapat dikatakan bahawa tidak ada sebuah pun adat perkahwinan yang mengecualikan objek ritual, biarpun terdapat sedikit perbezaan jenis simbol dalam penggunaan dan penampilan objek-objeknya. Penggunaan objek-objek tersebut sangat penting, jika tidak ritual akan menjadi cacat malahan kemungkinan besar ia tidak boleh dilangsungkan. Pemerhatian ke atas bentuk-bentuk penggunaan objek memberikan suatu karakter pada penggunaan barang dan peralatan apabila dilihat daripada segi fungsinya. Dengan erti kata lain, fungsi inilah yang menjeniskan simbol-simbol yang boleh dibaca pada objek-objek yang berkenaan menurut konteksnya.

AP1 memperlihatkan wujudkan simbol ritual objek yang menjadi kemestian dalam memastikan pelaksanaan ritual mencapai matlamat. Tepak sirih bertekad benang emas daripada pihak lelaki dan sirih junjung daripada pihak perempuan. Selain itu simbol ritual objek yang menjadi penanda aras kemuncak AP1 ialah cincin yang dinamakan cincin pertunangan.

Manakala dulang hantaran yang mengandungi makanan yang manis, buah-buahan, pakaian, alat kelengkapan solat dan kelengkapan diri boleh ditafsirkan sebagai bersifat pemberian buah tangan (yang sebenarnya tidak pernah ditinggalkan dalam AP1 walaupun bukan menjadi suatu kemestian), tetapi tidak bagi cincin pertunangan. Jenis-jenis simbol dapat diperhatikan dengan jelas dan memiliki sifat atau karakternya yang tersendiri dalam setiap tahapan ritual yang dilangsungkan pada peringkat-peringkat adat perkahwinan.

Bagi AP2 pula simbol ritual objek yang digunakan untuk menyempurnakan proses ritual ialah mas kahwin yang terdiri daripada wang tunai. Tanpa simbol ritual objek ini , AP2 tidak mencapai matlamat pelaksanaannya dan ritual peralihan tidak akan berlaku. Kajian juga menunjukkan bahawa wujudnya simbol ritual barang kemas dalam

AP2 yang turut mengiringi pemberian mas kahwin. Simbol ritual objek ini dapat dilihat semasa acara membatalkan air sembahyang yang dilakukan sejurus selepas doa dibacakan oleh kadi, selepas acara aku janji (akad nikah) ditentu sahkan oleh saksi yang dilantik.

AP3 pula memperlihatkan wujud banyak simbol ritual objek dalam mengiringi pelaksanaannya. Simbol ritual objek tersebut ialah kompong, bunga manggar, pulut semangat, bunga telur, bunga rampai, beras kunyit, air mawar, pakaian pengantin lelaki, pakaian pengantin perempuan, pakaian ahli keluarga pengantin, kek, ayam golek, nasi minyak dan hadiah yang diberikan oleh jiran tetangga kepada tuan rumah untuk meringankan beban dalam melaksanakan AP3.

Selanjutnya simbol ritual yang digunakan dalam pelaksanaan ritual perkahwinan dalam masyarakat Melayu ialah simbol ritual perlakuan verbal. Perlakuan verbal dalam AP1 yang menjadikan ritual tersebut bermakna dan mencapai matlamat pelaksanaannya ialah menyarung cincin yang dilakukan oleh ibu saudara pihak lelaki ke jari manis tangan kanan bakal pengantin. Namun sebelum acara menyarung cincin dilaksanakan terlebih dahulu acara berdoa dilakukan dan dipimpin oleh orang yang mempunyai ilmu agama iaitu imam atau mereka yang bergelar haji. Bacaan doa sebagai suatu pengharapan kepada Allah SWT daripada manusia bagi memohon agar acara yang dilaksanakan direddai dan mendapat keberkatan. Ia menonjolkan salah satu bentuk permohonan hamba kepada sang pencipta. Bagi masyarakat Melayu yang beragama Islam segala sesuatu yang dilaksanakan wajib bergantung sepenuhnya kepada Allah SWT setelah segala usaha dilaksanakan.

AP2 memperlihatkan simbol ritual perlakuan verbal bagi memastikan pelaksanaannya mencapai matlamat ialah khutbah nikah yang dibacakan oleh kadi kepada kedua-dua pasangan pengantin yang disaksikan oleh semua tetamu yang hadir.

Turutan simbol ritual perlakuan verbal kemudiannya diikuti dengan lafaz ijab yang dimulakan oleh kadi kemudian dituruti oleh pengantin lelaki. Dalam pelaksanaan lafaz ijab dan kabul pengantin lelaki perlu menyebut dengan jelas nama pengantin perempuan dan mas kahwin yang diberikan kepada beliau. Sebutan tersebut mesti didengari oleh dua orang saksi yang dilantik bagi menentu sahkan AP2. Simbol ritual perlakuan verbal doa selanjutnya dibacakan bagi mengucapkan kesyukuran kepada Allah SWT kerana telah mempermudah urusan ijab dan kabul serta majlis yang dilaksanakan. Dapat dilihat bagaimana pergantungan mutlak kepada Allah SWT dilakukan oleh masyarakat Melayu yang beragama Islam dengan inti pati doa yang dipanjatkan. Rayuan dipohon dari Allah untuk memberikan petunjuk serta hidayah kepada pasangan pengantin dan tetamu yang hadir. Doa juga turut memohon agar Allah menyelamatkan dari kesusahan dan melimpahkan kasih sayang dalam rumah tangga yang dibina. Jelas di sini menonjolkan identiti Islam yang hanya bergantung pada Allah dalam segala hal setelah semua usaha dilakukan. Hanya setelah doa selesai dibaca, maka taklik atau perakuan perjanjian pengantin lelaki di hadapan pengantin perempuan serta disaksikan tetamu yang hadir dilakukan.

Simbol ritual perlakuan verbal dalam AP3 pula ialah lagu dalam nyanyian, bacaan doa, paluan kompong, merenjis (menepung tawar) dan makan beradab. Lagu dalam nyanyian mengiringi paluan kompong semasa pengantin diarak menuju ke pelamin. Lagu-lagu yang dimainkan mengiringi perarakan pengantin mengandung makna pengharapan agar kehidupan baharu yang dibina direndai Allah dan bahagia hingga ke akhir hayat. Nasihat juga diselitkan dalam lirik lagu sebagai panduan kepada pasangan pengantin. Penonjolan identiti masyarakat yang beragama Islam pula diterjemahkan melalui simbol ritual perlakuan verbal berdoa.

Simbol ritual perlakuan verbal disusuli dengan simbol perlakuan bukan verbal bagi menunjukkan kesungguhan dan juga makna sebenar simbol tersebut wujud dalam pelaksanaan adat perkahwinan. Dalam pelaksanaan AP1, AP2 dan AP3 perlakuan bukan verbal memberi gambaran tentang nilai sosial yang didukung secara bersama oleh masyarakat Melayu. Hal ini demikian kerana mereka mempelajari dan mempraktikkannya secara bersama. Perlakuan bukan verbal yang ditonjolkan dan menjadi sesuatu adat itu bermakna ialah bersalaman, cara makan, cara berjalan, cara duduk, ruang yang digunakan ketika melaksanakan ritual adat perkahwinan, pemilihan tempat dan waktu. Paling utama setiap perlakuan bukan verbal itu turut serta dengan ekspresi wajah yang menggambarkan perasaan hati semua yang terlibat sebagaimana yang telah dibincangkan dalam bab-bab sebelum ini. Kesemua perlakuan yang digayakan dan objek yang digunakan didapati telah dapat menekankan lagi ke signifikan terhadap tahapan ritual yang dilaksanakan.

Jenis-jenis simbol yang tersebut menampilkan makna yang tertentu pula. Simbol-simbol ini berguna dalam menyampaikan ekspresi ideal serta pemikiran masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah terhadap proses mencapai kedewasaan sosial, di mana dalam konteks tersebut terkandung begitu banyak hasrat hati, maksud dan harapan pada perkahwinan, serta peralihan tanggungjawab. Hasrat hati dan peralihan tanggungjawab yang tidak mampu dinyatakan dengan perkataan, telah diungkapkan dengan penggunaan objek sebagai simbol perantara. Hal ini merupakan suatu cara menyampaikan nilai-nilai ideal berhubung sifat sopan santun dan keluhuran budi bahasa dalam masyarakat Melayu, khususnya dalam konteks perkahwinan.

Dalam pelaksanaan adat perkahwinan masyarakat Melayu ini terdapat tiga makna simbol ritual yang menjadi tunjang dalam memaklumkan kepada masyarakat bahawa ritual tersebut telah terlaksana dan mencapai matlamat. Tepak sirih merupakan

makna simbol ritual yang utama yang menunjukkan bermulanya proses pemisahan dalam AP1.

Tepak sirih bertekat benang emas yang turut dikenali juga oleh masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah sebagai tepak sirih adat, simbol ritual objek yang mewakili rombongan pihak lelaki dan sirih junjung pula sebagai alat mewakili pihak perempuan. Tertib menyusun bahan dalam tepak sirih yang merangkumi sirih, pinang, kapur, gambir, cengkoh dan tembakau yang dibawa dalam AP1 menekankan soal peraturan dalam kehidupan. Tepak sirih berbentuk segi empat tepat dan mempunyai beberapa ruang penyimpanan daun sirih dan bahan makan sirih yang menggambarkan keratan rentas dalam sebuah rumah. Dengan itu, tepak sirih dibawa oleh pihak lelaki menerusi AP1; yang menunjukkan kesediaan lelaki dalam menyediakan kemudahan asas kepada perempuan yang dinikahinya kelak. Ia berbentuk segi empat tepat dan mempunyai beberapa ruang penyimpanan daun sirih dan bahan makan sirih yang menggambarkan keratan rentas dalam sebuah rumah.

Justeru, tepak sirih juga boleh diinterpretasikan sebagai simbol rumah bagi masyarakat Melayu Seri Kedah yang dibina oleh suami. Di dalamnya nanti akan dihuni oleh isteri dan zuriat yang bakal lahir daripada pernikahan yang dirancang. Hal yang demikian menjadi sebab utama mengapa dalam AP1 masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah; hanya pihak lelaki dibenarkan membawa tepak sirih berdasarkan tanggungjawab yang akan dipikul mereka kelak.

Secara jelas dapat dianggapkan juga bahawa tepak sirih yang diterima oleh pihak perempuan adalah sebagai simbol penerimaan di atas pertanyaan yang diajukan oleh rombongan pihak lelaki. Pihak perempuan bersetuju menerima dan berkongsi untuk fasa kehidupan seterusnya. Jika tepak sirih yang dibawa oleh rombongan pihak lelaki sebagai kepala adat, dapatkan kajian menunjukkan bahawa sirih junjung yang

disediakan oleh pihak perempuan pula sebagai mengetuai susunan barang hantaran sebagai simbol objek menjunjung adat, menjulang hasrat tetamu dan juga menerima hasrat yang tersemat dalam sanubari.

Kajian yang telah dilakukan dalam ritual adat perkahwinan masyarakat Melayu di Sekinchan ini sekurang-kurangnya telah mengisi lompong kajian berhubung penggunaan simbol yang ditinggalkan oleh pengkaji sebelum ini. Syed Alwi (1965) dan Amran Kasimin (2001) hanya menjelaskan bahawa tepak sirih sebagai kepala adat atau ‘pendulu’ barang hantaran dalam adat pertunangan. Manakala Sheppard (1975) menjelaskan buah pinang yang terdapat dalam tepak sirih merupakan idea awal masyarakat Melayu mengungkapkan perkataan ‘meminang’.

Simbol ritual yang membawa makna mendalam yang telah dikupas dalam kajian ini dalam AP2 ialah pemakaian inai. Inai dianggap sebagai simbol pemberitahuan kepada khalayak berhubung peralihan status pengantin itu. Ia menggambarkan kesucian seorang pengantin perempuan secara tidak langsung juga cuba memberikan pandangan dari sisi berbeza dengan pengkaji budaya Melayu sebelum ini yang sering kali mengaitkan adat perkahwinan masyarakat Melayu merupakan saduran dari budaya hindu. Pengkaji tidak menyangkal kemungkinan wujudnya persamaan perlakuan daripada budaya luar dan menyerap masuk ke budaya Melayu. Namun untuk memperkatakan bahawa budaya Melayu merupakan saduran budaya Hindu atau kesemuanya daripada unsur luar adalah tidak tepat. Pemakaian inai dalam AP2 yang dilaksanakan dan masih diamalkan hingga kini dalam masyarakat Melayu Seri Kedah merupakan warisan, garapan hasil daripada pandang dunia mereka. Proses sosialisasi dari luar memungkinkan wujud persamaan perlakuan dalam pelaksanaan adat. Ini yang menjadikan adat yang diwarisi terus diamalkan dan tidak mati. Setiap yang dilakukan dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu Seri Kedah merupakan mengikut acuan

pandang dunia mereka. Menepis dakwaan Amran Kasimin yang mengatakan pemakaian inai merupakan saduran budaya Hindu.

Daya intelektual yang tinggi dalam pemikiran masyarakat Melayu telah memungkinkan mereka mengolah suasana istana dan diterjemahkan dalam adat perkahwinan. Maka terjelmaiah ‘istana rakyat’ dan ‘raja rakyat’ dalam masyarakat marhaen yang diungkapkan sebagai ‘raja sehari’ untuk pengantin. ‘Kemewahan’ istana diwarnai dengan simbol yang digunakan dalam perarakan pengantin seperti bunga manggar dan pengiring pengantin. Bagi menonjolkan kekuasaan ‘raja sehari’ tempat pengantin disandingkan dibina seumpama singgahsana takhta raja dan sultan bertakhta yang dikenali dengan nama pelamin. ‘Kekuasaan’ raja sehari diperkuatkan lagi dengan cara pemakaian pengantin lelaki iaitu dengan bertanjak dan memakai tiara bagi pengantin perempuan. Penutup bagi warna istana dalam AP3ialah ‘pemberian’ raja kepada rakyat yang diterjemahkan melalui pemberian bunga telur kepada mereka yang telah melakukan acara merenjis. Kesemua perlakuan ini menggambarkan daya kreativiti yang amat tinggi dalam masyarakat Melayu.

Sungguhpun demikian, dapat dinyatakan hampir semua aspek simbol yang ditonjolkan itu merujuk kepada Allah SWT, iaitu dalam maksud hendak mengekspresikan kesyukuran pada hubungan yang dijalankan, di samping kegembiraan dalam mewujudkan hubungan silaturahim serta kesopanan dalam hubungan yang dijalankan. Melalui aspek simbol ini, dapat difahami bahawa masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah sebagai masyarakat petani dalam konstruksi sosiobudaya dan warisan jati diri mereka, cukup menghargai bentuk-bentuk perhubungan yang baik dalam masyarakat, di mana ia dilandaskan pada nilai-nilai keislaman. Oleh itu, dapat dianggapkan bahawa simbol telah mendukung proses ritual yang secara keseluruhannya memperlihatkan bahawa adat perkahwinan mereka dilandasi dengan makna-makna

keagamaan. Pemilihan tempat pernikahan, hari atau cara berpakaian sebagai misalan telah menonjolkan sedikit sebanyak acuan Islam dalam pemahaman ini. Adat pernikahan yang dipraktikkan di Kampung Seri Kedah ternyata merupakan suatu warisan tradisi yang berlangsung sejak dahulu tetapi ia kemudiannya mengalami modifikasi, selaras dengan keperluan semasa. Sehubungan dengan hal tersebut, penerapan nilai-nilai keislaman didapati semakin diperkuuh oleh masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah.

Di samping itu, simbol juga menunjukkan bahawa jantina menjadi penentu dalam kebanyakan tindakan yang berhubung dengan adat perkahwinan. Lelaki mempunyai peranan yang besar dalam proses ritual. Justeru, untuk menunjukkan tatacara yang sopan misalnya, cara duduk dan ruang duduk turut memaparkan perbezaan jantina. Hal ini menampakkan bahawa prinsip malu dan maruah diri dalam perhubungan itu amat ditekankan. Justeru, ciri-ciri keintiman dan kemesraan menjadi tuntutan dan merupakan perkara yang turut menyumbang kepada perlakuan simbolik, maka kesopanan merupakan nialai dianggap yang tertinggi. Secara jelas dapat difahamkan bahawa bentuk dan proses tahapan dalam ritual yang disokong dengan pemakaian simbol-simbol, sebenarnya merujuk kepada proses dalam menandakan kesopanan dan kesantunan dalam hidup bermasyarakat. Proses tersebut bermula dengan kerapian perlakuan sejak dari tempoh pertunangan, bergerak kepada pernikahan sehingga akhirnya kepada persandingan.

Dengan erti kata lain, adat perkahwinan dalam sifatnya yang mentransformasikan keadaan atau kedudukan kedua-dua lelaki dan perempuan, khususnya daripada bentuk-bentuk pemisahan yang wujud dalam tempoh pertunangan telah menampakkan aspek-aspek penting daripada segi makna sosial yang tercermin

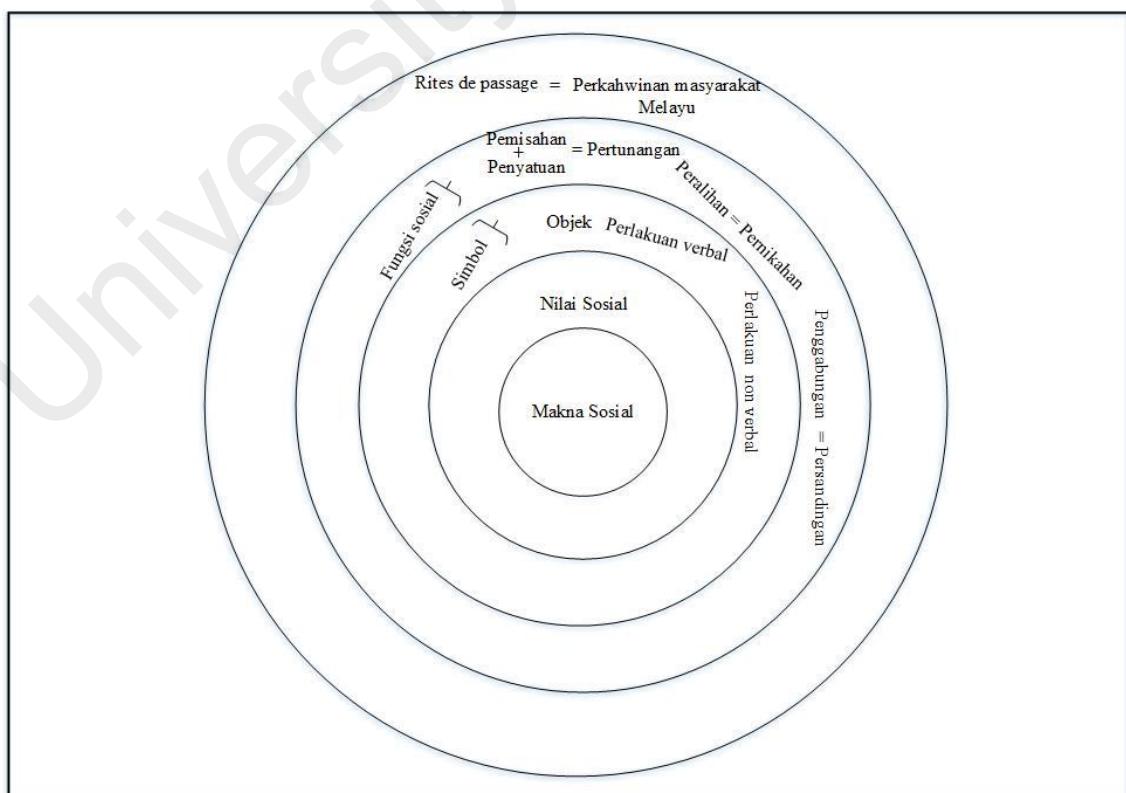
menerusi fungsi dan nilainya. Hal ini lahir menerusi proses ritual dan simbol seperti yang telah dibicarakan.

Boleh dikatakan bahawa idea penting yang hendak dikemukakan daripada kajian ini ialah proses ketertiban dan kesantunan yang wujud dalam masyarakat Melayu di Kampung Seri Kedah dalam hal menyusun ritual bagi mencapai proses dan tahap kedewasaan sosial, di mana menerusi proses-proses tersebut telah menggambarkan ekspresi sikap dan pernyataan pemikiran mereka tentang suatu hubungan baik yang perlu diwujudkan secara sosial. Hubungan itu bukan sahaja perlu disahkan dalam segi keagamaan tetapi pada masa yang sama turut ditentukan ukurannya dari kaca mata adat. Dalam proses ini, konsep *rites de passage* ternyata telah memainkan peranan.

Adat perkahwinan merupakan suatu sistem sosial yang di dalamnya terkandung makna, nilai dan peranan yang tertentu. Proses ritual menyediakan anggota masyarakat untuk mempelajari perubahan-perubahan peranan yang berlangsung dalam kehidupan daripada masa sebelum berkahwin sehingga masa menjadi suami atau isteri serta memiliki ‘dunia baharu’ sendiri. Perubahan-perubahan ini dilihat dalam beberapa aspek kematangan, di mana ia akan menghendaki individu yang akan mendirikan rumah tangga itu bertindak selaras dengan nilai dan peranan yang telah ditetapkan dalam konteks budayanya. Menerusi peristiwa-peristiwa dalam sepanjang tempoh bertunang menuju ke pernikahan dan persandingan, pola kehidupan individu itu distrukturkan adat. Di sinilah beradanya peranan ritual yang memperkuatkan struktur dan pemahaman pada sistem sosial (adat perkahwinan tersebut), bagi membolehkan individu dalam masyarakatnya dapat masuk ke dalam hubungan dan peranan yang baharu.

Model Simbol Ritual Adat Perkahwinan (MSRAP) sebagaimana rajah 6.1 di bawah telah menunjukkan bahawa jaringan atau lapisan struktur yang wujud pada

makna sosial yang dipancang oleh *passage* memperlihatkan secara ideal tentang bagaimana sesebuah ritual adat perkahwinan dibentuk sebagai acara penting dalam meraikan hidup manusia. *Rites de passage* berfungsi membantu individu menghadapi secara psikologi tekanan tentang perubahan status dan memastikan yang mereka akan dapat melalui perubahan status dan peranan baharu mereka dengan berjaya. Ritual itu bukan sahaja memberi individu proses tradisi yang berstruktur di dalam menjalani perubahan peranan baharu, tetapi ia juga memberi jaminan apa yang dilihat mereka dapat dipenuhi oleh orang terdahulu, apabila mereka melalui proses transisi yang sama, mereka juga akan melalui dengan jayanya. Maka *rites de passage* menjadi sumber rujukan dan inspirasi tradisi bagi tindakan dan perlakuan generasi baharu. Secara sosial, *rites de passage* membantu masyarakat supaya lebih menyedari akan perubahan yang dilalui, dan mengingati mereka untuk menghubungkan perubahan itu dengan mereka dengan cara baharu yang sesuai dengan peranan yang akan dipikul oleh individu berkenaan. Justeru, ia dapat menolong mereka untuk membuat perubahan dalam hidup.



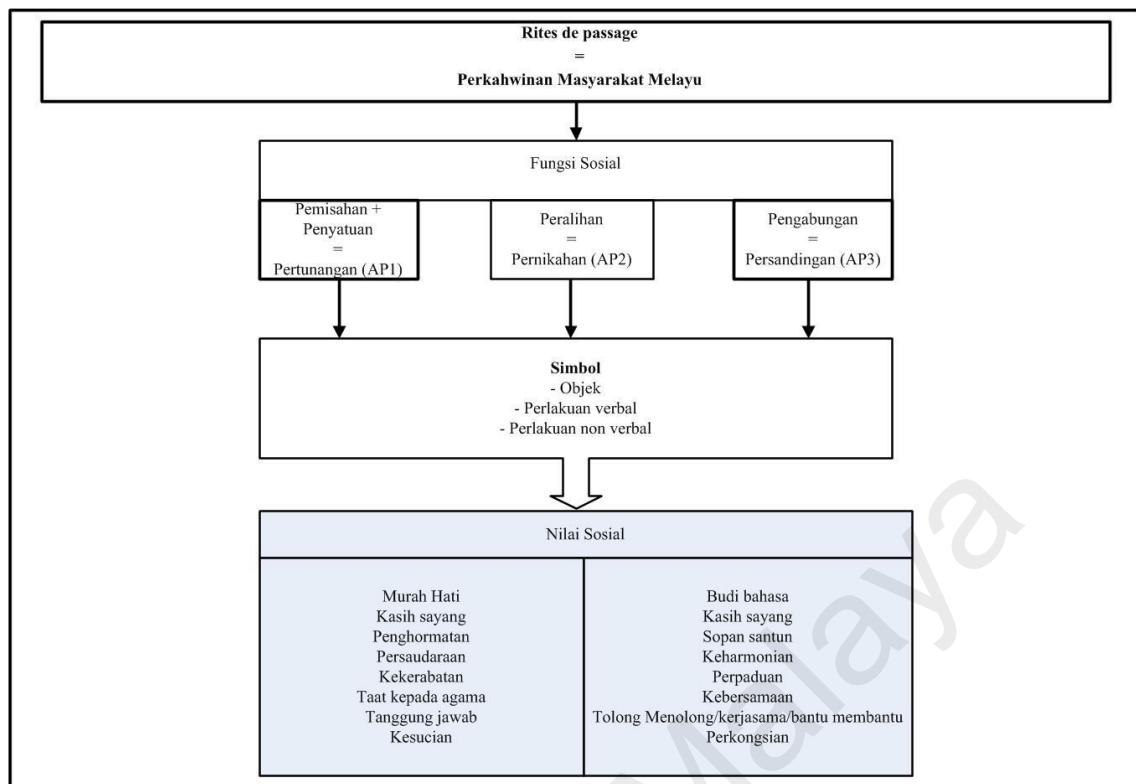
Rajah 6.1: Model Simbol Ritual Adat Perkahwinan (MSRAP)

Secara jelas, tahapan proses ritual dengan dipadatkan maknanya menerusi simbol-simbol yang telah diungkapkan, sekurang-kurangnya dapat mencerminkan aspek-aspek yang berikut dalam pengamalan adat perkahwinan masyarakat Melayu Kampung Seri Kedah:

- a. pemisahan – yang disimbolkan dengan adat pertunangan sebagai suatu prosesual yang menentukan sifat dan kedudukan liminaliti bagi individu yang ingin mendirikan rumah tangga. Dalam ruangan ini, mereka terpaksa akur dengan pantang larang tertentu, termasuk juga yang disimbolikkan sewaktu adat pertunangan itu berlangsung (seperti bakal pengantin tidak boleh ikut serta dalam perbincangan waktu bertunang). Pantang larang ditentukan selaras dengan tuntutan agama Islam sendiri. dalam tempoh pemisahan juga, individu yang ingin berkahwin harus menetapkan matlamat dan hasrat dengan serius dan perlu mempelajari banyak perkara sebelum berumah tangga.
- b. peralihan – yang ditandakan dengan adat pernikahan. Proses ini merupakan simbol kepada ruangan yang dialih daripada keadaan sebelumnya, di mana individu yang ingin berumah tangga, sebelum melalui upacara pernikahan berada dalam ruang tersendiri (dan mencapai keadaan liminal) sehingga ia ditandai dengan simbol tertentu; seperti akad, menyarung cincin dan membatalkan air sembahyang. Peralihan membawa fungsi penting terhadap urusan kehidupan yang perlu menekankan kehalusan budi, kesantunan, ketertiban dan peka kepada tuntutan keagamaan.
- c. penggabungan – merupakan jenjang terakhir sebelum individu itu berada dalam dunia perkahwinan sepanjang kehidupannya dan memiliki peranan serta ruang lingkup hidup baharu. Dalam proses ini, pengantin akan dihargai, di apresiasi serta dimasyhurkan supaya setiap ahli masyarakat dapat menerima mereka sebagai individu yang telah mencapai kedewasaan sosial. Pengantin disandingkan sebagai

suatu bentuk perlakuan simbolik seperti raja yang ditabalkan, dan diumumkan tentang pangkat dan kuasanya. Begitu juga dengan pengantin, ditandai dengan pernyataan raja sehari – sebagai penghormatan dan penghargaan di mana dengan cara tersebut akan memberikan pasangan pengantin suatu kefahaman tentang tanggungjawab yang besar – seperti raja juga – bagaimana ia harus mengatur perjalanan negeri atau wilayahnya.

Ketiga-tiga tahapan ini pada akhirnya secara ideal, menekankan tentang fungsi dan juga nilai sosial yang harus diwujudkan setelah mereka mencipta kehidupan baharu, di mana kehidupan yang baharu itu ternyata tidak akan pernah terputus sebenarnya daripada lingkungan semasa, tetapi semakin menjadikan ia kompleks. Pasangan suami isteri, dalam konteks ini diharapkan sentiasa berada dalam keteraturan dan kerukunan demi mencapai matlamat kesejahteraan sosial – sebagaimana yang ditekankan oleh van Gennep dan Turner menerusi fungsi sistem perkahwinan itu sendiri. Rajah 6.1 merupakan ringkasan kajian yang dilakukan dalam “Ritual Dalam Adat Perkahwinan Masyarakat Melayu di Sekinchan Selangor” dengan menggunakan pendekatan Model Simbol Ritual Adat Perkahwinan (MSRAP) bagi menjawab semua persoalan dan objektif kajian yang telah dibincangkan secara terperinci pada bab 1.



Rajah 6.2: Ritual Adat, Fungsi Sosial, Simbol Ritual dan Nilai Sosial Dalam Adat Perkahwinan Masyarakat Melayu di Sekinchan Selangor

6.2 Cadangan Daripada Hasil Kajian

Unsur sesebuah kebudayaan dapat ditanggapi secara simbolik, dan dalam konteks ini perkahwinan adalah satu daripadanya. Memahami proses suatu adat perkahwinan yang berlangsung relevan sekali dilakukan dengan memerhatikan ritual-ritual yang dijalankan dalam adat tersebut. Memandangkan perkahwinan dipandang dari sudut kebudayaan sebagai pengatur kelakuan manusia dalam masyarakat, apa yang lebih penting untuk dilihat di sini adalah bagaimana persoalan tentang kehidupan mampu difahami berdasarkan fasa-fasa perkembangan kehidupan individu dalam masyarakatnya untuk membolehkan ia menjadi ahli masyarakat yang berfungsi. Dalam usaha melihat dan memahami konteks pengaturan sosial seperti ini, konsep *rites of passage* van Gennep cuba diterapkan. Justeru, dapat disimpulkan bahawa dalam adat

perkahwinan terkandung ritual sosial yang mengiktiraf status dan peranan individu dalam masyarakatnya; di mana ia terjalin menerusi makna-makna yang simbolik.

Ingin dinyatakan sekali lagi bahawa Model Simbol Ritual Adat Perkahwinan (MSRAP) sangat sesuai untuk penyelidikan ini sehingga ia dapat mencapai kesemua objektif yang diutarakan. Dengan tercapainya objektif-objektif penyelidikan ini maka terjawablah juga permasalahan penyelidikan yang dibangunkan dalam Ritual Adat Perkahwinan Masyarakat Melayu di Sekinchan Selangor.

Kajian ini diharapkan dapat membantu memperjelaskan lagi tentang pelaksanaan ritual dalam adat perkahwinan masyarakat Melayu. Ritual dalam adat perkahwinan dalam erti kata sesungguhnya bermatlamatkan sebagai penyatuan antara individu dengan individu, keluarga dan masyarakat. Kajian ini melihat bahawa masyarakat Melayu mempertahankan nilai budaya yang dipertunjukkan melalui nilai warisan dengan mempraktikkannya dalam kehidupan mereka. Justeru dalam merayakan kepentingan ini, terdapat beberapa perkara yang difikirkan perlu ditekankan untuk memperkembangkan lagi pemahaman terhadap topik atau bidang penyelidikan ini. Antaranya adalah:

- a. mencari dan meneliti unsur-unsur tradisi perkahwinan yang masih diamalkan dalam kehidupan seharian beberapa masyarakat Melayu yang masih belum lagi diangkat, seperti adat perkahwinan orang Melayu di Borneo dan beberapa tempat terpencil yang lain di Malaysia,
- b. mendokumentasikan semua dapatan kajian yang dilakukan untuk generasi akan datang, dengan memikirkan beberapa projek kerjasama dengan agensi-agensi kerajaan dan pihak bukan kerajaan. Contohnya dalam kes di Negeri Selangor ialah Perbadanan Adat Melayu dan Warisan Negeri Selangor (PADAT).

- c. Untuk itu, kajian ini menegaskan sekali lagi tentang perlunya diadakan suatu rangka penyelidikan ekstensif dalam konteks etnografi perkahwinan di negara ini.

Dengan demikian, penyelidikan berkaitan secara langsung akan mengangkat institusi perkahwinan dan proses-proses yang dipolakan di dalamnya; sebagai salah satu amalan budaya, agama dan sosial yang paling utama wujud dalam semua kelompok kebudayaan manusia di dunia ini. Amalan ini wajar difahami dan dipertahankan oleh generasi kini.

RUJUKAN

- A.Samad Ahmad. (Ed.). (1996). *Sulalatus Salatin Sejarah Melayu* (Pelajar). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Abd Ghani Abas. (1958, January). Sirih Pinang. *Mastika Utusan Melayu Press*.
- Abdul Rahman Ahmad Hanafiah. (2004). *Komunikasi Budaya: Dari Alam Rahim ke Alam Barzakh*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdul Rahman Haji Abdullah. (1990). *Pemikiran Umat Islam di Nusantara : Sejarah dan Perkembangannya hingga abad ke 19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdul Samad Ahmad. (1990). *Kesenian adat, kepercayaan dan petua*. Melaka: Associated Educational Distributors (M).
- Abdul Samad Idris. (1994). Secebis Mengenai Adat Perpatih, Nilai dan Falsafahnya. dalam Abdul Samad Idris et al (Ed.), *Negeri Sembilan, Gemuk Dipupuk Segar Bersiram: Adat Merentas Zaman*. Seremban: Jawatankuasa Penyelidikan Budaya Negeri Sembilan & Kerajaan Negeri Sembilan.
- Abdullah Siddik. (1975). *Pengantar Undang-undang Adat di Malaysia*. Kuala Lumpur: Utusan Melayu.
- Abdullah Taib. (1985). *Asas-asas antropologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Aishah@Eshah Hj. Mohamed, Sulong Mohamad & Haziyah Hussain. (2010). Makanan Hantaran Dalam Perkahwinan Melayu Kelantan: Adat dan Interpretasi. *Jurnal E-Bangi*, 5(1), 103–115. Diakses pada 15 Ogos 2015 <http://journalarticle.ukm.my/1613/1/esah010.pdf>
- Alkhateeb, S. (2004). The Muslim Marriage Contract. Diakses pada 8 November 2014 <http://www.belief>
- Al-Quran Tajwid dan Terjemahan*. (2012). Kajang: Humaira Bookstore Enterprise.
- Alwi Alhadly. (1986). *Adat resam dan adat istiadat Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia.
- Amalan yang terbaik dalam Islam. (2015). Diakses pada 1 Januari 2015 <http://www.islam.gov.my/node/48047>
- Amarjit Kaur. (1992). Perkembangan Ekonomi Selangor: Suatu Tinjauan Sejarah. dalam . Adnan Hj. Nawang & Mohd. Fadzil Othman (Eds.), *Selangor: Sejarah dan Proses Pembangunannya* (pp. 166–210). Shah Alam: Jabatan Sejarah, Universiti Malaya dan Lembaga Muzium Selangor.
- Amat Juhari Moin. (1985). *Sistem Panggilan dalam Bahasa Melayu: Suatu Analisis Sosiolinguistik*. Universiti Malaya.

- Amran Kasimin. (2009, June 14). Makna Sebenar Semangat. *Mingguan Malaysia*, p. 21. Kuala Lumpur.
- Amran Kasimin. (2002). *Perkahwinan Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Anderson, C. A. (2007). *Betel Nut Chewing Culture : The Social And Symbolic Life Of An Indigenous Commodity In Taiwan And Hainan. History*. Universitiof Southern California. Retrieved from ProQuest Dissertations & Theses
- Anuar Din (Ed.). (2008). *Asas Kebudayaan dan Kesenian Melayu*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Arif Fauzi. (2009). *Aneka Tanaman Obat dan Khasiatnya*. Yogyakarta: Media Pressindo.
- Asmah Haji Omar. (1987). *Malay and It's Socio Cultural Context*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Asy Syaikh Musthafa Ibrahim Haqqy. (2013). *Tidak Ada Yang Tidak Mungkin*. (Hirdan, Ed.). Jakarta: Akbar Media.
- Azah Aziz. (2006). *Rupa dan Gaya Busana Melayu*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Azlin Hashim. (1994). *Adat Istiadat Merisik dan Meminang di Mukim Ramuan China Kechil Naning Melaka*. Universiti Malaya.
- Bachrach, S. (1989). Organizational Theories: Some Criteria for Evaluation. *Academy of Management Review*, 14(4), 496–515.
- Basedow, H. (1929). *The Australian Aboriginal*. Adelaide: Preece.
- Beattie, J. (1966). *Other Cultures*. London: Routledge and Kegan-Paul.
- Bell, C. (1992). *The Ritual Theory : Ritual Practice*. London: Oxford University Press.
- Boodhoo, S. (1993). *Kanyadan: The why's of Hindu Marriage Rituals*. Port Louis: Mauritius Bhojpuri Institute.
- Boudewijnse, B. (1998). British roots of the concept of ritual. Dalam Arie Molendijk & Peter Pels (ed.), *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, 277-296. Leiden: Brill.
- Braginsky, V. I. (1994). *Erti Keindahan dan Keindahan Erti dalam Kesusasteraan Melayu Klasik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Brown, R. (1940). On Social Structure. *The Journal of the Royal Anthropology Institute of Great Britain and Ireland*, 70(1), 1–12. Diakses pada 15 Julai 2014 http://www.uio.no/studier/emner/sv/sai/SOSANT1600/v11/Radcliffe_Brown_On_Social_Structure_2844197.pdf

- Brownrigg, H. (1992). *Betel Cutters from the Samuel Eilenberg Collection*. London: Thames and Hudson.
- Burkill, I. H. (1966). *A Dictionary of the Economic Products of the Malay Peninsula* (Revised re). Kuala Lumpur: Ministry of Agriculture and Co-operatives.
- Burr, W. (1973). *Theory construction and the Sociology of the Family*. New York: Wiley.
- Campbell, K., & Wright, D. W. (2010). Marriage today: Exploring the incongruence between Americans' beliefs and practices. *Journal of Comparative Family Studies*, 41(3), 329–345.
- Chene, M., des. (1996). Symbolic Anthropology. Dalam David Levinson & Melvin Ember (ed.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, 1274-1278. New York: Henry Holt.
- C.J. Charpentier. (1977). The Use of Betel in Ceylon. *Anthropos*, 1(2), 108–118. Diakses pada 9 Sept. 2013 <http://www.jstor.org/stable/40459076>
- Clements, F. E. (1932). Primitive Concepts of Disease. *Archaeology and Ethnology*, 32(2), 185–252.
- Cline, D. (2003). Logical structure, theoretical framework. Diakses pada 31 Mei 2015 <http://mutans.astate.edu/dcline/> guidelFramework.html.
- Daeng, H. (2000). *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dato' Ismail Kamus & Mohd. Azrul Azlen Ab. Hamid. (2015). *Indahnya Hidup Bersyariat*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd.
- Datuk Wan Zahidi Wan. (2011, March 24). Kenyataan Akhbar. *Mufti Wilayah Persekutuan*. Kuala Lumpur.
- De Garine, I. (1972). The Socio-Cultural Aspects of Nutrition. *Ecology of Food and Nutrition*, 1, 143–163.
- Dhavamony, M. (1995). *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius.
- Dillistone, F.W. (2002). *The Power of Symbols*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Dolgin, Kemnitzer, & Schneider. (1977). *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. (Janet Lee Dolgin, D. S. Kemnitzer, & D. M. Schneider, Eds.). New York: Columbia University Press.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboos*. New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Douglas, M. (1972). Deciphering a Meal. *DAEDALUS: Journal of the American Academy of Arts and Science Winter*, (Winter), 61–81.

- Dumont, L. (1974). *Dumont, L. 1974. Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press. Endicott,.. Chicago: University of Chicago Press.
- Edwards, W. (2009). Something Borrowed: Wedding cakes as Symbols in Modern Japan. *American Ethnologist*, Vol. 9(4), 699–711.
- Eisenhart, M. A. (1991). Conceptual Framework For Research Circa 1991: Ideas From A Cultural Anthropologist;Implications For Mathematics Education Researchers. In R. G. Underhill (Ed.), *Proceedings of the 13th Annual Meeting of the North American Chapter of the International Group for the Psychology of Mathematics Education* (pp. 202–219). Blacksburg, VA: Virginia Polytechnic Institute and State University. Diakses pada 18 Jun 2013 http://nepc.colorado.edu/files/Eisenhart_ConceptualFrameworksforResearch.pdf
- Ellen, R. (1991). Nualu Betel Chewing: Ethnobotany, Technique, and Cultural Significance. *Cakalele*, 2(2), 97–122.
- Endicott, & Kirk, M. (1970). *An Analysis of Malay Magic* (reprinted). Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. (1999). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Evans-Pritchards, E. E. (1982). *Antropologi Sosial* (terj. Shamsul Amri Baharuddin). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Firth, R. (1966). *Houesekeeping Among Malay Peasants*. New York: Berg Publisher.
- Firth, R. (1973). *Symbols: Public and Private*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Foster, G. M. & Anderson, B. G. (1978). *Medical Anthropology*. New York: John Wiley & Sons.
- Fowler, L. N. (1848). *Marriage: Its History and Ceremonies*. New York: Fowlers and Wells.
- Frazer, J. G. (1922). *The Golden Bough*. New York: The Macmillan company.
- Friese, S. (1997). A consumer good in the ritual process: The case of the wedding dress. *Journal of Ritual Studies*, 11(2), 47–58.
- Fruzzetti, L. M. (1982). *The Gift of Virgin*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Garine, I. de. (1972). The Socio-Cultural Aspects of Nutrition. *Ecology of Food and Nutrition*, 1(2), 143–163.
- Garrison, R. (2000). Theoretical Challengers for Distance Education in the 21st Century: A Shift from Structural to Transactional Issues. *International Review of Research in Open and Distance Learning*, 1(1), 1–17.
- Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.

- Geertz, C. (1970). *The Interpretation of Culture*. London: Sage Publication.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc.
- Gennep, A. Van. (1960). *Rites of Passage*. (J. Holm & J. Bowker, Eds.). London: Pinter Publishers Ltd.
- Gorman, C. F. (1972). Excavations at Spirit Cave, North Thailand: Some Interim Interpretations. *Asian Perspectives*, 13(1), 79–107. Diakses pada 6 Jun 2013 <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/handle/10125/19128/AP-v13n1-79-107.pdf?sequence=1>
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*. London: University of California Press.
- Grimes, R. L. (2002). *Deeply Into The Bone: Re-inventing Rites of Passage*. London: University of California Press.
- Guigova, R. (2013). Anthropological Interpretation of the Meaning of Ritual Objects in the Contemporary Urban Wedding in Bulgaria. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 7(1), 83–104.
- Guindi, F. El, & Jimenez, A. H. (1986). *The Myth of Rituals: A Native Ethnography of Zapotec Life-Crisis Rituals*. Tucson: University of Arizona Press.
- Gupta, P. C. & Warnakulasuriya, S. (2002). Global epidemiology of areca nut usage. *Addiction Biology*, 7(1), 77–83. doi:10.1080/13556210020091437
- H.A.R. Gibb et al. (1979). No Title. In *Encyclopedia of Islam* (edisi bahasa). E.J. Brill.
- Haji Mokhtar H. Md. Dom. (1976). *Malay Wedding Customs*. Petaling Jaya: Federal Publications Sdn Bhd.
- Haji Shihabudin. (Ed.). (2010). *Gerbang Perkahwinan*. Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise.
- Hamidah. (2014). Nilai-nilai moral dalam adat perkawinan Melayu Kecamatan Bahorok Kabupaten Langkat Propinsi Sumatera Utara. *Tazkir*, 9(1): 75-87.
- Hamka. (1995). *Falsafah Hidup*. Singapura: Pustaka Nasional Singapura.
- Hanapi Dollah & Mohd. Nazri Ahmad. (2008). Ritual dan Perayaan. dalam . Anwar Din (Ed.), *Asas Kebudayaan dan Kesenian Melayu* (pp. 131–155). Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Haron Daud. (1989). *Sejarah Melayu : Satu Kajian daripada Aspek Pensejarahan Budaya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Haron Din. (1991). *Manusia dan Islam Jilid 2*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Kementerian Pendidikan Malaysia.

Haron Din. (2007). *Islam: Ibadah Pembina Tamadun Manusia*. Batu Caver: PTS Millennia Sdn. Bhd.

Harun Daud. (2001). *Mantera Melayu Analisis Pemikiran*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.Khazin Mohd. Tamrin. (2005). Perkembangan Petempatan dan Masyarakat dalam Abdullah Zakaria Ghazali (Ed.), *Sejarah Negeri Selangor Dari Zaman Prasejarah hingga Kemerdekaan* (pp. 53–94). Shah Alam: Persatuan Sejarah Malaysia Cawangan Selangor.

Hashim Awang A.R. (1996). *Fieldwork: Satu Pencarian dan Pengalaman*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.

Hashim Awang A. R. (1998). *Budaya dan Kebudayaan: Teori, Isu dan Persoalan*. Kuala Lumpur: Citra Budaya.

Hassan A.DKK. (1972). *Soal Jawab Berbagai Masalah Agama*. Bandung: Diponegoro.

Hatib Abdul Kadir Olong. 2006. *Tato*. Yogyakarta: LKiS.

Hebransyah Usman & Wan Mohd Dasuki Wan Hasbullah. (2014). Mitos Harimau dalam Pengaturan Adat Masyarakat Kerinci Desa Pulau Tengah, Jambi Sumatera. *IMAN* 2(3): 99-109.

Hirokawa, R. Y., & Poole, M. S. (1996). *Communication and Group Decision-Making*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Hooker, M. B. (1970). *Readings in Malay adat laws*. Singapura: Singapore University Press.

Hornby, A. S., & Parnwell, E. C. (1972). *The Progressive English Dictionary*. London: Oxford University.

Hutchinson, H. N. (1897). *Marriages Customs in Many Lands*. London: Seeley and Co. Ltd.

Imam Abu `Isa Muhammad At-Tirmidhi, . (2011). *Jami` at-Tirmidhi*. Retrieved August 1, 2015, from sunnah.com

Imam Nawawi. (1994). *Riyadhus Shalihin: Taman Kaum Salihin dari Sabda Penghulu Sekalian Rasul*. Terj. M. Abdai Rathomy. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Iman Ghazali. (1998). *Ihya' Ulumuddin, Jilid 1-4*. Terj. Prof TK.H.Ismail Yakub MA - SH. Singapura: Pustaka National Pte Ltd.

Irmawati, W. (2013). Makna Simbolik Upacara Siraman Pengantin Adat Jawa. *Jurnal Indigenous*, 21(2): 3-10.

Jasmani. (1956, Mei). Tepak Sireh. *Mastika*, 30.

Kaplan, A. (1964). *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*. San Francisco: Chandler.

- Kassim Ahmad. (Ed.). (1997). *Hikayat Hang Tuah* (Cetakan Ke). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kassim Salleh, . (1989). *Ijtihad:Sejarah dan Perkembangannya*. Petaling Jaya: al-Rahimaniah.
- Kheng, C. B. & Abdul Rahman Haji Ismail. (Eds.). (1998). *Sejarah Melayu* (Rumi baru). Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Klein, D. M., & White, J. M. (1996). *Family Theories: An Introduction*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kluckhohn, F., & Strodtbeck, F. (1961). *Variations in Value Orientations*. New York: Row, Peterson.
- Knapp, M. L. (2006). *Nonverbal Communication in Human Interaction* (7th ed.). Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- Koentjaraningrat. (1967). *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Penerbit Dian Rakyat.
- Koentjaraningrat. (1970). *Pengantar Antropoloji*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Koentjaraningrat. (1990). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Kramsch, C. (1998). *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Krathwohl, D. R. (1998). *Methods of Educational and Social Science Research: An Intergrated Approach* (2nd ed.). New York: Longman.
- Kris Budiman. (1994). *Wacana Sastra dan Ideologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kunin, S.D. (2003). *Religion: The Modern Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Leach, E. R. (1964). *Political Systems of Highland Burma: A study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press.
- Lee, T. W. (1999). *Using Qualitative Methods on Organizational Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Lefrancois, G. R. (1986). *Psychology of Learning* (2nd Editio). New York: Springer.
- Liliweri, A. (2014). *Sosiologi dan Komunikasi Organisasi*. Jakarta: PT. Bumi Aksara.
- Littlejohn, S. W. (1996). *Theories of Human Communication*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Lévi-Strauss, C. (1965). The Culinary Triangle. *Partisan Review* 33, 586–95.
- Levi-Strauss, C. (1975). *The Raw and The Cooked Introduction to a science of mythology Translated from the French by John and Doreen Weightman*. New York: Harper Colophon Books.

Mair, L. (1989). *Antropologi Sosial Permulaan* (terj. Azemi Salim). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul.

Malinowski, B. (1935a). Coral Gardens and Their Magic. In F. L. et Al (Ed.), *The Cassubian Civilization*. London: Faber.

Malinowski, B. (1935b). *Coral Garderns and Their Magic. 2 vols.* Bloomington: Indiana University press.

Malinowski, B. (1954). *Magic, Science and Religion: and Other Essays*. Garden City, New York, New York: Doubleday Anchor Books.

Manderson, L. (Ed.). (1986). *Shared Wealth and Symnol: Food, Culture and Societyin Ocenia and Southeast Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matsumoto, D., G.Frank, M., & Hyi Sung Hwang, (2011). Reading People: Introductin to the World of Nonverbal Behaviour. In D. Matsumoto, M. G.Frank, & Hyi Sun Hwang (Eds.), *Non Verbal Communication : Science and Application* (pp. 3–14). Los Angeles: Sage Publication.

Mauss, M. (1967). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York: Cohen & West.

Mohamad Maulana Magiman. (2012). *Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kadayan di Kampung Selanyau, Daerah Kecil Bekenu, Sarawak*. Universiti Malaya.

Mohamed Anwar Omar Din. (2011). Asal-Usul Orang Melayu: Menulis Semula Sejarahnya. *Jurnal Melayu*, 7, 1–82.

Mustafa Haji Daud. (1995). *Budi Bahasa dalam Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Kementerian Pendidikan Malaysia.

McDowell, J. (1978a). Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? (pp. Volume iii , 13–29).

McDowell, J. (1978b). On 'The Reality of the Past. In C. Hookway & P. Pettit (Eds.), *Action and Interpretation* (pp. 127–144). London: Cambridge.

McMillan, J. H., & Schumacher, S. (1984). *Research in Education: A Conceptual Introduction*. Boston, MA: Little, Brown.

Md Salleh Yaspar, . (1985). The World-View of Peninsular Malaysian Folk-Tales and Folk Drama. dalam Mohd. Taib Osman (Ed.), *Malaysian World-View* (pp. 253–284, 253,254). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies Program.

Miles, M., & Huberman, A. (1994). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Mohamad Maulana Magiman. (2012). *Ritual “Makan Tahun” Masyarakat Kadayan di Kampung Selanyau, Daerah Kecil Bekenu, Sarawak*. Universiti Malaya.

Mohamed Mansor Abdullah. (1993). Konsep Malu dan Segan Orang Melayu Berdasarkan Hikayat dan Cerita Melayu Lama. In . Abdul Halim Othman (Ed.), *Psikologi Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Kamal Hassan. (1980). *Nilai-nilai Universal Islam Tentang Kesejahteraan Masyarakat*. Kota Kinabalu, 10-11 Mac 1980.

Mohd Taib Osman. (1988). *Bunga Rampai Kebudayaan Melayu* (2nd ed.). Hulu Kelang: Dewan Bahasa & Pustaka.

Mohd. Taib Osman. (Ed.). (1989). *Masyarakat Melayu: Struktur, Organisasi dan manifestasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Tajuddin Haji Abd Rahman. (1999). *Kamus Peribahasa Melayu untuk Pelajar*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd.

Mohd. Taib Osman. (Ed.). (1989). *Masyarakat Melayu: Struktur, Organisasi dan Manifestasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muhammad Ali Quthb. (1995). *Mutiara Perkahwinan Menurut Ajaran Islam*. Kuala Lumpur: Pustaka Haji Abdul Majid.

Muhammad Haji Salleh. (Ed.). (1997). *Sulalat al-Salatin Ya’ni Perteturun segala Raja-raja (Sejarah Melayu Tun Sri Lanang)*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mustafa Abdul Rahman. (1996). *Hadith 40; Terjemahan dan Syarahannya*. Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Fajar.

Mustafa Haji Daud. (1995). *Budi Bahasa dalam Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka dan Kementerian Pendidikan Malaysia.

Mustafa Haji Daud. (1995). *Perkahwinan Menurut Islam*. Kepong: Tinggi Press Sdn Bhd.

Nik Aziz Nik Pa. (1999). *Potensi Intelek*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Norazit Selat. (1997). Adat: Antara Tradisi dan Kemodenan. dalam Norazit Selat et.al (Ed.), *Meniti Zaman: Masyarakat Melayu Antara Tradisi dan Moden*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.

Norazit Selat. (1989). *Konsep Asas Antropologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Norhidayu Mohd Salleh. (2011). Jenjang perkahwinan masyarakat Melayu Petalangan. Dalam Zuzitah Abd. Samad, et al. (ed), *Khazanah Petalangan*, 60-74. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu.

Norhuda Salleh, Kadir Jaafar & Nor-inna Kanyo. (2012). *Tepak Sirih: Satu Tinjauan Umum*. Kota Kinabalu.

Noriah Mohamed. (2009). *Benang Sari Melayu-Jawa*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Noriati A.Rashid. (2007). *Kesantunan Orang Melayu Dalam Majlis Pertunangan* (Edisi Kedua). Tanjung Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Nur Syam. (2005). *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.

Ortner, S. B. (1984). Theory in Anthropology Since The Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166.

Othman Mohd. Yatim. (1989). *Warisan Dalam Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Othman Mustapha. (2015, May 31). Akidah Ahli Sunnah Promosi Kesederhanaan. *Utusan Malaysia*, p. 8. Kuala Lumpur.

Pawang Ana & Raja Haji Yahya. (1975). *Hikayat Malim Dewa*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.

Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and Religion In the Making of Humanity*. United Kingdom: University of Cambridge.

Remenyi, D., Williams, B., Money, A., & Swartz, E. (1998). *Doing Research in Business and Management*. London: Sage.

Richards, A. I. (1932). *Hunger and Work in a Savage Tribe: A Functional Study of Nutrition Among the Southern Bantu*. London: George Routledge & Sons.

Robani Haji Yusuf. (1984). *Bab Nikah, Rumusan Kuliah-kuliah*. Melaka: Percetakan Suria.

Rooney, D. F. (1993). *Betel chewing traditions in South-East Asia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Rooney, D. F. (1996). *The Role of Ceramics in Betel Chewing Rituals in Thailand*. Chicago.

Rosmaliza Muhammad, et al. (2013). The Roles and Symbolism of Foods in Malay Wedding Ceremony. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 101: 268-276.

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland & Royal Anthropological Institute. (1951). *Notes and queries on anthropology* (6th rev. e). London: Routledge and Kegan Paul.

Rudner, R. S. (1966). *Philosophy of Social Sciene*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Rudgley, R. (1999). *The Lost Civilizations of the Stone Age*. New York: The Free Press.

Rusini Abd Razak. (1980). *Adat Istiadat Meminang di Kelantan*. Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Sayyid al-Qutb. (2000). *Fi Zilalil Qur'an*. Terj. Yusof Zaky Yacob. Kota Bharu: Pustaka Aman Press.
- Schiefelin, E. (1976). *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. New York: St Martins Press.
- Schneider, D. (1969). Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship. In Forms of Symbolic Action. In V. Tuner (Ed.), *Proceedings of the American Ethnological Association* (pp. 116–125).
- Seyyed Hossein Nasr, . (2010). *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam (terj)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Seyyed Hossein Nasr. (2010). *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam (terj)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Shellabear, W. G. (1977). *Sejarah Melayu* (edisi keti). Shah Alam: Fajar Bakti.
- Sheppard, M. (1972). *Taman Indera : Malay Decorative and Pastimes. Taman Indera: Malay Decorative Arts and Pastimes* (illustrate). Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Simuh. (1988). *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Jakarta: Universiti Indonesia Press.
- Smith, W. R. (2005). *Lectures on the Religion of the Semites*. Boston: Adamant Media Corporation.
- Spencer, J. (1996). Symbolic Anthropology. Dalam Alan Barnard and Jonathan Spencer (ed.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, 535-539. London and New York: Routledge.
- Sperber, D. (1975). *Rethinking Symbolism*. Paris: University of Cambridge.
- Strange, H. (1981). *Rural Malay Women in Tradition and Transition*. New York: Praeger.
- Sulaiman Al-Mufarraj. (2003). *Bekal Pernikahan:Hukum, Tradisi, Hikmah, kisah, Syair, Wasiat, kata Mutiara*. (K. M. C. Persada, Ed.) (Alih Bahas). Jakarta: Qisthi Press.
- Swettenham, F. (1922). *Also and perhaps*. London: John Lane.
- Syed Alwi Alhady. (1962). *Malay Customs and traditions*. New York: AMS Press.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1978). Konsep Agama dan Dasar dari Etika dan Moralitas. In *Tantangan Islam*. Bandung: Pustaka.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas. (2010). *Islam dan Sekularisme*. Bandung: Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Islam.
- Syed Mohammed Syed Hassan Shahaeudin & Knowles, M. G. (1979). The Three Million Dollar Wedding. *Malaysia in History*, 22, 150–152.

Rooney, D. F. (1993). *Betel Chewing Traditions in South-East Asia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

T.A. Ridwan. (2001). Bahasa Melayu: Peranan dan Nilai-nilai Moralisme didalamnya dalam Yaacob Harun (Ed.), *Kosmologi Melayu* (pp. 264–283). Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.

Tamar Djaja. (1980). *Tuntutan Perkahwinan dan Rumahtangga Islam*. Bandung: PT. Alma'arif.

Tamsin Medan. (1976, March). Struktur Pidato Adat Pada Kenduri Perkahwinan di Minangkabau. *Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Budaya Department Pendidikan Dan Kebudayaan.*, 2(3), 2–11.

Taylor, E. B. (1958). *Primitive Culture*. New York: Harper Torchbooks.

Tenas Effendy. (2006). *Tunjuk Ajar Melayu*. Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu.

Tenas Effendy. (1989). *Ungkapan Tradisional Melayu Riau*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Terian, S. K. (2014). Marriage. In *Britannica*. (pp. 230–236). Diakses pada 2 Mei 2014 <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/366152/marriage>

Theodorson, G. A., & Theodorson, A. G. (1969). *A modern dictionary of sociology*. New York: Cassell Education Limited.

Troye, S. V. (1994). *Evaluation of Theory and Research*. Oslo: Tano.

Toeto H. Noerhadi. (2001). Semiotik dan Filsafat. dalam E.K.M. Masinambow & Rahayu S.Hidayat (Eds.), *Semiotik; Kumpulan Makalah Seminar* (pp. 1–9). Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya Lembaga Penelitian Universitas Indonesia.

Turner, V. (1957). *Schism and Continuity in an African society : A study of Ndembu Village Life*. Manchester, England: Manchester University Press.

Turner, V. W. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, V. W. (1969). *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*. New Brunswick and London: Aldine Transaction.

Turner, V.W. (1980). Social Dramas and Stories about Them. *Critical Inquiry*, 7: 141-168.

Valdes, C. O. (2004). Betel Chewing in the Philippines. Diakses pada 3 Jan 2013 http://www.lasieexotique.com/mag_betel/mag_betel.html

W.A Lessa & E.Z.Vogt, .. (1965). *Comparative Religion : An Anthropology Approach*. New York: Harper & Row.

- Wallace, A. F. C. C. (1966). *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.
- Wan Abdul Kadir Wan Yusoff. (1998). Tradisi Budaya Melayu Berteraskan Islam. *Jurnal Pengajian Melayu*, 8, 82–97.
- Wan Abdul Kadir Wan Yusoff. (2000). *Tradisi dan Perubahan Norma dan Nilai di Kalangan Orang Melayu*. Kuala Lumpur: Masfami Enterprise.
- Wardle, L. D. (2011). Wardle, L. D. (2011). The boundaries of belonging: Allegiance, purpose and the definition of marriage, 25(2), 287-315. *BYU Journal of Public Law*, 25(2), 287–315.
- W. B., Ting, S. T., & Chua, E. (1988). *Culture and Interpersonal Communication*. London: Sage Publications.
- Weiner, A. B. (1976). *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.
- Willhelm, S. M., & White, L. A. (1974). On Leslie A . White ' s Concept of the Symbol : A Reinterpretation. *Current Anthropology*, 15(4), 463–467.
- Winangun, W. W. (1990). *Masyarakat Bebas Struktur, Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Pustaka Filsafat Kanisius.
- Winstedt, R. O. (1977). *A history of classical Malay literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Womack, M. (1992). Why athletes need ritual: A study of magic among professional athletes. Dalam S.J. Hoffman (ed.), *Sport and Religion*, 191-202. Illinois: Human Kinetic Books.
- Womack, M. (2005). *Symbols and Meaning*. Walnut Creek, CA: Altamira Press
- Yaacob Harun. (2005). Unity In Malay Family. *Jurnal Pengajian Melayu*, (16), 187–199.
- Yapi Taum, Y. (2013). Sunat ritual, religiositas, dan identitas kultural orang Dawan di NTT. Dalam Suwardi Endraswara (ed.), *Folklor Nusantara: Hakikat, Bentuk dan Fungsi*, 149-188. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Young, M. W. (1971). *Fighting with Food*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zainal Abidin Ahmad. (1950). *Malay Manners and Etiquette*. Kuala Lumpur: Royal Asiatic Society.
- Zainal Abidin Borhan. (2007). Kosmologi Melayu: Makro kosmos dan Mikrokosmos dari Sumber-sumber Mantera Melayu. dalam *Pandangan Semesta Alam Melayu: Mantera*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zainal Kling. (1980). *Sistem Nilai Tradisi Melayu*. Kota Kinabalu, 10-11 Mac 1980.

Zainal Kling. (2004). Adat Bersendi Syarak, Syarak Bersendi Kitabullah-Ajaran Tamadun Melayu. dalam .Hanipah Hussin & Abdul Latif Abu Bakar. (Ed.), *Kepimpinan Adat Melayu Serumpun* (pp. 13–32). Institut Seni Malaysia Melaka & Biro Sosiobudaya Dunia Islam.

University Of Malaya

MAKLUMAT TAMBAHAN

SENARAI PENERBITAN DAN PEMBENTANGAN KERTAS KERJA

Senarai Penerbitan

1. Norhuda Salleh & Kim, K. H. R. (2016). Tepak Sirih: Interpretation and Perception in Malay Wedding Customs. *Pengajian Melayu*, (27), 200–220.
2. Norhuda Salleh & Yaacob Harun. (2015). Fungsi Ritual Dalam Adat Pertunangan Masyarakat Melayu. *Journal of Education and Social Sciences*, 1(26), 228–235.

Senarai Pembentangan

1. Norhuda Salleh & Kim, K. H. R. (2016). Ritual Dalam Adat Pertunangan Masyarakat Melayu Sekinchan Selangor. In *Seminar Antarabangsa Warisan dan Folklor Nusantara 2016 (SAWFN 2016)* (pp. 285–291).
2. Norhuda Salleh & Yaacob Harun. (2015). Fungsi Ritual Dalam Adat Pertunangan Masyarakat Melayu. In *Prosiding Kuala Lumpur International Communication, Education , Language and Social Sciences 1 (KLICELS1) 2015* (pp. 1–15).