

RITUAL ALO PADA MASYARAKAT CIA-CIA BURANGASI KABUPATEN BUTON

La Janu

FKIP Universitas Haluoleo

Jl. H.E.A. Mokodompit, Kendari. Telp. 081227877675

email: lajanu@yahoo.com

Abstract

This research examined alo ritual in Cia-Cia community Burangasi Buton, South East Celebes Province. This research is conducted to identify answers for the concerning problems described of its present the importance of alo ritual in even the whole community. This study used a qualitative research method with participial observation and in depth interview as data collecting method. While data analysis, was done through ethnographic analysis technique. Alo ritual was carried out by reason of mental pressure or mental crisis caused by the death in family member. They concern about safety of spirit of the death given that the spirit has to experience a long and dangerous passage. They believe that this spiritually dangerous crisis time is not about the death only but covering up the whole family and even the whole community. In general, alo ritual had a purpose to normalize the unstable life condition of the family because of a death through deconstructing the existing life condition and reconstructing it into the brand new one at the same time. In such condition of brand new life, daily activities seem harmonious and normal without any fears, distress, depressed and so on.

Penelitian ini fokus pada upacara alo yang terjadi di masyarakat Cia-Cia Burangasi Buton, Propinsi Celebes Tenggara. Penelitian ini dilakukan untuk mengidentifikasi jawaban-jawaban atas problematika penting terkait upacara alo dalam sebuah komunitas. Kajian ini menggunakan metode kualitatif dengan observasi partisipatoris dan wawancara mendalam sebagai teknik pengumpulan data. Data yang telah terkumpul kemudian dianalisa dengan teknik analisis etnografi. Upacara alo dilakukan dengan alasan ketertekanan jiwa dan krisis mental yang disebabkan karena kematian salah satu anggota keluarganya. Mereka berkonsentrasi terhadap keselamatan arwah dari sang mayat yang

akan melalui lintasan panjang berbahaya. Mereka berkeyakinan bahwa saat-saat yang membahayakan bagi arwah ini tidak hanya menimpa si mayat saja, melainkan juga seluruh anggota keluarga bahkan seluruh masyarakat. Secara umum, upacara alo bertujuan untuk menormalkan keadaan hidup yang tidak stabil akibat kematian si mayat. Dalam keadaan hidup yang baru ini, kegiatan sehari-hari nampak harmoni dan stabil tanpa ketakutan, penderitaan, tekanan, dan seterusnya.

Key words: ritual alo, significance

Pendahuluan

Eksistensi kehidupan manusia di dunia ini, merupakan suatu proses yang diawali oleh peristiwa kelahiran dan akan berujung pada kematian. Tentunya, sebelum sampai pada kematian, manusia senantiasa melalui berbagai fase dalam hidupnya. Proses inisiasi atau peralihan dari fase kehidupan yang satu ke fase kehidupan yang lain, melahirkan sejumlah implikasi psikologis religius dan sosial berupa krisis mental, yang disebabkan adanya perubahan-perubahan sikap, perilaku dan peran-peran yang dilakukan seseorang dalam melalui masa tersebut. Dalam upaya menormalisasikan atau menstabilkan berbagai krisis tersebut, biasanya dilakukan melalui institusi ritual yang berhubungan dengan masa peralihan tersebut.

Ritual yang mengiringi setiap perubahan atau mengitari tahapan hidup manusia, oleh Van Gennep disebut "*rites de passage*", atau Turner menyebutnya "*the rites of passages*" (Koentjaraningrat, 1980: 75). Tahapan-tahapan tersebut terjadi sejak ia lahir, kemudian menjadi masa kanak-kanak, pendewasaan dan menikah, menjadi orang tua, hingga saatnya ia meninggal, manusia mengalami perubahan-perubahan biologi serta perubahan dalam lingkungan sosial budayanya yang dapat mempengaruhi jiwanya dan menimbulkan krisis mental. Dalam kaitannya dengan ritual kematian, Van Gennep membagi semua ritus dan upacara itu ke dalam tiga bagian, yaitu perpisahan atau *separation*, peralihan atau *marge* (liminal), dan integrasi kembali atau *agregation* (Winangu, 1990: 35).

Dalam kaitannya dengan kematian, masyarakat Cia-Cia Burangasi, Kabupaten Buton, mengenal jenis ritual yang disebut dengan *alo*. Ritual ini dilaksanakan sesudah kematian anggota kerabat, yakni pada hari ketiga (*tolu alono*), hari ketujuh (*picu alono*), hari keempat puluh (*pato pulu alono*), hingga hari yang keseratus (*ahacu alono*). Ritual tersebut telah mendarahdaging dalam kehidupan masyarakat pendukungnya, karena diyakini masih fungsional dan

memiliki sejumlah makna yang berarti bagi kehidupannya, sehingga tidak melaksanakannya berarti telah melakukan pelanggaran baik secara religius maupun secara sosial. Oleh karena itu, jika ada anggota keluarga mereka yang meninggal dunia, mutlak menyelenggarakan ritual “*alo*”.

Ritual ini melibatkan hampir seluruh karib kerabat, teman, seprofesi, maupun karena ikatan emosional lain dengan orang yang diritualkan atau keluarganya. Penyelenggaraan ritual tersebut menghabiskan biaya, waktu dan tenaga yang relatif besar, tidak kurang dari satu hingga empat ekor kambing dikurbankan untuk bahan sesaji dan beberapa ekor ayam harus dipotong untuk dikonsumsi, belum lagi pengorbanan materi yang berkaitan dengan akomodasi pelaksana teknis dan konsumsi peserta secara keseluruhan, meskipun membutuhkan pengorbanan yang besar, ritual tersebut terus dipertahankan oleh masyarakat pendukungnya. Secara hipotetis ada makna-makna yang tersimpan di dalamnya. Secara antropologis makna-makna itu perlu digali dan dipahami untuk memperoleh pengetahuan tentang kebudayaan masyarakat yang bersangkutan.

Bertolak dari pandangan para ahli serta hasil studi terdahulu di atas, maka perihal yang paling mendasar sehubungan dengan penelitian ini adalah bagaimana makna ritual tersebut bagi masyarakat pendukungnya. Berhubung cakupan masalahnya terlalu luas, maka tulisan ini secara spesifik menganalisis makna ritual tersebut dari sisi operasional, berdasarkan tiga tahapan menurut para ahli di atas.

Metode Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan pada masyarakat Cia-Cia Burangasi, Kabupaten Buton, Provinsi Sulawesi Tenggara. Pengumpulan data di lapangan menggunakan teknik *participant observation* (Spradley, 1997: 106) dan *indepth interview* (Bungin, 2007: 108). Informan kunci (*key informants*) dalam penelitian ini adalah tokoh agama (imam) setempat yang senantiasa bertindak sebagai pemimpin ritual secara turun temurun dan diasumsikan paling mengetahui hal ikhwal ritual *alo*. Informan lain ditentukan secara *snowballing* menurut informasi dari informan kunci. Dengan teknik *snowballing*, maka jumlah informan tidak terbatas jumlahnya. Data dalam penelitian ini dianalisis secara deskriptif kualitatif.

Hasil dan Pembahasan

Menurut pandangan beberapa ahli antropologi, ritual merupakan

salah satu bentuk drama sosial yang menampilkan peran-peran simbolik. Melalui drama sosial itu, berbagai segi kehidupan masyarakat dipertunjukkan untuk ditanggapi bersama (Turner, 1987: 32-33). Secara spesifik di dalam ritual peralihan atau *the rites of passages* terjadi proses pengolahan batin yang menyebabkan manusia mampu keluar dari berbagai konflik akibat adanya perubahan-perubahan yang dihadapi manusia dalam hidupnya (Turner, 1982: 94). Turner membagi proses itu dalam tiga tahapan, yakni tahap pemisahan atau *separation*, tahap liminalitas, dan tahap pengintegrasian kembali (*reaggregation*) (Turner, 1982: 94). Melalui ketiga tahapan itu terjadi proses pembentukan diri atau *formatif* secara psikologis sehingga si subyek ritual diteguhkan dan memiliki orientasi hidup yang baru.

Proses ketiga *tahapan* tersebut berlangsung sejak peristiwa kematian hingga diselenggarakannya ritual *alo*, yaitu dimulai dari hari ketiga sesudah kematian (*tolu alono*), hari ketujuh (*picu alono*), hari keempat puluh (*pato puluno*) dan berakhir pada hari yang keseratus (*ahacu alono*) sebagai ritual pelepasan atau penghabisan (*polapasia* atau *kapolapasia*). Unsur-unsur simbolik yang mengindikasikan tahap pemisahan atau *separation* antara lain, bendera putih, pantangan dan suasana hening. Turner mengistilahkan unsur-unsur simbolis ini sebagai simbol-simbol *anti struktur*, yang melahirkan kondisi hidup yang berbeda dari suasana hidup normal pada umumnya. Tahap *liminalitas* berlangsung selama masa perkabungan yakni antara peristiwa kematian hingga saat pelaksanaan ritual *alo*, sedangkan tahap pengintegrasian kembali atau *reaggregation* terjadi ketika ritual *alo* secara keseluruhan dilaksanakan. Berikut ini akan dikemukakan ciri dan bentuk ketiga tahapan proses peralihan tersebut.

1. Tahap Pemisahan atau *separation*.

Ketika seseorang menghembuskan nafas yang terakhir, maka salah seorang anggota keluarganya memasang bendera putih. Hal ini dimaksudkan bahwa di areal rumah tersebut tidak diperkenankan untuk melakukan berbagai kegiatan yang bersifat gaduh karena adanya peristiwa kematian. Menurut para informan, selama masa perkabungan tersebut roh orang yang meninggal dunia masih berada bersama sanak keluarganya karena itu suasana tenang perlu dijaga dengan sebaik-baiknya.

Semua jenis aktivitas yang dapat menimbulkan gangguan seperti teriakan, tawa, makian, tangisan, nyanyian, musik dan sejenisnya tidak boleh dilakukan selama masa perkabungan ini. Demikian pula kegiatan mencari nafkah untuk

pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari seperti melaut, membuka lahan perkebunan, berburu, pergi merantau dan sebagainya, selama masa perkabungan tidak diperbolehkan karena mengandung ancaman-ancaman gaib. Beraktivitas pada kurung waktu tersebut diyakini hanya akan mendatangkan malapetaka dan kegagalan (sial) bagi pelakunya. Kondisi kehidupan mereka benar-benar menjadi berubah dari hari-hari sebelumnya. Suasana saat ini nampak tenang walaupun kadang suara tangisan tidak dapat terhindarkan terutama dari anggota keluarga yang ditinggalkan karena tidak kuasa menahan kesedihannya. Umumnya tangisan tersebut banyak terjadi pada kaum wanita. Keheningan dan ketenangan ini berlangsung hingga diadakan pelepasan simbol-simbol duka yakni antara 1 hingga 2 hari sebelum dilaksanakannya ritual *alo*.

Berbagai unsur simbolik *anti struktur* ini bertujuan menciptakan kondisi “awal” atau eksistensial sebagai tahap persiapan di mana proses penyadaran diri para pelaku ritual atau subjek ritual itu akan berlangsung (Winangun, 1990: 35).

2. Tahap Liminal atau Liminalitas.

Masa antara peristiwa kematian hingga pelaksanaan ritual *alo* merupakan masa perkabungan yang ditandai oleh suasana dan aktivitas khusus yang berbeda dari masa sebelumnya. Semua aktivitas harian seperti melaut, membuka lahan perkebunan, berburu, pergi merantau dan sebagainya, yang biasanya dilakukan sebelum masa perkabungan, umumnya tidak boleh dilakukan. Selain berbagai aktivitas tersebut, perkara lain yang pantang dilakukan pada masa ini adalah membagi-bagi harta peninggalan anggota keluarga yang telah meninggal dunia tersebut, seperti tanah ulayat, tabungan, pakaian, perhiasan dan sebagainya. Simbol-simbol berupa bendera putih yang ditancapkan di halaman depan rumah duka dimaksudkan menciptakan kondisi hening bagi anggota kerabat yang ditinggalkan. Semua bentuk aktivitas simbolik itu menandakan diawalnya masa perkabungan.

Sejak saat itu, kaum kerabat yang ditinggalkan menjalani berbagai pantangan sebagaimana telah disebutkan di atas. Di dalam kondisi ini seluruh dari mereka baik perasaan-perasaan maupun aktivitas lainnya tertuju pada pengalaman yang sedang mereka hadapi yakni peristiwa kematian anggota keluarga mereka. Berdasarkan keyakinan mereka, selama masa ini roh orang yang telah meninggal dunia tersebut masih berada bersama-sama dengan mereka. Karena itu suasana ketenangan atau keheningan perlu dipelihara dengan sebaik-baiknya jangan sampai mengundang kemarahan roh tersebut

dan mendatangkan marabahaya bagi mereka yang melanggarnya.

Di dalam masa perkabungan ini para kerabat melaksanakan beberapa kegiatan, di antaranya mengkhhatamkan al Quran (membacakan al Quran 30 juz) beberapa kali untuk melapangkan jalan (*kabhembasano lala*) bagi roh tersebut menuju tempatnya yang abadi (surga). Mereka yang hadir dalam kegiatan ini umumnya lancar dalam membaca al Quran, sebab kesalahan dalam membaca diyakini berpengaruh terhadap perjalanan roh tersebut. Dengan mengkhhatamkan al Quran diharapkan roh anggota keluarga mereka tersebut memperoleh kemudahan dalam perjalanannya ke surga, berupa terhindar dari siksa kubur, diberatkan timbangan amalnya, dan selamat ketika melewati “*shirat*” (jembatan menuju surga).

Selain aktivitas mengkhhatamkan al Quran, aktivitas lain yang juga nampak dilakukan dalam masa ini adalah kunjungan dan perhatian dari berbagai pihak, sanak keluarga atau kerabat, tetangga, kenalan dan sahabat. Meskipun kehadiran mereka tersebut tidak rutin dan hanya sesaat, namun memiliki pengaruh psikologis yang luar biasa bagi kaum kerabat yang sedang berkabung itu. Kunjungan dan perhatian sanak keluarga, tetangga dan sahabat itu membuat mereka merasa terhibur, terbangkitkan, terkuatkan dan terteguhkan. Dalam kunjungan dan pertemuan seperti ini khusus di antara kerabat yang ditinggalkan, diperbincangkan pula mengenai beberapa hal berupa hak waris atas wilayah tanah, tanaman peninggalan, utang-piutang, dan hal-hal lain yang dianggap penting. Namun jika tidak ada peninggalan apa-apa, maka dalam kesempatan ini isi perbincangan lebih berkaitan pewarisan hak tanah ulayat dan persiapan untuk pelaksanaan ritual *alo* almarhum-almarhumah hingga yang keseratus harinya (*ahacu alo*) nanti.

Berbagai aktivitas selama masa perkabungan baik mengkhhatamkan al Quran, kunjungan sanak keluarga, tetangga, sahabat, dan isi perbincangan menyangkut hak waris tanah ulayat, secara tidak disadari para pelaku itu telah berrefleksi terhadap pengalaman yang tengah mereka hadapi dan diri mereka sendiri. Aktivitas mengkhhatamkan al Quran dan perbincangan menyangkut hak waris tanah ulayat, secara tidak langsung telah membeberkan orientasi hidup ke depan yang lebih baik, membangun harapan dan semangat yang baru dalam kehidupan mereka. Turner menyebutnya “*proses refleksi formatif*”.

Melalui proses tersebut terbentuk dalam diri para pelaku ritual pemahaman (*kognisi*), nilai-nilai (*moral*) dan semangat hidup yang baru (*psikologis spiritual*). Pemahaman, moral dan semangat hidup itulah yang kemudian menjadi landasan atau pegangan bagi hidup mereka nanti. Dengan kata lain aktivitas ritual di

atas dengan berbagai unsur simbolik tersebut memperlihatkan adanya suatu proses *dekonstruksi* terhadap kondisi hidup yang ada dan sekaligus *rekonstruksi* hidup yang baru, di mana pandangan dan semangat hidup pelaku ritual itu diperbaharui. Dengan pemahaman dan semangat hidup yang baru, kehidupan dapat berjalan secara normal kembali

Salah satu aspek dalam tahap *liminalitas* yakni *kommunita* yakni suatu relasi antar pribadi yang dibentuk oleh adanya pengalaman dan kondisi batin yang sama. Hal ini bukan hanya terjadi di kalangan pelaku ritual itu saja. Kehadiran berbagai pihak baik kaum kerabat, tetangga dan sahabat dalam perbincangan maupun sumbangan material dalam konteks ini membentuk sebuah komunitas. Kehadiran simbolis itu mengungkapkan adanya perasaan-perasaan dan pengalaman yang sama dalam peristiwa tersebut. Kebersamaan ini untuk sementara waktu meredakan berbagai konflik akibat peristiwa kematian. Pengalaman kematian menjadi pengalaman bersama tidak hanya pengalaman sanak keluarga yang berduka semata.

Menurut para informan, kunjungan dan perhatian sanak keluarga, tetangga dan sahabat itu membuat mereka yang berduka merasa terhibur dan diteguhkan. Beban batin akibat peristiwa kematian itu menjadi ringan. Kesepian dan kedukaan mereka menciptakan suasana kebersamaan yang mendalam di antara mereka. Dengan kata lain, di dalam aktivitas simbolik itulah kaum kerabat almarhum mendapat peneguhan dan kekuatan secara psikologis maupun spiritual. Berbagai aktivitas selama masa perkabungan di atas merupakan bagian terpenting dari tahap *liminal*. Melalui berbagai aktivitas dalam kondisi tersebut secara tidak disadari terjadi proses *retrospeksi* dan *introspeksi* di dalam diri kaum kerabat almarhum tersebut. Di dalam proses tersebut mereka dihadapkan pada kenyataan yang mereka alami sebagai pengalaman mendasar (eksistensial) yang harus diolah untuk menemukan nilai positif dari pengalaman itu.

Menurut Turner, proses demikian akan menghasilkan perubahan secara *kognitif*, *psikologis* dan *sosiologis* dalam diri pelaku ritual itu. Melalui proses tersebut mereka memperoleh pemahaman, dan pengetahuan hidup yang baru bagi diri mereka. Kematian bukan lagi menjadi akhir dari suatu kehidupan yang mencemaskan dan menakutkan, tetapi bagian dari proses hidup manusia di dunia ini menuju kehidupan yang lebih sempurna di akhirat yaitu surga, tempat semua arwah berkumpul dan menikmati ketenteraman hidup yang penuh waktu. Dalam kondisi demikian (psikologis, kognisi dan moral yang baru) para subjek ritual siap menjalani kehidupan di tengah masyarakatnya.

3. Tahap pengintegrasian kembali atau *reaggregation*

Pelaksanaan ritual *alo* (mulai *tolu alono*, *picu alono*, *pato puluno*, hingga *ahacu alono*), menandai terjadinya proses pengintegrasian kembali (*reaggregation*) perubahan batin yang diakibatkan peristiwa kematian. Pada saat ritual itu, kaum kerabat orang yang meninggal terbebaskan dari rasa perkabungan. Demikian pula roh kerabat yang meninggal dunia dapat melanjutkan perjalanannya ke syurga dan berkumpul bersama roh kerabat lain yang telah mendahuluinya. Kemeriahan ritual *alo* khususnya selamatan hari yang ketujuh (*picu alono*) dan keseratus (*ahacu alo*) ditandai oleh kehadiran para kerabat, tetangga, sahabat, kenalan, suasana riang dan makan bersama. Sejak saat itu mereka boleh melakukan aktivitas harian dengan bebas seperti tertawa, menyanyi, mendengarkan musik dan sejenisnya yang tidak boleh dilakukan selama masa perkabungan. Demikian pula kegiatan mencari nafkah untuk kebutuhan hidup sehari-hari seperti melaut, membuka lahan perkebunan, berburu, pergi merantau, menjual ke pasar dan sebagainya, mulai diperbolehkan. Pada masa ini, seluruh harta dan barang peninggalan kerabat yang telah meninggal dunia seperti tanah ulayat, tanaman, tabungan, pakaian, perhiasan, dan sebagainya, sudah diperbolehkan untuk dibagi-bagi oleh segenap kaum kerabat yang masih hidup.

Uraian ini memperlihatkan bahwa ritual *alo* memiliki mekanisme pengolahan batin yang berjalan secara bertahap. Menurut hemat penulis tahapan ini berhubungan dengan apa yang dimaksudkan Turner dengan tahapan *separation*, *liminal* dan *reaggregation*. Melalui proses pelaksanaan ritual ini, berbagai konflik dan ketegangan batin yang dialami kaum kerabat yang ditinggalkan diakomodir. Hasil dari proses tersebut ialah konflik dan ketegangan hidup diredam dan sekaligus tercipta orientasi hidup yang baru bagi para pelaku ritual tersebut.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa ritual *alo*, sesungguhnya bermakna *produktif* dan sekaligus *konstruktif*. Makna *produktif* nampak dari mekanisme pengolahan batin/psikologis yang dijalani para pelaku ritual selama masa perkabungan. Berbagai unsur simbolik yang digunakan di dalam ritual tersebut menjadi media yang mengakomodir proses tersebut. Makna *konstruktif* dari ritual tersebut ialah hasil yang dicapai dari mekanisme tersebut. Melalui pelaksanaan ritual, kondisi batin pelaku ritual yang mengalami krisis akibat kematian seperti lesu, kalut, linglung, putus asah dan tidak memiliki masa depan dihidupkan kembali. Proses tersebut menghantar para pelaku ritual tersebut kepada suatu orientasi hidup yang baru dan menumbuhkan

semangat hidup dalam diri mereka. Adanya orientasi dan semangat hidup baru dalam diri para pelaku ritual membuat mereka siap untuk menerima dan menjalani kehidupan harian dengan mantap tanpa adanya kekawatiran atau kecemasan lagi.

Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa ritual *alo* dilaksanakan dengan maksud agar berbagai konflik dan ketegangan batin dan pikiran yang dialami kaum kerabat yang ditinggalkan akibat peristiwa kematian dapat terakomodir (terhibur, terbangkitkan, terkuatkan dan terteguhkan, baik secara psikologis maupun spritual), sekaligus tercipta orientasi hidup yang baru tanpa adanya kekhawatiran dan kecemasan lagi. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa ritual *alo*, sesungguhnya bermakna *produktif* dan sekaligus *konstruktif*. Selain itu, ritual tersebut dapat pula dikatakan sebagai bagian vital dari unsur kebudayaan masyarakat Cia-Cia Burangasi yang setidak-tidaknya hingga kini dianggap masih memadai mengakomodir berbagai krisis batin akibat adanya perubahan-perubahan yang mengitari tahapan hidup manusia, khususnya yang diakibatkan oleh peristiwa kematian.

Daftar Pustaka

- Bungin, Burhan. 2007. *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana.
- Koentjaraningrat. 1980. *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: UI Press Jilid I.
- Koentjaraningrat. 1993. *Kebudayaan dan Agama* (cetakan kedua). Yogyakarta: Kanisius.
- Spradley, James, P. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols Aspects of Ndembu Ritual*. London: Cornell Paperback. Cornell University Press.
- Turner, Victor. 1982. *The Forest of Symbols, Aspects Of Ndembu Ritual*. Ithaca and London. Sixth Printing: Cornell University Press.
- Winangun, Wartaya. 1990. *Masyarakat Bebas Struktur, Liminalitas dan Komunitas Menurut Turner*. Yogyakarta: Kanisius.

ADAT SEGULAHA DALAM TRADISI MASYARAKAT KESULTANAN TERNATE

Sagaf S. Pettalongi

STAIN Datokarama Palu

Jl. Diponegoro No.23 Palu Sulawesi Tengah. Telp. 081341197679

email: bakungs67@yahoo.com

Abstract

Segulaha custom was a process of establishment and implementation of Ternate sultanate custom which was always obeyed and implemented by all the people of Ternate sultanate from the past time. The establishment of a custom was a joint agreement which becomes a guidance in managing socialization in all aspects for the interest of human prosperity. In implementing a custom, Ternate sultanate used bobato dunia system and bobato akhirat system as the organizer and director of custom convention/regulation and religious custom law. The major foundation of implementing segulaha custom began from se atorang custom, se kabasarang rules, galib se lukudi, ngare se cara sere se doniru and cing se cingari. Segulaha custom was implemented especially for joko kaha ceremony (injak tanah), crownprince coronation ceremony, sultanate inauguration ceremony (jou khalifah, jou kolano), and sultanate death ceremony. Segulaha custom was a form of combining of Islamic religious values and Ternate sultanate cultural values. Both values were integrated into one system of value which was sublimized by all people of Ternate sultanate North Maluku. Until this day, segulaha custom still implemented by the people of Ternate sultanate from generation to generation in cultural events.

Adat segulaha adalah proses pembentukan dan pelaksanaan adat kesultanan Ternate yang sejak masa lampau selalu ditaati dan dilaksanakan oleh segenap masyarakat kesultanan Ternate. Terbentuknya suatu adat istiadat merupakan kesepakatan bersama untuk dijadikan pedoman dalam mengatur pergaulan hidup di segala bidang guna mencapai kebahagiaan manusia. Dalam pelaksanaan adat istiadat kesultanan Ternate dikenal dengan sistem bobato dunia dan bobato akhirat sebagai pengatur dan pengarah undang-undang adat

dan hukum adat agama. Dasar utama pelaksanaan adat segulaha bersumber dari adat se atorang, Istiadat se kabasarang, galib se lukudi, ngare se cara sere se doniru dan cing se cingari. Adat segulaha dilaksanakan terutama pada upacara joko kaha (injak tanah), upacara pengangkatan putra mahkota, upacara penobatan Sultan (jou khalifa jou kolano), dan upacara kematian sultan. Adat segulaha merupakan bentuk perpaduan antara nilai-nilai agama Islam dan nilai-nilai budaya kesultanan Ternate. Keduanya terintegrasi dalam satu sistem nilai yang dijunjung tinggi oleh segenap masyarakat kesultanan Ternate Maluku Utara. Sampai saat ini adat segulaha masih tetap dilaksanakan oleh masyarakat kesultanan Ternate secara turun temurun terutama dalam acara-acara kebudayaan.

Key words: Custom, Segulaha, Ternate

Pendahuluan

Kesultanan Ternate merupakan salah satu kerajaan Islam tertua di kawasan Indonesia Timur terletak di sebelah utara kepulauan seribu pulau (Maluku), yaitu di pulau Ternate ibukota provinsi Maluku Utara. Kesultanan Ternate berdiri pada tahun 1257 M dengan raja (*kolano*) pertama bernama Baab Mansur Malamo. Kesultanan Ternate memiliki peran penting di kawasan timur nusantara antara abad ke-13 sampai abad ke-17 M dan mengalami puncak kejayaannya sekitar abad ke-16 M berkat perdagangan rempah-rempah dan kekuatan militernya (Amal, 2005: 25). Pada masa kejayaannya pernah berkuasa meliputi wilayah Maluku, Sulawesi Utara, Sulawesi Timur dan Tengah serta sampai ke bagian selatan kepulauan Filipina hingga kepulauan Marshall di Pasifik. Sejak awal berdirinya kerajaan Ternate, masyarakatnya telah mengenal Islam mengingat banyaknya pedagang Arab yang tinggal menetap di Ternate waktu itu. Pada masa kekuasaan raja Zainal Abidin (1486-1500 M) untuk pertama kalinya istilah raja (*kolano*) diganti dengan sebutan sultan. Bahkan Islam diakui sebagai agama resmi kerajaan dengan memberlakukan syariat Islam serta membentuk lembaga kerajaan sesuai hukum Islam (Hasan, 1987: 19). Sejak masa itu kesultanan Ternate berkembang dengan nuansa syariat dan budaya Islam.

Dalam pelaksanaan adat kesultanan Ternate dikenal dengan sistem *bobato* dunia dan *bobato* akhirat sebagai pengatur dan pengarah undang-undang adat dan hukum adat agama. *Bobato* dunia artinya bagian yang mengatur hal ihwal kepentingan dan pengurusan keduniaan meliputi; komisi *ngaruha* yaitu yang diberi tugas tertentu sebagai lembaga eksekutif, serta komisi *kapita* yaitu lembaga pemerintahan yang bergerak dalam bidang kemiliteran. Adapun *bobato*

akhirat yaitu lembaga yang mengatur tentang pelaksanaan yang menyangkut dengan kepentingan agama Islam yang terdiri dari: (1) *jo kalem* (qadhi), (2) imam terdiri dari imam Jiko, imam Jawa, imam Sangaji, imam Moti dan imam Bangsawan, (3) khatib terdiri dari khatib Jiko, khatib Jawa, khatib Sangaji, khatib bangsawan dan khatib Jo tulis dan (4) modim (Mudafar, tt: 17-18).

Adat *segulaha* yang merupakan cerminan integrasi nilai-nilai agama dan budaya dalam kehidupan sosial masyarakat Ternate, adalah sesuatu yang menarik untuk diteliti, karena sejak masa kekuasaan raja-raja kesultanan Ternate sebagai sebuah pemerintahan otonom hingga meleburnya ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) bahkan sampai pada masa reformasi sekarang ini, masyarakat asli keturunan Ternate masih tetap melestarikan adat *segulaha* sebagai salah satu aturan dasar, pedoman dan pengaturan tata nilai dalam kehidupan sosial kemasyarakatan orang-orang asli suku Ternate. Untuk mengetahui sejauhmana pelaksanaan sistem adat tersebut, peneliti melakukan kajian terhadap adat *segulaha* dalam tradisi masyarakat kesultanan Ternate. Kajian dilakukan dalam pendekatan kualitatif dengan mengintegrasikan nilai-nilai agama dan budaya. Metode pengumpulan data dilakukan melalui wawancara dan studi dokumentasi serta literatur yang terkait dengan adat *segulaha* dalam masyarakat kesultanan Ternate. Data dianalisis dengan menggunakan anjuran Milies dan Huberman yakni reduksi, display dan verifikasi data serta analisis konten (*content analysis*) yakni menganalisis pelaksanaan adat istiadat masyarakat kesultanan Ternate dalam berbagai bentuk tradisi upacara adat (Miles dkk, 1992: 16-19).

Kerangka Dasar Sumber Adat Istiadat Kesultanan Ternate

Adat adalah sebuah aturan yang lazim diikuti atau dilakukan sejak dahulu kala (Poerwadarminta, 1989: 15). Adat biasa juga disebut kearifan lokal yaitu semua bentuk pengetahuan, keyakinan, pemahaman atau wawasan serta adat kebiasaan atau etika yang menuntun perilaku manusia dalam kehidupan di dalam komunitas ekologis. Atau dapat juga berupa kebenaran yang telah mentradisi atau ajeg dalam suatu daerah (Keraf, 2010: 35). Sedangkan kata *segulaha* adalah sebuah istilah yang berasal dari bahasa Ternate artinya membuat, melaksanakan (Rajiloen, 1983: 11). Maksudnya aturan yang lazim digunakan dan dilaksanakan untuk membentuk dan melaksanakan adatnya. Jadi adat *segulaha* bermakna pembentukan dan pelaksanaan adat kesultanan Ternate yang sejak dahulu kala hingga sekarang selalu diikuti dan ditaati masyarakat atau pengikutnya. Dalam hal ini adalah masyarakat bekas Kesultanan

Ternate yaitu masyarakat keturunan asli Ternate yang mayoritas mendiami daerah kepulauan Ternate Maluku Utara, dan secara turun temurun masih setia melaksanakan adat istiadat kesultanan Ternate yang telah diwariskan oleh leluhurnya sejak masih aktifnya kerajaan kesultanan Ternate, bahkan sampai sekarang sebagian besar masyarakat asli Ternate masih mengakui dan melestarikan tata cara adat istiadat kesultanan Ternate dalam berbagai kehidupan sosial dan budayanya.

Pelaksanaan adat *segulaha* pada kesultanan Ternate bersumber pada lima kerangka dasar sebagai sumber dari adat istiadatnya, yaitu: (1) adat *se atorang*, (2) istiadat *se kabasarang*, (3) *galib se lukudi*, (4) *ngare se cara sere se doniru* dan (5) *cing se cingari*. Kelima sumber dasar tersebut diuraikan sebagai berikut:

1. Adat *se atorang* adalah hukum dasar yang bersumber pada al Quran al Karim dan sunnah rasulullah yang merupakan warisan yang ditinggalkan oleh Nabi Muhammad SAW. Sesuai dengan sabdanya:

“Kutinggalkan kepadamu (umat Islam) dua hal, apabila kamu berpegang teguh kepadanya, niscaya kamu tidak akan sesat selamanya, yakni al Quran dan Sunnahku” (HR Imam Malik).

Hukum dasar ini merupakan tolak ukur dalam pelaksanaan adat istiadat, yang menunjukkan kesadaran dan keinginan bersama berdasarkan musyawarah sebagai sumber untuk meletakkan dasar-dasar hukum. Kepada yang bukan beragama Islam berlaku hukum tersendiri, sesuai dengan tata cara hidup bagi kelompok atau *soa* atau marga. Apabila dalam menetapkan adat istiadat yang dijadikan sebagai pegangan pergaulan hidup, terlebih dahulu dilakukan musyawarah sebagaimana dalam syariat Islam yang merupakan kunci kesuksesan dalam menyelesaikan segala macam masalah. Al Quran menyebutkan “Dan hendaklah kamu bermusyawarah dalam memutuskan suatu masalah atau perkara”(QS Ali Imran: 159).

Sebagai agama yang memberikan norma-norma tentang kehidupan sosial kemasyarakatan, Islam dapat berfungsi sebagai konsepsi budaya dan juga sebagai realitas budaya (Koentjaraningrat, 1981: 170). Artinya sumber dasar ajaran Islam al Quran dan al hadits tidak saja diterima menjadi sumber dasar nilai-nilai agama tetapi juga dapat menjadi sumber nilai-nilai budaya.

2. Adat istiadat *se kabasarang* adalah hak kekuasaan dan hak *kolano* atau sultan yang mempunyai status kehormatan, gelar, mahkota, istana, dan hak *veto* yang disebut *jaib kolano*. Sebagai amir atau sultan, masyarakat harus menghormati dan mentaati segala perintah yang dititahnya, segala

perintah dilaksanakan atas dasar kebenaran yang dijiwai ajaran Islam. Al Quran sangat menghargai keberadaan seorang pemimpin, terutama pemimpin yang dapat menuntun dan mengarahkan masyarakatnya kepada nilai-nilai kebenaran. Al Quran menyebutkan “Taatlh kamu kepada Allah dan rasul-Nya dan taat pula kamu kepada pemimpinmu”(QS an Nisa: 59).

Adat *se kabasarang* mengisyaratkan bahwa seorang pemimpin harus dapat dihargai dan dipatuhi karena keadilan dan kearifannya di dalam memimpin masyarakat, mereka juga bertanggung jawab atas jalannya pemerintahan negara. Pada masa lampau pemimpin atau raja dianggap sebagai tetesan para dewa, karena itu pemimpin harus teguh pendiriannya, bermental baja dan punya keyakinan yang kokoh (Agus, 2009: 72). Perilaku pemimpin atau raja pada masa itu menjadi panutan utama rakyatnya, jika pemimpin dan para bangsawan menerima agama baru, rakyat juga akan siap mengikuti, karena dalam adat mereka, dalam tingkat yang berbeda-beda, para raja atau sultan dipandang sebagai wakil dari Tuhan di dunia (Tjandrasasmita, 1996: 24).

3. Adat *galib se lukudi* adalah hak asal usul dan hak asasi atau hak dan kedudukan *soa* atau marga menurut asal usulnya, yakni kesamaan dan kesetaraan dalam pemenuhan hak dan kewajiban seseorang sesuai status sosial, baik sebagai pemimpin pegawai kerajaan maupun masyarakat biasa. Pemenuhan hak dan kewajiban masyarakat dilakukan sesuai status sosialnya dalam masyarakat, misalnya kalangan pejabat kerajaan diberi penghormatan oleh masyarakat berdasarkan *soa* atau marga yang disandangnya, demikian juga hak-hak lainnya seperti pemberian rumah tanah dan lainnya oleh sultan (Sulaiman, 1995: 45). Adat *galib se lukudi* mengisyaratkan bahwa hak pribadi seseorang, dan hak atas orang lain patut dihargai dan dijunjung tinggi menurut kebiasaannya, demikian pula hak *cocatu* artinya hak sultan dalam pemberian atas rumah-rumah, kebun untuk pribadi seorang pejabat kerajaan dan atau kepada *soa* yang bekerja pada kerajaan. Ada pula hak seseorang diluar *soa* yang kemudian diterima menjadi anggota *soa* atas dasar ikatan perkawinan, keahlian dan ilmu pengetahuan yang dimiliki.
4. Adat *ngale se cara sere se doniru* ialah kebiasaan-kebiasaan yang baik dan berguna dalam menjaga kerukunan hidup bersama, sepanjang tidak bertentangan dengan hukum-hukum yang berlaku seperti: tata cara perkawinan, tata cara upacara adat dan tata cara pergaulan kerukunan hidup bermasyarakat. Sebagian besar ulama sependapat bahwa adat istiadat sebagai landasan dalam pembentukan hukum Islam, dan hukum Islam

yang dibentuk berdasarkan pada adat istiadat akan bertahan selama adat masih dipertahankan oleh suatu masyarakat. Jika adat istiadat telah berubah maka kekuatan hukumnya pun akan berubah (Ali, 2008: 8). Adat *ngale se cara sere se doniru* yang telah disepakati dan berlaku dalam upacara-upacara adat kesultanan Ternate telah berlaku sejak masa kerajaan Ternate masih berkuasa penuh hingga sekarang setelah melebur ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia, masih tetap dilestarikan dan dipegang teguh secara turun temurun.

5. Adat *cing se cingari* adalah kepatuhan/kedisiplinan dan ketaatan kepada hukum yang berlaku, diantaranya adalah tata tertib dan penampilan seseorang di depan umum berdasarkan *soa* atau marga yang disandangnya dalam setiap upacara kerajaan, serta mentaati status dan kedudukan *soa* itu sendiri, memelihara adat istiadat dalam pergaulan sehari-hari; tidak berbangga diri karena kedudukan dan jabatan, bersifat amanah dan rasa tanggung jawab atas tugas yang dipercayakan. Semua hal ihwal tersebut merupakan cerminan dan watak, serta sifat pembawaan dari rakyat *moloku kie raha* yang memiliki keramah-tamahan. Masyarakat yang menganut adat istiadat tertentu pada umumnya sangat taat terhadap setiap ketentuan-ketentuan yang bersumber dari adat istiadat, apapun status dan kedudukannya dalam masyarakat (kerajaan) sebab bagi yang membangkang akan terisolasi dari masyarakat lainnya (Sulaiman, 2001: 79). Artinya dari aspek sosiologis masyarakat terutama yang masih memegang teguh adat istiadat tertentu (masyarakat pedesaan) pada umumnya mereka lebih cenderung mentaati hukum-hukum adat yang berlaku daripada hukum negara dan agama. Dengan demikian kearifan lokal (*local wisdom*) pada setiap daerah perlu terus di jaga dan dilestarikan sebagai bentuk khazanah bangsa Indonesia dalam membangun karakter bangsa.

Kelima kerangka dasar tersebut di atas merupakan sumber adat istiadat yang telah dibudayakan sejak terbentuknya pemerintahan “*Moloku*” dalam hal ini zaman Islam *moloku kie raha* sampai sekarang.

Eksistensi adat dalam suatu masyarakat mempunyai fungsi tersendiri yakni selain sebagai pedoman dalam pergaulan hidup juga berfungsi sebagai hukum. Kedua fungsi ini dijadikan sebagai pengatur dalam pergaulan hidup manusia yang berlaku secara umum bukan dilakukan atau dikhususkan kepada golongan masyarakat tertentu saja. Baik sebagai penguasa, bawahan, maupun kalangan rakyat jelata, semuanya mempunyai hak yang sama dalam melaksanakan adat istiadat, sebab lahirnya suatu adat istiadat yang dijadikan sebagai hukum adat adalah atas kehendak bersama. Dengan demikian jelas sekali bahwa keberadaan adat istiadat adalah untuk mengatur pergaulan

hidup di segala bidang guna mencapai kebahagiaan manusia. Tujuannya untuk menyelenggarakan kehidupan masyarakat yang aman, tenteram, dan sejahtera, maka dasar utama hukum adat adalah kesepakatan bersama antara masyarakat terhadap sesuatu nilai dan norma-norma tertentu sehingga itu hukum adat dijadikan sebagai salah satu sumber hukum dalam hukum Islam (Ali, 2011: 210).

Dalam falsafah hukum adat Ternate mengatakan: “*jou se ngofa ngori*”, yang secara maknawi berarti “*engkau*” artinya penguasa dan “*aku*” adalah rakyat. Maksudnya apa yang ada pada engkau, ada pada aku, dan sebaliknya apa yang ada pada aku ada pada engkau, atau dengan kata lain adat istiadat sebagai hukum adat harus membela kepentingan individu dengan tidak merugikan kepentingan bersama dan sebaliknya membela kepentingan bersama dengan tidak merugikan kepentingan individu. Itulah sebabnya dalam pelaksanaan adat istiadat kesultanan Ternate dilakukan secara bersama menurut hak dan kedudukan sesuai dengan *soa* atau marga dalam tugasnya.

Pelaksanaan Upacara Adat Segulaha Masyarakat Kesultanan Ternate

Pelaksanaan adat kesultanan Ternate mempunyai sistem tersendiri yang diatur pelaksanaannya oleh *bobato* dunia dan *bobato* akhirat. Keduanya berfungsi untuk mengatur undang-undang adat dan hukum adat agama. Ada beberapa bentuk upacara adat yang perlu diketahui menyangkut dengan pelaksanaan adat kesultanan Ternate, antara lain:

1. Upacara *joko kaha* (injak tanah)

Joko kaha adalah salah satu upacara tradisional yang dilaksanakan pada penerimaan tamu agung bagi seseorang yang baru pertama kali menginjakkan kaki di bumi Ternate *moloku kie raha*. Tanahnya diambil sebagian, diletakkan dalam piring, kemudian diinjak. Dalam upacara ini ditujukan untuk acara-acara kenegaraan, dengan menampilkan empat orang putra disebut “*ngongare*” dan empat orang putri yang disebut “*jojaro*”. Keempat orang putra putri melambangkan empat orang sultan dalam wilayah *moloku kie raha*. Materi upacara *joko kaha* terdiri dari: (a) satu piring kecil berisi segenggam tanah, mengandung makna bumi, bukit dan gunung, (b) serumpun rumput yang disebut *fortage* mengandung makna rimba belantara, (c) satu botol air mengandung makna danau-danau, telaga serta sungai-sungai dan lautan, (d) bunga rampai mengandung makna keharuman budi pekerti rakyat Ternate, (e) beras *populek* (beras berwarna putih, kuning, merah, hitam), melambangkan semangat bhineka tunggal ika rakyat Maluku Utara yang terdiri dari berbagai suku (Depdikbud, tt: 95). Kelima

macam materi upacara tersebut tidak pernah berubah sepanjang masa, hanya upacara *joko kaha* yang dilaksanakan untuk upacara kenegaraan ataupun acara resmi, ditambahkan lagi dengan sehelai kain putih yang dihamparkan. Kain putih tersebut melambangkan kemurnian alam Maluku Utara (Museum, 1992: 20). Upacara *joko kaha* adalah bentuk penghormatan kepada tamu yang datang ke Ternate terutama pemimpin-pemimpin negara atau kerajaan. Cermin budaya ini menunjukkan bahwa upacara adat injak tanah (*joko kaha*) adalah salah satu bentuk refleksi religiusitas masyarakat Ternate, sebab dalam Islam menghormati tamu adalah termasuk perbuatan mulia. Hal ini tampaknya sejalan dengan konsepsi agama dalam perspektif sosiologis yakni sebuah sistem nilai yang memuat sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas yang berperan besar dalam menjelaskan struktur tata normatif dan tata sosial serta memahami dan menafsirkan dunia sekitar, sementara tradisi merupakan ekspresi cipta, karya dan karsa manusia (dalam masyarakat tertentu) yang berisi nilai-nilai dan pesan-pesan religiusitas, wawasan filosofis dan kearifan lokal (Kuntowijoyo, 2001: 196). Agama maupun kebudayaan, keduanya memberikan wawasan dan cara pandang dalam menyikapi kehidupan agar sesuai dengan kehendak Tuhan dan kemanusiaan.

2. Upacara Pengangkatan Putra Mahkota.

Apabila sultan hendak menunjuk atau mengangkat salah seorang putranya menjadi putra mahkota yang di sebut "*ngofa majojo*" terlebih dahulu berkonsultasi dengan kepala pemangku adat istana dan kepala pemangku agama istana. Meskipun biasanya putra mahkota itu adalah putra sulung namun apabila putra sulung tersebut karena sesuatu hal tidak dapat diangkat menjadi putra mahkota karena sesuatu kekurangan misalnya kurang cakap atau karena putra sulung berbuat sesuatu yang melanggar adat istiadat istana maka diperlukan adanya musyawarah atau konsultasi dengan para pemangku adat istana dan pemangku agama istana.

Apabila sudah dicapai kata sepakat barulah diberi tahu kepada pangeran untuk mempersiapkan diri guna disahkan pengangkatannya sebagai putra mahkota (*ngofa majojo*). Upacara ini di hadiri sultan, permainsuri dan seluruh keluarga, para raja fazal dan para duta besar negara asing. Juga dihadiri oleh perdana menteri, para menteri serta dewan perwakilan yang mewakili delapan belas *soa*. Sultan duduk di atas tahta, lalu pangeran yang bersangkutan datang duduk di lantai menghadap sultan, dengan sikap bersembah, lalu sultan mengucapkan titahnya. Dan sejak itu pangeran tadi menjadi *ngofa majojo* atau putra mahkota. Kemudian putra mahkota mengucapkan janji akan

setia kepada sultan, negara, agama dan adat. Setelah itu lalu dibacakan doa untuk keselamatan putra mahkota oleh para imam istana (Depdikbud, tt: 96). Tradisi pengangkatan putra mahkota dalam raja-raja di nusantara adalah tradisi umum yang telah ada sebelum Islam tetapi setelah Islam masuk ke Indonesia dan menjadi agama kerajaan tertentu, maka proses pengangkatan putra mahkota kemudian memadukan nilai agama dan budaya setempat (Sewang, 2005: 125).

3. Upacara Penobatan Sultan (*jou khalifa jou kolano*)

Seminggu sebelum putra mahkota dinobatkan menjadi sultan dalam sebuah upacara kenegaraan, ia harus menjalani adat mengurung diri. Adat mengurung diri mengandung makna filosofis yaitu untuk mensucikan kepribadian lahir batin. Dengan disaksikan oleh segolongan para anggota keluarga istana, perdana menteri atau *jogugu*, para menteri atau seluruh peserta anggota dewan perwakilan rakyat, para tetua, para kepala *soa*, para ulama, *qhadi*, imam, khatib, modim, para raja, fazal, para duta besar negara-negara asing, putra mahkota duduk di tahta. Kemudian Kepala *soa*, *kimalaha marsaoli* sebagai Ketua Dewan Rakyat, dengan didampingi oleh kepala pemangku adat istana dan kepala pemangku agama istana melangkah ke depan untuk memberikan penghormatan (sembah). Lalu dua orang petugas khusus yang disebut *sowohi* dan *sodaha* membawa mahkota (*stampa*) menghampiri tahta dan mengenakan ke kepala putra mahkota. Sejak detik itulah putra mahkota menjadi sultan *jou khalifa*, *jou kolano*, diiringi doa oleh mufti serta lima imam Istana (imam Jiko, imam Jawa, imam Sangaji, imam Moti dan imam Bangsa). Pada saat itulah para tamu turun dari tempat duduknya untuk menghaturkan sumpah pengukuhan kepada sultan yang baru. Kemudian perdana menteri (*jogugu*) tampil kedepan berhenti beberapa langkah di depan sultan, menghaturkan sembah dan menyampaikan laporan (*suba*) khusus untuk upacara penobatan sultan. Laporan khusus tersebut disampaikan dengan mempergunakan bahasa yang berirama (*rorasa*). Teks langkah laporan khusus yang berbahasa Ternate, dalam upacara penobatan sultan yang pertama hingga sultan yang terakhir telah berlangsung selama 7 abad mulai dari tahun 1257 M-1930 M adalah sebagai berikut:

Sailillah suba jou kolano lamo-lamo no khalifah ma gori-gori. Sailillah suba jou kolano lamo-malo no khalifah ma gori-gori. No khalifah fat ur Rasyid, no tubaddilur Rasul.

No gugu tadbir parentah amar se nahi toma alam daerah moloku istana baldan Ternate, no tego toma singgasaan kolano, ni jojoko no sijoko toma thinil molok, nimomina se ni gogise mangagu ngagu intan se yakutmalili parmata jamrut,

ma bobela ratna mut jauhar manikam, ma cahaya isi woro toma alam daerah moloku istana bandan Ternate, limau duko se gapi, gapi se seki, matubu la ida di ka cahaya akal ihsan kolano.

Sailillah suba jou kolano lamo-lamo no khalifah ma gori-gori.

Kum kum uwa majo ni so syusyu kone rasul wajir fangare jogugu he Abdul Habib jiko tu tede re suba paksan mangale to siwaje waje ni molok kie raha Ternate se Tidore, Bacan se Jailolo, Sema mie gudu-gudu tobuku se Banggai se masara gudu gudu Sula se Taliabo se ni ronga se ni bobato dunia se akhirat, Soa sio se sangaji, Heku se Cim, se ni bangsa bara bangsa se ningofa ngofa kolano, se ningofangare pehak berpehak se ni agama rasulullah maje jaga jokalem, se jo imam se jo khatib bobula raha, se nibala seni raayat, seni sahabat yang mukarram hoframintu Walandawi, ma istiadat sema kabasarang ma adat sema atoran, ma galib se malukudi, mengale sema cara, mangaro sema biasa, ngofangure ngommi mamoi moi mi hadir saddia tatap lengkap mi tede se misaha, misimulia se misidodoma toma zaman mtakaddimin se gado toma zaman mula akhiri itola ua moju toma safutu se wange isidutu hari kiamat.

Sailillah suba jou kolano lamo-lamo no khalifah ma gori-gori

Kum-kum uwa moju ni so syusyu ngofangare jogugu he Abdul Habib Jiko to tede suba paksan.

Upacara ini merupakan upacara kenegaraan yang terpenting dan terbesar (Depdikbud, tt: 96).

Pelaksanaan upacara-upacara adat senantiasa di tandai dengan bobato akhirat, seperti doa-doanya yang dibacakan oleh pemangku adat agama, untuk keselamatan manusia dalam kehidupannya. Untuk lebih jelasnya dapat dikemukakan seperti pada upacara *joko kaha* (injak tanah). Sebagai berikut :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين اللهم صلي على سيدنا محمد و علي سيدنا محمد

Ngofangare ngomronga bala se raarat moloku kie raha Ternate se Tidore, Bacan se Jailolo toma mie gudugudu sala se Tailabo. Misi tede mia puji se mia sukur sejou khalikul makhluk Rabbul arail adlim irahmati se ni' mati iduka se igogoru se toma wange enane... ibu serta rombongan idoru mai ito, ijoko mie kaha, sengofangare ngom mima moi moi mi rubu rubu se rame rame, mitede se misaha, milego se misimore si milahi lahi do'an se jou Rabbul aalamin la segila I umur se kokoko I zaman toma dhahir se batin, si sehat si afiah I jasad, si fela I akal se ikira kira laosi gogoko hokum se perentah to maamara bil ma'ruf anahil munkari wayahkumul adilina baenar rijali wannisa, la osiogo malimau toma baldatun tahibatun wa rabban gafura.

La ngoni bala se ra'yat, kie se gam, midorusu maalo se marano, marajiki se marahmati, toma se toma nyina toma murah se toma gampang, toma sehat se afia toma sofutu se wange moso se lobi, toma daiman abadi.

Artinya: Dengan mengagungkan nama Allah Maha Pengasih dan

Penyayang. Kami seluruh rakyat Maluku Utara mulai dari ujung morotai sampai ke ujung Taliabo, mempersembahkan puja dan syukur kehadirat Allah, Tuhan seru sekalian alam, atas rahmat dan karuniaNya, cinta dan kasih sayang-Nya pada hari ini ibu serta rombongan, berkesempatan mengunjungi daerah, menginjak bumi kami, maka kami rakyat semua menyambut dengan hati yang penuh riang dan gembira, diliputi rasa untung dan bahagia.

Kami panjatkan doa kehadirat-Mu ya Tuhan, kiranya Kau peningkatkan usianya, sehat afiatkan jasadnya, luaskan akal dan pikirannya, tanamkan jiwanya baik lahir maupun batin agar ia dapat menjalankan pemerintahan dan menegakkan keadilan mengajak kepada kebaikan dan mencegah kejahatan, berlaku adil baik kepada laki-laki maupun perempuan dan berikanlah kemampuan menenangkan daerah ini menjadi negeri yang aman damai dan makmur di bawah naungan rahmat-Mu ya Tuhan.

Semoga kami rakyat, daerah dan Negara, diliputi suasana aman dan damai, dilimpahkan rezeki dan rahmat di laut dan di darat, murah dan gampang, sehat dan afiah sepanjang masa siang dan malam, pagi dan petang tidak berkeputusan selama-lamanya (Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 1985: 79).

4. Upacara Kematian Sultan

Sudah menjadi adat di Ternate apabila sultan mangkat maka sebelum sultan yang baru dinobatkan terlebih dahulu dilakukan serangkaian upacara kematian. Jenazah sultan setelah dimandikan dan dibungkus dengan kain *kafan kemuian* disemayamkan di balai rumah istana menghadap ke kiblat. Sementara itu dikirim utusan untuk menjemput ayah dan ibu suri (jika masih hidup), serta memberitahukan kepada kepala suku *soa marsaoly*. Karena *soa marasoly* mempunyai tugas tradisional apabila ada sultan yang mangkat.

Para keluarga istana diwajibkan untuk mempersiapkan busana duka yang terbuat dari pandan yang akan dipakai bila mengantar jenazah sultan sampai ke makam. Juga tandu sultan yang biasa dinaiki raja dan dibawa ke masjid setiap hari jumat di selimuti dengan busana kematian sultan. Isteri kepala *soa marsaoly* dan para perempuan *soa marsaoly* mengenakan topi-topi yang bentuknya seperti kerucut. Kemudian para perempuan *soa marsaoly* itu bersama-sama mengelilingi jenazah dan serempak menangisinya. Kemudian para ulama, qadhi, para imam dan khatib bersama-sama shalat jenazah. Para pejabat tinggi, Gubernur atau Residen, Komandan Garnizum, para Raja Fazal serta para duta negara tetangga diberi kesempatan untuk memberi penghormatan terakhir kepada almarhum sultan. Sesaat sebelum jenazah di arak keluar dari istana terlebih dahulu diadakan upacara penghormatan secara militer (Proyek Pembangunan Media Kebudayaan, 1985: 56). Tradisi model ini

hampir berlaku pada semua raja-raja di nusantara yang telah menerima Islam sebagai agama kerajaan atau setelah terjadinya Islamisasi kerajaan, meskipun ada juga beberapa perbedaan dari aspek budayanya berdasarkan kearifan lokal setiap daerah (Sewang, 2005: 136).

Melihat nilai-nilai dan tata cara pelaksanaan dari kedua sistem adat tersebut yaitu *bobato* dunia dan *bobato* akhirat, memberikan gambaran bahwa adat dan tradisi yang dilakukan dalam masyarakat kesultanan Ternate yang masih terlaksana sampai sekarang, merupakan perpaduan antara nilai-nilai agama dan budaya sebagai bentuk kearifan lokal masyarakat Ternate yang kemudian melahirkan suatu bentuk budaya Islam yang toleran. Nilai-nilai semacam ini merupakan kekayaan budaya yang bertumbuh kembang dalam sebuah masyarakat kemudian dipercayai dan diakui sebagai elemen-elemen penting yang mampu mempertebal kohesi sosial diantara warga masyarakat (Liliwere, 2003: 67). Nilai-nilai kearifan lokal adalah wujud kekayaan budaya yang perlu diangkat sebagai bentuk jati diri bangsa.

Nilai-Nilai Yang Terkandung dalam Adat Segulaha

Beberapa nilai-nilai yang terdapat dalam pelaksanaan adat istiadat kesultanan Ternate dapat dilihat dalam proses terbentuknya adat-istiadat tersebut, serta proses pelaksanaannya.

1. Masa proses terbentuknya.

Terbentuknya adat istiadat (*segulaha*), yang dijadikan sebagai lembaga adat dalam wilayah kesultanan Ternate, diperlukan adanya syarat yang harus dipenuhi antara lain : wilayah teritorial, rakyat dan lembaga yang mengaturnya. Masyarakat pada saat itu hidupnya secara berkelompok dan belum dibentuk lembaga adat. Masyarakatnya antara lain terdiri dari ; *tabona*, *tubo*, *tabanga* dan *toboleu*. Tipe kehidupan masyarakat masih menetap di negara “*Gapi*” (sebuah sebutan kelompok masyarakat pertama asal usul masyarakat Ternate) sebagai masyarakat asli Ternate.

Langkah awal pembentukan adat telah dimulai pada tingkat *soa* atau marga. Dari sini pula pertama kali terbentuknya *soa* di Ternate pada tahun 1252 M, sampai sekarang *soa tobona* masih ada dengan kepala *soa*-nya disebut “*fanyira*” artinya orang yang tertua, begitu pun *tubo*, *tabanga* dan *toboleu*, peninggalannya masih ada sampai sekarang. Kemudian dari sinilah mereka mengambil satu sikap untuk melangkah lebih jauh yakni dengan mempersatukan melalui musyawarah, atas dasar kesepakatan itulah diangkat salah seorang dari keempat kelompok masyarakat tersebut, yakni dari *soa tobona* yang bertempat

di “*Foramadiahi*” dengan gelar baru “*kolano*” artinya orang yang diharapkan, selanjutnya dari sini kemudian menjadi kelompok konfederasi dari keempat kelompok tersebut.

Sikap masyarakat dengan pimpinan yang baru (*kolano*), melahirkan *galib se lukudi* artinya adat istiadat. Mulai dari zaman *kolano* ini menjadi langkah awal untuk menuju kelengkapan aparat pemerintahan yang kemudian melahirkan pembentukan lembaga adat Ternate.

Sejalan dengan tumbuh dan berkembangnya masyarakat demikian pula dalam pergaulan kehidupan juga tumbuh dan berkembang dengan berbagai bentuk kegiatan yang terefleksi dalam kebiasaan-kebiasan berkumpul yang diadakan di negeri “*Gapi*” dan semua rakyat pulau “*Gapi*” yaitu keempat orang sultan *moloku kie raha*; (sultan Ternate, sultan Tidore, sultan Jailolo dan sultan Bacan), berkumpul dan bermusyawarah untuk membentuk lembaga adat bersama pada tahun 1257 M, yang merupakan lembaga adat tertinggi di *moloku kie raha*, guna menjadi pegangan dan pedoman bersama dalam proses interaksi kehidupan sosial dan kenegaraan. Hal itu merupakan aspirasi dan keinginan masyarakat untuk melanjutkan hidup dalam bentuk “*gameinschaft*” yang disusun berdasarkan lima kerangka dasar sebagai sumber adat sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Sebab tumbuh dan berkembangnya masyarakat menuntut adanya keteraturan moral dari kehidupan sosial, maka harus mempertimbangkan adanya aturan sosial yang ditetapkan oleh masyarakat dan aturan prosedural untuk mengatur kenyataan sosial (Sidik, 2011: 53). Keteraturan social pada dasarnya adalah keteraturan masyarakat yang diatur berdasarkan aturan-aturan nilai dan moral. Dalam masyarakat tidak hanya sekedar suatu penjumlahan individu semata melainkan menampilkan suatu realita tertentu yang mempunyai ciri-cirinya sendiri dengan berbagai karakter dan keunikannya (Barry, 1982: 5). Atas dasar prinsip-prinsip dan realita sosial itu kemudian masyarakat membangun kesepakatan norma dan nilai-nilai sebagai pegangan bersama yang berbentuk adat istiadat (Hartono dkk, 1997: 68).

Dengan uraian di atas tampak bahwa sejak awal keberadaanya kalangan masyarakat Ternate memiliki komitmen yang kuat dalam membentuk tatanan masyarakat yang damai, teratur dan toleran dengan membentuk sebuah adat istiadat sebagai pedoman dan pegangan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Melalui adat istiadat itu diharapkan dapat mewujudkan kebersamaan dalam menjalankan adat, yang sebelumnya selalu didahului dengan mengadakan musyawarah, termasuk penetapan hukum adatnya. Syariat Islam menetapkan

bahwa prinsip dasar dari pelaksanaan suatu kebijakan harus melalui musyawarah karena itu di tekankan dalam al Quran:

“... dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu, kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertaqwlah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang betawakkal kepada-Nya (QS al Imran: 159).

Sebagai perwujudan dari kerangka dasar adat istiadat pada masa proses terbentuknya adat *segulaha* telah memiliki dampak positif dikalangan kerajaan dan sultan, demikian juga masyarakat Ternate pada umumnya. Oleh karena yang menjadi jatidiri utama dalam kehidupan sosial adalah bagaimana mengembangkan kerukunan dan kebersamaan dalam melaksanakan adat dengan tidak membeda-bedakan *soa* atau marga dalam penerapannya.

2. Masa Proses pelaksanaannya

Setelah terbentuknya adat sebagai lembaga yang tertinggi di *moloku kie raha*, maka sebagai realisasi dari adat tersebut adalah mewujudkan kerukunan dalam kehidupan masyarakat dengan mengikuti tata aturan yang berlaku sesuai dengan kerangka dasar dari adat istiadatnya. Kebiasaan tradisional dijadikan sebagai acuan normatif sehingga ia menjadi adat yang diistimewakan. Hal tersebut menunjukkan sikap dan perilaku kehidupan individu maupun kelompok masyarakat dengan budaya yang dimilikinya.

Adat istiadat semasa pemerintahan kesultanan Ternate yakni dari Sultan pertama Cico alias Baab Masyur Malamo (1257 M) tidak jauh berbeda dengan apa yang dilaksanakan pada masyarakat karena adat kraton (adat Istana) merupakan pencerminan martabat tertinggi yang dijadikan teladan oleh masyarakat meskipun ada pula beberapa dari adat kraton yang tidak boleh ditiru atau dilaksanakan oleh masyarakat diluar kalangan istana seperti adat pernikahan keluarga raja atau sultan yang menempatkan jabatan dalam prosesi adatnya yang bersifat khusus. Selain adat istiadat yang khusus untuk diberlakukan bagi keturunan raja atau sultan, ada juga adat istiadat yang tidak bisa dilakukan oleh kesultanan maupun masyarakat luas karena dianggap bertentangan dengan nilai dasar ajaran Islam seperti dalam upacara kematian raja atau sultan yang cenderung dianggap bernuansa syirik. Sehingga pada masa pemerintahan sultan Muhammad Zain (1824 M) beliau memerintahkan untuk dilakukan musyawarah adat guna membahas hal tersebut dengan melibatkan para pejabat tinggi kesultanan, para tetua adat, para kepala adat dan para ulama. Hasilnya memutuskan bahwa adat sesajian dalam upacara kematian raja atau sultan bertentangan dengan hukum Islam. Oleh karena itu beberapa bagian dari adat kesultanan dalam upacara kematian raja atau sultan tersebut dihapuskan, diantaranya adalah: (a) para tetua dan kepala

adat tidak lagi dibenarkan melakukan penghormatan kepada orang yang telah meninggal seolah-olah ia masih hidup, (b) para isteri tetua adat, para kepala adat dan ketiga tingkat *ngofa ngare* jika melayat raja yang meninggal tidak lagi dibenarkan menggunakan busana duka yang terbuat dari daun pandan, (c) pada setiap upacara kematian raja atau sultan para perempuan tidak lagi dibenarkan menggunakan topi dan membawa piala emas dan hanya bisa dilakukan oleh para lelaki, (d) tidak lagi dibenarkan menyanyikan lagu-lagu dalam istana dan makam, (e) jika raja atau sultan wafat tidak perlu lagi menjemput kedua orang tua raja atau sultan yang biasanya dilakukan oleh dua orang kepala adat dan memberitahukan kepada kepala marsaoly serta isteri-isterinya guna memberikan penghormatan dengan cara menangisi jenazah raja atau sultan baik di istana maupun di makam, (f) tandu dan kuda yang dinaiki raja lengkap dengan busana duka tidak perlu lagi dibawa ke makam, (g) setelah jenazah raja atau sultan dimakamkan tidak lagi dibolehkan membuat tempat kediaman roh raja atau sultan di istana (Proyek Pengembangan Media kebudayaan, tt: 103-104).

Proses terbentuknya adat istiadat serta tatacara proses pelaksanaan adat istiadat kesultanan Ternate seperti diuraikan di atas, tampaknya dibangun di atas kesepakatan bersama antara semua unsur yang ada dalam masyarakat kesultanan yang disebut dengan *soa* atau marga. Para *soa* atau marga inilah yang menyerap aspirasi dan nilai-nilai budaya yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat, kemudian ditetapkan sebagai aturan dan kesepakatan bersama untuk dipedomani dalam kehidupan sosial kemasyarakatan dibawah kendali kerajaan atau sultan. Corak adat kesultanan Ternate yang telah berlaku secara turun temurun sejak masa kesultanan Baab Mansyur Malamo (1257 M) hingga sekarang, merupakan perpaduan antara nilai agama dan budaya (kearifan lokal). Pertautan antara nilai agama dan realitas budaya dapat dimungkinkan terjadi karena agama tidak berada dalam realitas yang vakum-selalu original. Mengingkari keterpaduan agama dengan realitas budaya berarti mengingkari realitas agama sendiri yang selalu berhubungan dengan manusia, yang pasti dilingkari oleh budayanya (Geertz, 1981: 54).

Adat *segulaha* dalam tradisi masyarakat kesultanan Ternate mengandung beberapa nilai-nilai moral, sosial budaya dan agama yang dianut oleh masyarakat kesultanan Ternate yang teridentifikasi sebagai berikut: *pertama*, adat istiadat kesultanan Ternate telah diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi dan tetap berkembang meskipun orang yang menjadi anggota suatu masyarakat sudah silih berganti akibat kematian dan kelahiran tetapi

nilai-nilai sosial budaya itu tetap berfungsi sebagai patokan dan pendorong perilaku masyarakat di dalam hidupnya.

Kedua, nilai-nilai etika dan moral yang terkandung dalam upacara *joko kaha* (injak tanah). Upacara ini merupakan puncak dari adat istiadat di *moloku kie raha* (khususnya Ternate), upacara tersebut dilaksanakan sebagai bentuk penghormatan terhadap tamu-tamu yang datang ke Ternate, khususnya tamu-tamu yang dihormati seperti pejabat, tetua adat, tokoh agama dan masyarakat. Tradisi ini memiliki nilai-nilai moral yang tinggi sebab setiap tamu yang datang diperlakukan secara baik dan terhormat, sekaligus memperlihatkan bentuk dan tata cara menerima tamu sesuai dengan adatnya bahkan sekaligus mempersatukan dan mempererat hubungan sesama manusia. Konsep ini selaras penegasan Rasulullah SAW dalam sabda-Nya:

“Barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir maka hendaklah ia memuliakan tamunya dan barang siapa yang beriman pada Allah dan hari akhir maka hendaklah ia berbuat baik kepada tetangganya dan barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir hendaklah ia berkata baik atau jika tidak hendaklah ia diam saja” (HR Imam Husain).

Konsep *joko kaha* ini merupakan bentuk implementasi dari nilai-nilai ajaran Islam dalam menyambut dan memuliakan tamu. Tata cara pelaksanaan upacara *joko kaha* ini tidak pernah berubah selama berabad-abad. Pelaksanaan upacara *joko kaha* tidak hanya sultan dan keturunannya tetapi setiap orang yang sedang menjalani suatu upacara adat dalam kehidupan sosial budaya masyarakat Ternate sampai pada saat ini masih tetap dilaksanakan.

Ketiga, nilai-nilai dalam adat istiadat perkawinan seperti nilai moral dan agama, nilai harga diri, serta nilai kegotong-royongan. Nilai moral dan agama, tampak dalam adat peminangan. Dalam adat peminangan yang bertindak sebagai juru bicara harus dari kalangan tokoh agama atau orang yang dituakan dan memahami agama Islam sebab dalam proses pembicaraan itu tidak jarang di dahului dengan petuah-petuah agama dari kedua bela pihak dengan mengemukakan beberapa ayat atau hadis. Demikian pula dalam tata cara menerima tamu, hingga selesainya acara perkawinan dilaksanakan secara adat, tamu-tamu yang bergelar haji diberi tempat dan kedudukan pada urutan paling depan dan terhormat dalam acara perkawinan tersebut.

Nilai harga diri, dalam adat istiadat perkawinan masyarakat kesultanan Ternate ditekankan bahwa jika seseorang sudah sanggup untuk menikah baik laki-laki maupun perempuan maka harus segera dilaksanakan sebab perkawinan akan dapat mengangkat derajat dan harga diri seseorang, karena dengan perkawinan ia bisa terhindar dari perilaku buruk dan maksiat serta

dianggap menjadi sempurna ibadahnya sesudah menikah.

Nilai kegotong royongan, pada adat perkawinan masyarakat Ternate jika pihak laki-laki dan pihak perempuan sudah saling mencintai, maka kedua belah pihak benar-benar akan menunjukkan kerja sama dalam mewujudkan keinginan perkawinan itu melalui musyawarah bersama dengan kedua keluarga besar. Bahkan dari masing-masing pihak dapat menanggung bersama biaya perkawinan sehingga pelaksanaan perkawinan dapat berlangsung dengan baik dan segera. Adat istiadat dan tradisi semacam itu masih dilestarikan sampai saat ini.

Adat istiadat dan beberapa nilai yang disepakati dan berlaku dalam kesultanan Ternate pada masa lampau hingga sekarang ini masih terus dilaksanakan baik oleh kalangan keturunan sultan Ternate maupun oleh kalangan masyarakat asli Ternate yang secara turun temurun sangat menghormati sultan berikut dengan segala bentuk pelaksanaan adat istiadatnya. Oleh karena itu adat istiadat yang tetap hidup dan berkembang di kalangan masyarakat Ternate, perlu terus dilestarikan sebagai suatu bentuk penghargaan atas kearifan lokal yang di dalamnya terkandung banyak nilai-nilai moral dan agama yang dapat berkontribusi positif dalam pembangunan peradaban dan kebudayaan bangsa, sekaligus sebagai bentuk relasi agama dan budaya secara positif-konstruktif. Relasi itu bermakna bahwa Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia dengan tanpa kehilangan identitasnya masing-masing (Wahid, 2001: 111). Sebab pada prinsipnya semua warisan dan nilai budaya masa lampau perlu diapresiasi dengan baik karena keberhasilannya yang luar biasa, sekaligus juga perlu dicermati (Abdullah, 2000: 189).

Dalam sejarahnya interaksi agama dan adat istiadat yang telah membentuk suatu nilai-nilai tertentu, terjadi dengan tiga pola yaitu: (1) agama mempengaruhi budaya (adat) dalam pembentukannya, nilainya adalah agama tetapi simbolnya adalah kebudayaan (adat), (2) agama dapat mempengaruhi simbol agama, misalnya kebudayaan Indonesia mempengaruhi Islam dengan pesantren dan kiyai yang berasal dari padepokan, (3) kebudayaan (adat) dapat menggantikan sistem nilai dan simbol agama. Agama dan adat juga mempunyai dua persamaan yakni keduanya adalah sistem nilai dan sistem simbol (Sidik, 2011: 86). Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan, adat (budaya) juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya (Kuntowijoyo, 2001: 195). Namun demikian keduanya perlu dibedakan, yakni agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi dan

tidak mengenal perubahan (absolut), sedangkan kebudayaan (adat) bersifat partikular, relatif dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektifitas tidak akan mendapat tempat.

Simpulan

Kesultanan Ternate yang berdiri sejak tahun 1257 M dengan raja pertama bernama Baab Mansyur Malamo adalah salah satu kerajaan terbesar pada abad-abad 13-17 M. Kekuasaannya meliputi atas wilayah Maluku, Sulawesi Utara, Timur dan Tengah bahkan sampai ke Filipina selatan dan kepulauan Marshall Pasifik. Sebagai kerajaan Islam yang kuat pada masa itu dengan rajanya bergelar sultan telah memiliki akar budaya dan adat istiadat yang kuat, bersumber dari nilai-nilai agama Islam dan nilai-nilai budaya leluhur. Adat istiadat yang tumbuh dan berkembang di lingkungan masyarakat kesultanan Ternate ditaati dan dilaksanakan secara konsisten sampai sekarang ini.

Dalam tata cara dan prosesi pelaksanaan adat *segulaha* jika dilihat dari nilai ajaran Islam tampak bahwa adat istiadat masyarakat kesultanan Ternate sangat kental dengan nuansa keislaman disamping corak budayanya tetap merupakan nilai-nilai budaya leluhur masyarakat. Artinya dalam adat *segulaha* tampak terintegrasi di dalamnya antara unsur keislaman dan unsur-unsur budaya. Adat *segulaha* dalam tradisi masyarakat kesultanan Ternate merupakan salah satu cerminan kearifan lokal masyarakat Indonesia yang telah diwariskan secara turun temurun hingga sekarang, dan telah berkontribusi penting dalam pengembangan masyarakat dan bangsa Indonesia terutama dalam pembentukan watak dan karakter masyarakat, sebab sumber utama dalam pembangunan dan pembentukan karakter adalah bersumber dari nilai-nilai ajaran agama dan nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*). Sehingga itu kearifan-kearifan lokal yang ada pada setiap daerah perlu untuk dipupuk, dilestarikan sekaligus dipublikasikan agar dapat menjadi sumber dasar dalam pembentukan karakter bangsa Indonesia.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. 2000. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (cetakan ke-1). Jakarta: Mizan.
- Agus, Bustanuddin. 2009. *Sosiologi Agama-1, Islam dan Pembangunan*. Jakarta: Grafindo Persada.

- Amal, M. Adnan. 2002. *Maluku Utara, Perjalanan Sejarah 1250 -1800* (Jilid I dan II). Ternate: Universitas Khairun.
- Ali, Muhammad Daud. 2011. *Pengantar Ilmu Hukum dan Hukum Islam Indonesia* (cetakan ke-16). Jakarta: Rajawali Press.
- Ali, Zainuddin. 2008. *Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Barry, David. 1982. *The Principles of Sociology*. London: Constable.
- Departemen Agama RI. 1982. *Al Quran dan Terjemahannya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al Quran Departemen Agama.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI. Tt. *Adat Istiadat Maluku Utara*. Jakarta: Ditjen kebudayaan RI.
- Geertz, Clifford. 1981. *Santri, Priyayi, Abangan dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Husainy Abiy, Imam Muslim. Tt. *Al Jamiu al Shahih*. (Juz V-VI). Beirut: Daarul Fiqry.
- Hasan, Abdul Hamid. 1987. *Ternate dari Abad ke Abad*. Ternate
- Hartono H dan Arnican Azis. 1997. *Ilmu Sosial Dasar*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Keraf, Gorys. 2010. *Linguistik Bandingan Historis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Koentjaraningrat. 1981. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: PT Dian Rakyat.
- Kuntowijoyo. 2001. *Muslim Tanpa Masjid, Essai-Essai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan.
- Liliwera, A. 2003. *Dasar-Dasar Komunikasi Antar Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Museum Negeri Siwalima. 1992. *Sejarah Keraton Kesultanan Ternate (dari Foramadiahi kelima jero-jero)*. Ambon.
- Malik, al Imam. 1348 H. *Al-Muwaththa* (Juz IV). Mesir: Musthafa al Baabil

Halabiy.

Miles, Matthew B dan Huberman, A. Michael. 1992. *Qualitative Data Analysis*. Beverly Hill: SAGE Publication ltd.

Mudafar, Syah. Tt. *Lingkungan Hidup Adat Ternate*. Ternate Maluku Utara.

Poerwadarminta, WJS. 1989. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Proyek Pengembangan Media Kebudayaan. 1985. *Sekitar Tradisi Ternate*. Jakarta: Ditjen Kebudayaan Departemen P dan K Republik Indonesia.

Rajiloen, L. 1983. *Peristiwa Sejarah Tentang Adat Istiadat Daerah Moloku Kie Raha*. Ternate

Sulaiman, M. Noor. 1995. *Adat Segulaha dalam Perspektif Ajaran Islam Makalah Laporan Hasil Penelitian*. Ternate: Fakultas Tarbiyah.

Sulaiman, M. Noor. 2001. *Alkhairaat dan Perubahan Sosial Budaya Masyarakat Kaili*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Sewang, Ahmad. 2005. *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Sidik. 2011. *Pandangan Masyarakat Muslim Kaili Terhadap Tradisi Balia di Palu: Suatu Analisis Teo Sosiologis. Disertasi*. Makassar: Program Pascasarjana UIN Alauddin.

Tjandrasmita, Uka. 1996. *The Arrival and Expansion of Islam in Indonesia in Relation to Southeast Asia* dalam Mulyanto Sumardi (ed), *International Seminar on Islam in Southeast Asia*. Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah.

Wahid, Abdurrahman. 2001. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara.

IMPLIKASI FALSAFAH SIRI' NA PACCE PADA MASYARAKAT SUKU MAKASSAR DI KABUPATEN GOWA

Rizal Darwis dan Asna Usman Dilo

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Sultan Amai Gorontalo
Jl. Gelatik No. 1 Gorontalo, email: rizaldarwis2011@yahoo.co.id

Abstract

Articulating the religion in the life of human is a phenomenon in the actual practice. Religion consists of beliefs, dogmas, traditions, practices and rituals. A faith people who was born into a religious tradition would inherit and take all these aspects directly and believed that everything inherited was essential and integral aspect of religion. From this context, religious understanding began from understanding the legacy that has been determined and doctored unilaterally without passing personal lane that basically resulted a conviction and a strong understanding. At the life level, people had a philosophy of their life. This was reflected in a philosophy siri' na pacce that was hold by tribe Makassar as guidelines in their daily activities.

Mengartikulasikan agama dalam ranah kehidupan manusia merupakan sesuatu yang fenomenal dalam praktik yang sebenarnya. Agama terdiri dari keyakinan, dogma, tradisi, praktik dan ritual. Seorang yang beriman yang dilahirkan dalam tradisi yang religius akan mewarisi dan mengambil semua aspek ini begitu saja dan meyakini bahwa segala sesuatu yang diwarisi merupakan aspek esensial dan integral dari agama. Dari konteks ini, pemahaman keagamaan merupakan pemahaman yang sama karena berawal dari pemahaman warisan yang sudah ditentukan dan didoktrinkan secara sepihak tanpa melewati jalur penelusuran pribadi yang pada dasarnya akan menghasilkan sebuah keyakinan dan pemahaman yang kukuh. Pada tataran kehidupan, masyarakat tentunya memiliki falsafah dalam menjalani kehidupan mereka. Hal ini tergambar pada falsafah yang dipegangi oleh

masyarakat Suku Makassar, yaitu falsafah siri' na pacce yang menjadi pedoman dalam pergaulan mereka sehari-hari.

Key words: philosophy, siri' na pacce, Makassar tribe, Islamic law

Pendahuluan

Manusia merupakan makhluk sosial yang dalam memenuhi kebutuhan hidupnya harus berinteraksi dengan orang lain, dan oleh karenanya manusia cenderung hidup berkelompok dan bermasyarakat. Kelompok-kelompok ini kemudian bersepakat membuat aturan-aturan yang mengatur sikap dan bertingkah laku dalam lingkungannya. Aturan ini kemudian berkembang menjadi prinsip, pedoman dan pandangan hidup sebuah masyarakat yang harus dipatuhi dan dijalankan oleh setiap individu dalam masyarakat tersebut.

Pandangan hidup suatu komunitas masyarakat sangat mempengaruhi tingkah laku individu yang hidup dalam lingkungan masyarakat tersebut, sehingga apabila seseorang ingin bergaul dan bertahan hidup dalam kelompok masyarakat tertentu, maka ia harus dapat mengetahui dan mengenal kebiasaan (adat), pandangan (prinsip) hidup dan aturan-aturan (norma) yang berlaku dalam masyarakat itu.

Pada masyarakat suku Makassar, khususnya yang berdomisili di daerah Kabupaten Gowa, mereka masih berpegang pada prinsip (falsafah) hidup *siri' na pacce*, di samping beberapa prinsip-prinsip hidup yang lain. Falsafah *siri' na pacce* yang sudah ada dan diperpegangi sejak dahulu oleh masyarakat Suku Makassar serta merupakan pandangan hidup yang perlu dipertahankan dan perlu diselaraskan dengan ajaran dan akidah Islam, sebab pemahaman dan keyakinan masyarakat tentang makna dan tujuan *siri' na pacce* pada saat ini mulai terkikis akibat perkembangan zaman dan pengaruh pemikiran serta budaya dari luar.

Ada ungkapan suku Makassar yang berbunyi "*punna tena siriknu, paccenu seng pakania*" (kalau tidak ada *siri'*-mu *pacce*-lah yang kau pegang teguh) (Limpo, 1995: 87). Ungkapan ini menggambarkan bahwa antara *siri'* dan *pacce* selalu seiring sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Apabila *siri'* dan *pacce* sebagai pandangan hidup tidak dimiliki oleh seseorang, maka akan dapat berakibat orang tersebut bertingkah laku melebihi binatang (tidak punya malu/*siri'*) karena tidak memiliki unsur kepedulian sosial dan hanya mau menang sendiri (tidak merasakan sedih/*pacce*).

Falsafah *siri'* dipergunakan oleh orang Makassar untuk membela

kehormatan terhadap orang-orang yang mau menghina atau merendahkan harga dirinya, keluarganya maupun kerabatnya, sedangkan falsafah *pacce* dipakai untuk membantu sesama anggota masyarakat yang berada dalam kesusahan atau mengalami penderitaan.

Pandangan masyarakat Makassar tentang konsep dan tujuan *siri'* dan *pacce* yang sebenarnya mulai terkikis, bahkan dalam beberapa contoh kasus telah terjadi penyalahan maksud dan tujuan *siri'*. Misalnya ketika seorang pemuda yang tanpa sebab jelas (dalam keadaan mabuk) mengganggu orang yang lewat di depannya dan terjadi perkelahian yang menyebabkan si pemuda mengalami luka berat, maka teman-teman pemuda tersebut mengadakan pembalasan dengan alasan *siri'* (mempertahankan harga diri). Hal ini malah memperbesar masalah yang dapat berakibat pertikaian antar kelompok, sehingga timbul kesan orang Makassar itu "*Pabbambangangi na tolo*" (pemarah lagi bodoh) dan "*Eja tonpi seng na doang*" (nanti setelah merah baru terbukti udang).

Ungkapan tersebut muncul sebab apabila orang Makassar merasa bahwa harga dirinya direndahkan di depan umum, maka ia akan langsung memberikan pembalasan. Dengan kata lain, kalau *siri'* sudah dilanggar, maka harus langsung dibayar, nanti setelah itu dipikirkan akibatnya. Hal ini tidaklah sepenuhnya benar, karena tindakan balasan yang dilakukan bukan karena mereka bodoh, akan tetapi semata-mata hanya ingin membela harga dirinya dan mendorong untuk dapat menjaga kehormatan diri, yang terpenting ialah harga diri yang dibela memang benar dan patut untuk dibela dan dipertahankan.

Ada beberapa penyebab timbulnya *siri'*, misalnya: apabila ada seorang pria dan wanita yang menikah tanpa persetujuan keluarga mempelai wanita (kawin lari), maka hal tersebut dianggap *siri'* (memalukan/merusak harga diri keluarga); apabila ada orang yang ditampar di depan umum, maka hal tersebut termasuk *siri'* (dipermalukan); apabila ada seorang yang pergi merantau untuk memperbaiki kehidupannya, maka dia merasakan malu (*siri'*) apabila harus pulang tanpa hasil (gagal); apabila ada orang yang melanggar aturan agama (berzina), maka orang tersebut telah melanggar *siri'* (berbuat hal yang memalukan), dan masih banyak contoh lainnya.

Dalam ajaran Islam, *siri'* sangat dijunjung tinggi karena apabila kita mempertahankan harga diri dengan alasan yang jelas dan merasakan malu bila akan melakukan perbuatan yang salah maka hal tersebut sangat dibenarkan. Apabila seseorang sudah tidak memiliki lagi perasaan malu untuk berbuat apa saja maka segala perbuatan yang melanggar aturan-aturan agama, adat, hukum dan norma-norma yang lain akan dilakukannya tanpa beban apapun

(Ya'qub, 1996: 111).

Dari penjelasan di atas, maka falsafah *siri'* yang dijadikan prinsip oleh masyarakat suku Makassar dapat sejalan dengan ajaran Islam, namun tergantung bagaimana upaya pemahaman masyarakat dalam penegakan *siri'* sesuai dengan tuntunan dan ajaran Islam. Selain itu falsafah *pacce* yang berarti turut merasakan dan membantu orang yang mengalami penderitaan, karena manusia semuanya ini bersaudara sesuai dengan firman Allah SWT dalam al Quran “sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat” (QS al Hujurat: 10).

Oleh sebab itu, maka perlu dijelaskan tentang maksud dan tujuan *siri' na pacce* agar dapat memperbaiki pemahaman yang agak menyimpang dari makna dan tujuan sebenarnya. Di samping itu perlu adanya penyelarasan terhadap ajaran Islam, sebab mayoritas masyarakat Makassar khususnya di kabupaten Gowa beragama Islam agar senantiasa dalam kehidupan dan bertingkah laku sehari-hari menggambarkan budaya Makassar dan sekaligus bernuansa Islami.

Pengertian *Siri'* dan *Pacce*

Kata *siri'* dalam bahasa Makassar berarti malu atau rasa malu, maksudnya *siri'* (*tuna*) *lanri anggaukanna anu kodi*, artinya malu apabila melakukan perbuatan yang tercela. Sekalipun kata *siri'* tidak hanya dipahami menurut makna harfiah tersebut.

Pengertian *siri'* menurut istilah dapat dilihat dari pendapat beberapa tokoh, seperti: B. F. Matthes menjelaskan sebagaimana dikutip oleh Koentjaraningrat, bahwa istilah *siri'* diterjemahkan dengan malu, rasa kehormatannya tersinggung dan sebagainya (Koentjaraningrat, 1995: 279). Menurut C.H. Salam Basjah yang dikutip oleh Mattulada memberi tiga pengertian kepada konsep *siri'*, yaitu: *Pertama* ialah malu, *kedua*, merupakan daya pendorong untuk membinasakan siapa saja yang telah menyinggung rasa kehormatan seseorang, dan *ketiga* ialah sebagai daya pendorong untuk bekerja atau berusaha sebanyak mungkin (Mattulada, 1995: 62). Pengertian *siri'* juga diungkapkan oleh M. Natzir Said, bahwa *siri'* adalah perasaan malu yang memberi kewajiban moral untuk membunuh pihak yang melanggar adat, terutama dalam soal-soal hubungan perkawinan (Koentjaraningrat, 1995: 280).

Siri' pernah pula dibicarakan dan dikaji pada Seminar Nasional yang diselenggarakan oleh Komando Daerah Kepolisian (KOMDAK) XVIII

Sulselra bekerjasama dengan Universitas Hasanuddin, bertempat di ruang pola Gubernur Sulawesi Selatan pada tanggal 11 Juli 1977 sampai dengan tanggal 13 Juli 1977 dengan tema “Mengolah Masalah Siri' di Sulawesi Selatan Guna Peningkatan Ketahanan Nasional dalam Menunjang Pembangunan Nasional.” Adapun hasil seminar tersebut memberikan konsep dan batasan tentang *siri'* antara lain:

1. *Siri'* dalam sistem budaya adalah pranata pertahanan harga diri, kesusilaan dan hukum serta agama sebagai salah satu nilai utamanya yang mempengaruhi dan mewarnai alam pikiran, perasaan dan kemauan manusia. Sebagai konsep budaya, ia berkedudukan regulator dalam mendinamisasi fungsi-fungsi struktur dalam kebudayaan.
2. *Siri'* dalam sistem sosial, adalah mendinamisasi keseimbangan eksistensi hubungan individu dan masyarakat untuk menjaga kesinambungan kekerabatan sebagai dinamika sosial terbuka untuk beralih peranan (bertransmisi), beralih bentuk (bertransformasi), dan ditafsir ulang (re-interpretasi) sesuai dengan perkembangan kebudayaan nasional, sehingga *siri'* dapat ikut memperkokoh tegaknya filsafat bangsa Indonesia, Pancasila.
3. *Siri'* dalam sistem kepribadian, adalah sebagai perwujudan konkrit didalam akal budi manusia yang menjunjung tinggi kejujuran, keseimbangan, keserasian, keimanan dan kesungguhan untuk menjaga harkat dan martabat manusia (Moein, 1990: 42).

Konsep *siri'* berdasarkan pengertian bahasa, istilah dan hasil seminar tersebut dapat memberikan sumbangan pemikiran kepada masyarakat secara umum tentang makna dan tujuan *siri'* yang patut untuk diyakini, dilaksanakan dan dipertahankan dalam kehidupan sehari-hari. Dari seluruh pengertian *siri'* tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa *siri'* adalah suatu sistem nilai sosial, budaya dan kepribadian yang merupakan pranata pertahanan harga diri dan martabat manusia sebagai individu dan anggota masyarakat.

Adapun pengertian *pacce* secara harfiah, yaitu *pacce* berarti perasaan pedis, perih atau pedih (Limpo, 1995: 91). Sedangkan pengertian *pacce* menurut istilah, antara lain: *pacce* adalah suatu perasaan yang menyayat hati, pilu bagaikan tersayat sembilu apabila sesama warga masyarakat atau keluarga atau sahabat ditimpa kemalangan (musibah) (Moein, 1990: 33). *Pacce* ini berfungsi sebagai alat penggalang persatuan, solidaritas, kebersamaan rasa kemanusiaan dan memberi motivasi pula untuk berusaha sekalipun dalam

keadaan yang sangat pelik dan berbahaya (Limpo, 1995: 91).

Dari pengertian di atas jelaslah bahwa *pacce* dapat memupuk rasa persatuan dan kesatuan bangsa, membina solidaritas antara manusia agar mau membantu seseorang yang mengalami kesulitan. Sebagai contoh seseorang mengalami musibah, jelas masyarakat lainnya turut merasakan penderitaan yang dialami rekannya itu dan segera pada saat itu pula mengambil tindakan untuk membantunya baik berupa materi maupun non materi. Perasaan ini merupakan suatu pendorong ke arah solidaritas dalam berbagai bentuk terhadap mereka yang ditimpa kemalangan itu.

Sejarah Awal *Siri'* dan *Pacce*

Siri' na *pacce* merupakan budaya yang telah melembaga dan dipercaya oleh suku Makassar, maka untuk membahas lebih lanjut tentang falsafat tersebut perlu ada penelitian dan pengkajian tentang sejarah dan konsep *siri'* na *pacce* yang ada pada suku Makassar sejak zaman dahulu.

Suku Makassar yang mendiami sebagian wilayah Sulawesi Selatan merupakan penduduk asli yang sudah memiliki pranata budaya tersendiri, jauh sebelum resmi lahirnya kerajaan Gowa yang merupakan kerajaan dari Kawasan Timur Indonesia yang mempunyai pengaruh yang cukup besar. Kerajaan Gowa dimulai ketika kehadiran Tumanurunga di Takakbassia Tamalate, berdasarkan atas perjanjian pemerintahan antara Tumanurunga dengan Sembilan Kasuwang yang kira-kira terjadi pada tahun 1300 M (Limpo, 1995: 23).

Untuk menggali sejarah tentang *siri'* na *pacce*, maka tulisan-tulisan tentang falsafah atau petuah-petuah tersebut dapat kita lihat pada tulisan lontarak. Adapun sejarah lahirnya huruf lontarak ialah dibuat oleh Daeng Pamatte ketika ia diperintahkan oleh Karaeng Tumapakrisik Kallonna didasari oleh kebutuhan kerajaan untuk dapat berkomunikasi secara tulis menulis dan agar peristiwa-peristiwa kerajaan dapat dicatat dalam tulisan.

Walaupun sejarah suku Makassar mulai tercatat pada masa Karaeng Tumapakrisik Kallonna, namun budaya *siri'* sudah menjadi adat istiadat dan falsafah hidup mereka sejak dahulu. Adapun pandangan suku Makassar tentang *siri'* dapat kita lihat dari beberapa istilah yang berkaitan dengan *siri'*.

Berikut ini beberapa istilah tentang *siri'* dan maknanya, antara lain: *sirik* (*siri'*) sebagai harga diri atau kehormatan; *mappakasiri'*, artinya dinodai kehormatannya; *ritaroang sirik* (*siri'*), artinya ditegakkan kehormatannya; *passampo sirik* (*siri'*), artinya penutup malu; *tomasiri'na*, artinya keluarga pihak yang dinodai kehormatannya; *sirik* (*siri'*) sebagai perwujudan sikap tegas

dami kehormatan tersebut; *sirik* (*siri'*) sebagai pernyataan sikap tidak serakah (*mangowa*); *sirik* (*siri'*) naranreng, artinya dipertaruhkan demi kehormatan; *sirik-sirik* (*siri'-siri'*), artinya malu-malu; *palaloi siriknu* (*siri'nu*), artinya tantang yang melawan; *passirikia*, artinya bela kehormatan saya; *napakasirikka* (*napakasiri'ka*), artinya saya dipermalukan; *tau tena sirikna* (*siri'na*), artinya orang tak ada malu, tak ada harga diri (Moein, 1990: 10).

Selain itu dalam tulisan lontarak terdapat petuah-petuah atau ungkapan-ungkapan yang berkenaan dengan konsep *siri'*, antara lain:

1. *Siritaji nakitau*, artinya hanya *siri'*, maka kita dinamakan manusia. Maksudnya seseorang yang tidak mempunyai *siri'*, maka ia tidak ada artinya sebagai manusia (layak disebut binatang), karena sikap orang yang tidak mempunyai *siri'* seperti perbuatan binatang (tidak punya malu).
2. *Sirikaji tojeng, siritaji tojeng*, artinya hanya *siri'lah* yang benar. Maksudnya perasaan *siri'* atau malu karena melakukan perbuatan yang tercela, hal tersebut dianggap benar oleh hukum manapun (agama, adat dan negara).
3. *Karaeng, siri' kuji ki atai*, artinya Tuanku, hanya karena *siri'* maka tuan memperhamba saya. Maksudnya kedudukan (status sosial) seseorang sangat mempengaruhi sikap orang lain dalam kehidupan sosialnya.
4. *Punna taenamo siri'ku, manna kupannobokangki, taenamo nalantanglantang*, artinya manakala tidak ada lagi *siri'ku*, maka sekalipun aku menikamkan kerisku kepada tuan, tidaklah menjadi dalam lagi. Maksudnya apabila seseorang sudah tidak memiliki perasaan malu, maka orang tersebut sudah tidak mempunyai kehormatan dan kekuatan di hadapan orang lain.
5. *Kaanne buttaya Gowa majarremi nikasirikang*, artinya bahwasanya negeri Gowa ini telah ditekadkan guna membela *siri'*. Maksudnya bahwa kerajaan Gowa atau wilayah Gowa merupakan daerah yang sangat menjunjung dan menghargai falsafah *siri'* (Marzuki, 1995: 38).

Dalam pemahaman masyarakat Suku Makassar, kejayaan dan kebesaran suatu negeri bergantung kepada empat hal pokok, yaitu adat kebiasaan (*Ada'*), persamaan hukum (*Rapang*), undang-undang (*Bicara*), aturan mengenai strata sosial (*Wari*), dan aturan syariat Islam (*Sara*). *Ada'* sebagai pranata sosial yang mengatur segala aspek kehidupan dan kehidupan dan tata kelakuan sangat dihormati, dijunjung tinggi dan dipertahankan dengan teguh. Begitu

pentingnya *ada'*, maka bagi masyarakat suku Makassar, segala pengabaian terhadapnya dianggap sebagai pengkhianatan terbesar dan oleh karena itu perlu mendapat ganjaran yang setimpal, tidak jarang wujud ganjaran itu berupa pembunuhan.

Pembagian *Siri'* dan *Pacce*

Pada dasarnya *siri'* dan *pacce* merupakan suatu falsafah yang tidak dapat dipisahkan, karena antara satu dengan yang lainnya mempunyai keterkaitan makna dan hubungan, sehingga dalam hal pembagian *siri'* dan *pacce*, keduanya saling berkaitan erat.

Pembagian *siri'* dapat dikategorikan dalam dua hal, yaitu *siri'* berdasarkan penyebab timbulnya perasaan (dorongan), dan berdasarkan jenis atau bentuknya. *Siri'* dibagi berdasarkan penyebab timbulnya perasaan tersebut, yaitu:

1. *Sirik (siri')* yang berasal dari pribadi manusia yang merasakannya/ bukan kehendaknya (penyebabnya dari luar). Jadi, *siri' ri-pakasirik*, maksudnya dipermalukan oleh orang lain.
2. *Sirik (siri')* yang berasal dari pribadi orang itu sendiri (penyebab di dalam) disebut *sirik ma sirik (siri' ma siri')*, maksudnya malu yang berasal dari dirinya/keluarganya (Moein, 1990: 33).
3. *Siri'* dapat dikategorikan dalam empat (jenis) golongan, yaitu *siri'* yang dalam hal pelanggaran kesusilaan; *siri'* yang berakibat kriminal, *siri'* yang dapat meningkatkan motivasi untuk bekerja, dan *siri'* yang berarti malu-malu (Limpo, 1995: 87).

Jenis *siri'* yang pertama ialah *siri'* dalam hal pelanggaran kesusilaan. Berbagai macam pelanggaran kesusilaan yang dapat dikategorikan sebagai *siri'*, seperti kawin lari (*silariang, nilariang, dan erang kale*), perzinahan, perkosaan, perbuatan *salimarak*, yaitu perbuatan hubungan seks yang dilarang karena adanya hubungan keluarga yang terlalu dekat, misalnya perkawinan antara ayah dengan putrinya, ibu dengan putranya dan sebagainya.

Jenis *siri'* kedua adalah *siri'* yang dapat berakibat kriminal. *Siri'* seperti ini, misalnya menempeleng seseorang di depan orang banyak, menghina dengan kata-kata yang tidak enak didengar dan sebagainya. Tampan itu dibalas dengan tampan pula, sehingga dapat terjadi perkelahian bahkan pembunuhan.

Jenis *siri'* ketiga ialah *siri'* yang dapat memberikan motivasi untuk meraih sukses, misalnya bila orang lain mampu berhasil mengapa kita tidak, sehingga suku Makassar kadang merantau ke daerah mana saja dan sesampainya di

daerah tersebut mereka bekerja keras untuk meraih kesuksesan, sebab mereka akan malu bila pulang ke kampung halaman tanpa hasil.

Ada beberapa syair orang Makassar yang sesuai dengan jenis *siri'* tersebut, antara lain:

Takunjunga bangunturu', nakugunciri' gulingku, kualleanna tallanga na toali'a, artinya tidak begitu saja ikut angin buritan dan kemudian saya putar kemudiku, lebih baik tenggelam daripada balik haluan.

Bajikangngangi mateya ripa'rasanganna tauwa nakanre gallang-gallang na ammotereka tanggerang wassele, artinya lebih baik mati di negeri orang dimakan cacing tanah daripada pulang kampung tanpa membawa hasil (Limpo, 1995: xviii-xix).

Maksud kedua syair tersebut ialah apabila masyarakat suku Makassar sudah bertekad untuk meraih kesuksesan di negeri orang atau bertekad memperoleh kehidupan yang lebih layak, maka apapun rintangan yang menghadang akan tetap dihadapinya sampai keinginan mereka berhasil diperoleh.

Jenis *siri'* yang keempat ialah *siri'* yang berarti malu-malu. *Siri'* seperti ini sebenarnya dapat berakibat negatif bagi seseorang tapi ada pula positifnya, misalnya apabila ada seseorang yang diminta untuk tampil ke depan untuk menjadi protokol, ia merasa *siri'-siri'* (malu-malu). Hal ini dapat berakibat menghalangi bakat seseorang untuk dapat tampil di depan umum. Sisi positif dari *siri'-siri'* ini ialah apabila seseorang disuruh mencuri, maka ia merasa *siri'-siri'* untuk melakukannya, apalagi bila ketahuan oleh orang.

Selain pembagian *siri'* di atas, maka *pacce* dapat dibagi berdasarkan penyebab timbulnya perasaan (dorongan) dan berdasarkan jenis atau bentuknya. *Pacce* dibagi berdasarkan penyebab timbulnya perasaan atau dorongan tersebut, yaitu:

1. Perasaan *pacce* karena melihat keluarga atau orang lain terkena musibah. Perasaan *pacce* seperti ini terkadang mendorong kita untuk memberikan bantuan kepada orang tersebut.
2. Perasaan *pacce* karena melihat keluarga atau teman teraniaya. Perasaan *pacce* ini mendorong kita untuk melakukan tindakan pembalasan terhadap orang yang melakukan penganiayaan tersebut, bahkan yang lebih parah, terkadang pembalasan tersebut langsung dilaksanakan tanpa berpikir atau mengetahui penyebab terjadinya pemukulan/penganiayaan tersebut.

Pacce berdasarkan jenis atau bentuknya, antara lain:

1. *Pacce* yang berakibat kriminal. *Pacce* semacam ini misalnya ketika

melihat keluarga atau temannya dipukul, maka timbul perasaan pedih dan keinginan untuk membalas perlakuan tersebut, sehingga terjadi perkelahian (kriminal).

2. *Pacce* yang memberikan dorongan untuk menolong. *Pacce* semacam ini misalnya ketika melihat keluarga, tetangga mengalami musibah, maka timbul perasaan atau keinginan untuk membantu.
3. *Pacce* yang dapat meningkatkan motivasi untuk bekerja. *Pacce* semacam ini misalnya ketika keluarga dalam keadaan susah, maka timbul perasaan ingin bekerja untuk menghidupi keluarga tersebut.

Dari pembagian *siri'* dan *pacce* tersebut di atas, maka dapat dipahami bahwa antara *siri'* dan *pacce* memiliki persamaan sifat yang memberikan dorongan hidup bagi masyarakat suku Makassar.

Pengaruh *Siri'* dan *Pacce* dalam Kehidupan Masyarakat Suku Makassar di Kabupaten Gowa

Masyarakat Gowa dalam memahami pengertian dan makna *siri'* telah berbeda dengan pemahaman masyarakat suku Makassar pada zaman dahulu (sejarah Makassar mulai tercatat pada Abad XVI, yaitu dengan ditemukannya huruf/tulisan *lontarak*). Hal ini disebabkan karena perkembangan zaman yang semakin pesat dengan membawa berbagai perubahan di segala bidang akibat kemajuan transportasi, komunikasi dan teknologi sehingga pembauran budaya antar masyarakat tidak dapat dibendung yang menyebabkan terjadinya pergeseran nilai-nilai budaya daerah.

Selain itu sikap dan tindakan yang seharusnya ditimbulkan akibat pelaksanaan maupun pelanggaran adat sudah mulai kurang diperhatikan dan dilaksanakan karena terbentur oleh berbagai hukum yang diatur dan dilaksanakan oleh negara dan bangsa Indonesia pada umumnya dan atau umat beragama pada khususnya. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam lingkungan masyarakat mendorong untuk mengadakan pengkajian dan penelitian terhadap fenomena-fenomena yang terjadi agar memperoleh pengetahuan dan pemahaman tentang kehidupan masyarakat, khususnya di Kabupaten Gowa.

Pada tatanan masyarakat suku Makassar di Kabupaten Gowa masih menganggap bahwa falsafah *siri'* dan *pacce* masih harus dipercaya dan dipertahankan oleh masyarakat sesuai dengan pemahaman dan kondisi masyarakat yang ada di daerah tersebut serta hukum negara dan agama. Namun perlu diperhatikan pula falsafah *siri'* dan *pacce* yang diyakini dan dilaksanakan oleh masyarakat

Gowa pada saat sekarang berangsur-angsur mulai berbeda dengan dengan konsep *siri' na pacce* yang ada pada zaman kejayaan kerajaan Gowa

Pada sebagian masyarakat Gowa menganggap budaya *siri'* dan *pacce* tidak bergeser akibat budaya dari luar, sebab mereka menganggap budaya tersebut masih ada dan nampak sampai sekarang. Sementara masyarakat yang menganggap budaya *siri'* dan *pacce* kadang-kadang bergeser akibat budaya dari luar, sebab mereka menilai budaya tersebut kurang diperhatikan oleh masyarakat pada saat ini, walaupun ada perhatian hal tersebut pada persoalan yang sangat prinsipil atau pun dianggap sakral.

Sedangkan masyarakat yang menganggap falsafah *siri'* dan *pacce* sudah bergeser akibat budaya dari luar, sebab mereka melihat perkembangan generasi muda yang terpengaruh oleh budaya barat dan sikap serta perilaku masyarakat yang kurang mencerminkan adat suku Makassar. Hal ini nampak pada generasi muda sekarang, sebagian besar dari mereka sudah tidak mengetahui makna yang terkandung dari falsafah tersebut. Selain itu faktor ekonomi juga sangat mempengaruhi pergeseran budaya, sebab saat ini sebagian masyarakat Gowa memandang status sosial dipandang dari tingkat ekonominya.

Falsafah *siri'* bagi masyarakat Gowa dipandang sebagai budaya yang masih perlu dipertahankan, sehingga dalam memandang beberapa kasus yang berkaitan dengan persoalan *siri'*, mereka masih menanggapi persoalan tersebut perlu diselesaikan dengan kekerasan. Masyarakat Gowa beranggapan bahwa terkadang ada persoalan *siri'* yang menimbulkan dorongan untuk melakukan pembalasan secara spontan karena dianggap sudah keterlaluhan dan sangat merendahkan harga diri seseorang atau karena keterdesakan dengan alasan daripada saya yang terluka, lebih baik kamu yang saya dahului. Mereka memandang *siri'* sebagai sesuatu yang sangat sakral dan persoalan yang dapat dikategorikan sebagai *siri'* hanyalah persoalan yang sangat memalukan dan menyangkut pelecehan terhadap martabat seseorang maupun keluarganya.

Sementara di sisi lain, masyarakat Gowa yang memandang persoalan *siri'* tidak perlu diselesaikan dengan kekerasan, sebab mereka menganggap segala persoalan dapat diselesaikan dengan damai secara kekeluargaan, lagi pula negara Indonesia merupakan negara hukum sehingga segala persoalan yang menyangkut tindak pidana maupun perdata dapat dan harus diselesaikan lewat jalur hukum negara.

Falsafah *siri'* di Kabupaten Gowa mempunyai peran kontrol pada masyarakat, sebab mereka terkadang takut berbuat sesuatu yang dapat merugikan dirinya sendiri (*appakasiri'*) yang menyebabkan status sosialnya menjadi rendah di

tengah-tengah masyarakat. Namun ada juga masyarakat yang menyalahartikan *siri'* pada saat ini, karena mereka menganggap bahwa merupakan *siri'* (diartikan *siri'-siri'*) atau malu-malu apabila temannya mempunyai kendaraan (motor atau mobil), sedangkan dia belum mampu memilikinya.

Pengaruh Falsafah *Pacce* dalam Kehidupan Masyarakat Suku Makassar di Kabupaten Gowa

Falsafah *Pacce* pada masyarakat suku Makassar di kabupaten Gowa merupakan tradisi untuk saling membantu kepada keluarga, kerabat, teman dan siapa saja yang membutuhkan bantuan kita. Kesadaran masyarakat untuk saling membantu, menolong dan menghibur kerabat yang sedang mengalami musibah dapat terlihat pada kasus kematian, bencana alam, kebakaran dan beberapa musibah lainnya. Selain itu, masyarakat di daerah tersebut juga saling membantu pada proses pernikahan kerabatnya, yaitu agar proses pesta pernikahan dapat berlangsung meriah, maka mereka saling memberi sumbangan atau bantuan, baik tenaga maupun materi sesuai kemampuan yang mereka miliki.

Bentuk lain dari pengaruh falsafah *pacce* pada masyarakat Gowa, yaitu mereka saling membantu membangun rumah, bekerja secara bergotong royong masih sering dilakukan untuk kepentingan bersama, masyarakat beramai-ramai membuat saluran air untuk digunakan mengairi persawahan mereka. Pengaruh falsafah *pacce* tersebut dalam kehidupan masyarakat di Gowa masih sering dijumpai, walaupun sebenarnya sudah ada sebagian kecil masyarakat yang menganggap segala sesuatu sudah harus dihitung dengan materi, artinya saya siap bekerja bila saya diberi upah yang memadai.

Selain pengertian dan makna *pacce* yang dicontohkan tersebut, terdapat pula makna dan sikap *pacce* yang lebih luas, bahkan lebih mendalam maknanya dibanding pengertian *siri'*. *Pacce* lebih mendalam sifatnya dibandingkan *siri'*. Misalnya bila ada kerabat terkena musibah atau kesusahan sedangkan saya tidak mampu membantunya, bila *siri'* yang dikedepankan, maka saya terpaksa meninggalkannya. Sedangkan bila *pacce* yang saya kedepankan, maka saya akan tetap tinggal dan hidup bersama-sama dalam penderitaan. Sikap hidup inilah yang perlu dikedepannya, yaitu sikap senasib sepenanggungan dan bersama-sama berusaha merubah hidup ke arah yang lebih baik.

Oleh karena itu, falsafah *siri'* dan *pacce* masing-masing memiliki sisi positif dan negatif. Pada sebagian besar masyarakat Gowa yang menganggap dampak positif yang ditimbulkan oleh falsafah *siri'* dan *pacce* lebih besar

dari dampak negatifnya. Hal ini karena mereka menilai bahwa *siri'* dapat memelihara dan mengontrol mereka dari perbuatan tercela dan dilarang, baik dipandang dari segi agama, adat, maupun hukum negara. Sedangkan *pacce* dapat memberikan motivasi kepada kita untuk saling menolong antar sesama anggota masyarakat.

Sedangkan masyarakat Gowa yang menganggap bahwa dampak positif yang ditimbulkan oleh falsafah *siri'* dan *pacce* kadang-kadang lebih besar dari dampak negatifnya karena mereka menganggap bahwa kasus-kasus *siri'* dan sering menimbulkan persoalan kriminal tergantung bagaimana seseorang menanggapi persoalan tersebut, sehingga apabila seseorang mampu menahan diri dan melihat tujuan *Siri'* yang sebenarnya, maka dampak positif dari falsafah tersebut akan dapat terwujud. Sedangkan *pacce* apabila didasari atas keterdesakan tanpa memperhitungkan kerugian yang akan diderita, maka hal tersebut malah dapat merugikan diri kita sendiri.

Sementara masyarakat Gowa yang menganggap bahwa dampak positif yang ditimbulkan oleh falsafah *siri'* dan *pacce* tidak lebih besar dari dampak negatifnya, karena mereka menganggap bahwa *siri'* hanya membawa kita ke persoalan kriminal akibat kekerasan yang dilakukan. Sedangkan dampak negatif *pacce*, yaitu bila di depan kita kerabat atau teman dekat teraniaya, maka timbul perasaan *pacce* dan keinginan untuk melakukan pembalasan akibat perasaan sakit yang diderita oleh kerabat kita, sehingga bila hal ini sangat menonjol, maka pembalasan akan langsung dilakukan tanpa perlu mengetahui penyebab terjadinya persoalan tersebut.

Falsafah *Siri'* dan *Pacce* pada Masyarakat Suku Makassar di Kabupaten Gowa Perspektif Syariat Islam

Agama Islam merupakan agama universal yang mencakup berbagai masalah, baik persoalan hukum, ekonomi, hubungan antar manusia maupun hubungan manusia dengan Penciptanya, sehingga segala masalah yang terjadi di muka bumi ini dapat dijawab oleh agama Islam.

Dengan demikian agama Islam mampu menanggapi budaya-budaya yang berkembang di tengah-tengah masyarakat sebagai hasil tingkah laku masyarakat terhadap lingkungannya. Sebab budaya yang berkembang di tengah-tengah masyarakat merupakan hasil kesepakatan dan menjadi ikatan buat kehidupan masyarakat yang meyakini budaya tersebut.

Adanya kemungkinan akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal menurut Russel yang dikutip Madjid bahwa diakui dalam suatu kaidah

atau ketentuan dasar dalam ilmu *ushul al fiqh*, bahwa adat itu dihukumkan (*al adah muhakkamah*) atau adat adalah syari'ah yang dihukumkan (*al adah syari'ah muhakkamah*) artinya adat atau kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya adalah sumber hukum dalam Islam (Madjid, 2000: 549).

Kaitannya dengan falsafah sebagai salah satu unsur budaya lokal yang dapat atau harus dijadikan sumber hukum ialah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip Islam dengan sendirinya harus dihilangkan atau diganti. Inilah makna kehadiran Islam di suatu tempat atau negeri, karena itu setiap masyarakat Islam mempunyai masa jahiliyahnya, yaitu masa yang diliputi oleh praktek-praktek yang berlawanan dengan ajaran tauhid serta ajaran-ajaran lain dalam Islam, seperti tata sosial dalam hukum (*laotik*), takhayul, mitologi, feodalisme, ketidakpedulian terhadap nasib orang kecil yang tertindas, pengingkaran hak asasi, perlawanan terhadap prinsip persamaan umat manusia dan seterusnya. Semuanya harus ditiadakan dan diganti dengan ajaran-ajaran Islam tentang tauhid atau paham Ketuhanan Yang Maha Esa (dengan implikasi terkuat anti pemujaan segala alam dan sesama manusia (*cultism*), tertib hukum, rasionalitas, penilaian berdasarkan kenyataan dan pandangan ilmiah, penghargaan sesama manusia atas dasar prestasi dan hasil kerja, keadilan sosial, paham persamaan antara umat manusia (*al musawah*, egalitarianisme), dan seterusnya.

Oleh karena terciptalah suatu kesepakatan yang dibuat oleh manusia dan menjadi aturan serta pedoman hidupnya dapat diistilahkan dengan kata qanun. Pengertian qanun ialah undang-undang produk manusia yang materinya berusaha memandangi manusia dari sisi hak-haknya (al Qardhawi, 1996: 108). Maksudnya, segala hasil undang-undang yang dibuat atau kesepakatan manusia hanya mengatur hak-hak manusia yang tidak boleh diganggu atau dikuasai oleh orang lain, sehingga tugas qanun berperan untuk membentuk aturan sesuai dengan apa yang diketahui atau dilakukan oleh manusia yang berupa kegiatan muamalah dan tradisi. Ia tidak memandangi apakah aktivitas muamalah dan tradisi tersebut merusak atau membahayakan umat-umat yang lain. Sedangkan syariat Islam memandangi manusia dari sisi tugas kewajiban dan sesuatu yang harus ditaati dan syariat berperan mengembangkan, memajukan dan membebaskan manusia dari tekanan hawa nafsu.

Pandangan Syariat Islam tentang Falsafah *Siri*'

a. *Siri*' yang Berarti Perasaan Malu

Siri' bila diterjemahkan sebagai perasaan malu apabila melakukan

perbuatan yang tercela dan upaya untuk tetap menjaga sikap agar tidak menyebabkan rendahnya harga diri seseorang, maka hal tersebut sesuai dengan ajaran Islam, sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Muttafaqun Alaihi, Rasulullah saw: *al hayu al aytiy ill bikhair* (malu itu tidak membuahkan kecuali kebaikan) (Ya'qub, 1996: 111).

Maksud dari hadits tersebut, yaitu perasaan malu yang dimiliki oleh seseorang harus dipertahankan karena akan membuahkan kebaikan, baik pada dirinya maupun pada orang di sekitarnya, dan apabila seseorang memiliki perasaan tersebut, maka dia akan berhati-hati dalam berbicara dan bertingkah laku. Rasulullah SAW, bersabda: “jika engkau tidak malu, berbuatlah apa yang engkau kehendak”. (HR Bukhori). Hadits tersebut merupakan kata sindiran kepada seseorang yang apabila melakukan perbuatan yang dia kehendaki dengan menuruti hawa nafsunya, yaitu perbuatan yang dilarang oleh agama atau perbuatan tercela lainnya maka orang tersebut tidak mempunyai perasaan malu dan termasuk golongan orang yang lemah imannya.

Perasaan malu (*siri'*) bila dipandang dari segi syariat Islam, maka perasaan malu tersebut termasuk sebagian dari iman (Bahreisy, 1986: 545).

Hadits tersebut dapat terlihat apabila pengertian *siri'* diarahkan ke hal-hal positif, maka orang yang berpegang pada falsafah tersebut termasuk orang yang memperkokoh agama Allah SWT dan sebagai upaya untuk mempertebal keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT, contoh: seseorang yang menganggap *siri'* apabila agamanya (Islam) dilecehkan dan rela mati untuk membela agamanya, maka hal tersebut akan mempertebal keimanannya kepada Allah. Selain itu membela kehormatan diri dan keluarga juga termasuk perintah Allah SWT.

Perasaan malu atau sifat kemalu-maluan adalah salah satu unsur pendorong yang kuat bagi seseorang untuk berkelakuan baik dan menjauhi yang buruk dan jahat (Sabiq, 1994: 12). Maksudnya apabila seseorang sudah tidak memiliki rasa malu lagi, maka dia tidak akan segan-segan melakukan segala pelanggaran moral dan perbuatan dosa.

Pemahaman tentang falsafah *siri'* ini pada masyarakat suku Makassar di Kabupaten Gowa pada dasarnya pemaknaannya sama dengan konsep yang ada dalam syariat Islam. Hal ini tergambar dari ketika di masyarakat tersebut ada yang kawin lari (*silariang, nilariang, dan erang kale*), perzinahan, perkosaan, perbuatan *salimarak*, yaitu perbuatan hubungan seks yang dilarang karena adanya hubungan keluarga yang terlalu dekat, misalnya perkawinan antara ayah dengan putrinya, ibu dengan putranya, maka dianggap perbuatan *siri'*.

b. *Siri'* yang Berarti Dorongan untuk Berusaha dan Bekerja

Selain itu, bila *siri'* diterjemahkan sebagai dorongan untuk berusaha dan bekerja demi memperoleh kehidupan yang lebih baik, maka hal tersebut sesuai dengan firman Allah SWT: “Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum, sehingga mereka mengubah keadaan yang ada dalam diri mereka” (QS ar Ra’du: 11).

Ayat tersebut memberikan pemahaman bahwa apabila seseorang ingin memperoleh kehidupan yang lebih baik, maka dia harus berusaha dengan kemampuannya sendiri. Kaitannya dengan budaya *siri'*, yaitu apabila seseorang menganggap *siri'* bila tidak mampu memperoleh kehidupan yang layak dan hal ini menjadi faktor pendorong untuk berusaha memperbaiki hidupnya maka budaya *siri'* tersebut sesuai dengan syariat Islam. Seseorang yang ingin memperoleh kehidupan yang lebih baik dengan harapan kehidupan tersebut dapat menunjangnya untuk semakin mendekatkan diri kepada Allah SWT. dan meningkatkan ketakwaannya kepada Allah SWT, maka hal tersebut akan memperkokoh keimanannya

c. *Siri'* Diartikan sebagai Dorongan untuk Membinasakan Orang Lain

Apabila *siri'* diterjemahkan sebagai dorongan untuk membinasakan orang lain, maka untuk menanggapi persoalan ini, maka harus diketahui terlebih dahulu penyebab lahirnya dorongan *siri'* tersebut. Adapun penyebab lahirnya dorongan *siri'* ini antara lain:

1. Karena dipermalukan atau direndahkan harga diri, keluarga atau kerabatnya. Dalam Islam dianjurkan untuk saling memaafkan, sehingga apabila ada seseorang yang melakukan penghinaan terhadap orang lain maka sebaiknya digunakan jalan damai atau saling memaafkan.
2. Karena dipermalukan atau direndahkan agamanya. Dalam Islam apabila seseorang telah menghina dan menginjak-injak kehormatan Agama Islam, maka orang tersebut halal diperangi. Seseorang yang melaksanakan *siri'* tersebut, maka bila dipandang dari segi aqidah Islam orang tersebut semakin memperkokoh keimanannya kepada Allah SWT, *siri'* mempunyai perangai *saja'ah*, yaitu berani karena yakin berada dipihak yang benar.

Pada sebagian masyarakat Gowa memahami bahwa pelaksanaan *siri'* pada saat sekarang sudah sesuai dengan ajaran Islam karena adanya kesadaran untuk melaksanakan syariat Islam di tengah tengah masyarakat. Namun pada sebagian masyarakat lainnya menganggap bahwa pelaksanaan *siri'* pada saat sekarang kadang-kadang sudah sesuai dengan ajaran Islam. Hal ini disebabkan sikap dan perilaku masyarakat terkadang masih mengutamakan emosionalnya

dibanding pikirannya.

Selain itu terdapat pula masyarakat Gowa yang menganggap bahwa pelaksanaan *siri'* pada saat sekarang tidak sesuai dengan ajaran Islam, Hal ini disebabkan oleh pandangan mereka bahwa *siri'* identik dengan kekerasan dan kasus yang terjadi sering mengatasnamakan *siri'* (pelecehan harga diri), padahal Islam selalu berusaha mencari jalan damai.

Sebenarnya undang-undang (*rappang*) suku Makassar sejak dahulu sudah sesuai dengan syariat Islam. Hal ini dapat terlihat pada isi *Rappang* ayat 1 yang berbunyi:

Iamo anne na nanro tuma'bicara angkanaya : ia, iannamo tau anggassengi arena Allah taala siagang na asseng tongi karaeng tallasaka tamate, ia mi nikana perjanjang. Na ia nikanaya passitabang napadongkoki limanna ri Korang na na panaik ri ulunna punna lebbak nibaca yasing (barang siapa yang mengetahui (arif) asma Allah swt. dan tahu pula sifat-sifatnya yang baqa, itulah yang dimaksud dengan melaksanakan perjanjian, sedangkan yang dimaksud dengan persetujuan ialah memegang atau menjunjung al Quran pada saat dibacakan surat Yasin (Matthes, 1996: 77)

Dari *rappang* tersebut sudah jelas bahwa sejak dahulu suku Makassar sudah menjalankan syariat Islam, sehingga budaya *siri'* pun sudah menyesuaikan diri dengan ajaran Islam. Hanya saja karena sikap emosional masyarakat yang menyebabkan mereka lalai menerapkan syariat Islam.

Pandangan Syariat Islam tentang Falsafah Pacce

Pacce bila diterjemahkan sebagai perasaan pedih atau ikut merasakan pedih bila melihat penderitaan orang lain maka hal tersebut sesuai dengan ajaran Islam. Namun perasaan pedih tersebut dapat menimbulkan berbagai tindakan yang antara lain:

1. Perasaan Pedih Karena Melihat Keluarga atau Orang Lain Terkena Musibah

Perasaan pedih seperti ini terkadang mendorong kita untuk memberikan bantuan kepada orang tersebut. Hal ini juga diajarkan oleh syariat Islam untuk tolong menolong. Sebagaimana firman Allah SWT. Dalam al Quran surat al Maidah ayat 2: "Mengerjakan kebajikan dan taqwa dan jangan tolong menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran" (QS al Maidah: 2).

Ayat tersebut menjelaskan bahwa kita dianjurkan untuk saling membantu untuk melaksanakan perbuatan yang baik termasuk menolong orang yang terkena musibah. Syariat Islam telah memberikan pedoman kepada umat Muhammad SAW, bahwa dalam kehidupan bermasyarakat senantiasa menerapkan nilai-nilai kepedulian dan keprihatinan terhadap sesama manusia. Tentunya ini

merupakan sebuah implementasi terhadap bentuk penghambaan manusia kepada Allah SWT.

2. Perasaan Pedih karena Melihat Keluarga atau Teman Teraniaya

Perasaan pedih ini mendorong kita untuk melakukan tindakan pembalasan terhadap orang yang melakukan penganiayaan tersebut. Bahkan yang lebih parah, terkadang pembalasan tersebut langsung dilaksanakan tanpa berpikir atau mengetahui penyebab terjadinya pemukulan/penganiayaan tersebut. Dalam Islam dianjurkan untuk tidak bertindak tanpa perhitungan atau melakukan pembalasan bila tidak mengetahui penyebab peristiwa tersebut. Selain karena dapat menimbulkan masalah baru, tindakan main hakim sendiri juga tidak dibenarkan oleh hukum (negara, agama dan adat).

Perasaan *pacce* yang timbul dari dalam diri suku Makassar merupakan kekuatan moril yang dapat mengikat tali kekeluargaan antar sesama manusia sebab adanya perasaan senasib, sesuku, sebangsa ataupun seagama. Hubungan sosial tersebut dalam ajaran Islam telah diatur dalam al Quran: "Orang-orang mukmin itu adalah bersaudara, sebab itu perdamaikanlah antara dua orang saudaramu, dan takutlah kepada Allah, mudah-mudahan kamu mendapat rahmat" (QS al Hujurat: 10).

Ayat tersebut menjelaskan bahwa seluruh umat Islam adalah bersaudara, artinya setiap muslim dalam bermasyarakat harus mencerminkan sikap kekeluargaan kepada seluruh anggota masyarakat. Sikap kekeluargaan yang dianjurkan dalam Islam bertujuan untuk memberikan dorongan kepada masyarakat untuk saling menolong dan membantu dalam sebuah ikatan emosional untuk merasakan rasa senasib dan penanggungungan dalam menghadapi segala rintangan dan cobaan yang datang kepada saudara kita.

Pada sebagian masyarakat Gowa menganggap bahwa pelaksanaan *pacce* pada saat sekarang sudah sesuai dengan ajaran Islam karena adanya kesadaran untuk melaksanakan syariat Islam di tengah-tengah masyarakat dan kesadaran untuk saling tolong menolong sudah tertanam dalam diri masyarakat tersebut. Sedangkan ada sebagian yang menganggap bahwa pelaksanaan *pacce* pada saat sekarang kadang-kadang sudah sesuai dengan ajaran Islam. Hal ini disebabkan karena dampak positif yang ditimbulkan oleh falsafah itu, terdapat pula sisi negatifnya, yaitu bila melihat keluarga diganggu, maka sikap emosional akan langsung ditampakkan. Selain itu terdapat pula masyarakat Gowa yang menganggap bahwa pelaksanaan *pacce* pada saat sekarang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Hal ini disebabkan oleh pandangan mereka bahwa *pacce* identik dengan kekerasan dan ketidakmampuan seseorang untuk menahan diri.

Dengan demikian untuk menyelaraskan konsep *siri'* dan *pacce* terhadap agama Islam terutama pada masyarakat suku Makassar di Kabupaten Gowa, maka langkah yang harus dilakukan ialah dengan memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang konsep *siri'* dan *pacce* yang sesuai dengan tuntunan agama Islam dan berusaha menerapkan konsep tersebut di tengah-tengah masyarakat.

Simpulan

Masyarakat suku Makassar yang berdomisili di Kabupaten Gowa pada umumnya masih berusaha mempertahankan tradisi atau budaya suku mereka, di antaranya *siri' na pacce*. Hal ini dikarenakan mereka mayoritas merupakan penduduk asli yang tinggal turun temurun di daerah tersebut dan mayoritas menganut ajaran Islam.

Siri' ialah perasaan malu apabila melakukan perbuatan tercela atau sikap ingin mempertahankan harga diri terhadap orang yang melecehkannya dan upaya untuk bekerja atau berusaha memperoleh kehidupan yang lebih layak. Sedangkan *pacce* ialah perasaan yang timbul sebagai wujud solidaritas terhadap kerabat yang menimpa kesusahan dan diwujudkan dalam bentuk memberikan bantuan. Falsafah *siri' na pacce* masih diperpegangi dan berusaha dilaksanakan oleh masyarakat suku Makassar di Kabupaten Gowa, namun pemahaman dan pelaksanaan budaya tersebut sudah mulai bergeser akibat pengaruh dan pengintegrasian budaya yang berasal dari luar Makassar.

Bila ditinjau dari segi syariat Islam, maka *siri'* yang berarti perasaan malu apabila melakukan perbuatan tercela dan *siri'* yang menimbulkan dorongan untuk bekerja atau berusaha memperoleh kehidupan yang lebih baik sesuai dengan ajaran Islam. Adapun *siri'* yang menimbulkan dorongan untuk membinasakan orang lain, maka Islam menilai dari penyebab terjadinya *siri'* tersebut. Sedangkan *pacce* yang timbul karena melihat kerabat tertimpa musibah sesuai dengan ajaran Islam. Adapun *pacce* yang timbul karena melihat kerabat teraniaya, maka Islam menilai berdasarkan akibat yang ditimbulkannya.

Daftar Pustaka

Al-Qur'an al-Karim.

Bahreisy, Salim. 1986. *Tarjamah Riadhus Shalihin*. Jilid I. Cet. XI; Bandung: PT. Al-Ma'arif.

Departemen Agama RI. 2002. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Semarang: PT. Karya

Toha Putra Semarang.

Koentjaraningrat. 1995. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. (Cet.XV). Jakarta: Djambatan.

Limpo, Syahrul Yasin. 1995. *Profil Sejarah, Budaya dan Pariwisata Gowa*. (Cet. I). Ujung Pandang: Intisari.

Madjid, Nurcholis. 2000. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.

Marzuki, H. M. Laica. 1995. *Siri': Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis-Makassar (Sebuah Telaah Filsafat Hukum)*. (Cet.I). Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.

Matthes, B. F. 1996. *Beberapa Etika dalam Sastra Makassar*. Jakarta: Depdikbud.

Mattulada. 1995. *Latoa: Satu Lukisan Analitik Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. (Cet.II). Ujungpandang: Hasanuddin University Press.

Moein M.G., Andi. 1990. *Menggali Nilai-Nilai Budaya Bugis-Makassar dan Sirik na Pacce*. Ujung Pandang: Mapress.

Al-Qardhawi, Yusuf. 1996. *Al-Madkhal fi Diraasat asy-Syari'ah al-Islamiyah*, terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tajid, *Membumikan Syariat Islam*. (Cet. I). Surabaya: Dunia Ilmu Offset.

Sabiq, Sayyid. 1994. *Islamuna*. Terj. Zainuddin, *Islam Dipandang dari Segi Rohani-Moral-Sosial*. (Cet. I). Jakarta: PT. Rineka Cipta.

Ya'qub, H. Hamzah. 1996. *Etika Islam: Pembinaan Akhlaqurkarimah (Suatu Pengantar)*. (Cet.VII). Bandung: CV. Diponegoro.

POLA SOSIALISASI NILAI AJARAN AGAMA DAN BUDI PEKERTI BERBASIS AKULTURASI BUDAYA PADA SENI SELAWATAN GEMBRUNG

Rido Kurnianto

Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Ponorogo
Telp. 08125926702. email: kurnianto.mama@gmail.com

Abstract

This research focused on the strategic aspect to cultural acculturation in the art of selawatan gembrung which existed in the community and formed a cultural system of moral values. As a valuable art, the existence of selawatan gembrung is still needed in Ponorogo, Madiun, Ngawi, Magetan, Pacitan, and Trenggalek Regency to counter the individualism as the influence of globalization. This identification will formulize the socialization pattern of religious and good character values in cultural acculturation within developing community and will be useful for writing a module as a reference for better understanding, comprehension, and implementation of religious and good character values. This study is qualitative research based on sociology of religion approach which tries to reveal the harmonization between religion doctrine and tradition or culture in community that is well known as acculturation in anthropology and sociology. This study found the aspects of acculturation on text, costume, gamelan instruments, and stage ritual of selawatan gembrung. Those aspects have reformed this traditional kind of art into the well-being existence of art over generation and circles of society with harmony and without conflict.

Penelitian ini fokus pada aspek strategis akulturasi budaya dalam seni selawatan gembrung yang ada di tengah-tengah masyarakat dan membentuk sistem budaya yang mementingkan nilai-nilai moral. Sebagai seni yang tak ternilai, keberadaan selawatan gembrung masih tetap dibutuhkan di Ponorogo, Madiun, Ngawi, Magetan, Pacitan, dan Trenggalek untuk menolak individualisme sebagai pengaruh globalisasi. Identifikasi ini akan melahirkan rumusan-rumusan yang akan mensosialisasikan nilai-nilai keagamaan dan budi pekerti dalam akulturasi

budaya yang berguna untuk mengembangkan masyarakat untuk memahami secara menyeluruh dan mengaplikasikan nilai-nilai agama dan budi pekerti luhur. Ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan sosiologi agama yang mencoba untuk sisi harmoni antara doktrin keagamaan dengan budaya dalam masyarakat, yang dalam istilah antropologi dan sosiologi disebut akulturasi. Penelitian ini mengungkap beberapa aspek akulturasi dalam teks, pakaian, alat gamelan, serta panggung acara selawatan gembrung. Aspek-aspek ini telah membentuk jenis seni tradisional ini menjadi tetap lestari secara baik lintas generasi dan golongan masyarakat dengan harmonis tanpa konflik.

Key words: acculturation, socialization, good character

Pendahuluan

Gembrung merupakan kesenian yang mengintegrasikan tradisi pembacaan shalawat dengan iringan musik terbang yang dikolaborasikan dengan gamelan dan kendang serta irama lagu gending tradisional sebagai seni budaya lokal khas Jawa. Kesenian ini berkembang seiring dengan tradisi peringatan Maulud Nabi dan hajatan seperti *tingkeban* (ritual selamat bayi tujuh bulan dalam kandungan), *piton-piton* (ritual tujuh bulan setelah bayi lahir), aqiqahan, *sunatan* (perayaan khitan), dan sebagainya. Paguyuban gembrung ini hidup dan berkembang dalam suatu komunitas budaya masyarakat yang merupakan ekspresi dari hidup dan kehidupannya, serta menjadi sumber inspirasi bagi tegaknya kehidupan spiritual, moral dan sosial. Dalam konteks ini, tradisi selawatan yang dipentaskan dalam paguyuban gembrung menjadi salah satu implementasi ajaran agama yang tidak hanya terbatas pada bentuk ritus berupa aksi sosial kemasyarakatan, tetapi sekaligus bersifat keagamaan dan mengandung unsur pendidikan, dakwah dan kesenian (hiburan).

Secara sosiologis, kreasi tradisi selawatan yang sudah melembaga pada masyarakat kita, juga terbukti telah bisa mendorong intensitas komunikasi sosial, beberapa fakta menunjukkan betapa seni tradisional ini telah mampu mempersatukan berbagai elemen masyarakat dengan ragam latar belakang kehidupan yang begitu kompleks (kaum santri, kaum awam, kaum terpelajar, hingga kaum *warungan*/mereka yang hidupnya terorientasikan pada pergaulan dalam komunitas warung), sehingga secara otomatis keselarasan atau tertib (harmoni) sosial dapat terbina dengan baik. Namun demikian, kedudukan dan fungsi tradisi selawatan sebagai salah satu warisan budaya dewasa ini semakin mengalami marginalisasi, sebagaimana pada umumnya yang terjadi pada kesenian tradisional yang lain.

Banyak faktor yang menyebabkan seni budaya tradisional mengalami

kemunduran di segala aspek, termasuk yang dihadapi seni selawatan gembrung, antara lain: (1) Faktor internal. Penyebab internal mengandaikan kurangnya upaya-upaya dari pelaku seni tradisi untuk mengadopsi perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakatnya, sehingga seni tradisi sebagai ekspresi hidup dan kehidupan masyarakatnya dianggap telah *out of date*. Dengan situasi internal demikian upaya-upaya pengembangan seni tradisi semakin sulit mendapat ruang apresiasi. (2) Faktor eksternal, salah satunya adalah perkembangan globalisasi. Perkembangan globalisasi yang demikian cepat dan luas jangkauannya telah mengakibatkan terpinggirkannya seni tradisi. Hal ini terjadi, antara lain karena kerasnya persaingan antar budaya sebagai konsekuensi logis dari globalisasi. Derasnya arus informasi dan komunikasi telah berlangsung secara timpang yakni dikendalikan dari dan oleh budaya Barat.

Oleh karena itu, sangat menarik untuk menganalisis eksistensi tradisi selawatan yang terekspresikan melalui seni selawatan gembrung sebagai salah satu warisan budaya di wilayah eks-karesidenan Madiun dan Trenggalek (sebagai kota terdekat kota-kota lokasi penelitian tersebut yang secara geografis dan budaya saling bersinggungan). Di Kabupaten Ponorogo, misalnya, organisasi selawatan ini dinamakan Passolatan/Khataman Nabi, yakni dibawah kepemimpinan Bapak H. Mashuri yang membawahi paguyuban seni salawat khataman Nabi/Maulid yang berjumlah 40 group yang menyebar di 10 desa di tiga wilayah Kecamatan Kauman, Kecamatan Jambon, dan Kecamatan Sampung Kabupaten Ponorogo. Bagaimana tradisi ini dapat terus eksis di dalam kehidupan keagamaan terutama kehidupan pluralis di masyarakat, jelas menjadi kajian yang cukup menarik. Selain bisa memberikan beberapa manfaat baik untuk media ibadah, kesenian (hiburan) atau media dakwah, paguyuban gembrung menjadi salah satu seni budaya lokal yang apabila dikaji lebih lanjut dan dikembangkan dengan maksimal akan memberikan prospek yang besar bagi kemajuan kota maupun kabupaten se eks-karesidenan Madiun dan Trenggalek; satu sisi sangat strategis untuk menciptakan harmoni sosial dengan memanfaatkan aspek strategis yang dimilikinya, yakni makna dan nilai luhur dari bait-bait tembang yang dilagukannya. Sisi strategis yang dimiliki selawatan gembrung ini bertambah kuat nilai pemberdayaannya apabila mempertimbangkan aspek-aspek pembentuknya, yakni budaya lokal dan budaya islami yang telah terintegrasikan melalui proses akulturasi budaya.

Makna dan nilai luhur pada syair tembang selawatan gembrung berpotensi besar untuk menanamkan nilai-nilai agama dan budi pekerti yang saat ini mulai terkikis oleh hiruk-pikuk budaya "Barat" yang cenderung membuat

masyarakat tercerabut dari nilai agama dan budi pekerti - melalui pentas seni Salawatan Gembrung tersebut; sementara pada sisi yang lain akan mengangkat asset Kota atau Daerah se eks-karesidenan Madiun dan Trenggalek, khususnya dalam bidang pariwisata. Pada sisi lain, seni selawatan gembrung yang lahir dan terbentuk dari proses akulturasi budaya yang cukup panjang, memberikan warna dan ciri khas pada tampilan pentasnya. Berbagai ajaran agama (animisme, dinamisme, kejawen, Hindu, Budha, dan Islam) ikut menuansai karakter dan kepribadian masyarakat pelaku seni ini dan menyosok pada seluruh pentas seninya. Syair-syair yang dilantunkan/ditembangkan dilafalkan dengan logat Jawa yang sangat kental. Sementara muatan isi (ajaran) yang dibawakan sarat dengan nilai-nilai ajaran agama (Islam) dan budi pekerti luhur. Kondisi ini, pada gilirannya, jelas akan menjadi prospek yang cukup strategis dan prospektif untuk dimanfaatkan kembali sebagai media pembumian nilai-nilai agama dan budi pekerti luhur masyarakat. Potensi harmoni sosial yang berujung pada kemungkinan pemanfaatan sebuah seni budaya untuk pembangunan masyarakat, dijelaskan Beatty melalui hasil kajiannya pada masyarakat Jawa, bahwa masyarakat Jawa sejak jaman dahulu jauh sebelum Islam masuk ke tanah Jawa telah mengenal dan berhubungan dengan masalah-masalah identitas pribadi, toleransi bersama, dan harmoni sosial yang melingkupinya. Mereka juga secara sadar telah terlibat didalam proses saling mempengaruhi ketaatan islami, mistisisme, Hinduisme, dan tradisi lama, serta memahami kompromi-kompromi dengan keanekaragaman itu (Mulders, 2001:1).

Kekuatan seorang tokoh dalam mempengaruhi massa, termasuk melalui sistem berseni budaya, dijelaskan bahwa terdapat kemungkinan Islam mewarnai, mengubah, mengolah, dan memperbaharui budaya lokal (Soekanto, 1999:24). Sebaliknya mungkin pula Islam yang justru diwarnai oleh budaya lokal. Masalahnya di tengah-tengah konflik itu bergantung pada tokoh masing-masing. Artinya apakah sang tokoh itu adalah pendukung Islam yang aktif atau malah sebaliknya, karena jika yang menjadi tokoh itu adalah pendukung budaya lokal, maka Islam akan dibawa dalam bingkai warisan budaya lokal mereka. Barangkali dari aspek inilah kemudian muncul Islam *kejawen*, yang di dalamnya terdapat unsur-unsur sufisme warisan sastra Jawa pada jaman Hindhu.

Penelitian ini bertujuan: (1) Mengidentifikasi sejarah seni selawatan gembrung di 6 kota, yakni Ponorogo, Madiun, Ngawi, Magetan, Pacitan, dan Trenggalek; (2) Mengidentifikasi unsur-unsur akulturasi budaya yang terjadi pada seni selawatan gembrung di wilayah eks-karesidenan Madiun

dan Trenggalek; (3) Mengidentifikasi unsur-unsur ajaran agama dan budi pekerti pada seni selawatan gembrung di wilayah eks-karesidenan Madiun dan Trenggalek yang tertera pada teks syair tembang; dan (4) Mengidentifikasi pola sosialisasi nilai-nilai ajaran agama dan budi pekerti pada seni selawatan gembrung di wilayah eks-karesidenan Madiun dan Trenggalek.

Disamping itu, penelitian ini akan bermanfaat ganda; satu sisi bisa dipakai sebagai acuan bagi pengembangan lebih lanjut seni selawatan gembrung berbasis seni budaya dan masyarakat "kekinian"; dan sisi yang lain bisa dipakai sebagai salah satu diantara sekian temuan pengembangan seni selawatan gembrung bagi Pemerintah Kota/Daerah se eks-karesidenan Madiun dan Trenggalek dalam membangun dan memajukan Kota/Daerahnya masing-masing, baik dalam perspektif seni budaya maupun pembangunan masyarakatnya. Pada aras seni budaya, luaran penelitian berupa sikap dan pemahaman keagamaan berikut pola transfer nilai/budi pekerti luhur, serta manual modul yang terintegrasi dalam buku pedoman (Pakem) selawatan gembrung, diharapkan berkontribusi bagi penguatan eksistensi kesenian gembrung khususnya, dan kesenian tradisional lain yang memiliki muatan yang hampir sama. Sementara pada aras pembangunan masyarakat, penelitian ini diharapkan mampu menjadi mediasi bagi terwujudnya hubungan yang harmonis antar komponen masyarakat yang beragam ideologi agama serta kepercayaan mereka.

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan sosiologi agama yang mencoba mengungkap terjadinya "harmonisasi" antara doktrin agama dengan tradisi atau kebudayaan suatu masyarakat yang dalam antropologi dan sosiologi disebut "akulturasi". Dengan mengikuti tahapan-tahapan proses akulturasi sebagaimana dijelaskan oleh Koentjaraningrat, penelitian ini tidak sekedar mendeskripsikan apa yang terjadi di lapangan, tetapi juga melakukan analisis secara kritis untuk melihat potensi tradisi selawatan gembrung sebagai media dakwah sekaligus menghasilkan sebuah formulasi yang dipandang tepat untuk memberi masukan arah kebijakan pemerintah daerah dalam mengembangkan seni-budaya lokal (*local wisdom*).

Sejarah Seni Selawatan Gembrung

Sejarah masuknya seni selawatan gembrung di lima kota di wilayah karesidenan Madiun, yakni Ponorogo, Madiun, Ngawi, Magetan, dan Pacitan memiliki kesamaan dan perbedaan, baik waktu maupun kronologi kedatangannya, pembawa/penyebarnya, juga dinamika dan perkembangannya. Kondisi yang

sama juga terjadi pada seni selawatan gembrung di daerah Trenggalek. Hampir keseluruhan paguyuban atau group seni selawatan gembrung di enam kota yang diteliti, secara persis tidak mengetahui asal usul sejarahnya. Hal ini wajar, mengingat seni selawatan gembrung ini terbentuk dari paduan antara tradisi setempat dengan tradisi dari luar. Beberapa adat, tulis Kuntowijoyo, merupakan kreasi asli daerah, sedangkan yang lain mungkin berasal dari luar. Kebanyakan anggota masyarakat tidak tahu kapan suatu adat itu mulai dikerjakan atau dari mana asalnya (Kuntowijoyo, 1999:33). Inilah yang terjadi pada seni selawatan gembrung baik Maulud maupun Zanzanen di enam kota di Jawa Timur, yakni Kabupaten Ponorogo, Kabupaten Madiun, Kabupaten Ngawi, Kabupaten Magetan, Kabupaten Pacitan, dan Kabupaten Trenggalek.

Seni budaya yang berakar atau berbasis pada adat tradisi, satu sisi juga sangat terikat dengan sistem pewarisan dari nenek moyangnya, karena ia lahir dari pandangan dunia (*worldview*) masyarakat saat itu dan sudah dianggap final. Muncullah kemudian apa yang disebut dengan “pakem”, yakni sebuah aturan atau norma berseni budaya yang dianggap “mapan” dan final, bahkan “sakral” hingga tidak menerima perubahan dan kreasi apapun. Pandangan menguatkan tesis tersebut, bahwa kebudayaan terdiri dari nilai-nilai kepercayaan, dan persepsi abstrak tentang jagat raya yang berada di balik perilaku manusia dan yang tercermin di dalam perilakunya (Khalil, 2008: 331). Semuanya dimiliki bersama oleh anggota masyarakat, dan apabila seseorang berbuat sesuai dengan nilai-nilai tersebut maka perilaku mereka dianggap dapat diterima oleh masyarakat. Kondisi inilah nampaknya yang menyebabkan pelestarian seni selawatan gembrung mengalami hambatan ekspansi pelestarian, yakni tidak bisa dilakukan ekspansi pada kalangan generasi muda. Mayoritas anggota seni selawatan gembrung adalah dari kalangan generasi tua (minimal sudah berumah tangga).

Bagi seni selawatan gembrung yang memiliki organisasi yang jelas seperti selawatan gembrung Pashsholatan Ponorogo, sekalipun kepastian sejarahnya tidak jelas secara ilmiah, tetapi pewarisan antar generasi bisa dikendalikan secara baik. Jaringan organisasi dalam wadah selawatan Pashsholatan mengikat secara emosional kepada seluruh anggota, sehingga di dalam praktik pola hubungan antar mereka terbentuk secara sadar. Pertemuan rutin bertajuk silaturahmi dan latihan bersama, menumbuhkan rasa saling bersaudara, hingga pada gilirannya membentuk saling membutuhkan, persamaan kepentingan dan kesamaan nilai hidup yang dipedomani. Aspek inilah yang pernah disebut oleh Hermawan sebagai fungsi dari nilai budaya yang memberikan sumbangan bagi

kehidupan manusia, kepada kemasyarakatan hidup manusia, atau sosialisasi kehidupan manusia. Lebih jelasnya, sumbangan yang diberikan oleh nilai budaya yang membuat manusia dapat hidup membentuk suatu kolektivitas, dan kemudian melahirkan komunitas. Komunitas yang terbentuk dari kumpulan orang-orang satu rasa dan satu kepentingan inilah yang kemudian mewujudkan menjadi sekelompok orang yang saling peduli satu sama lain lebih dari yang seharusnya, dimana dalam sebuah komunitas terjadi relasi pribadi yang erat antar para anggota komunitas tersebut karena adanya kesamaan *interest* atau *values* (Kertajaya Hermawan, 2008). Tesis serupa ditulis oleh Ahimsha-Putra, bahwa komunitas adalah suatu kesatuan hidup manusia yang menempati suatu wilayah yang nyata, dan berinteraksi menurut suatu sistem adat istiadat, dan yang terikat oleh suatu rasa identitas (Ahimsa-Putra, 2007). Di dalam teori antropologi, pola hubungan sebagaimana dipaparkan di atas disebut dengan saling ketergantungan (Kontjaraningrat, 2005:119).

Aspek-Aspek Akulturasi Budaya

Akulturasi budaya pada seni selawatan gembrung wujud pada beberapa aspek, yakni instrumen gamelan, pakaian, teks gembrung. Instrumen gamelan merupakan gabungan dari budaya Islam (Arab) berupa rebana/terbang besar dan Jawa berupa gendang. Akulturasi di bidang pakaian/busana yang dikenakan oleh anggota selawatan merupakan paduan antara busana khas daerah digabung dengan pakaian santri berupa sarung. Ini terdapat pada seni selawatan Zanzanen Ponorogo. Kemudian yang menggabungkan pakaian ala keraton (penadon) dengan sarung adalah seni selawatan Zanzanen Magetan, Ngawi, Pacitan, dan Trenggalek. Akulturasi budaya, dengan demikian, merupakan proses alami yang terjadi di kalangan masyarakat manapun yang bersentuhan dengan dinamika dan perubahan lingkungannya, termasuk di Kabupaten Ponorogo, Madiun, Ngawi, Magetan, Pacitan, dan Trenggalek. Beatty menjelaskan, bahwa, masyarakat Jawa sejak jaman dahulu jauh sebelum Islam masuk ke tanah Jawa telah mengenal dan berhubungan dengan masalah-masalah identitas pribadi, toleransi bersama, dan harmoni sosial yang melingkupinya. Mereka juga secara sadar telah terlibat didalam proses saling mempengaruhi ketaatan islami, mistisisme, Hinduisme, dan tradisi lama, serta memahami kompromi-kompromi dengan keanekaragaman itu (Mulders, 2001:1).

Pada gilirannya, sebuah seni budaya, seperti juga ditunjukkan oleh adat tradisi, akan selalu akrab dengan persoalan simbol, sebagai bentuk pemaknaan terhadap “*worldview*” konteks jaman maupun situasi yang melingkupi. Sebuah

simbol, menurut Berger, selalu memiliki signifikansi dan resonansi kebudayaan. Simbol tersebut memiliki kemampuan untuk mempengaruhi dan juga memiliki makna yang dalam. Simbol keagamaan selalu berada pada puncak sebuah gunung peristiwa-peristiwa sejarah, legenda-legenda, dan sebagainya, dan memiliki kekuatan mengarahkan pikiran sebagian besar materi ini. Sesaji yang dilakukan oleh beberapa group seni selawatan gembrung; Ponorogo, Pacitan, dan beberapa group di Kabupaten Magetan dan Ngawi, juga merupakan proses alami dari pembacaan masyarakat jaman itu terhadap konteks jaman dan situasi, dimana apabila dikaji secara dalam sebenarnya penonjolan makna yang dituju, bukan barang materialnya, seperti lazimnya tafsiran orang-orang yang datang kemudian. Simbol-simbol biasanya digolongkan menjadi dua, yakni simbol dominan dan simbol instrumental. Istilah simbol dominan ditulis oleh Turner, dimana Ortner menyebutnya simbol kunci. Simbol dominan atau simbol kunci muncul dalam berbagai konteks upacara, tetapi kadang-kadang juga meliputi fase-fase khusus. Sedangkan simbol instrumental muncul dalam konteks yang lebih luas, yaitu keseluruhan sistem simbol yang menggambarkan bentuk suatu upacara. Kajian ini akan menitikberatkan pada simbol dominan karena dianggap tidak saja memiliki arti terhadap keberhasilan dan harapan-harapan yang diakui melalui suatu upacara, tetapi juga mengacu pada nilai-nilai yang dipandang sebagai tujuan dalam diri mereka sendiri, yaitu terhadap nilai-nilai yang tidak bisa dibantah (Ortner, 1979: 94). Dalam kerangka ini, agama memberikan sumbangsih yang signifikan dalam sistem moral maupun sistem sosial dalam masyarakat. Nilai-nilai agama dijadikan pedoman dalam berbagai tindakan dan pola perilaku manusia. Pada perkembangannya, nilai-nilai agama dikonstruksi oleh penganutnya menjadi nilai-nilai budaya, yang dipakai dan dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat dimaksud.

Nilai-Nilai Agama dan Budi Pekerti Produk Akulturasi Budaya

Unsur-unsur nilai-nilai ajaran agama dan budi pekerti luhur nampak pada alur pentas seni selawatan gembrung, baik seni selawatan gembrung Maulud maupun seni selawatan Zanzanen, yakni terdiri dari: pembukaan, inti, dan penutup. Di kalangan seni selawatan Maulud pentas pembukaan berbentuk do'a dengan cara *hidiyah* (berkirim) bacaan Alfatihah yang ditujukan kepada ruh Nabi Muhammad SAW, para keluarga, para sahabat, para syuhada, para ulama, dan seterusnya para shalih terdahulu, para ruh leluhur yang punya hajat, kemudian secara khusus ditujukan pada hajat/maksud tuan rumah menggelar pentas selawatan gembrung. Sedangkan seni selawatan gembrung Zanzanen,

pentas pembukaan secara umum berbentuk lantunan syair berbahasa Jawa yang berisi tentang pesan-pesan pengingat untuk selalu waspada terhadap jaman dan pesan-pesan untuk selalu ingat kepada Gusti Allah (Tuhan) dengan melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat, agar memperoleh keselamatan di dunia dan akhirat. Selanjutnya secara khusus, kekhususan konteks masyarakat pelaku seni selawatan gembrung, terutama Zanzanen juga akan muncul dan mewarnai bentuk alur pentas tersebut. Zanzanen Kabupate Ponorogo dan Pacitan menyertakan ritual sesaji pada alur pentas awal berupa peralatan sesaji lainnya ritual pada agama Hindu, Budha, atau bahkan tradisi animisme, dinamisme, meliputi *cok bakal*, *kambil gundel*, pisang seikat, dan beras ketan dan merupakan persyaratan yang harus dipenuhi sebelum pentas dimulai. Pada masyarakat yang akrab dengan tradisi budaya lama, nampaknya tetap tidak bisa terlepas dari adat tradisi yang telah lama “mapan” itu, sehingga aspek-aspek tradisi lama akan terus muncul menyertai setiap aspek hidup yang mereka lalui, termasuk cara mereka berseni budaya.

Alur pentas seni selawatan gembrung, baik Maulud maupun Zanzanen di enam kota yang diteliti, secara substansial sama, yakni meliputi; pentas pembukaan, pentas inti, dan pentas penutup. Perbedaan antar group/antar daerah lebih terletak pada simbol dan nilai yang mengiringi pentas selawatan gembrung. Kemudian jika mendasarkan pada jenis selawatan, maka perbedaan alur pentas tersebut bisa dicermati dari jenis selawatan gembrung Maulud dan jenis selawatan gembrung Zanzanen. Pada seni selawatan gembrung Maulud lebih menitik beratkan pada aspek pembinaan anggota dan masyarakat. Ini diwakili oleh seni selawatan gembrung Maulud Ponorogo dibawah organisasi Pashsholatan pimpinan Bapak Haji Mashuri. Sekalipun ada juga seni selawatan gembrung Maulud yang menggunakan simbol-simbol budaya, seperti ditunjukkan oleh seni selawatan gembrung Maulud Madiun, tetapi dalam praktik pentas, simbol-simbol tersebut lebih ditekankan pada misi dakwah, yakni sebagai penguat diri untuk menyatakan bahwa seni tersebut merupakan seni islami. Karena itu, simbol yang digunakan adalah simbol bendera dengan tulisan kalimah syahadat (“*Asyhadu an la ilaha illallah wa asyhadu anna Muhamadarrasulullah*”). Dalam kajian Berger, simbol memiliki kemampuan untuk mempengaruhi dan juga memiliki makna yang dalam. Simbol keagamaan selalu berada pada puncak sebuah gunung peristiwa-peristiwa sejarah, legenda-legenda, dan sebagainya, dan memiliki kekuatan mengarahkan pikiran (Berger, 2005: 23).

Penggunaan simbol dalam seni selawatan gembrung, sebagaimana dijelaskan oleh para tokohnya adalah untuk kepentingan mempengaruhi

orang mengikuti pesan-pesan yang disampaikan melalui syair lagu/tembang. Jadi simbol bendera dengan tulisan kalimat syahadat, busana santri, dan sebagainya yang digunakan oleh seni selawatan gembrung Maulud Ponorogo, Madiun, Magetan, dan Pacitan adalah untuk kepentingan tersebut. Penggunaan simbol yang bersifat monoton dan tanpa diimbangi dengan penjelasan dan dinamika pengembangan yang memadai, akan mengakibatkan sebuah simbol kehilangan makna dan daya mempengaruhinya. Dalam kajian Dhavamony dijelaskan, bahwa penggunaan sarana simbolis yang sama secara terus-menerus menghasilkan suatu dampak yang membuat simbol-simbol tersebut menjadi biasa sebagaimana diharapkan. Dengan kata lain, simbol-simbol itu menjadi rutin. Pengobjekan yang wajib cenderung menggeserkan simbol-simbol itu dari hubungan yang bermakna dengan sikap-sikap subjektif. Akibatnya, lama kelamaan hilanglah resonansi antara simbol dengan perilaku dan perasaan-perasaan darimana simbol itu berasal. Dengan demikian, simbol ini akan kehilangan daya untuk memunculkan serta mempengaruhi perilaku dan emosi-emosi. Pengobjekan yang perlu untuk kelanjutan itu akhirnya membawa kepada keterasingan (Dhavamony, 1973: 174). Berdasar teori ini, berarti membuat simbol menjadi berdaya merupakan agenda strategis yang layak dilakukan oleh masing-masing group selawatan, agar mampu menyapa banyak orang dan banyak pihak. Dinamika simbol budaya yang dipakai, baik terkait dengan cara mengkreasi waktu demi waktu berikut sosialisasi makna simbol kepada masyarakat, khususnya dikalangan internal pelaku gembrungan, akan menjadi kunci penting untuk menjadikan seni selawatan gembrung semakin dinamis atau sebaliknya semakin redup dan bahkan hilang.

Apa yang dilakukan oleh seni selawatan gembrung terkait dengan simbol-simbol budaya yang mereka lekatkan pada tampilan seni gembrung, bernilai cukup strategis untuk program pewarisan budaya dari generasi kepada generasi berikutnya. Ortner, dalam hal ini melihat begitu pentingnya peranan simbol dalam masyarakat, karena sistem simbol merupakan sumber dimana si pemilik kebudayaan menemukan dan mewariskan kebudayaannya dari satu generasi ke generasi berikutnya (Ortner, 1979: 94). Lebih jauh, penggunaan simbol seperti yang dilakukan oleh seni selawatan gembrung akan melahirkan proses pembelajaran ke arah lebih bermakna, yakni pemilihan dan pewarisan budaya sebagai milik masyarakat bersama. Ahimsa Putra menjelaskan, bahwa, pewarisan kebudayaan dari generasi ke generasi berikutnya dimungkinkan karena adanya proses belajar lewat simbol-simbol yang kemudian menjadikan kebudayaan sebagai milik suatu masyarakat (Ahimsa Putra, 1984:140). Rasa

memiliki bersama terhadap sebuah seni budaya, semisal selawatan gembrung, dengan sendirinya akan menjadi senjata cukup ampuh bagi upaya pelestarian dan pengembangan seni gembrungan, dimana akan mendatangkan keuntungan ganda; satu sisi menguatkan upaya untuk tetap eksis (*survive*) di tengah dinamika seni budaya modern yang terus bermunculan, pada sisi yang lain akan menumbuhkan gairah berseni selawatan gembrung berbasis kreatifitas dan pemahaman gembrung yang semakin berkualitas dari waktu ke waktu.

Sedangkan dalam seni selawatan gembrung Zanzanen, disamping simbol-simbol budaya sebagaimana digunakan dalam seni selawatan gembrung Maulud, Zanzanen juga menggunakan simbol-simbol ritual berupa sesaji. Disini dampak dari akulturasi budaya nampak begitu menonjol. Simbol seperti ini digunakan oleh seni selawatan gembrung Zanzanen Pacitan dan sebagian selawatan gembrung Zanzanen Ponorogo. Kondisi seperti ini, wajar karena berangkat dari konteks keagamaan atau kepercayaan yang diyakininya, sebagaimana ditulis di dalam kajian Koentjaraningrat (2005: 322-324), bahwa para penganut agama Jawa juga percaya pada tokoh-tokoh keramat, seperti Wali Songo, roh-roh nenek moyang yang sudah meninggal dunia (tempat makam orang-orang ini biasa disebut dengan *dahnyang*). Mereka juga percaya pada benda-benda keramat, bahwa ia memiliki kekuatan misteri, misalnya; keris, cincin atau akik, dan seterusnya, dimana benda-benda tersebut dipercayai memiliki kekuatan menyembuhkan berbagai macam penyakit. Al-Qur'an, dimata penganut agama Jawa diyakini sebagai sumber utama dari segi pengetahuan. Jadi, dalam beberapa hal keyakinan penganut agama Jawa tak ubahnya seperti keyakinan umat Islam pada umumnya. Munculnya mitos/mitis pengobatan dan mitos kematian yang dilekatkan pada pentas selawatan Zanzanen Sampung Ponorogo, nampaknya berlandaskan pada pandangan sebagaimana ditulis oleh Koentjaraningrat diatas. Juga mitos tentang pentas penutup seni gembrung ini yang mewajibkan semua anggota komunitas berikut siapapun yang berada di area pentas untuk tidak tidur dan juga ikut berdiri bersama-sama dengan anggotanya.

Pada aras pelestarian dan pengembangan seni selawatan gembrung Zanzanen, sebagaimana upaya yang telah dipaparkan pada bahasan selawatan Maulud di atas, aspek-aspek akulturasi budaya yang terjadi pada selawatan Zanzanen, juga bisa dimanfaatkan untuk upaya pelestarian dan pengembangan ke arah lebih berkualitas. Simbol-simbol budaya hingga mitos yang mengiringi, seperti yang terjadi di Ponorogo, bukan untuk dikonfrontasikan dengan ideologi agama (misalnya *tauhid* /meng-Esakan Tuhan dan membersihkan

dari unsur-unsur *syirk* /sekutunya) karena tidak akan menemui titik temu, tetapi harus ada pemahaman dan penjelasan dari segi budaya, bahwa sebuah simbol ataupun mitos yang mengiringi kelahiran seni budaya maupun adat tradisi mesti berkonteks dengan sebuah ide besar dari sang kreator seni budaya ataupun adat tradisi itu sendiri.

Model Sosialisasi Nilai Agama dan Budi Pekerti

Model sosialisasi nilai ajaran agama dan budi pekerti luhur yang secara inheren terkandung di dalam bait-bait syair seni selawatan gembrung, secara umum belum dilakukan secara terstruktur dan terjadwal. Namun demikian, tidak berarti group seni selawatan gembrung yang secara formal belum memiliki pola itu, berarti tidak memiliki pola/model sama sekali. Berdasarkan data penelitian, dari 6 kota yang dilakukan penelitian, hanya kota Ponorogo yang memiliki pola sosialisasi yang cukup rapi dan sistematis, sementara untuk seni selawatan gembrung di lima kota yang lain, yakni Madiun, Ngawi, Magetan, Pacitan, dan Trenggalek belum memiliki pola/model sosialisasi nilai agama dan budi pekerti yang terpola dan sistematis.

Terpola dan tidaknya sosialisasi nilai pada masing-masing seni selawatan gembrung, nampaknya sangat terkait dengan konteks sejarah lahirnya seni ini di wilayah masing-masing, disamping juga pola pengembangan seni ini, terutama terkait dengan organisasi yang mereka bentuk, dan tak kalah pentingnya adalah tergantung kepada siapa tokohnya. Temuan Simuh (2003) dalam penelitiannya, menunjukkan bahwa pertemuan dan proses dialogis antara Islam dan budaya lokal menimbulkan dua kemungkinan, yakni kemungkinan Islam mewarnai, mengubah, mengolah, dan memperbaharui budaya lokal. Sebaliknya, kemungkinan yang lain Islam yang justru diwarnai oleh budaya lokal. Masalahnya di tengah-tengah konflik itu bergantung pada tokoh masing-masing. Artinya apakah sang tokoh itu adalah pendukung Islam yang aktif atau malah sebaliknya, karena jika yang menjadi tokoh itu adalah pendukung budaya lokal, maka Islam akan dibawa dalam bingkai warisan budaya lokal mereka.

Fakta yang terjadi pada seni selawatan Maulud yang tergabung dalam Khataman Nabi pimpinan Bapak H. Mashuri yang telah membentuk organisasi sejak awal, hingga saat ini membawahi 40 group seni selawatan gembrung, ternyata lebih dinamis. Seringnya bertemu, yang mereka istilahkan dengan forum silaturrahim, membuat anggota menjadi semangat, persatuan menjadi semakin kokoh, dan permasalahan seni gembrung bisa segera tersampaikan

dan dipahami oleh seluruh anggota. Forum ini juga digunakan sebagai media untuk saling memberikan informasi terhadap pola pembinaan masyarakat yang dilakukan oleh masing-masing group, khususnya berkaitan dengan masyarakat sekitar group yang telah meminta pada seni selawatan gembrung ini untuk dibina dan diajari shalat. Informasi kemudian dipakai dasar untuk mengkaji dan merancang program pembinaan dan pengembangan seni selawatan gembrung ini. Model pola hubungan ini menurut perspektif antropologi disebut dengan struktural fungsionalisme, yakni sebuah perpektif teoritik dalam antropologi bertumpu pada analogi dengan organisasi. Kaplan dan Manners (2002: 77) dalam hal ini menyatakan, bahwa sistem sosial-budaya sebagai semacam organisme, dimana bagian-bagiannya tidak hanya saling berhubungan melainkan juga memberikan andil bagi pemeliharaan, stabilitas, dan kelestarian hidup organisme itu.

Pola atau model sosialisasi seperti dipaparkan di atas juga menunjukkan ciri khas budaya Jawa yang sangat terikat oleh tokoh panutan. Kekuatan tokoh dan kharismatiknya akan memberikan warna yang cukup signifikan bagi perjalanan dan pengembangan seni tradisi budaya yang tengah diperankannya, seperti yang diteorikan oleh Koentjaraningrat (2005: 319), bahwa sistem *Agami Jawi* setara dengan sistem budaya dari agama yang dianut oleh orang Jawa. Di dalam *Agami Jawi* terdapat berbagai keyakinan, konsep, pandangan, dan nilai, misalnya, yakin adanya Allah, yakin bahwa Muhammad adalah utusan Allah, yakin adanya nabi-nabi yang lain, yakin adanya tokoh-tokoh semisal wali, yakin adanya tokoh-tokoh sakti, yakin adanya dewa-dewa tertentu yang membantu mengatur alam semesta ini, yakin adanya makhluk-makhluk halus, yakin adanya roh-roh penjaga, yakin adanya hantu, dan yakin adanya kekuatan gaib dalam alam semesta ini.

Pola sosialisasi yang tidak formal (tidak dilakukan dengan sengaja, terencana, dan sistematis) dilakukan oleh seni selawatan gembrung di 6 kota yang lain yang kesemuanya tidak memiliki organisasi seni gembrungan. Hal ini menunjukkan fakta, bahwa ketika sebuah aktifitas seni budaya memiliki organisasi yang kuat, maka program-program didalamnya akan lebih terencana secara terjadwal dan sistematis. Seni selawatan gembrung Pacitan, Magetan, Madiun, Trenggalek, dan Ngawi lebih fokus pada kekuatan internal yang dimiliki, yakni berupa kekuatan bait-bait syair selawatan yang berisi nasehat-nasehat luhur, sehingga mereka mengandalkan kekuatan ini untuk mempengaruhi orang lain. Disini nampaknya ada sejumlah keterbatasan yang tidak mereka sadari, bahwa bait syair lagu yang tidak bisa secara mudah dipahami oleh kebanyakan

orang, ternyata menjadi kendala utama pemahaman anggota selawatan sendiri. Sehingga kalau aspek ini dijadikan dasar untuk menyampaikan makna pesan, maka akan terjadi sesuatu yang sangat sulit terwujud, mengingat kesulitan memahami bait syair tersebut. Jangankan orang lain, anggota jamaah seni selawatan gembrung sendiri juga sangat sulit memahaminya.

Rumitnya memahami bait syair seni selawatan ini ditambah lagi dengan pengucapan yang juga tidak jelas, karena model lagunya yang harus mengucapkan lafal-lafal bait syair dengan menyerempetkan antara kata dengan ucapan yang cenderung “Jawa”. Sebuah contoh, kalimah “*la ilaha illalloh...*” dalam praktik selawatan gembrung diucapkan menjadi berbunyi: “*la e..loolaah...*”. Hal ini menunjukkan bahwa seni selawatan gembrung ini membutuhkan cara pemahaman terhadap makna syair dengan memahami tulisan maupun ucapannya.

Model sosialisasi yang tidak terpola, lazimnya sebagaimana program atau kegiatan yang lain, tidak bisa menghasilkan hasil akhir yang optimal. Kondisi seperti inilah yang tengah dihadapi oleh seni selawatan gembrung, mereka lebih mengandalkan pada kekuatan internal yang dimiliki seni ini, baik melalui makna bait-bait syairnya maupun simbol-simbol budaya yang melekat pada instrumen seni yang dipakai. Di dalam praktik berseni, kesenian ini tengah menghadapi beberapa kendala, diantaranya kendala teks yang dipakai, model latihan yang sebatas fokus pada seni dan krisis kajian makna, belum adanya forum jejaring semacam paguyuban/organisasi seni selawatan gembrung, semakin surutnya apresiasi masyarakat.

Pengembangan seni selawatan gembrung, terutama pola sosialisasi nilai agama dan budi pekerti, nampaknya akan terkendala oleh tidak adanya dukungan lembaga sosial yang melingkupi. Model pengembangan yang dilakukan oleh seni selawatan Maulud Ponorogo dibawah pimpinan Bapak H. Mashuri memberikan model pelestarian, pembinaan, dan pengembangan yang dalam beberapa hal bisa ditiru oleh seni selawatan gembrung lainnya. Dalam teori pengembangan budaya dinyatakan bahwa kebudayaan dapat menjadi tidak fungsional jika simbol dan normanya tidak lagi didukung oleh lembaga-lembaga sosialnya, atau oleh modus organisasi sosial dari budaya itu (Kuntowijoyo, 1999:7).

Berdasar perspektif ini, maka model sosialisasi seni selawatan gembrung dimungkinkan akan menjadi efektif dan terprogram apabila seni selawatan gembrung tersebut secara formal memiliki wadah organisasi yang jelas, seperti seni selawata gembrung Pashsholatan Ponorogo pimpinan Bapak H. Mashuri.

Untuk keperluan ini, mendasarkan hasil wawancara seluruh informan diperoleh kesan, bahwa seni selawatan gembrung di enam kabupaten/kota tersebut sebenarnya memiliki keinginan yang sangat kuat untuk membuat jejaring antar group gembrung melalui wadah organisasi. Kendala yang ditemui selama ini sebenarnya hanya persoalan siapa yang akan melakukan fasilitasi untuk membentuk wadah organisasi.

Simpulan

Berdasarkan paparan data, analisis, dan pembahasan tentang seni selawatan gembrung di Kabupaten Ponorogo, Kabupaten/Kota Madiun, Kabupaten Ngawi, Kabupaten Magetan, Kabupaten Pacitan, dan Kabupaten Trenggalek, dapat dirumuskan kesimpulan sebagai berikut:

Sejarah seni selawatan gembrung di 6 enam kabupaten/kota tersebut, secara pasti tidak diketahui secara jelas, baik waktu masuknya, konteks jaman, aktor pembawanya, maupun proses kehadirannya di masing-masing daerah tersebut. Sejarah seni selawatan gembrung di Kabupaten/Kota Madiun, Kabupaten Magetan, dan Kabupaten Pacitan ada kemungkinan bertemu titik singgungnya dengan sejarah seni selawatan gembrung Kabupaten Ponorogo, bahkan dimungkinkan sejarah seni selawatan gembrung di 3 kota tersebut berasal dari Kabupaten Ponorogo, mengingat informasi lisan yang diberikan oleh para informan bahwa asal usul seni selawatan gembrung di 3 kabupaten tersebut berasal dari Tegalsari Jetis Ponorogo. Sementara ada penjelasan sekilas, bahwa asal usul seni selawatan gembrung Trenggalek berasal dari Kabupaten Kediri. Apabila melihat konteks jaman awal berkembangnya seni selawatan gembrung, yakni sejak tahun 1940 – an, kemungkinan seni selawatan gembrung di Kabupaten/Kota Madiun, Kabupaten Magetan, dan Kabupaten Pacitan, bersumber di Kabupaten Ponorogo bisa dipertanggungjawabkan, mengingat pada masa itu Tegalsari adalah Pondok Pesantren terbesar di wilayah Jawa Timur, bahkan ada yang mengatakan terbesar di Indonesia. Sejarah seni selawatan gembrung Kabupaten Ponorogo sendiri bermula dari tokoh besar dari Ponpes Tegalsari, yakni K.H. Hasan Besari. Beliau yang aktif mengembangkan seni hingga bertahan sampai sekarang. Tokoh-tokoh seni selawatan gembrung awal adalah para santri/murid dari Ponpes Tegalsari ini.

Akulturasinya budaya pada seni selawatan gembrung terjadi pada beberapa aspek, meliputi instrumen gamelan, pakaian, teks syair tembang,, dan ritual pentas. Wujud akulturasinya budaya pada instrumen gamelan yaitu paduan antara alat musik Jawa berupa gendang dengan alat musik yang berasal dari Timur

Tengah berupa rebana. Dalam praktik, paduan antara instrumen gamelan Jawa dan Arab itu menghasilkan paduan bunyi khas Jawa yakni hentakan gendang dan khas Arab. Sekalipun rebana sendiri tidak didatangkan dari Arab (produk orang Jawa dengan beberapa modifikasi), tetapi kekhasan Arab tetap kental. Dari aspek pakaian mewujud pada paduan antara khas Jawa berupa pakaian adat/daerah dan pakaian santri. Di Ponorogo saat pentas memakai busana Ponoragan (hitam warok) dipadu dengan kain sarung (yang biasa dipakai oleh santri di pondok pesantren), di Magetan, Pacitan, dan Trenggalek memakai baju penadon dipadu dengan kain sarung dan memakai *blankon* (tutup kepala khas Jawa), di Madiun memakai baju koko dipadu dengan kain sarung dengan simbol-simbol bendera bernuansa Jawa. Akulturasi pada aspek teks syair mewujud pada paduan antara teks Jawa tulisan Arab, teks Arab loghat (pengucapan) Jawa. Sedangkan akulturasi pada ritual pentas mewujud pada paduan antara wujud fisik pentas seni islami dan tradisi Jawa (sesaji). Aspek-aspek akulturasi yang terjadi pada seni selawatan gembrung tersebut, telah melahirkan paduan harmonis seni tradisional ini dan telah teruji dari generasi ke generasi bisa bertahan dan diterima oleh semua kalangan. Harmonisasi masyarakat yang dilahirkannya sebagai dampak dari harmonisme itu juga telah teruji dalam jangka waktu yang cukup lama, nyaris tanpa muncul konflik yang berarti. Kondisi seperti ini, jelas bisa dimanfaatkan sebagai dasar untuk upaya pembangunan masyarakat dari berbagai bidang, baik yang mengarah ke dalam, yakni aksi pelestarian dan pengembangan seni selawatan gembrung termasuk penanaman gaya hidup berbasis agama dan budi pekerti luhur, maupun mengarah ke luar, yakni aksi pembangunan masyarakat secara luas, terutama dalam bentuk penanaman gaya hidup berbasis agama dan budi pekerti luhur tersebut. Berdasarkan pertimbangan interaksi dan pola hubungan antar orang, di kalangan pelaku seni selawatan gembrung, paduan/harmoni antara adat tradisi dengan budaya Islam menjadi pintu masuk berbagai pihak untuk bisa bergabung dalam seni selawatan ini, tanpa terbebani oleh strata sosial, agama, ekonomi, maupun aspek lainnya, sehingga kemungkinan pengembangan seni tradisional ini berbasis multikultur dan multi pemahaman keagamaan, menjadi sangat niscaya.

Pada aras tatanan kehidupan bermasyarakat, aspek-aspek akulturasi tersebut bisa menjadi media perekat sosial, dimana dalam waktu sekitar lima tahun terakhir pola hubungan bermasyarakat yang rukun damai, semakin hari semakin langka, bahkan hilang. Kemudian berbasis makna dan nilai-nilai luhur yang terkandung dalam bait syair lagu, model teks yang terbentuk dari

paduan antara Jawa dan Arab bisa dimanfaatkan untuk mediasi kepemilikan teks antara anggota dan masyarakat yang berlatar budaya Jawa dan Islam, sehingga dari adanya rasa ikut memiliki ini bisa diberdayakan untuk aktifitas yang lebih berkualitas, yakni pengkajian bersama untuk memahami nilai-nilai agama dan budi pekerti yang dikandungnya.

Unsur-unsur nilai-nilai ajaran agama dan budi pekerti luhur nampak pada alur pentas seni selawatan gembrung, baik seni selawatan gembrung Maulud maupun seni selawatan Zanzanen, yakni terdiri dari: pembukaan, inti, dan penutup. Di kalangan seni selawatan Maulud pentas pembukaan berbentuk do'a dengan cara *hidiyah* (berkirim) bacaan Alfatihah yang ditujukan kepada ruh Nabi Muhammad SAW., para keluarga, para sahabat, para syuhada, para ulama, dan seterusnya para shalih terdahulu, para ruh leluhur yang punya hajat, kemudian secara khusus ditujukan pada hajat/maksud tuan rumah menggelar pentas selawatan gembrung. Sedangkan seni selawatan gembrung Zanzanen, pentas pembukaan secara umum berbentuk lantunan syair berbahasa Jawa yang berisi tentang pesan-pesan pengingat untuk selalu waspada terhadap jaman dan pesan-pesan untuk selalu ingat kepada Gusti Allah (Tuhan) dengan melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat, agar memperoleh keselamatan di dunia dan akhirat. Selanjutnya secara khusus, kekhususan konteks masyarakat pelaku seni selawatan gembrung, terutama Zanzanen juga akan muncul dan mewarnai bentuk alur pentas tersebut. Zanzanen Kabupate Ponorogo dan Pacitan menyertakan ritual sesaji pada alur pentas awal berupa peralatan sesaji layaknya ritual pada agama Hindu, Budha, atau bahkan tradisi animisme, dinamisme, meliputi *cok bakal*, *kambil gundel*, pisang seikat, dan beras ketan dan merupakan persyaratan yang harus dipenuhi sebelum pentas dimulai. Pada masyarakat yang akrab dengan tradisi budaya lama, nampaknya tetap tidak bisa terlepas dari adat tradisi yang telah lama "mapan" itu, sehingga aspek-aspek tradisi lama akan terus muncul menyertai setiap aspek hidup yang mereka lalui, termasuk cara mereka berseni budaya.

Bentuk ajaran agama dan nilai luhur yang diusung oleh seni selawatan gembrung Kabupaten Ponorogo nampak menonjol dari tujuan/misi utama yang mereka jadikan semacam visi-misi, yakni terkait dengan peristiwa isra' mi'raj Rasul SAW., dimana dari peristiwa ini mereka mengambil substansi peristiwa itu pada bagian perintah shalat lima waktu. Karena itulah, paguyuban seni selawatan gembrung pimpinan Bapak H. Mashuri ini memusatkan seluruh upaya pelestarian dan pengembangan seni selawatan gembrung berporos pada masalah shalat; forum silaturahmi bulanan, misalnya, selalu diawali

dengan shalat berjama'ah, lalu uraian-uraian nasehat menjelang penjelasan dan pengembangan syair lagu juga beliau kuatkan pada aspek shalat ini, disamping nasehat untuk berbudi pekerti luhur yang juga beliau kemas dalam syair lagu tambahan. Bentuk nilai-nilai ajaran agama dan budi pekerti di kalangan seni selawatan gembrung Zanzanen nampak pada gubahan syair lagu masing-masing tokoh/pimpinan yang biasanya dilantunkan di awal pentas dan juga sebagai selingan antar *polo*, yang berisi nasehat-nasehat untuk berbudi pekerti luhur.

Model/pola penyampaian pesan/sosialisasi nilai ajaran agama dan budi pekerti luhur yang terkandung di dalam bait-bait syair seni selawatan gembrung di 6 kabupaten/kota terdiri dari dua macam, yakni model/pola terencana dan sistematis dan model/pola tidak terencana.

Model/pola terencana dilakukan oleh seni selawatan gembrung Kabupaten Ponorogo dibawah organisasi selawatan Pashsholatan pimpinan Bapak H. Mashuri. Ke dalam, seni selawatan ini melakukan pembinaan melalui penjelasan dan nasehat setiap menjelang pentas dan setiap acara silaturahmi bulanan. Sedangkan ke luar, seni selawatan ini memberikan pencerahan kepada masyarakat dengan memanfaatkan jejaring organisasi antar group. Prosesnya, setiap ada orang atau pihak yang meminta konsultasi maupun meminta diajari shalat, maka group yang paling dekat dengan orang atau pihak yang meminta tersebut menampung permintaan yang bersangkutan untuk kemudian diteruskan kepada pimpinan pusat, yakni Bapak H. Mashuri. Model kajian isi kandungan syair tembang selawatan melalui momen silaturahmi bulanan dan menjelang pentas juga cukup efektif memberikan pencerahan kepada para anggota. Sedangkan model/pola tidak terencana dilakukan oleh seni selawatan gembrung 5 kota lainnya (Kabupaten/Kota Madiun, Ngawi, Magetan, Pacitan, dan Trenggalek). Dikatakan demikian, karena secara khusus seni selawatan tersebut tidak merancang aksi pelestarian dan pengembangan gembrung, terutama terkait dengan sosialisasi nilai-nilai luhur yang dikandung dalam bait syair lagunya. Mereka hanya mengandalkan kekuatan internal yang melekat di dalam seni selawatan gembrung, baik yang terdapat di dalam teks syair lagu maupun simbol-simbol seni yang bermuatan nilai-nilai luhur.

Daftar Pustaka

Abdullah, Irwan. 2002. *Simbol, Makna, dan Pandangan Hidup Jawa, Analisis Gunung pada Upacara Garebeg*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

- Abdurrahman, Dudung dkk. 2006. *Islam dan Budaya Lokal dalam Seni Pertunjukan Rakyat*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Yogyakarta.
- Bruinessen, Martin Van. 1999. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1999.
- Ferdinand Tonnies dan Charles P. Loomis, *Gemeinschaft and Gesellschaft dalam Reading in Sociolog.*, editor Alfres Mc Clung Lee. 1960. Barnes & Noble College Outline Series.
- Hodgson, Marshall.G.S. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Khalil, Ahmad. 2008. *Islam Jawa: Sufisme dalam Etika dan Tradisi Jawa*. Malang: UIN Press.
- Koentjaraningrat. 2005. *Pengantar Antropologi I*. Jakarta: Pt Rineka Cipta
- , 1985. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia
- Kuntowijoyo, 1999. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung : Penerbit Mizan.
- Macahasin. 2001. *Diba'an, Berjanjen dan Identitas Keagamaan Umat*. Yogyakarta: Makalah Sarasehan.
- Mulders, Niels. 2001. *Mistisisme Java Ideologi di Indonesia*, Yogyakarta: LkiS.
- Muriyanto, Sumardi. 1982. *Penelitian Agama, Madrasah, dan Pemikiran*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Muzakki, Harir dkk. 2009. *Kelestarian Shalawat Gembrungan, Integrasi Ajaran Islam Dengan Seni Budaya Lokal: Studi Kasus Di Desa Gotak Klorogan Kecamatan Geger Kabupaten Madiun*, Ponorogo: Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat STAIN Ponorogo.
- Nugroho, Anjar. "Dakwah Kultural: Pergulatan Kreatif Islam dan Budaya Lokal" dalam INOVASI, Edisi: No.1.Th.XII/.2002. Yogyakarta: UMM Yogyakarta.

- Soekanto, Soerjono. 1999. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.
- Soemardjan, Selo. 1964. *Setangkai Bunga Sosiologi*. Jakarta: LP. Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.
- Syafrudin, Muh. Dan Kurnianto. 2003. *Sinkritisme Budaya Jawa-Islam (Sejarah dan Peranan Seni Jemblung Katong Wecana dalam Penyebaran Agama Islam di Kabupaten Ponorogo)*. Ponorogo: Fak. Tarbiyah Universitas Muhammadiyah Ponorogo.
- Thoyibi, M, dkk. (ed). 2003. *Sinergi Agama dan Budaya Lokal, Dialektika Muhammadiyah dan Seni Lokal*. Surakarta : Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Tonnies, Ferdinand. 1960. "Gemeinschaft and Gesellschaft" dalam *Reading in Sociology*, editor Alfres Mc Clung Lee, Cet. V. Barnes & Noble College Outline Series.
- Uphoff, Norman, 1986. *Local Institutional Development : An Analytical Sourcebook With Cases*, Rural Development Commitees Cornell University.
- Wahid, Abdurrahman. 1999. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LkiS.

TRADISI, SUNNAH & BID'AH: Analisa Barzanji Dalam Perspektif Cultural Studies

Wasisto Raharjo Jati

Jurusan Politik dan Pemerintahan FISIPOL UGM
Jl. Teknika Utara, Pogung, Yogyakarta. Telp. 0274 552212
email: wasisto.raharjo.jati@mail.ugm.ac.id

Abstract

The discussion about barzanji is not only in the theological debate, but also in the cultural debate. The paradigm of sunnah and bid'ah that has contained the study of Islamic theology has been developed in to cultural studies that puts them in a reciprocal relationship. This study aimed to analyze barzanji in the critical culture debate which emerged a new perspective on the dichotomy of sunnah and bid'ah even becomed more dynamic in analyzing culture.

Diskusi tentang barzanji tidak hanya terjadi dalam perdebatan teologis saja, akan tetapi juga dalam perdebatan budaya. paradigma tentang sunnah dan bid'ah yang selama ini terdapat dalam kajian teologi Islam berkembang dalam kajian budaya yang menempatkan keduanya dalam relasi timbal balik. Studi ini menggunakan analisa cultural studies untuk mengkaji barzanji dalam perdebatan kritis budaya khususnya, yang memberikan cara pandang baru terhadap dikotomi sunnah dan bid'ah menjadi lebih dinamis dalam menganalisis budaya.

Key words: barzanji, sunnah, bid'ah, cultural studies.

Pendahuluan

Peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW setiap tanggal 12 Rabi'ul Awal senantiasa dirayakan dalam nuansa tradisi budaya lokal yang kental oleh umat Islam di Indonesia. Perayaan hari lahir Nabi atau umat Islam Indonesia menyebutnya sebagai "Mauludan" dirayakan secara beraneka ragam misalnya saja di Banten dan Cirebon, ribuan umat Islam mendatangi kompleks Masjid

Agung Banten maupun makam Sunan Gunung Jati melakukan ziarah makam wali dan sultan sekaligus mengikuti prosesi pemandian pusaka-pusaka dimana setelah itu air cucian pusaka tersebut lantas menjadi bahan rebutan karena dipercaya airnya mengandung barokah. Selain itu, bagi daerah yang merupakan basis kerajaan Islam di Jawa seperti halnya Surakarta maupun Yogyakarta, perayaan maulid dikenal dengan istilah *Sekaten* yang berasal dari kata *syahadatain* yaitu dua kalimat syahadat. Prosesi *Sekaten* sendiri diawali dengan *miyos gongso* yakni dikeluarkannya kedua perangkat gamelan Kyai Nogo Wilogo dan Kyai Guntur Madu dari tempat penyimpanannya di Bangsal Sri Manganti ke Bangsal Ponconiti terletak di Kemandungan Utara (Keben) pada tanggal 5 Rabi'ul Awal yang kemudian dibunyikan secara serentak selama 7 hari berturut-turut hingga pada puncak *Sekaten* pada 12 Rabi'ul Awal. Pada umumnya, masyarakat Yogyakarta dan sekitarnya berkeyakinan bahwa dengan turut berpartisipasi merayakan hari kelahiran Nabi Muhammad SAW ini akan mendapat imbalan pahala dari Allah SWT dengan dianugerahi awet muda maupun barokah lainnya. tradisi budaya lokal mauludan ini juga tersaji dalam Grebeg Mulud di Demak, Panjang Jimat di Kasultanan Cirebon, Mandi Barokah di Cikelet Garut, dan sebagainya (Nizaruddin, 2007: 5).

Diantara berbagai tradisi menyambut Maulid Nabi tersebut yang ada dalam kultur tradisi budaya Islam lokal Indonesia, salah satu tradisi yang menarik dan wajib dilaksanakan oleh kalangan umat muslim adalah pembacaan Kitab *Barzanji* (orang Jawa secara lisan menyebutnya sebagai 'Berjanji' atau 'Berjanjen'). *Barzanji* atau sholawat (*barzanjen*) adalah bentuk kesenian yang bernafaskan Islam atau sebagai sarana dakwah Islam dengan Kitab *Barzanji* sebagai sumbernya (Paisun, 2010: 24). Kitab *Barzanji* sendiri adalah karya tulis dari Syekh Ja'far Ibnu Hasan Ibnu Abdul Karim Ibnu Muhammad *al Barzanji* yang berisi tentang prosa dan sajak yang bertutur tentang biografi Nabi Muhammad SAW, mencakup nasab-nya (silsilah), kehidupannya dari masa kanak-kanak hingga menjadi rasul. Selain itu diceritakan pula berbagai nilai suri tauladan beliau yang patut untuk dicontoh oleh generasi umat Islam Indonesia pada khususnya. Adapun dalam pemahaman lainnya, *Barzanji* merupakan suatu doa-doa, puji-pujian dan penceritaan riwayat Nabi Muhammad SAW yang biasa dilantunkan dengan irama atau nada. Tradisi budaya Islam ini dapat dikategorikan sebagai kelompok seni pertunjukan yang terdiri dari vokal, musik, dan tanpa tari atau gerakan badan. Kelompok dalam kesenian ini cukup banyak lebih dari 20 orang bisa laki-laki ataupun perempuan muda atau dewasa. Kesenian pembacaan *barzanji* ini pada umumnya

ditampilkan pada malam hari dengan posisi berdiri. Bisa dikatakan tradisi *barzanji* ini mirip dengan seni musik *acapella* lainnya seperti nasyid yang kini tengah populer, namun berbeda dengan nasyid kini sudah merangkul musik modern sebagai saran dakwah. Tradisi seni *barzanji* sendiri sangat terikat dengan kultur mengingat *barzanji* sendiri merupakan syair puji-pujian kepada Nabi Muhammad SAW.

Namun demikian, pembacaan *barzanji* sebagai tradisi perayaan maulid Nabi hingga kini masih dipertanyakan keabsahannya. Hal ini dikarenakan hukum perayaan maulid itu sendiri masih menjadi perdebatan. Sebagian ulama berpendapat bahwa tradisi *barzanji* adalah *bid'ah*, karena dari sisi syar'i tidak ada dasarnya. Dari sisi teologis, para ulama tersebut menilai *barzanji* mengarah pada pengkultusan Nabi Muhammad SAW yang sejatinya dilarang dalam ajaran agama. Akan tetapi, ada pula sebagian ulama yang berpendapat bahwa pembacaan *barzanji* dalam rangka peringatan maulid Nabi adalah sunnah karena hal itu akan semakin meningkatkan dan mengamalkan ajaran Islam sebagaimana yang diwasiatkan oleh Nabi Muhammad SAW sendiri. Perdebatan tersebut kemudian berimplikasi meluas pada pemaknaan tradisi *barzanji* sendiri apakah masih relevan dilakukan sebagai penghargaan terhadap Nabi Muhammad yang membawa Islam sebagai *rahmatat lil alamin* ataukah *barzanji* berimplikasi pada pengkultusan Nabi dimaknai sang penyelamat umat manusia seperti halnya ajaran *messianik* dalam teologi Nasrani menilai Nabi Isa AS sebagai al Masih yang tentunya berimplikasi terbentuknya sikap *syirik* kepada umat muslimin Indonesia. Maka, tulisan dalam makalah ini mengkaji polemik yang berkembang dalam tradisi *barzanji* sendiri dalam kerangka perdebatan kajian budaya dalam bingkai *cultural studies* terutama dalam perspektif kajian budaya dalam menilai sunnah ataukah *bid'ah* khususnya dikaitkan dengan implementasi *barzanji* di kalangan umat muslimin Indonesia. Adapun pembahasan dalam tulisan ini akan dibagi dalam berbagai sub-bab. *Pertama*, menceritakan secara ringkas perkembangan sejarah tradisi *barzanji*. *Kedua*, memaparkan masuknya tradisi *barzanji* dalam Islam lokal di Indonesia. *Ketiga*, menganalisis perdebatan seputar analisis *barzanji* tersebut dalam analisa kritis. *Keempat*, kesimpulan dari tulisan makalah ini.

Sejarah Tradisi Seni Barzanji

Tradisi *barzanji* yang esensinya menghaturkan pujian kepada Nabi Muhammad SAW adalah tradisi yang usianya setua Islam itu sendiri karena tradisi ini telah ada semasa beliau masih hidup. Tradisi ini diperkenalkan

oleh tiga penyair resmi Rasulullah SAW, yaitu Hasan Ibnu Tsabit, Abdullah Ibnu Rawahah, dan Ka'ab Ibnu Malik. Diceritakan dalam riwayat Ibrahim al Bajuri dalam *Hasyiyat al Bajuri 'ala Matn Qasidah al Burdah* bahwa tradisi pujian kepada Rasulullah ini merupakan tradisi yang perlu didorong dan dilestarikan oleh umatnya agar senantiasa patuh pada Allah dan Rasul-Nya (al Bajuri, 1947: 22).

Hal tersebut terindikasi ketika Nabi memuji Ka'ab Ibnu Zubair yang mengubah qasidah pujian kepadanya. Setelah mendengarkan pujian yang disampaikan oleh Ka'ab sangat terkesan, sampai-sampai Nabi melepas burdahnya dan dikenakan ke tubuh Ka'ab sebagai hadiah sekaligus ungkapan persetujuan (Supani, 2007: 82). Qasidah pujian yang digarap oleh tiga penyair Rasulullah dan Ka'ab kemudian menjadi acuan bagi para penyair muslim, ketika berkreasi menciptakan pujian, baik dalam bentuk *sya'ir* (puisi) maupun *nathr* (prosa), sebagaimana tampak dalam tiga Kitab *Barzanji*, *Burdah*, dan *Syaraf al Anam* yang beredar sampai sekarang. Produktivitas karya pujian mereka kepada Nabi melahirkan jenis pujian khas, dan dengan karakter yang spesifik, yang dalam kajian sastra Arab dikenal dengan istilah *al Mada'ih al Nabawiyah*.

Tradisi pujian kepada Nabi Muhammad SAW ini kemudian dilanggengkan oleh berbagai kekhalifahan Islam *Syi'ah* seperti Dinasti Fatimiyah di Mesir yang wajib dinyayikan oleh segenap oleh masyarakatnya manakala perayaan Maulid Nabi tiba pada bulan Rabi'ul Awal. Bagi khalifah dinasti ini, tradisi pujian sendiri diresmikan sebagai tradisi negara maupun sebagai legitimasi politis bahwa dinasti inilah yang merupakan kekhalifahan Islam berdasar garis keturunan Nabi. Umat Islam *Sunni* juga merayakan maulid Nabi dengan menghaturkan puji-pujian di berbagai daerah seperti Bukhara, Samarkand, Mosul, Mekkah, maupun Damaskus, namun tetap saja dilakukan secara sembunyi agar tidak dituduh *bid'ah*. Selepas Dinasti Fatimiyah tutup usia, tradisi pujian ini kemudian diteruskan oleh Sultan Salahuddin Yusuf al Ayyubi (Saladin) dari Dinasti Bani Ayyub (1174-1193 M atau 570-590 H). Menurut Sultan Salahuddin, tradisi menyanyikan pujian kepada Rasulullah SAW dapat mempertebal keimanan dan ketakwaan kepada rasulnya sekaligus juga menambah semangat juang meliputi membangkitkan semangat *jihād* (perjuangan) dan *ittihad* (persatuan) dalam Perang Salib III melawan Pasukan Nasrani dari Eropa yang berupaya menduduki Yerusalem. Saladin pula yang menghidupkan tradisi merayakan Maulid Nabi pertama kali pada 184 (580 H) adalah menyelenggarakan sayembara penulisan riwayat Nabi beserta puji-pujian bagi Nabi dengan bahasa yang seindah mungkin. Seluruh ulama dan sastrawan

diundang untuk mengikuti kompetisi tersebut. Pemenang yang menjadi juara pertama adalah Syaikh Ja'far al *Barzanji* dengan hasil karyanya yang dikenal *Iqd al Jawahir* (kalung permata) atau familiar dengan sebutan Kitab *Barzanji*.

Syaikh Ja'far al *Barzanji* juga seorang Qodhi (hakim) dari madzhab Maliki yang bermukim di Madinah, merupakan salah seorang keturunan (buyut) dari cendekiawan besar Muhammad bin Abdul Rasul bin Abdul Sayyid al Alwi al Husain al Musawi al Saharzuri al *Barzanji* (1040-1103 H atau 1630-1691 M), Mufti Agung dari madzhab Syafi'i di Madinah. Sang Mufti (pemberi fatwa) berasal dari Shaharzur, kota kaum Kurdi di Irak, lalu mengembara ke berbagai negeri sebelum bermukim di Kota Sang Nabi. Di sana beliau telah belajar dari ulama-ulama terkenal, diantaranya Syaikh Athaallah Ibnu Ahmad al Azhari, Syaikh Abdul Wahab at Thanthowi al Ahmadi, Syaikh Ahmad al Asybuli. Beliau juga telah diijazahkan oleh sebahagian ulama', antaranya : Syaikh Muhammad at Thoyib al Fasi, Sayid Muhammad at Thobari, Syaikh Muhammad Ibnu Hasan Al A'jimi, Sayid Musthofa al Bakri, Syaikh Abdullah as Syubrawi al Misri (Albiruny, 2012: 2). Syaikh Ja'far al *Barzanji*, selain dipandang sebagai Mufti, beliau juga menjadi khatib di Masjid Nabawi dan mengajar di dalam masjid yang mulia tersebut. Beliau terkenal bukan saja karena ilmu, akhlak dan taqwanya, tapi juga dengan kekeramatan dan kemakbulan doanya. Penduduk Madinah sering meminta beliau berdo'a untuk hujan pada musim-musim kemarau.

Dalam kitab tersebut, riwayat Rasulullah disyairkan dengan bahasa yang indah dalam bentuk puisi, prosa dan kasidah yang sangat menarik. Secara garis besar, paparan al *Barzanji* dapat diringkas sebagai berikut: (1) Silsilah Nabi adalah: Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muttalib bin Hasyim bin Abdul Manaf bin Qusay bin Kitab bin Murrah bin Fihri bin Malik bin Nadar bin Nizar bin Maiad bin Adnan. (2) Pada masa kecil banyak kelihatan luar biasa pada dirinya. (3) Berniaga ke Syam ikut pamannya ketika masih berusia 12 tahun. (4) Menikah dengan Khadijah pada usia 25 tahun. (5) Diangkat menjadi Rasul pada usia 40 tahun, dan mulai menyiarkan agama sejak saat itu hingga umur 62 tahun. Rasulullah meninggal di Madinah setelah dakwahnya dianggap telah sempurna oleh Allah SWT.

Dalam narasi kitab tersebut, keagungan akhlak Nabi Muhammad tergambar dalam setiap tindakannya sehari-hari. Sekitar umur tiga puluh lima tahun, beliau mampu mendamaikan beberapa kabilah dalam hal peletakan batu Hajar Aswad di Ka'bah. Di tengah masing-masing kabilah yang bersitegang mengaku dirinya yang berhak meletakkan Hajar Aswad, Rasulullah tampil

justru tidak mengutamakan dirinya sendiri, melainkan bersikap akomodatif dengan meminta kepada setiap kabilah untuk memegang setiap ujung sorban yang ia letakkan di atasnya Hajar Aswad. Keempat perwakilan kabilah itu pun lalu mengangkat sorban berisi Hajar Aswad, dan Rasulullah kemudian mengambilnya lalu meletakkannya di Ka'bah. Kisah lainnya seperti pada suatu pengajian seorang sahabat datang terlambat, lalu ia tidak mendapati ruang kosong untuk duduk. Bahkan, ia minta kepada sahabat yang lain untuk menggeser tempat duduknya, namun tak ada satu pun yang mau. Di tengah kebingungannya, Rasulullah SAW memanggil sahabat tersebut dan memintanya duduk di sampingnya. Namun tidak hanya itu, Rasul kemudian melipat sorbannya lalu memberikannya pada sahabat tersebut untuk dijadikan alas tempat duduk. Melihat keagungan akhlak Nabi tersebut, sahabat itu pun langsung mencium sorban Nabi sebagai tanda baktinya kepadanya (Munawaroh, 2007: 35).

Tradisi Barzanji dalam Budaya Islam Lokal Indonesia

Masuknya tradisi *barzanji* ke Indonesia tidak terlepas dari pengaruh orang-orang Persia yang pernah tinggal di Gujarat yang berpaham *Syiah* yang pertama kali menyebarkan Islam di Indonesia. Pendapat ilmiah yang lain mengatakan bahwa tradisi *barzanji* sendiri dibawa oleh ulama bermahzab *Syafii* terutama Syekh Maulana Malik Ibrahim yang dikenal gurunya Wali Songo berasal kawasan Hadramaut (Yaman) dalam menyebarkan Islam di daerah pesisir Sumatera Timur maupun Pantai Utara Jawa yang dikenal amat toleran dan moderat dalam berdakwah dengan mengasimilaskannya dengan tradisi maupun kultur lokal. Seni *barzanji* kemudian turut menginspirasi Sunan Kalijaga untuk menciptakan lagu *li-ilir* maupun *tombo ati* yang sangat familiar di kalangan pesantren dalam melakukan dakwahnya di kawasan pedalaman Jawa (Suparjo, 2008: 180).

Oleh karena itulah, tradisi *barzanji* ini kemudian berkembang pesat di kalangan pesantren-pesantren yang tersebar di Jawa Tengah maupun Jawa Timur. Nahdlatul Ulama (NU) yang notabene dianggap sebagai pesantren besar dianggap sebagai organisasi pelestari tradisi ini. Hal ini dikarenakan pengaruh *Syi'ah* di NU sangat besar dan mendalam. Kebiasaan membaca *barzanji* atau *Diba'i* yang menjadi ciri khas masyarakat NU berasal dari tradisi *Syi'ah*. Makanya kemudian Kiai Abdurrahman Wahid atau Gus Dur pernah menyebut bahwa salah satu pengaruh tradisi *Syiah* dalam corak keislaman di Indonesia adalah praktik nyanyian (biasa disebut juga pujian) menjelang

salat yang biasa dipraktikkan di kalangan warga nahdliyyin (NU). Nyanyian itu berisi pujian untuk “ahl al bait” atau keluarga Nabi, istilah yang sangat populer di kalangan Syiah maupun *nahdliyyin*. Bunyi nyanyian itu ialah: *Li khamsatun uthfi biha, harra al Waba' al Hathimah, al Mushthafa wa al Murdadla, wa Ibnuahuma wa al Fathimah*. Terjemahannya: Aku memiliki lima “jimat” untuk memadamkan epidemi yang mengancam; mereka adalah al Musthafa (yakni Nabi Muhammad), al Murdadla (yakni Ali Ibnu Abi Talib, menantu dan sepupu Nabi), kedua putra Ali (yakni Hasan dan Husein), dan Fatimah (istri Ali). Gus Dur menyebut gejala ini sebagai “Syiah kultural” atau pengaruh Syiah dari segi budaya, bukan dari segi akidah.

Tradisi pembacaan *barzanji* kepada Rasulullah SAW sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan pesantren biasanya dilandaskan kepada pendapat para fuqaha dari mazhab Syafi'i. Ibnu Hajar alAtsqalani, misalnya, menyatakan bahwa tradisi seperti itu menyimpan makna kebajikan (Solikhin, 2011: 75). AlSuyuthi juga menunjukkan sikap toleran terhadap produk budaya yang dihasilkan oleh tradisi mengagungkan kelahiran Rasulullah SAW. Sikap kedua fuqaha tadi juga disepakati oleh fuqaha Syafi'I yang lain, seperti Ibnu Hajar alHaytami dan Abu Shamah. Bagi kedua ulama terakhir ini, peringatan Maulid menjadi satu perbuatan (baru) yang paling terpuji (*wa min ahsani ma ubtudi-a*), jika disertai dengan amal ihsan kemasyarakatan, seperti sadaqah, infaq, serta kegiatan lain yang bernilai ibadah. Mereka percaya bahwa dengan menyanyikan *barzanji* pada saat perayaan Maulid Nabi akan memperoleh syafaatnya pada hari kiamat kelak, dalam penggalan hadits berikut ini:

“Siapa yang menghormati hari lahirku, maka dia akan memperoleh syafaatku pada hari akhir kelak”.

Maka adanya pedoman hadits inilah yang kemudian *barzanji* kemudian marak dilakukan oleh kalangan masyarakat NU pada khususnya (Syadzii, 2010: 43). Adapun tradisi *barzanji* kini mulai dilakukan di berbagai kesempatan tidak hanya dalam kegiatan pesantren semata, sebagai sebuah pengharapan untuk pencapaian sesuatu yang lebih baik, misalnya pada saat kelahiran bayi, mencukur rambut bayi (*aqiqah*), acara khitanan, pernikahan, dan upacara lainnya. Dalam kegiatan keagamaan di masjid-masjid perkampungan, biasanya jamaah duduk bersimpuh melingkar. Lalu seseorang membacakan *barzanji*, yang pada bagian tertentu disahuti oleh jemaah lainnya secara bersamaan. Di tengah lingkaran terdapat nasi tumpeng dan makanan kecil lainnya yang dibuat warga setempat secara gotong-royong. Terdapat adat sebagian masyarakat, dimana pembacaan *barzanji* juga dilakukan bersamaan dengan dipindah-

pindahkannya bayi yang baru dicukur selama satu putaran dalam lingkaran. Sementara baju atau kain orang-orang yang sudah memegang bayi tersebut, kemudian diberi semprotan atau tetesan minyak wangi atau olesan bedak, *barzanji* juga sering dibaca di berbagai acara, seperti menjelang pernikahan, pindah rumah baru, beli kendaraan baru, dan di berbagai kesempatan. Dalam kesempatan lainnya, *barzanji* juga dilakukan dalam rangka guna untuk meminta izin dan memulai pelaksanaan *sedekah bumi*. Setelah sampai disana, tetua adat kemudian duduk di dekat makam bersamaan dengan dihidangkan berbagai macam jenis makanan khas desa, uang serta bunga sebagai pranata upacara. Hal ini lazim dilakukan oleh masyarakat Jawa dalam upacara *sadrangan* pada bulan Sya'ban dimana *barzanji* dilakukan untuk mendoakan ruh para leluhur yang telah meninggal.

Polemik Barzanji: Tradisi, Sunnah, dan Bid'ah

Kajian kritis terhadap *barzanji* di Indonesia bisa dikatakan masih belum menyentuh pada tataran normatif, namun belum menyentuh pada kajian kritis terutama perdebatan tradisi *barzanji* sebagai sunnah atautkah *bid'ah*. Penelitian terhadap masalah tersebut menjadi penting karena selama ini belum ada suatu riset yang khusus membahas masalah itu. Penelitian terdahulu tentang tradisi *barzanji* seperti halnya Ahmad Ta'rifin (2010) dalam *Tafsir Budaya atas Tradisi barzanji dan Manakib* dan Muhammad Anas (2010) dalam *Nilai Pendidikan Akhlak dalam Kitab Barzanji*, keduanya menyoroti *barzanji* sebagai media dakwah sekaligus sarana pendidikan akhlak bagi generasi muda agar senantiasa menjadikan Nabi Muhammad SAW sebagai *uswatun hasanah*, namun Muhammad Anas condong kepada kajian linguistik pada sastra *barzanji* menemukan bahwa terdapat nilai dan norma yang dapat diteladani dari sosok Nabi Muhammad SAW dalam membentuk moral dan etika murid di sekolah. Kholid Mawardi (2009) dalam *Shalawatan: Pembelajaran Akhlak Kalangan Tradisionalis* mempunyai lokus studi sama dengan Ahmad Ta'rifin yang menyoroti tentang *barzanji* sebagai sarana pendidikan akhlak, namun juga sebagai politik perlawanan bagi kalangan tradisionalis bahwa *barzanji* sebagai pembelajaran pendidikan akhlak bagi santri merupakan cara resistensi terhadap pendidikan akhlak di kalangan modernis yang mengakulturasikan nilai-nilai Barat terhadap sistem pendidikan (*tarbiyah*) Islam. Namun demikian, studi mengenai tradisi *barzanji* tidak hanya dalam dalam bingkai pendidikan akhlak saja. Dalam kajian yang dilakukan oleh M. Junnaid (2008) dalam *Tradisi Barzanji Sya'ban Masyarakat Bugis Wajo di Pantai Tanjung Jabung Timur*

maupun Sri Sukatmi (2005) dalam *Perkembangan Seni Barzanji di Pondok Pesantren Roudlotul Muta'allimin* mempresentasikan adanya survivalitas dari tradisi *barzanji* untuk mempertahankan tradisi di tengah gempuran modernisasi dan globalisasi. Bahkan Sri Sukatmi dalam kajiannya tersebut meneropong adanya kebutuhan berkesenian bagi masyarakat di sekitar Pondok Pesantren Roudlotul Muta'allimin terhadap perkembangan tradisi *barzanji* sebagai sarana hiburan dan edukasi bagi masyarakat. Pada akhirnya kemudian, *barzanji* atau dalam bahasa masyarakat sebagai *berjanjen* ini menjadi ajang kompetisi suara merdu dalam pembacaan kitab *barzanji* tersebut.

Membahas tradisi *barzanji* dalam kerangka perdebatan sunnah ataukah *bid'ah* membawa pada konstasi antara kalangan modernis dan tradisional yang kemudian membawa implikasi secara general mengenai keabsahan sah dan tidaknya peringatan maulid dilakukan di Indonesia. Sekiranya hal itu masih menjadi perdebatan hingga kini dalam kalangan umat muslimin Indonesia. Meskipun *barzanji* sebagai bagian dari tradisi diakui oleh pemerintah, namun sebagian ada yang menilai bahwa tradisi pembacaan kitab *barzanji* tersebut tidak diatur dalam al Quran dan Hadits secara eksplisit sehingga dianggap *bid'ah*. Pemahaman *bid'ah* yang disematkan kepada ajaran *barzanji* sendiri ternyata juga terpecah dalam dua jenis yakni *bid'ah mazmumah* yang membangun argumentasinya melalui pendekatan normatif tekstual bahwa yang tidak ada ajarannya dalam al Quran dan Hadits adalah menyesatkan. Pendapat kedua adalah *bid'ah mahmudah* yang menilai bahwa pembacaan *barzanji* memang tidak ada rujukannya dalam al Quran dan Hadits, namun secara ajarannya tidak bertentangan dalam Islamnya karena mengajak kepada kebajikan yakni meningkatkan iman dan takwa kepada Allah SWT. Mendudukan *barzanji* dalam dikotomi sunnah ataukah *bid'ah* membawa kita kepada pemahaman tentang konstruksi pengetahuan yang berada di balik belakang "vonis" tersebut. Konstruksi tersebut dapat dapat berupa kajian ideologi maupun teologi yang mendasarinya adanya konstruksi tersebut. *Barzanji* yang sejatinya sebagai sebuah produk sastra dalam budaya Islam sebenarnya tidak terlepas dari hal tersebut. Oleh karena itu, penting untuk disimak dasar dari vonis tersebut.

Barzanji dalam kerangka *Cultural Studies*

Aplikasi dari *cultural studies* dalam menganalisis tradisi *barzanji* ini bisa dipahami dalam dua ranah yang berbeda yakni sebagai konsep dan teori. Sebagai konsep, *cultural studies* digunakan untuk melihat bekerjanya kekuasaan dalam produk budaya dan kebudayaan. Budaya kemudian berkembang sebagai

politik identitas bagi entitas tertentu yang ingin menyimbolkan kuasanya dalam sebuah produk budaya (Hall, 2006: 58). Artinya setiap individu dapat membincangkan *barzanji* dalam ruang publik kepada entitas tertentu secara tidak langsung sudah menunjukkan domain dari kuasa budaya tersebut. Sebagai teori, *cultural studies* terutama dalam kajian teori kritis menyebutkan bahwa ambivalensi tertentu tentang sumber utama atau dasar dari dominasi kuasa atas produk budaya yang dijadikan sebagai simbolisasinya. Artinya bahwa ambivalensi tersebut kemudian melahirkan adanya berbagai bentuk kritikan dan skeptisme bagi entitas lain yang berusaha melawan dominasi budaya tersebut dengan semangat pembebasan bahwa produk budaya adalah netral dari kuasa karena esensinya sebagai media penyampai nilai-nilai luhur dan hiburan bagi masyarakat. Adapun konstruksi antara sunnah dan *bid'ah* dalam menilai tradisi *barzanji* tersebut sebenarnya tidak terlepas dari dua pemahaman tersebut. Harus diakui bahwa dikotomi tersebut pada akhirnya akan meruncing pada perdebatan konsep teologis dan *syar'i* yang selama ini menjadi dasar dari vonis tersebut. Namun kita bisa menelisik dasar teologis dan *syar'i* tersebut melalui konstruksi *cultural studies* ini. Adapun dalam bahasa kajian budaya, sunnah maupun *bid'ah* lebih disebabkan adanya kontestasi budaya yang saling kait-mengkait antar dua entitas yang berbeda. Konstruksi sunnah sendiri sebenarnya merupakan penegasan bahwa apa yang disunnahkan sebenarnya telah diatur dalam bingkai kuasa dari sebuah produk kebudayaan tertentu yang kemudian berkembang dalam konsep teologis, ideologi, dan lain sebagainya. Sementara konstruksi *bid'ah* sendiri merupakan bentuk penegasian terhadap kuasa tersebut bahwa budaya haruslah netral dari kuasa. Sebuah produk budaya haruslah fokus kepada pengamalan nilai karsa, cipta, dan estetika sebagai seni dan bukan terkooptasi oleh dunia kekuasaan.

Barzanji dalam Domain Budaya Sunnah

Tradisi *barzanji* bisa dikatakan sebagai ibadah yang sifatnya sunnah dalam kacamata *cultural studies* karena terdapat berbagai alasan yang melatarbelakanginya, misalnya saja. (1) meningkatkan semangat kecintaan dan pengamalan nilai kesalehan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai *uswatun hasanah* yang patut dicontoh oleh masyarakat masa kini. Dalam hal ini, terdapat transfer nilai-nilai luhur yang bisa diambil dari sosok Nabi sendiri untuk bisa diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. (2) merekatkan *ukhuwah islamiyah* diantara umat muslim karena pergelaran *barzanji* sendiri selalu melibatkan banyak orang dan massa melihatnya juga banyak sehingga disamping mendapatkan nilai

edukasi dari pembacaan tradisi *barzanji* serta meningkatkan interaksi antar sesama masyarakat. (3) meningkatkan amalan ibadah tertentu bagi individu yang senantiasa membaca *barzanji* di setiap waktu senggangnya karena *barzanji* secara langsung menuntun seseorang untuk mengamalkan salah satu poin dalam rukun iman yakni kepada Rasul dan Nabi Allah (Ta'rifin, 2010: 2).

Secara garis besar, *barzanji* sebagai ritus budaya memang berkembang pesat di kalangan pesantren, kalangan *nahdlyyin*, kalangan Islam tradisional, maupun kalangan Islam kejawaen. Hal ini dikarenakan tradisi *barzanji* sebagaimana dengan tradisi maulud lainnya secara umum merupakan bentuk dari ajaran syiah kultural yakni menghormati dan mengenang peran dan jasa Nabi Muhammad SAW, shahabat, dan keturunannya yang berjasa menyebarkan Islam sebagai agama *rahmatat lil alamin* kepada semesta dalam bentuk ekspresi kebudayaan maupun produk budaya. Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa pembacaan *barzanji* sebagai wujud cinta kepada Rasul merupakan kewajiban bagi semua umat Islam. Sebagaimana tersebut dalam sebuah hadits Nabi: “*Tidak sempurna iman seseorang sehingga aku menjadi orang yang paling dicintainya dari pada anaknya, orang tuanya dan manusia semuanya*” (HR. Bukhari). Berikut ini merupakan lirik *barzanji* yang mencerminkan rasa kecintaan yang mendalam kepada Nabi Muhammad SAW.

Contoh Lirik *Barzanji* yang dianggap sunnah

“Seperti cantikmu tak pernah kupandang

Aduhai wajah ceria

Engkau matahari, engkau purnama

Engkau cahaya di atas cahaya

Engkau permata tak terkira

Engkau lampu di setiap hati

Aduhai kekasih, duhai Muhammad

Aduhai pengantin rupawan

Aduhai yang kokoh, yang terpuji

Aduhai imam dua kiblat”

(Najieh, 1987).

Makna yang ingin disampaikan dalam syair tersebut adalah betapa menunjukkan keagungan Nabi Muhammad SAW yang tidak bisa tertandingi oleh makhluk apapun di dunia karena Rasul sebagai kekasih Allah SWT berkat ketakwaan maupun keimanannya yang begitu tinggi sehingga derajatnya ditinggikan oleh Allah SWT. Syair ini kemudian acap kali dinyayikan dalam berbagai kegiatan keagamaan di pesantren maupun masyarakat pedesaan

lainnya. Yang kemudian diakhiri dengan bacaan shalawat dan pujian kepada Rasulullah bergema saat kita membacakan *barzanji* di acara peringatan Maulid Nabi Mauhammad SAW, *Ya Nabi salâm 'alaika, Ya Rasûl salâm 'alaika, Ya Habib salâm 'alaika, ShalawatulLâh 'alaika... / Wahai Nabi salam untukmu, Wahai Rasul salam untukmu, Wahai Kekasih salam untukmu, Shalawat Allah kepadamu.*

Konstruksi sunnah dalam *barzanji* adalah baik dan sangat dianjurkan karena hal itu tidak bertentangan sama sekali dengan nilai-nilai ajaran al Quran dan Hadits secara literer. Pembacaan tradisi *barzanji* yang selama ini dilakukan baik dalam bulan Maulud, maupun event-event tertentu dengan membaca tiga sumber utama *al Barzanji*, *al Diba'* atau *Syaraf al Anam* diorientasikan pada aspek dakwah dan sosial dengan tujuan menggairahkan kehidupan beragama dalam keluarga, masyarakat, dan meningkatkan penghayatan dan pengamalan ajaran agama. Kegiatannya bervariasi sesuai kebutuhan dan orientasi lembaga pelaksananya, antara lain ceramah, lomba, diskusi/seminar, khitanan massal, pengobatan gratis, pasar murah (bazar), dan berkunjung ke panti asuhan. Maka sebenarnya tradisi *barzanji* itu adalah sunnah karena mengajak pada peningkatan aspek-aspek kehidupan sosial bagi masyarakat. Meskipun *barzanji* secara tidak langsung menjadi produk budaya eksklusif pada empat golongan tersebut sebagai identitas, namun pada praktiknya *barzanji* sendiri sebenarnya adalah inklusif karena terdapat proses deliberasi budaya yang berlangsung di sana.

Dimensi sunnah dalam kacamata budaya pada *barzanji* tidak terlihat dalam dimensi sosial saja, namun juga berfungsi sebagai ajang peningkatan religiositas yang mendorong adanya sikap kesalehan sosial yang dicontohkan kepada Nabi untuk ditiru umatnya tentang Beraneka lagu-lagu lembut dan berwarna seperti dalam pembacaan *barzanji* berfungsi sebagai sarana pendidikan akhlak. Kondisi semacam ini mutlak bagi kalangan pesantren dan *nahdliyyin* dimana *barzanji* bersama *shalawatan*, *wirid*, dan lain sebagainya merupakan upaya melestarikan tradisi budaya yang berkembang semasa Nabi Muhammad SAW hidup untuk diteruskan hingga sekarang ini (Muzakka, 2003: 12). Hal inilah yang menjadikan alasan *barzanji* hidup dan berkembang di kalangan Islam tradisional karena semata-mata hal itu merupakan bentuk sunnah bahwa melestarikan tradisi Nabi adalah baik disesuaikan dengan ajaran al Quran dan Hadits sehingga tidaklah relevan kalau menyebut *barzanji* itu menyimpang karena itu sudah ada sejak zaman Nabi dan diperbolehkan oleh Nabi sendiri sebagai bentuk ekspresi budaya untuk mencintai Allah dan Rasul-Nya. Maka dari itulah, upacara pembacaan *barzanji* merupakan ritus religius dan dimaksudkan

untuk ibadah yakni *taqarrub ilallah* yakni menjalin hubungan dekat dengan Allah SWT untuk mendapatkan ridha-Nya. *Barzanji* sebagai produk budaya kuasa kalangan tradisionalis lebih mengajak pada pengamalan ajaran Islam melalui dimensi riil kehidupan sosialnya yang tidak hanya terpaku pada ajaran leksikal al Quran dan Hadits saja yang bagi sebagian umat sangatlah kaku dan konservatif sehingga melalui tradisi *barzanji* maupun tradisi lainnya yang berkembang pada zaman Nabi, kedua ajaran tersebut didinamiskan melalui ekspresi budaya. Dan bagi kalangan tradisionalis itu adalah sunnah karena mengamalkan ajaran Islam dalam keseharian.

Barzanji dalam Domain Budaya Bid'ah

Penyematan vonis *bid'ah* dalam tradisi *barzanji* maupun tradisi Nabi lainnya sebenarnya lebih dimaknai sebagai bentuk ekspresi perlawanan budaya yang dilakukan oleh kalangan yang mengaku sebagai Wahhabi maupun modernis, bertujuan untuk menghapus segala bentuk tradisi-tradisi yang tidak difaedahkan dan diamanatkan dalam al Quran dan Hadits sebagai bentuk penyimpangan. Perlawanan budaya yang dimaksudkan di sini bukanlah menyangkut kontestasi ideologi Sunni-Syiah yang selama ini berkembang dalam kajian teologis maupun halhal sejenis yang hasilnya terjadi saling tuding-menuding antara yang beriman dan yang kafir dan mana yang *haq* mana yang *batil*. *Bid'ah* sebelum masuk ke dalam ranah teologis, sejatinya adalah bentuk kontestasi dan eksistensi cara pandang budaya Wahhabi dan modernis untuk diakui oleh umat muslimin lainnya. Oleh karena itulah, perlawanan budaya yang dilakukan keduanya sebenarnya sangat kaku dan konservatif mengikuti secara normatif-leksikal sesuai apa yang tercantum dalam al Quran dan Hadits sehingga bentuk budaya yang berbeda dengan apa yang mereka definisikan adalah sesat dan menyimpang. Budaya Islam yang benar adalah sesuai dengan kedua rujukan utama umat muslim sedunia tersebut dan menanggapi bahwa budaya Islam yang berkembang selama ini merupakan bentuk sinkretisme dengan budaya lainnya, tidak sesuai dengan ajaran murni Islam.

Namun demikian, tulisan dalam subbab ini bukan dimaksudkan untuk membela modernis melalui pendirian kemurnian Islam-nya. Aplikasi *cultural studies* sebagaimana yang digunakan dalam makalah ini bertujuan untuk menunjukkan dimensi kritisisme budaya yang dibangun oleh modernis melalui vonis *bid'ah*-nya bahwa produk budaya, agama, maupun dominasi dari entitas tertentu haruslah terpisah dan berdiri secara sendiri tanpa ada pengaruh dari hal yang lain. Artinya bahwa, vonis *bid'ah* yang dilancarkan

oleh kalangan modernis sendiri sebenarnya merupakan upaya dan semangat pembebasan budaya terhadap *barzanji* sendiri dari pengaruh kalangan tradisionalis. *Barzanji* bukanlah produk budaya Islam dan simbol identitas dari kalangan tradisionalis, namun memaknai *barzanji* adalah produk sastra berupa lirik puisi dan prosa saja tanpa harus diikuti dengan ritus peribadatan yang mengikuti dalam setiap pembacaan *barzanji* sendiri (Safrudin, 2010). Harus diakui bahwa kritisisme budaya yang dilancarkan kalangan modernis dan Wahhabi melalui vonis *bid'ah*-nya mempunyai kecenderungan mengarah pada aspek teologis, namun sebisa mungkin kita harus melihatnya sebagai bentuk kritik sastra yang selama ini lazim dan biasa digunakan sastrawan dalam mengkritik karya sastra tertentu berdasarkan pemikiran yang menjadi dasar analisisnya.

Mari kita meletakkan vonis *bid'ah* ini dalam rangka sebagai kritik sastra dan bukan sebagai kritik teologis yang berujung debat kusir tiada henti. Adapun kritikisme budaya yang dibangun dalam paradigma *bid'ah* oleh para kalangan Islam modernis ini bersumber pada tiga hal yakni (1) berdasarkan pada pemikiran yang bersumber secara *text books* dari al Quran dan Hadits sehingga corak pemikiran kritisnya lebih konservatif dan kaku, (2) memusatkan kepada peneguhan ibadah dalam wilayah simbol agama dan ritual, sehingga produk budaya yang tidak termasuk dalam wilayah tersebut adalah *bid'ah* (3) kritikan cenderung monolog yakni dalam satu arah dan bukan dialogis yang dua arah. Adapun yang menjadi fokus dari kalangan modernis ini sebenarnya lebih mengkritisi narasi-narasi sastra *barzanji* yang sifatnya fiksi yang tak faktual rujukannya dalam al Quran dan Hadits dimana memiliki kecenderungan bermuatan hiperbola yang menyanjung secara berlebihan Muhammad SAW sebagai al Masih seperti Nabi Isa AS oleh kaum Nasrani (Supani, 2007: 7). Modernis sendiri sangat afirmatif terhadap kitab *barzanji* yang menampilkan secara riil narasi-narasi historis riwayat Nabi Muhammad SAW yang sah menurut al Quran dan Hadits.

Berikut ini sebagian dari kritikan budaya oleh kalangan modernis dalam *barzanji* untuk memberikan demarkasi yang jelas mana yang merupakan ruang ibadah dan mana yang merupakan ekspresi budaya di luar peribadatan agama.

Contoh Lirik *Barzanji* yang dianggap *bid'ah*.

Hambamu yang miskin mengharapkan
“Karuniamu (wahai Rasul) yang sangat banyak”
Padamu aku telah berbaik sangka

“Wahai pemberi kabar gembira dan Pemberi Peringatan”
 Maka tolonglah Aku, selamatkan Aku
 “Wahai Penyelamat dari Sa’ir (Neraka)”
 Wahai penolongku dan tempat berlindungku
 “Dalam perkara-perkara besar dan berat yang menimpaku”
 (al Atsari, 2010: 1)

Sekali lagi, perlu ditegaskan bahwa dimensi bid'ah dalam mengkritisi *barzanji* menurut kacamata kalangan modernis adalah lirik yang sifatnya hiperbola, fiksi, dan metaforik yang tidak ada rujukannya dalam al Quran dan Hadits seperti dalam bait 3 untuk mengajak berbaik sangka kepada Nabi. Hal itu menurut kritikan budaya kalangan modernis, lirik tersebut keliru karena menurut hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim menyebutkan bahwa

“Janganlah mati salah seorang dari kamu melainkan ia berbaik sangka kepada Allah ‘Azza wa Jalla. (HR Imam Muslim).

Artinya bahwa lirik *barzanji* tersebut menyimpang karena bukan kepada Nabi, namun berbaik sangkalah kepada Allah. Selain itu pula dalam bait 4,5,6 disebutkan bahwa sang Nabi adalah penyelamat bagi seluruh umat manusia. Al Quran juga menyebutkan:

“Sesungguhnya aku sekali-kali tiada seorangpun dapat melindungiku dari (azab) Allah dan sekali-kali aku tidak akan memperoleh tempat berlindung selain daripada-Nya” (QS Al Jin: 20-22).

Kalangan modernis sendiri berupaya untuk merekonstruksi kembali makna *barzanji* sebagai karya sastra besar dan bukan karya ijtihad ulama yang belum shahih kebenarannya. Hal inilah yang kemudian menjadi alasan mengapa kalangan modernis dan wahhabi sendiri sangat bersemangat dalam memvonis *bid'ah* sebagai bentuk ekspresi kritik budaya mereka. *Barzanji* memang meriwayatkan Nabi Muhammad SAW dari sejak lahir, diangkat menjadi rasul, hingga wafat dan dimaknai sebagai biografi beliau agar riwayat perjuangannya selalu diamalkan oleh umat Islam sedunia. Maka, perspektif *cultural studies* dalam melihat konstruksi *bid'ah* sendiri tidaklah selalu berujung pada penegasian dan pelarangan terhadap entitas tertentu. Namun justru, *bid'ah* sebagai bentuk ekspresi kritikan sastra yang dilakukan oleh kalangan modernis merupakan bentuk rambu indikator tentang shahih tidaknya ajaran Qur'an dan Hadits dalam penulisan karya sastra seperti halnya *barzanji* itu sendiri. Makna *bid'ah* dalam *cultural studies* tidaklah bepretensi untuk mereduksi atau bahkan menghilangkan ekspresi budaya dalam umat Islam, namun justru sebagai upaya memberikan koridor yang jelas tentang

ajaran agama dalam sebuah produk budaya.

Simpulan

Hal yang dapat kita simpulkan dalam kajian ini adalah studi *barzanji* berikut perdebatan mengenai keabsahan tradisi mauludan yang selama ini berkembang dalam masyarakat muslim Indoensia, janganlah ditempatkan dalam perdebatan teologis yang berujung pada debat kusir yang tiada henti. Harus diakui bahwa *barzanji* sebagai salah satu bentuk dari tradisi mauludan memang berakar dari Syiah kultural. Namun jangan sampai karena ada pengaruh kultural Syiah dalam *barzanji* kemudian ditafsirkan sebagai entitas yang *bid'ah* dan menyimpang dari ajaran agama Islam. Mendudukan antara yang sunnah dan *bid'ah* dalam menilai sebuah produk budaya jangan di ruang kontestasi Sunni Syiah karena keduanya memiliki akar filsafat, teologis, dan sejarah yang berbeda pula. Dalam makalah ini, penulis telah mencoba memberikan dimensi lain seputar dikotomi sunnah dan *bid'ah* dalam kajian *cultural studies* dimana antara sunnah dan *bid'ah* tidaklah dianalisis dalam ruang hitam-putih yang justru menimbulkan *pretense stereotif* kepada salah satu mazhab keagamaan. Namun sunnah dan *bid'ah* sebagai dikotomi yang saling mengoreksi dan melengkapi satu sama lain. Memang, penafsiran baru atas dikotomi sunnah dan *bid'ah* dalam kerangka *cultural studies* ini masih jarang dipakai oleh sarjana ilmu sosial karena biasanya kajian tersebut lebih dikuasai oleh sarjana teologis dan tarbiyah yang mempunyai sumber referensi yang kuat karena memang itu sudah menjadi lokus studi mereka. *Barzanji* sebagai karya sastra merupakan analisis baru dalam kajian budaya yang tentunya masih harus mengkorelasikan referensi dengan ilmu teologis dan tarbiyah. Dalam hal ini, penulis telah mencoba membawa *barzanji* tersebut dalam ruang diskursus yang baru dengan menempatkan kritik sastra bersumber teologis tersebut. Penulis sadar bahwa kajian ini masih banyak kekurangannya karena analisis ini masih baru dan belum banyak dipakai oleh kalangan akademisi lainnya. Penulis menantikan saran dan kritikan terhadap karya sejenis di masa depan.

Daftar Pustaka

- Al Atsari, Abu Salma. 2010. Studi Kritis Syair-syair Barzanji dan Burdah. *Al Hujjah Risalah*. Volume 4, Nomor 50: 1-2.
- Albiruny. 2012. *Sejarah al Barzanji*. <http://biruny.blogspot.com>. [27 Juni 2012].

- Hall, Stuart. 2006. *Cultural Studies: An Introduction*. London: Routledge.
- Junnaid, M. 2008. Tradisi Barzanji Sya'ban Masyarakat Bugis Wajo di Pantai Tanjung Jabung Timur. *Kontekstualita*. Volume 23, Nomor 1: 80-92.
- Mawardi, Kholid. 2009. Shalawatan: Pembelajaran Akhlak Kalangan Tradisionalis. *Insania*. Volume 14, Nomor 3: 500-511.
- Munawaroh, Siti. 2007. Tradisi Pembacaan Barzanji bagi Umat Islam. *Jantra*. Volume 2, Nomor 3: 34-40.
- Muzakka, Moh. 2003. Tradisi Lisan Pesantren dan Pemberdayaan Politik Santri. Makalah disajikan pada *Seminar Internasional Tradisi Lisan Nusantara IV dan Festival Semarang Pesisir*. Semarang. Tanggal 2-5 Oktober 2003.
- Najieh, Abu Ahmad. 1987. *Terjemah Maulid al Barzanji*. Surabaya: Mutiara Ilmu.
- Nizaruddin, Ahmad. 2007. *Tradisi Peringatan Maulid Nabi*. Kediri: Maktab Dakwah Dan Bimbingan Jaliyat Rabwah.
- Paisun. 2010. Dinamika Islam Kultural. Makalah disajikan pada *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) Ke-10*. Banjarmasin. Tanggal 1-4 November 2010.
- Safrudin. 2010. *Peringatan Maulud Nabi dan Teks al Barzanji*. <http://rere-comp.blogspot.com>. [7 November 2012].
- Sholikhin, Muhammad. 2011. *Ritual & Tradisi Islam Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Narasi.
- Supani. 2007. Tradisi Maulud: Pro dan Kontra. *Ibda*. Volume 5, Nomor 1: 72-89.
- Suparjo. 2008. Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia. *Komunika*. Volume 2, Nomor 2: 178-193.
- Syadzili, Ahmad Fawaid. 2010. *Ensiklopedi al Quran*. Jakarta: PT. Kharisma Ilmu.
- Ta'rifin, Ahmad. 2010. Tafsir Budaya atas Tradisi Barzanji dan Manakib. *Jurnal Penelitian*. Volume 7. Nomor 2: 1-14.

PENGARUH ISLAM DALAM KEBUDAYAAN LOKAL DI BUTON: Satu Kajian Berdasarkan Teks Sarana Wolio

La Niampe

FKIP Universitas Haluoleo

Jl. H.E.A. Mokodompit, Kendari, Telp.081245779970

email: niampe@yahoo.com

Abstract

This study aimed to describe how far the moslem teaching has given influence to the local culture in Wolio (Buton). This study researched a classic script text, therefore used a filology and Heuristic methode. filology methode was used to purify text and make text be readable by the citizen, whereas heuristic methode was used to find out the substantial of the text. The result of this study showed that Islamic teaching influenced toward local culture in Buton since Sultan Mobolina Pauna administration. When he arranged the constitution of Buton verbally called as “Martabat Tujuh “ or Sarana Wolio is like influenced by his intuition or his sufism perspective. That influence could be seen through the culture which was arranged like Martabat Tujuh, determining of sultan’s number and sapati which was symbolized by sifat dua puluh, determining of minister number was symbolized like thirty of juz alqur’an and determining number of points refused by culture were symbolized by “itikad yang tujuh puluh dua kaum”

Penelitian ini bertujuan untuk menguraikan sejauh mana ajaran Islam telah berpengaruh dalam kebudayaan lokal di Wolio (Buton). Oleh karena objek yang diteliti berupa teks naskah kuno, maka metode yang digunakan adalah metode Filologi dan metode Heuristik. Metode filologi digunakan untuk memurnikan teks serta membuat teks menjadi terbaca oleh masyarakat umum, sedangkan metode Heuristik digunakan untuk menemukan substansi teks. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ajaran Islam mulai berpengaruh terhadap budaya lokal di Buton sejak masa pemerintahan sultan Mobolina Pauna. Ketika beliau

menyusun Undang-Undang Buton secara tertulis yang disebut “Martabat Tujuh” atau “Sarana Wolio”, tampaknya sangat dipengaruhi perasaan atau alam pemikiran kesufiannya. Pengaruh itu terlihat pada produk adat yang disusunnya seperti penetapan pangkat-pangkat ditamsilkan dengan Martabat Tujuh, penetapan jumlah adat Sultan dan Sapati ditamsilkan dengan sifat dua puluh, penetapan jumlah menteri ditamsilkan dengan tiga puluh juz al Quran dan penetapan jumlah itikat yang ditolak oleh adat ditamsilkan dengan “itikad yang tujuh puluh dua kaum”.

Key words: Moeslim, tasawuf, sarana wolio, culture

Pendahuluan

Berbicara tentang proses masuknya Islam di Buton tentu tidak dapat terlepas dari proses masuknya Islam di Asia Tenggara. Masuknya Islam di Asia Tenggara merupakan suatu proses yang progresif dan bermula dengan penukaran beberapa unsur penting di kalangan penduduk dari segi perundangan serta *juris prudensi* kurang lebih pada tahun 1200-1400 M, diikuti dengan pengenalan unsur-unsur falsafah pada tahun 1400-1700 M, serta diikuti dengan perkembangan bentuk pemikiran rasional-keagamaan. Hubungan antara Islam dan kebudayaan lokal tidak semestinya sesuatu yang progresif di sisi pandangan Islam, begitu juga ia tidak semestinya sesuatu yang sejajar (Hooker, 1991: 41).

Proses masuknya Islam di Buton dimulai pada tahun 984 H atau tahun 1542 M (La Niampe, 2010: 499). Pada masa itu, raja yang memerintah di kerajaan Buton bernama La Kilaponto gelar *Sultan Murhum*. Meskipun Islam telah diterima di Buton sejak pertengahan abad ke-16, akan tetapi belum diketahui pengaruh ajarannya sepanjang paruh kedua abad ini (Yunus, 1995: 19). Yang diketahui barulah gelar *sultan*, nama penghormatan dari kata arab yang digunakan oleh raja. La Kilaponto adalah raja Buton yang pertama kali menggunakan gelar *sultan*. Gelar *sultan* yang digunakan ini merupakan pengaruh kultur Islam yang juga berlaku bagi kerajaan-kerajaan lain di Nusantara yang telah menerima Islam.

Pengaruh Islam yang lebih jauh terjadi nanti setelah kesultanan Buton memasuki abad ke-17. Sumber lokal menyebutkan bahwa pada masa pemerintahan La Elangi gelar Sultan Dayanu Ikhsanuddin atau *Mobolina Pauna* (1597-1631) meletakkan undang-undang kerajaan yang disebut dengan “Martabat Tujuh”, disebut demikian karena berisi ajaran *Martabat Tujuh*, suatu ajaran yang dikenal dalam dunia tasawuf (Schoorl,

2003: 139). *Martabat Tujuh*, berarti tujuh peringkat atau tujuh kedudukan. Nama ini merujuk kepada ajaran mistik sufi yang pada awal abad ke-17 sangat berkembang pesat di Aceh (Braginsky, 1993: 21).

Tulisan ini mendeskripsikan sejauh mana ajaran Islam telah berpengaruh dalam kebudayaan lokal di Buton. Adapun sumber kajiannya adalah teks naskah "*Sarana Wolio*" yang dikarang oleh Sultan Muhammad Idrus Kaimuddin tahun 1243 H atau 1827 M. Muhammad Idrus adalah sultan Buton ke-29 (1824-1851). Naskah ini tersimpan di koleksi Abdul Mulku Zahari di Buton dengan nomor kode koleksi 179 Wolio/19/91. Selain itu, naskah ini tersimpan pula di koleksi Arsip Nasional RI, Perpustakaan Nasional RI dan di KITLV Leiden Belanda, masing-masing dalam bentuk *mikrofilm*.

Naskah memiliki ukuran; 72 halaman 15-25 baris/halaman, 32, 5x 10 cm. Alas yang digunakan adalah kertas Eropa bercap *Lion Medallion Concordia*. Teks naskah ditulis dalam bahasa *Wolio* dengan menggunakan aksara Arab (*Buri Wolio*). Jenis tinta yang digunakan terdiri atas dua warna yaitu warna hitam dan merah. Status naskah diperkirakan asli, kondisi fisik naskah secara umum tidak begitu baik, kertasnya telah mengandung warna kekuning-kuningan (terdapat bercak-bercak cairan yang membentuk gumpalan). Kondisi kertas agak lapuk dan rapuh menunjukkan bahwa usia kertas telah tua, akan tetapi teks naskah masih lengkap dan masih dapat terbaca dengan jelas.

Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode filologi, suatu metode yang menggunakan naskah kuno (manuskrip) sebagai dasar kajiannya. Secara sederhana, inti pekerjaan seorang filolog ialah membuat sebuah naskah menjadi bermanfaat bagi pembacanya. Dalam pada itu, penyajian dan interpretasi sebuah naskah sangat diperlukan (Rabson, 1994: 13). Filologi lahir dilatarbelakangi oleh sejumlah faktor yakni: (1) munculnya informasi tentang masa lampau di dalam sejumlah karya tulisan; (2) anggapan adanya nilai-nilai yang terkandung dalam peninggalan tulisan masa lampau yang dipandang masih relevan dengan kehidupan masa sekarang, (3) kondisi fisik dan substansi materi informasi akibat rentang waktu yang panjang, (4) faktor sosial budaya yang melatarbelakangi penciptaan karya-karya tulisan masa lampau yang tidak ada lagi atau tidak sama dengan latar sosial budaya pembaca masa kini, dan (5) keperluan untuk mendapatkan hasil pemahaman yang akurat (Baried dkk, 1994: 2).

Untuk keperluan menganalisis teks, digunakan metode heuristik, yaitu pembacaan teks secara berulang-ulang sehingga menemukan substansi daripada masalah teks itu secara utuh atau secara totalitas. Dalam menganalisis sebuah teks, harus memperlihatkan keistimewaannya sebagai keseluruhan yang koheren, harus memperlihatkan bagian-bagiannya yang saling bersangkutan, harus menunjukkan ciri khas struktur dan penggunaan bahasanya (Sutrisno, 1983: 91).

Hasil dan Pembahasan

Adat Pertama di Tanah Wolio (Buton)

Menurut Teks “Sarana Wolio” adat pertama di tanah Wolio meliputi empat hal pokok. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Ketahuilah olehmu, permulaan istiadat di tanah Wolio ini empat banyaknya; pertama-tama, saling menakuti; kedua, saling memelihara; ketiga, saling menyayangi; keempat, saling menghormati. yang melebihi kita, kita ta’dzimi, yang sama dengan kita, kita pelihara, yang di bawah kita, kita sayangi. Yang dihormati itu banyak; ada karena keberaniannya pada adat Wolio; ada karena kealimannya di jalan adat Wolio; ada karena mengorbankan hartanya pada adat Wolio; ada yang kita hormati itu karena membawa kepandaiannya di jalan pemerintah dalam menyelesaikan pekerjaan adat Wolio. Apa saja ada jalan saling menghormati selain yang telah tersebut itu. Adapun jumlah orang yang dihormati itu semua nama yang berjasa pada adat Wolio. Adapun penghormatan itu bermacam-macam; ada yang dihormati itu ucapan; /4/ ada yang dihormati itu jabatan; ada yang dihormati itu harta; ada yang dihormati itu kelakuan. Itulah pengasah mata hati manusia di tanah Wolio ini, agar tidak luntur dan tidak tumpul, supaya tetap tajam, bahkan bertambah, hanya Allah yang tahu”.

Adat Buton Zaman Mobolina Pauna.

Menurut teks “Sarana Wolio” bahwa pada zaman Mobolina Pauna mulailah diadakan; pangkat-pangkat (struktur jabatan adat), adat dua belas, adat delapan, adat lima dan adat sembilan. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Pada zaman Moßolina Pauna diadakanlah pangkat-pangkat; diadakanlah adat yang dua belas; diadakanlah adat yang delapan; diadakanlah adat yang lima; diadakanlah adat yang sembilan. Semua sara yang disebutkan itu ada batasan-batasan dan rahasianya”.

Pangkat-Pangkat (Struktur Adat)

Menurut teks *Sarana Wolio*, pangkat-pangkat berteladan pada “Martabat Tujuh” perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Adapun pangkat-pangkat itu berteladan dari Martabat Tujuh. Pertama-

tama yang disebut Martabat Tujuh itu martabat ahadiyah. Yang disebut ahadiyah itu zat Allah semata-mata, tidak i'tibar sifat, itulah yang disebut oleh ahli sufi la ta'yun, artinya tidak nyata kenyataannya sebab tidak ada sama sekali jalannya akal, yang diketahui semata-mata zat Allah itu, tidak muncul i'tibar sifat atau asma. Yang kedua Martabat Tujuh itu martabat wahdah. /5/ Yang disebut wahdah itu sifat Allah. Itulah yang disebut ahli sufi Ta yun awal, artinya kenyataan pertama. Disebut sebagai kenyataan pertama karena pertama-tama akal itu telah ada jalan untuk mengetahui zat Allah itu terlebih dahulu memahami sifat Allah, karena sifat itulah yang menunjukkan zat, baik sifat sulbi atau sifat maujud sebagaimana wujud kata zâtullâhi qadîmun, artinya zat Allah SWT itu sedia adanya atau zâtullâhi qadîmun artinya zat Allah SWT itu kekal atau zatullahi mukhâlifatu lillahwâditsi, artinya zat Allah itu berbeda dengan segala sesuatu yang baru atau sebagaimana firmanNya zâtuhu yatusifu bilhiâti artinya zat Allah. Allah itu disifatkan dengan hidup dan segala simbolnya seumpama itu. Ketiga, martabat tujuh itu martabat wahidiyah. Yang disebut wahidiyah itu adalah asma Allah. Itulah yang dinamakan ahli sufi tayun tsâni, yang artinya kenyataan /6/ kedua. Dinamakan dengan kenyataan kedua karena juga dengan asma Allah itu dapat ditembus akal untuk mengetahui zat Allah, karena asma itulah yang menunjukkan zat yang bersifat segala sifat yang sesuai dengan zat-Nya sebagaimana firman Allah sami'un bashîrun, artinya Allah SWT itulah Tuhan yang maha mendengar lagi maha melihat. Samîun bashir itulah dua asma yang menunjukkan zat yang bersifat samâ dan yang bersifat bashar. Martabat yang tiga inilah yang qadim baqâ. Yang mendahulukannya dan yang mengakhirkannya itu akal bukan zaman. Jika yang lebih dahulu zamannya, maka jika demikian maka lebih dahulu ada zat-Nya baru sifat-Nya lalu asma-Nya. Mustahil sekali Allah SWT demikian itu, karena Allahu itu zat-Nya, sifat-Nya dan asma-Nya itu adalah bersatu, qadim, baqâ, ketiganya itu, munculnya satu per satu itu supaya ditembus akal. Yang keempat Martabat Tujuh itu /7/ martabat alam arwah. Itulah keberadaannya semua nyawa, baik nyawanya manusia ataupun nyawa yang lainnya. Pertama-tama, ruh yang dijadikan Allah SWT itu ruh Nabi kita shalallahu alaihi wasallam. Itulah yang dinamakan abû al arwâh artinya bapak semua nyawa. Karena dia mendahului segala ruh yang lain. Nabi SAW bersabda; awwalu mâ halaqa Allâhu Tâla rûhiy. Artinya, pertama-tama yang dijadikan Allah SWT ruhku satu kati dan dua laksa dan empat ribu tahun lebih dahulu ruh Muhammad, kemudian ruh yang lainnya. Keberadaan yang lainnya itu karena kelebihan Nabi shalallahu alaihi wassalam. Firman Allah SWT di dalam hadits qudsi; khalaqtul asy yâ'a li ajalika wa khalaqtuka li ajali artinya, Aku buat satu-satu karena engkau dan aku, buat engkau karena aku dia itu, kemudian nyawa yang lainnya. Urutan-urutan kejadiannya, yang lebih didahulukan dan yang kemudian dikemudiankan. Ruh itulah /8/ keadaan yang halus tidak dapat dibagi-bagi, tidak dapat dipilah-pilah, tidak dapat disusun-susun, kehalusan nyawa itu karena terlampau amat kecil, dinamakan halus, ruh itu karena tidak dicapai panca indera yang lima yang lahir pada manusia itu seperti pendengaran telinga, atau penglihatan

mata, atau penciuman hidung atau perasaan lidah atau persentuhan badan. Orang Arab menyebut nyawa itu ruh, karena nyawa itu keluar masuk. Jadi dalam bahasa Arab disebut ruh, dalam bahasa Wolio disebut lipa. Karena jika telah dikehendaki oleh Allah SWT menghidupkan jasad itu, maka diletakkanlah nyawa oleh Allah pada jasad itu. Jika Allah menghendaki agar jasad itu mati, maka dikeluarkanlah ruh dari jasad itu. Ruh itu tidak pernah mati. Setelah tiba di akhirat, ruh itu dikembalikan lagi pada jasad hanya saja bukan lagi seperti bentuknya yang ini, dia telah besar telah tinggi. /9/ Allahu SWT, yauma tubaddalul ardlâ ghairal ardlî, artinya pada hari itulah nanti telah diubah tanah dengan tanah yang lainnya. Karena itu ahli sufi mengambil dalil ini sebab yang mengandung unsur yang empat, jasad itu tanah. Yang kelima, martabat tujuh itu martabat alam mitsal. Itulah contohnya semua keberadaan. Setelah keberadaan Allah SWT, tidak ada, artinya contohnya semua keberadaan. Setelah keberadaan, Allah SWT itu mengerjakan satu-satu Allah SWT lebih dahulu contoh-contohnya. Mustahil betul Allah SWT seperti itu walaupun alam mitsal itu contoh bagi semua keberadaan. Oleh karena keberadaan alam mitsal itu bermacam-macam rupa, hanya Allah SWT juga yang mengetahui banyaknya. Ada seperti nyawa, bukan nyawa, ada seperti badan bukan badan, ada seperti malaikat bukan malaikat, ada seperti /10/ jin bukan jin, ada seperti manusia bukan manusia, ada seperti batu bukan batu, ada seperti kayu bukan kayu, ada seperti binatang bukan binatang. Tidak ada yang tidak ada, semua keadaan arwah dan semua keberadaan ajsam yang tidak ada contohnya di alam mitsal itu. Keberadaan alam mitsal itu akhir dari keberadaan alam arwah. Itulah juga keadaan halus, tidak dijangkau panca indera yang lima yang disebut pertama itu. Yang keenam, martabat tujuh itu martabat alam ajsam. Itulah semua keberadaan yang nyata ini seperti tanah, seperti bulan, seperti awan, seperti batu, seperti kayu, seperti air dan semua yang dinamakan keberadaan yang dapat dibagi-bagi yang dapat disusun-susun, dan alam ajsam juga itu alam tsahadati, artinya alam yang nyata. Itulah semua keberadaan yang dicapai panca indera yang lima. /11/ Pertama-tama alam ajsam yang dijadikan Allah SWT itu arasyi dan kursiy kemudian alam lalu laugh mahfuz lalu bulan tujuh lapis lalu tanah tujuh lapis. Arasy dan kursiy dan bulan tujuh lapis itu, itulah yang dinamakan wujud abaa'i, artinya, keadaan semua bapak ajsam, di bawah bulan tujuh lapis itu lalu tanah itu, itulah wujud Ulahâti, artinya keberadaan semua ibu ajsam di tanah itu, lalu ajsam beranakkan keadaan yang di atas dan keadaan yang di bawah itu tiga macam banyaknya: pertama-tama, ajsamul haiwanaati artinya tubuh semua hewan, lalu ajsamul haimâdati artinya wujud semua yang kental dan semua yang keras seperti emas, seperti tembaga, seperti besi, seperti timah. Lalu ajsam nabatati artinya wujud semua /12/ yang tumbuh seperti kayu, seperti rumput. Oleh karena itu sejak dikehendaki Allah SWT mengadakan yang tiga itu dipersyaratkanlah keberadaan di atas dan keadaan yang di bawah, menjadilah keberadaan yang tiga itu atas qudrat dan iradat Allah SWT, tidak semata-mata sebab serasinya yang dua keadaan itu; pertama-tama, jisim manusia yang

diadakan Allah SWT di atas tanah ini ialah semua nenek kita Nabi Adam alaihi ssalam sehingga disebutlah dia abû al bataru artinya bapak semua badan manusia yang berkumpul pada kepala Adam itu anasir yang empat itu; air, angin, api, tanah. Yang Ketujuh pelengkap Martabat Tujuh itu martabat alam insan. Itulah yang dinamakan manusia. Alam insan itulah yang dinamakan juga martabat ajamiati, artinya pangkat yang mengumpulkan /13/ semua dalil yang menunjukkan keberadaan Allah SWT dan sifat jalal-Nya dan jamaali-Nya, artinya sifat kebenaran-Nya dan sifat keelokan-Nya. Firman Allah SWT di dalam hadits qudsiy: mâ zhaharatu fi syai'in kazhuhûri fil insâni, artinya tidak Aku nyata di dalam sesuatunya seperti kenyataan-Ku pada manusia. Manusia itulah tempat berkumpulnya dua jenis teladan; nyawa itu teladan haq, badan itu teladan khaliq; artinya: nyawa manusia itu teladan haq karena nyawa itu dengan sifat jalan dua puluh banyaknya seperti juga jumlah sifat Allah SWT yang dua puluhnya yang wajib itu, hanya saja hakikatnya berbeda sekali dengan sifatnya Allah SWT, artinya badan manusia itu teladan halqi karena tidaklah ada yang ada di alam besar ini /14/ kecuali ada juga pada badan manusia itu, seperti keberadaan tanah di alam besar itu teladan pada manusia adalah daging, batu di alam besar pada manusia adalah tulang, laut di alam besar pada manusia adalah ingus, air di alam besar pada manusia adalah ludah, kayu di alam besar pada manusia adalah rambut, api di alam besar pada manusia adalah suhu badan itu, angin di alam besar pada manusia adalah pernapasannya itu. Hingga akhirnya demikian itu. Itulah sehingga dinamakan alam saghir manusia itu artinya alam kecil. Kemudian hakikatnya manusia itulah alam kabir artinya alam besar, karena yang tidak ada yang ada di alam ini yang tidak ada teladannya pada manusia itu melainkan ada /15/ pada manusia tidak ada di alam besar ini seperti kalbi layatu rubbaniyah. Itulah yang tidak ada betul di alam yang lainnya. Selepasnya pada manusia, itulah yang disebut kalbi nurani, yang disebut ruh. Itulah juga yang ditanyakan Allah SWT di alam arwah. Firman Allah SWT alastu birabbikum qâlû balâ, artinya bukankah Aku Tuhan kamu? Berkata mereka itu, "Yah, Engkaulah Tuhan kami. Itulah keadaan yang mengetahui Tuhannya dengan jalan musyahidah dan muraqabah dan muqabalah dan mutawajjaha. Itulah yang difirmankan Allah SWT di dalam hadits qudsiy. Firman Allah SWT: mâ wasa'nî ardli wa lâ samâ'î wa lâkin wa sa'nî qalbi 'abdil mû'minittaqiyii, artinya, tidak leluasa Aku di bumi-Ku dan tidak leluasa Aku dilangit-Ku hanya leluasa Aku di kalbu hamba-Ku yang percaya /16/ yang takut, yang suci. Artinya leluasa Allah SWT itu di kalbi hamba-Nya yang percaya itu, karena kalbi itulah yang mengingat keadaan Allah SWT sehingga fanalah dia. Tidaklah mengetahui keadaan dirinya dan keadaan yang lainnya hanyalah keadaan Allah SWT. Itulah yang disabdakan Nabi shala llahu alaihi wassalam li naqtin lâ'yas'anî fi hi ghairu rabbî, artinya ada satu waktu aku ini tidak leluasa aku di dalam waktu itu. Selepasnya Tuhanku tidak betul, artinya Allah SWT di kalbi itu telah masuk di situ sampai dan tinggal di situ, mustahil betul pada Allah SWT seperti itu".

Maka yang diamanatkan Allah SWT pada manusia itu tujuh banyaknya. Itulah yang wajib pada manusia itu memperbaiki yang tujuh itu. Karena itulah yang paling besar amanat Allah SWT yang disimpan pada manusia itu. Amanat yang tujuh itu; Pertama-tama, /17/ hidup. Itulah yang utama pada manusia. Wajib manusia itu memperbaiki hidupnya itu jangan dirusak hingga mematikan, kecuali dengan ridla Allah SWT. Kedua, pengetahuan. Wajib pada manusia itu pengetahuannya itu untuk mengetahui keadaan dirinya dan untuk mengetahui keadaan Tuhannya, karena siapa-siapa orang telah mengenal dirinya sebenarnya telah mengenal juga Tuhannya dan semua yang namanya yang wajib diketahuinya. Dipelihara betul pengetahuan pada dirinya itu, dan pengetahuan yang diwajibkan pada dirinya itu. Sabda Nabi shalallahu alaihi wasallam: ma'narafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu, artinya siapa orang yang mengenal keadaan dirinya sebetulnya telah mengenal juga keadaan Tuhannya. Yang ketiga kuasa. Wajib bagi manusia kuasanya itu untuk melaksanakan semua ibadah wajib yang diwajibkan /18/ Allah SWT pada dirinya itu, baik ibadah dlahir maupun ibadah bathin. Dipelihara betul kekuasaannya itu dari berbuat maksiat baik maksiat dlahir maupun maksiat bathin. Yang keempat, kemauannya. Wajib bagi manusia itu segalayang namanya kemauan itu untuk kebaikan bagi dirinya di dunia dan di akhirat. Dipeliharanya betul kemauannya itu dari perbuatan yang merusakkan dirinya di dunia dan di akhirat. Kelima, pendengaran. Wajib manusia itu pendengarannya itu digunakan untuk mendengarkan perintah Allah SWT dan perintah Rasulullah dan larangan Allah SWT dan larangan Rasulullah.

Dipelihara betul pendengarannya itu dari mendengarkan kata yang tidak benar seperti makian atau tindakan hinaan atau fitnahan yang tidak benar. Keenam, penglihatan. Wajib bagi manusia itu penglihatannya itu untuk melihat hajatnya sendiri yang wajib pada agama seperti melihat pakaian sembahyangnya atau di tempat sembahyangnya. Jika tidak diketahuinya akan /19/ kebersihannya itu atau melihat hajatnya orang tuanya, yang layak untuk dilihat, atau untuk melihat jalan waktu berjalan jangan sampai lari orang sesamanya atau anak orang atau istri orang atau jangan sampai menginjak orang sesamanya. Dipelihara betul dari melihat yang haram seperti istri orang atau gundik orang atau anak perempuan orang, kecuali karena hajatnya seperti berjual beli, atau didatangkan dan bagaimanapun juga penglihatan yang wajib pada agama untuk melihat perempuan itu seperti yang sebenar-benarnya di dalam kitab fiqih itu. Ketujuh, berkata. Wajib manusia itu mengatakan segala kata yang diwajibkan Allah SWT, dia katakan seperti menanyakan sahnya

itikadnya pada Allah SWT dan Rasulullah dan sahnya sembahyangnya dan puasanya dan zakatnya dan hajinya dan semua nama perbuatan seperti nikah dan segala /20/ yang sama dengan itu, wajib ditanyakan hukumnya satu persatu yang diperbuatnya itu atau seperti mengajari orang rumahnya atau anaknya atau hambanya yang bodoh-bodoh yang tidak mengetahui hukum agama. Dipelihara betul perkataannya itu dari pengucapan yang haram seperti memfitnah orang atau mengadukan, atau meremehkan atau mengangkat angkat dirinya atau mengadukan sesamanya atau berbohong dan sejenisnya itu. Itulah kesudahan amanat yang tujuh dari Allah SWT yang disimpan kepada manusia itu”.

Teladan Martabat Tujuh dalam pangkat-pangkat semata-mata pada penghitungannya dan bukan pada hakikatnya. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Ketahuilah engkau teladan Martabat Tujuh pada pemerintahan Wolio itu, sudah pangkat-pangkat itulah. Teladan itu penghitungannya bukan hakikatnya. Teladan pada martabat hadiah itu kaum Tanailandu; teladan martabat wahdah itu kaum Tapi-Tapi; teladan martabat /21/ wahidiyah itu kaum kumbewaha; teladan martabat alam arwah itu sultan; teladan martabat alam mitsal itu sapati; teladan martabat alam ajsam itu kenepulu; teladan martabat alam insan itu kapitalao yang dua orangnya. Itulah urutan yang berasal dari Sultan Dayanu Ikhsanuddin MoBolina Pauna”.

Pada masa pemerintahan Mopogaana Pauna, terjadi perubahan pangkat, pangkat *sultan* dihilangkan, lalu digantikan dengan pangkat *Lakina Sura Wolio*. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Sampai pada zaman Sultan Mopogaana Pauna tidak ada lagi pangkat sultan, diadakanlah Lakina Sura Wolio menjadi pengganti dirinya. Dia mengganti dirinya alam barzah artinya alam pertemuan kaum yang tiga dan pertemuan pangkat-pangkat yang empat susunannya. Kesusahan kaum akan diadakan kepadanya, kesukaran pangkat-pangkat yang empat susunannya akan diadakan kepadanya. Jadi hari sekarang ini sapati itulah teladan alam arwah sampai akhir urutan-urutan yang tersebut /22/ itu”.

Sultan *Mobolina Pauna* berteladan pula pada sifat dua puluh, yang kemudian dibagi oleh dua pangkat, yaitu pangkat Sultan berjumlah dua belas dan pangkat *Sapati* berjumlah delapan. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Setelah MoBolina Pauna berteladan pada Martabat Tujuh itu berteladan pula pada sifat dua puluh. Sifat dua puluh itu wajib bagi siapa yang akil baligh disimpul mati di dalam hatinya. Pertama-tama, sifat yang wajib itu wujud;

artinya ada. Kedua, *qadim*, artinya sedia. Ketiga, *baqâ* artinya kekal. Keempat, *mukhalifatu lilhawâditsi* artinya tidak sama dengan sesuatu yang baru. Kelima, *qiyamuhu taala binafsihi* artinya berdiri dengan sendirinya. Keenam, *wahdaniyah* artinya satu-satunya. Ketujuh, *hayat* artinya hidup. Kedelapan, *ilmu* artinya mengetahui. Kesembilan, *qudrat* artinya kuasa. Kesepuluh, *iradat* artinya kemauan. Kesebelas, *samâ* artinya mendengar. Kedua belas, *basyar* artinya melihat. Ketiga belas, *kalam* artinya yang berkata. Keempat belas, *hiyat* artinya hidup. Kelima belas, *alim* artinya yang maha mengetahui. Keenam belas, /23/ *kadirun* artinya yang kuasa. Ketujuh belas *muridun* artinya yang berkemauan. Kedelapan belas *sami'un* artinya yang mendengar. Kesembilan belas *bashirun* artinya yang melihat, Kedua puluh *mutakalimun* artinya yang berkata”.

Teladan Sifat Dua Puluh pada adat *Wolio* itu; *sara* yang dijaga sultan dan *sapati*; yang dijaga sultan itu ada dua belas; yang dijaga *sapati* itu delapan, sehingga genap dua puluh sifat. Selain berteladan pada “*Martabat Tujuh*” dan sifat “*Dua Puluh*” Sultan Mobolina Pauna berteladan pula pada al Quran yang tiga puluh juz dan *i'tikad* yang tujuh puluh dua kaum. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Teladan Quran yang tiga puluh juz itu menteri *wolio* itu, teladan *i'tikad* yang tujuh puluh dua kaumnya itu teladan syarak itu yang tujuh puluh dua teladannya adat *Wolio*. Jumlahnya yang tujuh puluh dua teladan pada adat *Wolio*, yang ditolak oleh adat *Wolio* itu. Itulah segala perilaku kasar, perkataan kasar. Itulah yang dinilai menteri *siolimbona* itu. Jika mereka itu melihat perbuatan yang baik, perkataan yang baik dan kelakuan yang baik. Berkatalah mereka itu; *Susu bagamu yutuntu yolagi Boli yumapiy Bamu /24/ Boli yamagari bulumu yukapeya duka yokayuncumarakana mangamamu manga yopuyamu yulempo duka yutuwupo duka yi tana si. Jika melihat menteri siolimbona itu yang berlawanan dengan yang tersebut itu, berkata pula mereka itu yusodompuye yulanyintoBe Boli yusoye yi polangomu ayinda Beyuleyi ayinda Beyutuwu yi tana yincina si. Oleh karena itu menurut cerita menteri siolimbona itu digantungkan tirai anyaman bambu di depan pintunya itu untuk mengamati perlakuan kaum yang tiga itu. Jika ada salah satu kelakuan dari yang tiga dilihatnya, itu wajar dapat diperingati, dipanggilnya ke rumahnya itu lalu diajari dengan baik-baik dan diperingati dengan baik-baik. Jika disegani siolimbona itu seperti bangsawan pembangkang, itulah yang mereka anjurkan sebab dia bisa menampakkan perkataan menteri siolimbona itu lebih dahulu digunakan pada dirinya perangai yang baik pada adat *Wolio* itu, sebab siolimbona itulah ulamanya pemerintah *Wolio*, mengamalkan pada dirinya adat *Wolio* itu. Jangan hanya berkata kata saja, sebab yang meninggikan martabat manusia itu pada Allah SWT/25/ atau pada adat *Wolio* baik siolimbona atau jabatan yang lain atau yang tidak menjabat berawal dari merendahkan diri jika dia tidak tahu kerendahan dirinya atau tidak lagi merendahkan, kelak akan*

melakukan perbuatan buruk, perkataan buruk, perilaku buruk kelak akan mempengaruhi orang sesamanya kelak akan menghinakan orang sesamanya. Bersabda Nabi shalallahu alaihi wasallam man wadla'a nafsahu rafa'ahullâhu man rafa'a nafsahu wa dla'aahullâhu, artinya, siapa-siapa yang merendahkan dirinya akan ditinggikan Allah SWT, siapa-siapa yang meninggikan dirinya akan direndahkan Allah SWT. Jika telah tumbuh sifat kejahatan di dalam hati manusia itu kelak akan muncul di dalam hatinya manusia itu kelak lama akan muncul di dalam hati itu segala perangai buruk seperti, mengangkat dirinya, mengheran-herankan dirinya mempengaruhi sesamanya dari yang baik. Jika telah tetap di dalam hati perangai yang buruk itu kelak akan nyata pada ucapan akan nyata pada gerak gerik. Jika telah nyata pada perkataan atau pada tingkah laku perangai yang buruk. Itulah yang tidak disukai adat Wolio”.

Menurut Muhammad Idrus terjadinya saling berdebat, saling melangkahi, saling tidak percaya serta berzina, adalah berpangkal pada kejahatan diri seseorang, tidaklah pantas kejahatan itu bila didiamkan dalam diri, akan tetapi harus menjadi tanggung jawab adat dan agama. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Menurut penafsiranku di jalan adat Wolio; adanya saling bertentangan bicara, saling melangkahi, saling tidak percaya, berzina di dalam negeri yang berpangkal pada kejahatan. Sangatlah tidak pantas keburukan itu berdiam pada diri seorang itu, kecuali tempat adanya keburukan itu pada adat Wolio. Itulah yang dikatakan para orang tua; tidak besar yang besar hanya sara, tidak tinggi yang tinggi hanya sara, tidak kuat yang kuat hanya sara, tidak berani yang berani hanya sara. Inilah kata orang tua, wujud kebesaran adat Wolio. Biarlah rusak harta asal jangan diri, biarlah rusak diri asal jangan negeri, biarlah rusak negeri asal jangan sara. Berkata ulama Muhaqiqi pada adat Wolio, biarlah rusak sara asal jangan agama”.

Sultan

Adat yang dijaga oleh sultan berjumlah dua belas. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

/26/“ Yang besar rahasia yang dijaga sultan itu ialah; menilik lautan yang banyak, kemudian menutupkan kejahatan di luar. Kemudian sultan itulah yang menjadi orang tua di dalam menjadi orang tua /27/ di luar, kemudian adil. Hakikatnya keadilan sultan itu memperbaiki, baik yang sejalan dengan sara ataupun tidak. Itulah yang diteladani para orang tua dengan mengambil dalil faqâla limâ yurîdu artinya berbuat sekehendaknya. Adapun jenis-jenis sara yang dijaga sultan itu dua belas banyaknya; Pertama-tama, Sara Jawa. Sara Jawa itu empat banyaknya; Pertama-tama, paußia; Kedua, parmadani; Ketiga, gambi isoda; Keempat, sombah. Kedua, sara Pancana. Sara Pancana itu empat banyaknya; Pertama-tama, Bante; Kedua, kabutu; Ketiga, pomua;

Keempat, kalonga. Yang ketiganya, Sara Wolio. Sara Wolio itu empat banyaknya; Pertama-tama, BeloBaruga umana; Kedua, BeloBarugaBawine; Ketiga, susua Wolio; Keempat, susua papara”.

Isi setiap adat berjumlah empat. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

Isinya Sara Jawa itu empat banyaknya; Bangsa mapasa, rampe, ambara, ikane ogena. Isi Sara Pancana itu empat juga; popene, suruna /28/ karo, tali-tali, karambau. Adapun isi Sara Wolio itu empat; yisalâla, yikodosâka, yiatuâka, yimateaka.

Sapati

Rahasia adat yang dijaga *Sapati* diuraikan dalam terjemahan kutipan teks berikut:

“Yang besar rahasia sara yang dijaga sapati itu; asampaki, adolango, asalambi, abasarapu, memper hatikan gigi timbangan, kemudian menilik dua lautan, kemudian apa saja yang disepakati dikerasi. Itulah yang diteladani para orang tua dengan mengambil dalil innallâha lâyukhliful mi’âdi, artinya sesungguhnya Allah SWT itu tidak merubah janji-Nya. Kemudian sudah sapati itulah tumpuan harapan sultan, harapan rakyat banyak”.

Adapun adat *Sapati* berjumlah delapan. Perhatikan kutipan terjemahan teks berikut:

“Adapun jenis-jenis sara yang dijaga sapati itu delapan banyaknya; Pertama-tama, kamali tē daoā dan masjid. Kedua, Baruga dan pasar. Ketiga, Baluara tēSadilina bedilnya. Keempat, batu tondo molele tē talangera. Kelima, yolawa tē kajolina. Keenam, parigi tē patuβana. Ketujuh, Bangsa tēβantena. Kedelapan, /29/ sulâna tombi tē pakaroana jaga”.

Isi kekuatan adat yang *delapan* dijelaskan dalam kutipan terjemahan teks berikut:

“Isi kekuatan, yang delapan itu; dosa, pasabu, pomurusi, papasi, pekamate”.

Adapun yang sampai kepada penjaga adat yang delapan itu, delapan juga jumlahnya. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Isi yang sampai pada penjaga yang delapan itu, delapan juga banyaknya; Pertama, tambena toba. Kedua, Botu Bitara arata pusaka. Ketiga aba mopose yi taliku. Keempat molapasina anana. Kelima bangu tobata. Keenam, karoro pitu boka dua suku. Ketujuh, kasaβe. Kedelapan, pupuna katepi”.

Lakina Sora Wolio

Adat *Lakina Sora Wolio* adalah meniru-niru segala bentuk adat yang dilaksanakan di istana kerajaan Buton. Perhatikan kutipan terjemahan teks berikut:

“Yang besar rahasia yang dijaga lakina Sara Wolio; meniru-niru, apoßatu tondo di kota besar ini apoßatu tondo juga dia, apotalangkeraka di kota besar ini apotalangkeraka juga dia”.

Kenepulu

Menurut teks Sarana Wolio adat yang dijaga kenepulu adalah mendengarkan bunyi tanah dan menjadi istri sah Sapati. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Yang besar sara yang dijaga kenepulu itu; mendengarkan bunyi tanah kemudian kenepulu itu adalah istri sah sapati. Yang disebut istri sah sapati kenepulu itu ialah dalam menghadapi sultan. Kemudian disebut istri sah sapati kenepulu itu menyepakati semua adat Wolio yang besar yang kecil, /30/ hanya bahagian-bahagiannya yang berpisah”

Kemudian adat yang dijaga Kenepulu berjumlah lima jenis. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

Kemudian jenis-jenis sara yang dijaga kenepulu itu lima banyaknya; Pertama, aratâ yindâ kawi. Kedua, yipêloana anana. Ketiga, yipêloa yipuana. Keempat, yanunua yitoputu. Kelima yoarâtâ yiyomanako.

Kapitalao

Menurut teks Sarana Wolio rahasia adat Kapitalao adalah keberaniannya. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Yang besar rahasia adat yang dijaga kapitalao itu ialah keberanian itu; dialah keberanian sultan dan keberanian adat Wolio, kemudian pedangnya sultan dalam adat Wolio, kemudian harimaunya sultan dan harimaunya Sarana Wolio, /31/ kemudian kapitalao itulah hanya diperintah satu kali pada pemerintah Wolio”.

Mentri Besar

Rahasia adat mentri besar adalah menjadi *gundik sapati*, sebilah pedang bagi kaum *papara* dan penyambung lidah *Sapati*. Perhatikan terjemahan kutipan teks berikut:

“Yang besar rahasia adat yang dijaga menteri besar itu ialah mengetahui dirinya. Menteri besar itu gundik-gundik sapati artinya disebut gundik itu yang menjaga, adat, yang dijaga sapati itu delapan dan semua isinya. Kemudian menteri besar itulah juga sebilah pedang pada papara Wolio. Kemudian sudah

menteri besar itulah jenis-jenis penyambung lidah sapati, maka apa-apa adat yang dijaga menteri besar itu sembilan jenis banyaknya; Pertama, weti. Kedua, ßante. Ketiga, kabutu. Keempat, pomua. Kelima, kahoti mamata. Keenam, kahoti mamas. Ketujuh polongana kampua. Kedelapan, kalongana papara. Kesembilan aßa t  posanga”.

Siolimbona

Menurut teks *Sarana Wolio* rahasia adat bagi *Siolimbona* adalah sebagaimana dijelaskan dalam kutipan terjemahan teks berikut:

“Yang besar rahasia adat yang dijaga siolimbona itu adalah; mengetahui pangkat-pangkat serta mengetahui pulanga, kemudian /32/ menjaga kerusakan adat, kemudian mengamalkan jalannya adat Wolio, kemudian jika melihat yang melakukan matalapu jangan segan-segan mengingatkannya, kemudian mengajarnya semua peraturan adat Wolio baik peraturan besar maupun peraturan kecil”.

Pembahasan

Pengaruh Islam yang akan dibahas dalam penelitian ini dibedakan atas beberapa unsur; 1) Tuhan, 2) Martabat Tujuh, 3) Sifat Dua Puluh, 4) Al Quran yang 30 Juz, 5) Unsur Itikad yang Tujuh Puluh Dua Kaum.

Tuhan

Setiap manusia yang beragama, khususnya yang beragama Islam, mempercayai dan meyakini bahwa Tuhan adalah zat yang Maha Tinggi, Maha Kuasa, Maha Tahu, Maha Pengasih, yang menciptakan langit dan bumi dan segala isinya. Dia bersifat kekal atau abadi untuk selama-lamanya, tunggal dan tidak ada sekutu bagi-Nya. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan.

Menurut Teks *Sarana Wolio* kedudukan Tuhan sering diserupakan dengan kedudukan adat *Wolio*. Hal ini sebagaimana terungkap dalam beberapa terjemahan kutipan teks berikut:

- 1) *Tidak besar yang besar hanya pemerintah, tidak tinggi yang tinggi hanya pemerintah, tidak kuat yang kuat hanya pemerintah, tidak berani yang berani hanya pemerintah. Beginilah kata orang tua, hanya kebesaran adat Wolio.*
- 2) *Kemudian Adat Wolio itu dapat mengadakan yang tidak ada dan dapat meniadakan yang ada.*
- 3) *Kemudian adat Wolio itu dapat meninggikan yang rendah dan merendahkan yang tinggi.*
- 4) *Siapa-siapa yang mengecilkan orang lain, siapa-siapa yang tidak mengangkat*

orang lain, siapa-siapa yang tidak mengikuti adat Wolio, siapa-siapa yang tidak mematuhi adat wolio, siapa-siapa yang menyakiti hati orang lain akan direndahkan oleh Allah SWT akan direndahkan oleh adat Wolio.

- 5) Siapa-siapa yang menyayangi sesamanya, yang memelihara orang sesamanya, yang takut kepada orang sesamanya, yang menghormati orang sesamanya akan diangkat oleh Allah SWT diperbaiki, akan diangkat oleh adat Wolio, diperbaiki.
- 6) Kemudian yang disayangi oleh Allah SWT dan adat Wolio adalah fiil yang baik, perbuatan yang baik dan pakaian yang baik.

Sifat-sifat dan kekuasaan yang dimiliki adat Wolio sama dengan sifat-sifat Tuhan. Hal ini tidak berarti sultan *Mobolina Pauna* telah menyekutukan Tuhan dengan adat Wolio. Sultan *Mobolina Pauna* terbawa oleh perasaan keagamaan (pengaruh kesufiannya) yang mendalam dalam penyusunan adat Wolio. Adalah tidak dapat dicampur-baur antara pemahaman terhadap adat Wolio dan pemahaman terhadap Tuhan, maksudnya adat Wolio adalah menurut pemahaman adat dan Tuhan adalah pemahaman menurut ajaran keagamaan. Agama tetap menempati tempat yang paling tinggi daripada adat Wolio. Hal ini sebagaimana terungkap dalam terjemahan kutipan teks berikut:

“Hancur-hancurlah harta asal jangan hancur diri, hancur-hancurlah diri asal jangan hancur negeri, hancur-hancurlah negeri asal jangan hancur adat. Berkata ulama muhakiki pada adat Wolio, hancur-hancurlah adat asal jangan hancur agama”.

Tampaknya sultan *Mobolina Pauna* bukan hanya adat Wolio yang diserupakan dengan Tuhan tetapi juga kekuasaan sultan dan sapati. Hal ini sebagaimana terungkap dalam terjemahan kutipan teks berikut ini:

“Kemudian nama sultan itu Faqâla limâ yurîdu, artinya berbuat segala yang dikehendaki-Nya, kemudian nama sapati itu Innallaha lâyukhliful mi’âdi artinya, sesungguhnya Allah SWT itu tidak merubah janji-Nya”.

Penyerupaan adat Wolio dengan Tuhan dapat meningkatkan ketaatan masyarakat pendukungnya terhadap adat Wolio. Mereka menganggap bahwa adat Wolio selain memiliki kekuatan mistik yang berasal dari luar Islam juga mengandung mistik Islam. Demikian pula penyerupaan sultan dengan Tuhan dan *alam arwah* dapat meningkatkan keyakinan bahwa sultan memiliki kekuasaan lahir dan bathin. Dengan kekuasaannya itu dia dipandang mampu melihat segala tingkah laku rakyatnya baik yang tampak maupun yang tersembunyi, mampu menguasai mereka baik fisik maupun mentalnya, baik jasmani maupun

rohaninya. Dalam kaitan itu, menurut adat Wolio, sultan dapat berbuat sekehendaknya dan rakyat mesti dapat menerima segala perintahnya *Faqāla limā yuridu*, artinya berbuat sekehendaknya.

Martabat Tujuh

Di kalangan masyarakat Buton (Wolio), istilah Martabat Tujuh selain dikenal sebagai nama sebuah ajaran dalam dunia tasawuf, juga dikenal sebagai undang-undang kerajaan Buton. Sultan Mobolina Pauna diketahui sebagai sultan Buton pertama yang menyusun undang-undang Buton yang dipengaruhi ajaran tasawuf (Martabat Tujuh), karena itulah undang-undang ini disebut *Undang-Undang Martabat Tujuh* atau *Martabat Tujuh* saja. Selain itu, kiranya perlu ada batasan yang jelas mengenai perbedaan *Martabat Tujuh* sebagai ajaran tasawuf dan *Martabat Tujuh* sebagai *Undang-Undang Kerajaan Buton*.

Inti ajaran Martabat Tujuh sebagaimana diuraikan dalam teks sarana Wolio meliputi tujuh peringkat atau martabat yaitu:

Pertama, martabat *ahadiyah* yaitu zat Allah semata-mata. Para ahli sufi menyebutnya *la-ta-ayun* artinya tidak nyata kenyataannya sebab belum ditembus oleh akal. Yang diketahui semata-mata zat Allah, tidak muncul *i'tibar* sifat atau asma.

Kedua, martabat *wahdah*, yaitu sifat Allah. Para ahli sufi menyebutkan *ta-ayun-awal*, artinya kenyataan pertama sampainya akal untuk mengetahui zat Allah dan untuk memahami sifat Allah, karena sifat-sifat itulah yang menunjukkan zat, baik sifat sulbi maupun sifat *maujud*.

Ketiga, martabat *wahidiyah*, yaitu asma Allah. Para ahli sufi menyebutnya *ta-ayun-tsani*, artinya kenyataan kedua. Asma Allah disebut kenyataan kedua karena telah ada jalannya akal untuk mengetahui zat Allah. Asma itulah yang menunjukkan zat yang bersifat dengan segala sifat yang sesuai dengan zat-Nya.

Keempat, martabat alam arwah, yaitu keadaan semua nyawa, baik nyawa manusia maupun nyawa yang lainnya. Dijelaskan bahwa nyawa yang pertama yang dijadikan Allah SWT adalah nyawa Nabi Muhammad SAW, karenanya dia disebut *abû al arwah* artinya "*bapak semua nyawa*". Nyawa yang lainnya diciptakan dari kelebihan nyawa Nabi Muhammad SAW. Keadaan nyawa terlampau halus dan kecil sehingga tidak dapat dijangkau oleh panca indra manusia. Orang Arab menyebutnya *ruh* dan orang Buton menyebutnya *lipa*, artinya keluar masuk atau pergi pulang. Apabila Allah SWT menghendaki jasad itu agar mati, dikeluarkanlah nyawa itu dari jasad, akan tetapi nyawa tidak pernah mati. Jika di akhirat, nyawa itu dikembalikan lagi pada jasad,

akan tetapi tidak seperti bentuk dan rupa jasad ketika masih di dunia, dia telah besar dan tinggi.

Kelima, martabat *alam misal*, yaitu permisalan semua keadaan. Keadaan *alam misal* sangat bermacam-macam rupanya, dan hanya Allah SWT jua yang mengetahui berapa jumlahnya. Misalnya; ada seperti nyawa tetapi bukan nyawa, seperti malaikat tetapi bukan malaikat, seperti jin tetapi bukan jin, seperti manusia tetapi bukan manusia, seperti batu tetapi bukan batu, seperti kayu tetapi bukan kayu dan seperti binatang tetapi bukan binatang. Keadaan *alam misal* seperti juga keadaan *alam arwah* yaitu masih sangat halus sehingga tidak dapat terjangkau oleh panca indra manusia.

Keenam, martabat *alam ajsam*, yaitu sama keadaan yang nyata seperti tanah, bulan, awan, batu, kayu dan air. Dia sudah dapat dibagi-bagi, dipilah-pilah, serta dapat terjangkau oleh panca indra manusia. *Alam ajsam* disebut juga *alam syahadah*, artinya alam nyata. Pertama-tama yang dijadikan Allah SWT adalah *arasyi* dan *kursiy*, kemudian alam, kemudian laugh mahfuz, kemudian bulan tujuh lapis dan kemudian tanah tujuh lapis. Arasyi dan Kursiy serta bulan tujuh lapis itu disebut *wujud aba'i* artinya keadaan semua *bapak ajsam*. Di bawah bulan tujuh lapis kemudian tanah itu disebut wujud *ulaha'ti*, artinya keadaan semua *ibu ajsam*. *Ibu ajsam* beranakkan keadaan di atas dan di bawah meliputi tiga hal; pertama, *ajsamul haiwana'ti* artinya semua kejadian hewan, kedua, *ajsamul haimâda'ti* artinya kejadian yang kental dan yang keras seperti emas, tembaga, besi dan timah; dan yang ketiga, *ajsamul naba'ta'ti*, artinya kejadian semua yang tumbuh, seperti kayu dan rumput. Semua keadaan yang tiga itu diciptakan tidak semata-mata karena atas serasinya dua keadaan di atas dan keadaan di bawah akan tetapi atas qudrat dan iradat Allah SWT. Jism pertama yang diciptakan Allah SWT di atas tanah adalah jism manusia yaitu nenek kita *Nabi Adam AS*, karenanya ia disebut *abuwal bataru* artinya *bapak semua jasad*. Semua jasad manusia berkumpul pada kepala Adam itu yang meliputi anasir; air, angin, api, dan tanah.

Ketujuh, martabat *alam insan*, yaitu manusia. Martabat manusia disebut juga martabat *ajamiati* artinya pangkat yang mengumpulkan semua dalil yang menunjukkan keadaan Allah SWT baik sifat *Jalal-Nya* maupun *Jamâli-Nya*, artinya sifat kebenaran dan keelokan-Nya. Manusia merupakan tempat bekumpulnya dua jenis teladan; yaitu *nyawa* merupakan teladan *haq* dan badan merupakan teladan *khaliq*. Nyawa manusia disebut teladan *haq* karena nyawa itu adalah jalan sifat dua puluh seperti juga sifat dua puluh pada Allah SWT, hanya saja hakikatnya yang berbeda dengan sifat Allah SWT, artinya badan manusia

merupakan teladan halqi karena semua yang ada di alam besar ada juga pada badan manusia. Misalnya, tanah di alam besar, pada manusia adalah daging, batu pada alam besar, pada manusia adalah tulang, laut di alam besar, pada manusia adalah ingus, air pada alam besar, pada manusia adalah ludah, kayu di alam besar pada manusia adalah rambut, api di alam besar pada manusia adalah suhu badan, angin pada alam besar pada manusia adalah pernapasan, dan seterusnya seperti itu. Alam pada manusia disebut *alam saghir* artinya *alam kecil* yang pada hakikatnya manusia itu adalah *alam kabir* artinya *alam besar* karena tidak ada yang ada di alam besar ini yang tidak ada teladannya pada manusia. Akan tetapi tidak semua yang ada pada manusia ada teladannya di alam besar, yaitu kalbu nurani yang disebut ruh. Itulah yang ditanyakan Allah SWT ketika berada di alam arwah. Firman Allah SWT yang artinya “*Tidak leluasa Aku di bumi-Ku dan tidak leluasa Aku di langit-Ku, hanya leluasa Aku di kalbu hamba-Ku yang percaya, yang takut dan yang suci*”. Yang dimaksud dengan leluasa Allah SWT di kalbu hamba-Nya yang percaya itu artinya bahwa kalbu itu yang mengingat keadaan Allah SWT sehingga fanalah dia. Itulah yang disabdakan oleh Nabi Muhammad SAW yang artinya “*ada satu waktu aku ini tidak leluasa aku di dalam waktu itu*”.

Tujuh peringkat wujud dalam *martabat tujuh* tersebut, kemudian digunakan oleh sultan Mobolina Pauna sebagai *tamsil* atau *teladan* dalam penetapan jumlah pangkat atau jabatan dalam struktur adat Wolio; pangkat pertama, *kaum Tanailandu* disamakan dengan martabat *ahadiyah*, pangkat kedua, *kaum Tapi-tapi* disamakan dengan martabat *wahdah*, pangkat ketiga, *kaum Kumbewaha* disamakan dengan martabat *wahidiyah*, pangkat keempat, *sultan* disamakan dengan martabat *alam arwah*, pangkat kelima, *sapati* disamakan dengan martabat *alam mitsal*, pangkat keenam, *kenepulu* disamakan dengan martabat *alam ajsam*, dan pangkat ketujuh, *kapitalao* yang dua orang disamakan dengan martabat *alam insan*.

Tiga pangkat pertama (*kaum Tanailandu*, *Tapi-tapi*, dan *Kumbewaha*) dalam istilah adat dikenal dengan nama *kamβ oru-β oru tulupalena*, yaitu tiga pangkat batiniah yang bersifat kekal yang menjadi cikal-bakal atau asal-usul kaum bangsawan yang kelak akan menduduki empat pangkat berikutnya yang bersifat lahiriyah (*sultan*, *sapati*, *kenepulu*, dan *kapitalao*). Diketahui bahwa undang-undang ini pertama kali disusun oleh tiga orang tokoh masing-masing; *Mobolina Pauna*, pejabat Sultan dari golongan bangsawan *kaum Tanailandu*, *La Singga* pejabat *sapati* berasal dari golongan *kaumu Tapi-Tapi*, dan *La Bula* pejabat *kenepulu* berasal dari golongan bangsawan *kaumu Kumbewaha*. Adapun pejabat

kapitalao pada masa itu tidak disebut namanya, akan tetapi ia juga berasal dari salah satu dari ketiga golongan bangsawan tersebut. Pada prinsipnya antara golongan bangsawan yang satu dengan golongan bangsawan yang lainnya dari ketiga golongan itu masih tergolong hubungan keluarga dekat.

Kesamaan atau keserupaan antara adat Wolio dengan Martabat Tujuh sesungguhnya lebih condong pada jumlah perhitungan pangkatnya daripada makna yang dikandung oleh setiap pangkat, terungkap dalam terjemahan kutipan teks; “Ketahuilah engkau teladan martabat tujuh pada adat Wolio itu, sudah pangkat-pangkatnya itu teladannya. Penghitungannya bukan hakikatnya”.

Dengan demikian haruslah dibedakan antara pemahaman terhadap makna yang dikandung oleh setiap pangkat dalam adat Wolio dan pemahaman terhadap makna yang dikandung oleh setiap pangkat atau martabat dalam Martabat Tujuh, dalam hal ini pangkat-pangkat dalam pemerintah harus dijelaskan menurut pemahaman adat dan Martabat Tujuh dan menurut pemahaman tasawuf (Islam). Pada masa itu (masa pemerintahan *Sultan Mobolina pauna* (1597-1633), alam pemikiran masyarakat Buton di kalangan istana kerajaan khususnya kalangan bangsawan dan petinggi kerajaan sangat diwarnai oleh cara berpikir kesufian. *Sultan Mobolina Pauana* sendiri memperoleh ajaran tasawuf *Martabat Tujuh* dan *Sifat Dua Puluh* dari salah seorang gurunya bernama *Syarif Muhammad*. Menurut beliau, masuknya pengaruh tasawuf (*Martabat Tujuh* dan *Sifat Dua Puluh*), itulah yang menjadikan adat Wolio menjadi berkah.

Sangatlah mungkin *Sultan Mobolina Pauna* yang latar belakangnya sebagai seorang sufi jika dalam menerapkan kebijakan politiknya dalam pemerintahan juga dipengaruhi alam pemikiran kesufiannya. Adanya pembatasan tujuh pangkat dalam pemerintahan Wolio yang diserupakan dengan jumlah pangkat dalam Martabat Tujuh serta pembatasan tiga asal golongan bangsawan kaumu (*Tanailandu*, *Tapi-Tapi*, dan *Kumbewaha*) yang kemudian diserupakan dengan tiga martabat (*ahadiah*, *wahdah*, dan *wahidiyah*) dalam Martabat Tujuh yang kelak akan menduduki empat jabatan penting (sultan, sapati, kenepulu, dan kapitalao) dalam pemerintahan Wolio merupakan contoh kongkret akan hal itu. Sejak masa pemerintahan *Sultan La Elangi* telah ditetapkan bahwa jabatan sultan tidak lagi berasal dari putra mahkota, akan tetapi melalui suatu proses pemilihan oleh dewan ahli adat yang disebut *Siolimbona*. Meskipun melalui suatu proses pemilihan, akan tetapi dengan adanya kebijakan politik yang membatasi ruang lingkup bangsawan kaumu yang kelak mengikuti pencalonan jabatan sultan, maka kelak sultan terpilih pun masih tergolong lingkungan keluarga juga.

Pada masa pemerintahan sultan Mopogaana Pauna (1645-1656), pangkat-pangkat adat Wolio yang ditetapkan Sultan Mobolina Pauna mengalami perubahan. Sultan Mopogaana Pauna mengadakan jabatan *Lakina Sora Wolio* sebagai salah satu jabatan strategis dalam pemerintahan Wolio. Jabatan ini dimasukkan dalam struktur kepangkatan adat Wolio yang tujuh. Dengan demikian, pangkat sultan tidak lagi masuk dalam struktur kepangkatan yang tujuh. Sultan Mopogaana Pauna memposisikan pangkat sultan sebagai penghubung antara pangkat yang tiga (Tanailandu, Tapi-tapi, dan Kumbewaha) dengan pangkat yang empat (sapati, kenepulu, Lakina Sora Wolio dan kapitalao). Pangkat sultan tidak lagi diserupakan dengan martabat *ahadiah* akan tetapi diserupakan dengan *alam barzah*.

Sultan Mopogaana Pauna tetap mempertahankan jumlah pangkat yang ditetapkan Sultan Mobolina Pauna. Perbedaannya terletak pada isi pangkat keempat sampai dengan pangkat keenam (Sultan, Sapati dan Kenepulu) yang diserupakan dengan martabat *alam arwah*, *alam misal* dan *alam ajsam*, sedangkan menurut Sultan Saparigau terdiri atas pangkat (sapati, kenepulu dan lakina Sora Wolio) yang juga diserupakan dengan martabat *alam arwah*, *alam misal* dan *alam ajsam*. Pangkat sultan menurut adat Wolio diserupakan maknanya dengan martabat *alam arwah*, akan tetapi menurut Sultan Mopogaana Pauna, yang diserupakan dengan pangkat *alam arwah* adalah *sapati*, pangkat sultan diserupakan dengan *alam barzah*. Demikian pula dengan pangkat *sapati* dan *kenepulu* menurut adat Wolio Sultan Mobolina Pauna, diserupakan dengan martabat *alam misal* dan *alam ajsam*, dan menurut Sultan Mopogaana Pauna, martabat *alam misal* dan *alam ajsam* diserupakan dengan pangkat kenepulu dan pangkat Lakina Sora Wolio.

Menurut sultan Mobolina Pauna, jabatan sultan merupakan jabatan yang paling mulia di dalam pemerintahan Wolio, selain asal usulnya jelas yaitu dari golongan bangsawan *kaboru-boru talupalena* (kaum Tanailandu, Tapi-Tapi dan Kumbewaha), ia juga merupakan hasil pilihan rakyat melalui dewan ahli adat yang disebut menteri *Siolimbona*. Mereka ini berasal dari golongan *walaka*. Dalam pada itu, sultan diposisikan sebagai *anak* oleh menteri *Siolimbona*, dan menteri *Siolimbona* diposisikan sebagai *bapak* oleh sultan, dalam arti bahwa sultan dianggap anak menteri *Siolimbona* karena merekalah yang memilih dan mengangkatnya sebagai sultan. Dalam adat Wolio, sultan dianggap suci dari adat, dianggap sebagai bayi yang berada di atas pangkuan ibunya, yang pekerjaannya hanya menangis dan tertawa.

Fungsi Martabat Tujuh dalam pembentukan pangkat-pangkat adat

Wolio adalah melegitimasi kedudukan para pejabat penting dalam adat Wolio (sultan, sapati, kenepulu dan kapitalao) beserta asal-usulnya (kaum *Tanailandu*, kaum *Tapi-Tapi*, dan kaum *Kumbewaha*) sehingga meningkatkan kharismatik, kewibawaan dan kewenangan mereka sebagai penguasa dalam pemerintahan Wolio. Kebijakan politik Sultan Mobolina Pauna menetapkan tujuh pangkat dalam adat Wolio ini pada prinsipnya merugikan hak-hak bangsawan lain di luar bangsawan yang tiga (kaumu *Tanailanu*, kaum *Tapi-Tapi*, dan kaumu *Kumbewaha*) untuk mendapatkan kesempatan menduduki empat jabatan penting (*sultan*, *sapati*, *kenepulu* dan *kapitalao*) dalam adat Wolio. Selain itu, ia melegitimasi baik secara adat maupun secara agama (tasawuf Islam).

Hubungan keserupaan makna antara tujuh pangkat dalam adat Wolio Sultan Mobolina Pauna dan ajaran Martabat Tujuh terdapat pada proses penciptaannya. Proses-proses penciptaan alam semesta (dunia makrokosmos) oleh Allah SWT melalui tujuh peringkat wujud atau martabat (*ahadiyah*, *wahdah*, *wahidiyah*, *alam arwah*, *alam misal*, *alam ajsam* dan *alam insan*) diserupakan dengan proses penciptaan pangkat-pangkat dalam adat Wolio (dunia mikrokosmos) oleh Sultan Mobolina Pauna yang juga melalui tujuh peringkat wujud atau pangkat (kaumu *Tanailandu*, kaumu *Tapi-Tapi*, dan kaumu *Kumbewaha*, *sultan*, *sapati*, *kenepulu* dan *kapitalao*) atau oleh Sultan Mopogaana Pauna yang juga melalui tujuh pangkat (kaumu *Tanailandu*, kaumu *Tapi-Tapi*, dan kaumu *Kumbewaha*, *sapati*, *kenepulu*, *Lakina Sora Wolio*, dan *kapitalao*). Dengan demikian terkesan bahwa pangkat-pangkat adat Wolio dianggap sama dengan Martabat Tujuh. Menurut pandangan Sultan Mobolina Pauna yang juga seorang sufi, hal ini bukan berarti telah terjadi penukaran agama (ajaran Martabat Tujuh) dengan Sarana Wolio (pangkat-pangkat adat Wolio) sehingga keyakinan terhadap agama dapat diganti dengan keyakinan terhadap Sarana Wolio. Sultan Mobolina Pauna sangat dipengaruhi oleh perasaan keagamaan yang mendalam, dan bukan keyakinannya terhadap adat Wolio. Pada masa itu (abad ke-17) penulisan karya undang-undang di Nusantara sangat mengemuka yang dimulai dari kesultanan Aceh (Hooker, 1984 : 7). Pada masa itu pula ajaran tasawuf *heterodoks* berkembang luas. Ia berazaskan doktrin tujuh tahap kewujudan yang dikenali sebagai *wujudiyah*.

Sifat Tuhan Yang Dua Puluh

Pada hakikatnya ajaran tasawuf mengenai sifat Tuhan yang *dua puluh* tidak dapat dipisahkan dengan ajaran tasawuf *Martabat Tujuh*. Sebagaimana

telah dikemukakan terdahulu bahwa martabat pertama dalam Martabat Tujuh yang disebut martabat *ahadiyah* yang semata-mata hanya mengenal zat Allah, maka pada martabat yang kedua yaitu martabat *wahdah* telah mengenal sifat-sifat Allah. Para ahli sufi menyebutkan *ta-ayun-awal* yang artinya kenyataan pertama sampainya akal mengenal zat Allah untuk memahami sifat Allah. Sifat Allah itulah yang menunjukkan zat Allah, baik sifat sulbi maupun sifat maujud. Hal ini sebagaimana firman Tuhan, *zâtullahi qadîmun*, artinya zat Allah itu sedia adanya atau *zâtullahi baqâ'un* artinya zat Allah itu kekal, atau *zâtullahi mukhâlifatu lihawâditsi*, artinya Allah SWT itu tidak sama dengan segala sesuatu yang baru, *zâtuhu yatusifu bilhiya'ti* artinya zat Allah itu bersifat hidup atau seumpama dengan itu.

Dalam hubungannya dengan adat Wolio, jumlah sifat Tuhan yang dua puluh tersebut digunakan oleh Sultan Mobolina Pauna untuk menetapkan jumlah kelengkapan adat bagi sultan dan sapati yang juga berjumlah dua puluh. Hal ini sebagaimana terungkap dalam terjemahan kutipan teks Sarana Wolio di bawah ini:

Teladan Sifat Dua Puluh pada adat Wolio itu; adat yang dijaga sultan dan sapati; yang dijaga sultan itu ada dua belas; yang dijaga/sapati itu delapan; dua puluh semua.

Adat yang delapan dilengkapi dengan isi kekerasan yang terdiri atas lima hal pokok; *dosa, pasabu, pomurusi, papasi* dan *pekamate*. Adapun yang sampai kepada penjaga kelengkapan adat itu juga meliputi delapan bagian yaitu;

Pertama, tambena toba, kedua, kasabe, ketiga, bangu te tobata, keempat, karoro tujuh ßoka dua suku, kelima, kaß atuana rambanua dan suludaduna kambilo tujuh ßoka dua suku, keenam, ß otu ß itara arata pusaka, ketujuh, aß a moposana yi taliku, kedelapan, pupuna katepi.

Al Quran Yang Tiga Puluh Juz

Al Quran adalah kalam Allah SWT yang merupakan mukjizat yang diturunkan (diwahyukan) kepada Nabi Muhammad SAW dan membacanya adalah ibadah, al Quran merupakan sumber dari segala sumber hukum dan kebenarannya yang bersifat mutlak (Adlani, 2001: xi). Al Quran tersusun dalam 30 juz. Dalam hubungannya dengan adat Wolio, jumlah juz al Quran yang 30 juz ini digunakan oleh Sultan La Elangi untuk menentukan jumlah menteri dalam adat Wolio yaitu berjumlah 30 orang. Ketiga puluh orang dimaksud berasal dari golongan walaka.

Itikad Yang Tujuh Puluh Dua Kaum

Pada masa pemerintahan Sultan Mobolina Pauna tampaknya telah masuk pula ajaran tentang *aqidah salaf ahlus Sunnah wal-jamaah*, yang antara lain ajarannya adalah menjelaskan ikhwah perpecahan dalam dunia Islam menjadi 72 kaum. Perpecahan itu terutama disebabkan oleh pemahaman mereka yang sesat terhadap agama Islam. Hal ini sebagaimana dikemukakan:

“asal kesesatan setiap firqah yang ada di dalam Islam disebabkan pemahaman mereka yang sangat buruk terhadap agama Islam. Mereka telah menerjemahkan dan menafsirkan Islam sesuai dengan hawa nafsu dan akal-akal mereka yang rendah” (Abdul Hakim, 2005: 10).

Hubungannya dengan adat Wolio, perpecahan dalam dunia Islam yang berjumlah 72 kaum itu, digunakan oleh Sultan La Elangi untuk menetapkan jumlah itikad yang ditolak oleh adat Wolio, yang juga berjumlah 72 itikad. Tidak ada penjelasan secara detail dalam teks kaum-kaum apa saja yang mengalami perpecahan itu. Demikian pula tidak ada penjelasan secara detail itikad apa saja yang ditolak oleh adat Wolio itu. Yang disebutkan hanya mengenai perilaku jahat.

Menurut adat Wolio, pejabat yang berwenang mengawasi perilaku kaum bangsawan dalam adat Wolio adalah dewan ahli adat yang tergabung ke dalam menteri *Siolimbona*. Mereka ini berasal dari golongan *walaka*. Kalangan bangsawan yang menjadi objek utama pengawasan mereka adalah bangsawan yang tergolong ke dalam *kamboru-boru talupalena* (Kaumu Tanailandu, Kaumu Tapi-tapi, Kaumu Kumbewaha). Mereka ini kelak akan menduduki jabatan penting dalam adat Wolio (sultan, sapati, kenepulu dan kapitalao). Apabila mereka memperlihatkan yang baik, menteri *Siolimbona* tidak ragu-ragu mengeluarkan kata-kata seperti berikut ini;

“Susu bagamu yutuntu yolagi Boli yumapiy Bâmu Boli yamagari bulumu yukapeya duka yokayuncumarakana mangâmamu manga yopuyamu / yulempo duka yutu wupo duka yi tana si”.

Akan tetapi apabila mereka memperlihatkan perilaku yang tidak baik, menteri *Siolimbona* pun tidak ragu-ragu mengeluarkan kata-kata kutukan kepada para bangsawan dimaksud yaitu; *Yusodompuye yulanyintoße Boli yusoye yi polangomu ayinda Beyuleyi / ayinda Beyutuwu yi tana yincina si*.

Oleh karena itulah, di depan pintu rumah menteri *Siolimbona* selalu tergantung tirai anyaman bambu yang bercelah, dimaksudkan untuk mengintip setiap saat perilaku para bangsawan dari *kamboru-boru talupalena* yang melalui atau lewat di depan rumah mereka. Kata-kata kutukan seperti tersebut di atas hanya dapat dikeluarkan oleh menteri *Siolimbona* apabila para bangsawan

dimaksud tidak lagi mengindahkan segala nasihat ataupun peringatan mentri Siolimbona itu.

Simpulan

Berdasarkan hasil pembahasan dapat disimpulkan bahan penyusunan Undang-Undang Buton (Wolio) dengan mengambil tamsil unsur-unsur tasawuf yaitu adat Buton ditamsilkan dengan Tuhan, jumlah pangkat-pangkat ditamsilkan dengan tujuh peringkat dalam Martabat Tujuh, jumlah adat sultan dan sapati ditamsilkan dengan sifat Dua Puluh, jumlah menteri ditamsilkan dengan tiga puluh juz al Quran, jumlah itikad yang ditolak oleh adat ditamsilkan dengan itikad yang tujuh puluh dua kaum dimaksudkan selain untuk melegitimasi adat Buton menjadi adat Islam, juga untuk melegitimasi kedudukan para pejabat penting dalam adat Wolio (Sultan, Sapati, Kenepulu, Lakina Sora Wolio dan Kapitalao). Namun demikian, dari segi pemahaman adat harus dijelaskan secara adat dan pemahaman agama harus dijelaskan secara agama. Pada masa itu, Sulatan Dayanu Ikhsanuddin dan para pejabat istana sangat diwarnai oleh alam pikiran Kesufian.

Daftar Pustaka

- Abdul Hakim. 2005. *Kesahihan hadits Iftiraaqul Ummah Firqah-Firqah Sesat Di dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Imam Muslim
- Adlani. Nazri dkk. 2002. *Al Quran Terjemah Indonesia*. Jakarta: Sari Agung.
- Baried, Siti Baroroh, dkk. 1994. *Pengantar Filologi*. Yogyakarta: BPPF Seksi Filologi Universitas Gajah Mada.
- Braginsky, V.I. 1993. *Tasawuf dan Sastra Melayu Kajian dan Teks-Teks*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud RI dan Universitas Leiden, Belanda.
- Braginsky, V.I. 1998. *Yang Indah Berfaedah dan Kanal Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*. Jakarta: INIS.
- Couvreur, J. 2001. *Sejarah dan Kebudayaan Kerajaan Muna*. Kupang: Artha Wacana Press.
- Hadi, Abdul. 2001. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina.

- Hooker, M.B. 1984. *Undang-Undang Islam Di Asia Tenggara*. Terjemahan oleh Rohani Abdul Rahim, dkk. 1992. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- La Niampe. 2009. *Undang-Undang Buton Versi Muhammad Idrus Kaimuddin*. Kendari FKIP Unhalu
- La Niampe. 2010. Unsur-Unsur Tasawuf Dalam Undang-Undang Buton. *Al-Fikr*, Jurnal pemikiran Islam. Volume 15 No.3
- Mu'jizah. 2005. *Martabat Tujuh: Edisi Teks dan Pemahaman Tanda suatu Simbol*. Jakarta: Djambatan
- Naguib Al-Attas, Shed M. 1972. *Islam dalam Sejarah Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Universitas Kebangsaan Malaysia.
- Robson, S.O. 1994. *Prinsip-Prinsip Filologi Indonesia (Terjemahan)*. Jakarta: RUL.
- Sani Usman, Abdullah. 2005. *Nilai Sastra Ketatanegaraan dan Undang-Undang dalam Kanun Syarak Kerajaan Aceh dan Bustanus Salatin*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia
- Schoorl, Pim. 2003. *Masyarakat, Sejarah dan Kebudayaan Buton*. Jakarta: Djambatan.
- Sutrisno, Sulastin. 1983. *Hikayat Hang Tuah: Analisa Struktur dan Fungsi*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Yunus, Abdul Rahim. 1995. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*. Jakarta: INIS.

INTERAKSI ISLAM DENGAN BUDAYA BARASANDI DAN AKTIVITAS SOSIAL KEAGAMAAN ORANG TOLAKI DI SULAWESI TENGGARA

Basrin Melamba

Staf Pengajar Univ. Haluoleo Kendari. Telp. 081229452311
email: melambabasrin@yahoo.com.

Abstract

This research aimed to describe the interaction between Islam and Tolaki tradition in South East Sulawesi. The interaction between Tolaki and Islam has two formulations, the first, Islam contaminated, changed and reformed local culture, Tolaki. This kind of formulation produced the reality of religious social life like barasandi (bersanji/aqiqah), a marriage procession (mowindahako), a celebration of circumcision (maggilo), a celebration such a praying for being saved from any problem of life, a celebration of Prophet of Muhammad birth (maulu Nabi), religious activities, an art and literature like kinoho agama (religious poems), Taenango langgai saranani (the history of heroic in Islamic spreading or proselytization in Tolaki region), religious social life like how someone performed or pilgrimaged to Mecca (hadi kobaraka), and the dynamics of social organization life. The second, Islam was contaminated by several local traditions. This case produced the process of Islam localizing in the the dynamics of Tolaki religious social community. There had been an interaction form and acculturation between Islam and Tolaki culture in Southeast Sulawesi.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan interaksi atau perjumpaan antara agama Islam dengan budaya Tolaki di Sulawesi Tenggara. Interaksi Islam dengan kebudayaan Tolaki menghasilkan dua pola, pertama, Islam memberikan warna, mengubah, mengolah, dan memperbaharui budaya lokal. Pola ini memunculkan realitas kehidupan sosial keagamaan dalam bidang budaya Barasandi (aqiqah), adat perkawinan (mowindahako), upacara sunatan (manggilo), doa selamatan (mobasa-basa), peringatan maulid (maulu nabi), aktivitas keagamaan, dalam

bidang seni dan sastra seperti kinoho agama (pantun agama), dan Taenango langgai saranani (kisah kepahlawanan dalam penyebaran agama Islam di wilayah Tolaki), serta kehidupan sosial keagamaan misalnya orientasi haji (hadi kobaraka), dan dinamika kehidupan organisasi sosial. Kedua, Islam diwarnai oleh berbagai budaya lokal. Saluran ini memunculkan proses lokalisasi unsur-unsur Islam dalam dinamika sosial keagamaan orang Tolaki. Telah terjadi bentuk interaksi, dan akulturasi antara Islam dan budaya Tolaki di Sulawesi Tenggara.

Key words: Tolaki culture, cultural transformation, Islamic values, cultural communication

Pendahuluan

Pada pembahasan kali ini kami akan mengkaji pertemuan budaya lokal dengan agama Islam yang ada di Sulawesi Tenggara secara spesifik budaya Tolaki. Suku Tolaki terbagi dua yaitu: Tolaki Konawe yaitu yang mendiami bekas kerajaan Konawe sekarang Kabupaten Konawe, Konawe Selatan, Konawe Utara dan Kota Kendari, dan Tolaki Mekongga yang mendiami bekas wilayah kerajaan Mekongga sekarang Kabupaten Kolaka dan Kolaka Utara, agar mudah untuk dipahami. Perkembangan agama Islam di tanah Tolaki Konawe sejak abad ke-17 yang telah berlangsung secara evolutif telah berhasil menanamkan akidah Islamiah dan *syari'ah shahihah*, memunculkan cipta, rasa, dan karsa oleh pemeluk-pemeluknya. Sebelum kedatangan Islam, masyarakat telah memeluk agama yang berkembang secara evolutif pula, baik dari penduduk asli (animisme dan dinamisme). Hal yang menarik, unsur-unsur budaya yang bertentangan dengan nilai-nilai kepatutan tersingkir dengan sendirinya, sedangkan yang baik adalah yang mengandung unsur-unsur kepatutan dan kepantasan, hidup secara berdampingan. Pada aspek lain terdapat budaya Tolaki yang sejalan dengan nilai Islam yang hingga sekarang masih dilaksanakan seperti acara *Barasandi* (bahasa Tolaki) atau aqiqah, perkawinan (*perapua*), ritual kematian (*mateaha*), sastra Tolaki atau *kinoho agama*, maupun aktivitas sosial keagamaan lainnya pada orang Tolaki.

Tulisan ini juga melihat kondisi Islam di tanah Tolaki dengan menggunakan kerangka pemahaman seperti di atas, tidak saja akan menemukan keterkaitan historis dengan realitas kesejarahan Islam, tetapi juga akan menemukan satu sisi penting dari awal proses transformasi intelektual Islam yang bertolak dari nilai-nilai universalisme Islam yang dikategorikan sebagai tradisi besar dengan tata nilai dalam setting kultural dan struktural tertentu yang sudah terpolakan sebelumnya.

Tulisan ini ingin mendeskripsikan sekaligus menganalisis keberadaan *barasandi* (*bersanji* atau *aqiqah*), dan beberapa budaya Tolaki, maupun aktivitas sosial keagamaan yang sejalan dengan nilai ajaran Islam. Tujuannya adalah untuk memberikan gambaran tentang bagaimana agama dan tradisi berjalan dan berintegrasi dalam pola kehidupan masyarakat Islam. Realitas ini menunjukkan bahwa masyarakat Tolaki memiliki konstruksi keberagaman yang khas yang menjadi dasar munculnya bentuk dan proses *barasandi* atau *bersanji* dan beberapa tradisi Tolaki yang sejalan dengan Islam. Disinilah letak pentingnya masalah ini dianalisis, agar dapat dipahami bagaimana pola pemikiran keberagaman khususnya masyarakat Tolaki. Berdasarkan latar belakang di atas, maka pokok pembahasan dalam tulisan ini adalah melihat bagaimana bentuk perpaduan atau interaksi Islam dan budaya lokal Tolaki yang ada di Sulawesi Tenggara dalam adat, upacara, maupun kehidupan sosial keagamaan.

Upacara *Barasandi* (Aqiqah): Antara Islam dan Tradisi

Pengaruh Islam terhadap kehidupan (pembinaan moral) bangsa Indonesia berkisar antara tiga kemungkinan. *Pertama* ialah ajaran Islam berpengaruh sangat kuat terhadap pola hidup masyarakat. *Kedua*, Islam dan budaya (moral) bangsa berimbang, sehingga merupakan perpaduan yang harmonis. *Ketiga*, ajaran (moral) Islam kurang berpengaruh, sehingga merupakan perpaduan yang ikut menyempurnakan moral bangsa. Ketiga kemungkinan perpaduan itu dapat terjadi di komunitas-komunitas muslim di berbagai tempat di Indonesia.

Jika ditelisik ada nilai budaya Tolaki yang sejalan dengan nilai Islam salah satunya adalah upacara *Barsanji* atau *Barasandi*. *Bersanji* atau dalam bahasa Tolaki disebut *barasandi* yaitu suatu upacara potong rambut bagi masyarakat Tolaki di Konawe dan Kolaka Provinsi Sulawesi Tenggara. Dalam hukum Islam disebut *Aqiqah* (*mehaqeqah*), kegiatan *barasandi* ini di dahului dengan penyembelihan hewan kurban atau hewan *aqiqah* berupa kambing (*obee/owembe*), dengan tetap mengikuti syariat Islam. Adapun jumlah hewan yang disembelih yaitu untuk anak laki-laki sebanyak 2 (dua) ekor kambing, untuk anak perempuan atau wanita sebanyak 1 (satu) ekor kambing. Namun dalam prakteknya terdapat juga praktek *bersanji* atau *aqiqah* tanpa menyembeli binatang, hanya dengan melaksanakan pembacaan kitab *barsanji* dan suguhan makanan. (Wawancara Lamuse, 7 Januari 2013). Dalam tradisi orang Tolaki bahwa pelaksanaan *barasandi* ini kadangkala yang di pentingkan adalah

pestaanya, dengan mengundang keluarga, kerabat, dan handai taulan, untuk memberikan doa pada acara bersanji.

Acara tersebut disertai dengan memberikan sumbangan berupa uang yang dibungkus dalam amplop, setiap tamu menyimpan sumbangannya di dalam guci atau tempat yang disediakan oleh yang melaksanakan acara. Dalam tradisi *barasandi* dibacakan doa barsanji berupa kitab yang di karang oleh Jabal Al Barsanji dan pembacaan sholawat Nabi.

Interaksi Islam dan budaya lokal Tolaki adalah sebagai upaya untuk melihat hubungan dinamis antara Islam dengan berbagai nilai dan konsep kehidupan yang dipelihara dan diwarisi serta dipandang sebagai pedoman hidup oleh masyarakat terkait. Interaksi sebagai hubungan dinamis yang terjadi antara elemen (budaya) secara teoritis dapat bergerak diantara kutub "ekstrim". Pertemuan dua budaya yang berbeda tidak semua unsur budaya yang masuk tertolak secara keseluruhan dan juga tidak dapat terintegrasi secara penuh. Di antara dua kutub tersebut dapat terjadi proses tarik menarik yang dapat mendorong terjadinya kompromitas. Yaitu interaksi, adaptasi, akomodasi dan asimilasi.

Kehidupan beragama masyarakat Tolaki, khususnya yang muslim terbagi dalam dua kelompok, yaitu kelompok yang kurang taat (mereka seperti petugas adat, masyarakat awam yang tidak memiliki dasar pengetahuan agama Islam) dan kelompok yang taat beragama. Kelompok pertama belum sepenuhnya menjalankan kewajiban agama Islam secara baik. Pola beragamanya masih bersifat tradisional. Mereka inilah yang masih mempertahankan simbol-simbol dalam setiap upacara selamatan. Jumlah kelompok ini lebih besar jika dibandingkan kelompok masyarakat yang taat. Dalam kehidupan sehari-hari mereka tetap menjunjung tinggi nilai-nilai Islam dan kebudayaan Tolaki (Tarimana, 1993: 87). Namun, keislaman mereka tidak selalu mencerminkan pemaknaan yang relevan dengan nilai normatif ajaran agama Islam. Selain itu, masyarakat Tolaki termasuk masyarakat yang masih memperhatikan pembagian struktur. Pembagian tersebut terjadi secara diam-diam dan memunculkan hubungan sosial yang kaku. Relasi sosial diletakkan diatas norma-norma tertentu yang dikenal *anakia* (bangsawan), *odisi* (pemerintah), *panggasara* (petugas adat), dan *pangga agama* (imam), *to'ono nggawasa* (orang kaya), *to'ono pindara rongga mandara* (orang pintar dan memiliki keterampilan), *tua ngguru* (guru/Ustadz), *padangga* (pedagang), maupun struktur yang lainnya.

Kelompok kedua adalah kelompok masyarakat yang menunjukkan peningkatan kualitas keagamaan. Hal ini menunjukkan dengan kegiatan

sehari-hari seperti aktivitas pengajian, sholat berjamaah, kegiatan tarbiyah setiap pekan, dan beberapa kegiatan yang berhubungan dengan peningkatan *Thaqafiyat*. Mereka ini memiliki pengetahuan keagamaan dan menjalankan syariat Islam secara utuh dan konsekwen.

Sebagian masyarakat Tolaki menganggap bahwa pembacaan kitab al Barsanji lebih penting, jika dibandingkan dengan syarat, rukun dan adab Aqiqah. Hal ini disebabkan oleh ketidak pahaman sebagian masyarakat Tolaki. Menurut pandangan masyarakat Tolaki bahwa bukan rukun dan syarat syahnya suatu syariat yang disebut aqiqah, tetapi pembacaan kitab *barsanji*. Pandangan ini dianut oleh kelompok yang kurang taat (tidak memiliki dasar pengetahuan agama Islam). Jika ditelaah bahwa sebenarnya Aqiqah harus memenuhi syarat dan rukunnya, jika dibandingkan dengan pembacaan kitab al Barsanji sebagian menganggap bahwa hal ini adalah *bid'ah*. Sebagian juga berpendapat bahwa *barasandi* atau barsanji adalah merupakan syiar Islam karena di dalam kitab Al Barsanji ini terdapat kisah-kisah atau *siroh nabawiyah* yang menceritakan kehidupan Nabi Muhammad SAW, sejak sebelum dilahirkan, masa kecil, remaja, kehidupan Nabi, watak dan kebiasaan Nabi Muhammad, kisah Isra dan Mi'raj hingga diangkat menjadi Rasul. Disamping itu dalam acara barsanji dibacakan sholawat sambil berdiri bersamaan dengan memotong rambut bayi.

Fenomena ini menunjukkan bahwa fikih Islam adalah hukum yang hidup dan berkembang yang mampu bergumul dengan persoalan-persoalan lokal yang senantiasa meminta etik dan paradigma baru. Keluasan hukum Islam adalah satu bukti adanya ruang gerak dinamis itu. Ia merupakan implementasi objektif dari doktrin Islam yang meskipun berdiri di atas kebenaran mutlak dan kokoh, juga memiliki ruang gerak dinamis bagi perkembangan, pembaharuan, dan kehidupan sesuai dengan fleksibilitas ruang dan waktu.

Dalam konteks pelaksanaan *barasandi* lebih pada ingin menghadirkan bahwa anak mereka telah hadir ditengah keluarga dan masyarakat, juga merupakan tradisi penyambutan kelahiran seorang anak, dan juga sebagai rasa syukur kepada Allah SWT. Upacara penyembelihan binatang dilakukan oleh seorang imam (*O'ima*), dengan membaca doa (*O'doa*) menyembelih binatang. Sebelum melakukan penyembelihan binatang seorang imam terlebih dahulu melakukan hal-hal sebagai berikut: kambing terlebih dahulu di bersihkan dengan cara dimandikannya dan *nidene* atau berwudhu, setelah itu dirias dengan memakaikan bedak, lipstick, mencilak kelopak mata kambing, selanjutnya di berikan kuteks atau pewarna kuku, dan terakhir kambing dihadapkan pada

cermin, selanjutnya mata kambing ditutup dengan kain putih. Setelah dirias maka kambing tersebut segera disembeli oleh imam. Tradisi ini tidak ada dalam Islam tetapi para imam di kampung tetap melaksanakan hal tersebut.

Hal diatas disebabkan oleh *pertama*, berkaitan dengan konsep kepercayaan kambing merupakan binatang yang di sakralkan bagi masyarakat Islam Tolaki yang merupakan binatang peliharaan Nabi Muhammad SAW, dan memiliki kedudukan di akhirat disamping itu kambing bagi masyarakat Tolaki sangat disakralkan. *Kedua*, binatang harus di berlakukan secara baik dengan etika penyembelihan, karena di akhirat binatang ini merupakan binatang istimewa dan akan meminta pertanggung jawaban terhadap orang yang menyembelih.

Fungsionalisme baik dari Malinowski maupun Brown dijadikan kerangka teori dalam menganalisis kebudayaan seperti *barasandi* sangat tepat jika dilaksanakan dengan melihat upacara sebagai sesuatu yang berfungsi bagi individu maupun masyarakat secara keseluruhan. Fungsi-fungsi tersebut berpengaruh terhadap bertahannya tradisi barsanji dikalangan Tolaki.

Pelaksanaan *barasandi* ini di dahului kegiatan diantaranya pada malam hari dilaksanakan acara khatam al Quran (*mehatamu Qurani*). Kegiatan tersebut dilengkapi dengan miniatur masjid (*masigi mohewu*) yang dihias, janur yang dihias dengan sederetan telur (*tiolu*) yang disusun rapi, ketupat nabi (*kotupa nabi*), nasi yang akan dibacakan doa atau *kina nibasa-basa*, dan lauk pauk sebagai menu makanan. Setelah selesai *mepandetama Qurani* seorang imam membaca doa khatam al Quran dan doa selamat.

Pada esok harinya baru dilaksanakan acara *barasandi*. Adapun perlengkapan upacara *barasandi* diantaranya beberapa sisir pisang (*aso ase opundi*) yang diletakan diatas tempat nampian (*kapara*), dan biji kelapa muda berwarna merah (*kaluku momea*), jumlah buah kelapa merah ini sesuai dengan jumlah bayi yang dicukur rambutnya. Kelapa tersebut dilubangi dengan pola sigsak dan airnya tetap dibiarkan ada sebagai tempat menyimpan bulu helai rambut bagi sibayi yang digunting rambutnya. Pisang melambangkan kesejukan hal ini sesuai ungkapan "*morini mbuu mbundi*" artinya dingin laksana pohon pisang. Tanaman pisang juga memiliki keistimewaan dapat berkembang biak (*teleka*) dengan cepat. Diharapkan seorang akan mengalami kesejukan dalam hidupnya dan senantiasa berkembang biak. Seusai dilaksanakan acara *barasandi* biasanya buah pisang tersebut digantung pada tiang tengah atau tiang raja rumah.

Buah kelapa disimbolkan umur panjang dan ketangguhan dalam menghadapi kehidupan, hal ini dianalogikan karena pohon kelapa memiliki umur yang panjang, tahan terhadap terpaan angin karena memiliki akar serabut.

Jadi harapan akan kehidupan dan masa depan bayi tersebut dianalogikan seperti sebuah pohon pisang dan kelapa.

Teori yang dipergunakan untuk menganalisis upacara *barasandi* ini adalah teori fungsionalisme. Teori ini berangkat dari pemikiran positivisme dengan menekankan konsep masyarakat sebagai organisme. Asumsi yang menjadi cirinya adalah bahwa realitas dipandang sebagai suatu sistem. Proses suatu sistem hanya dapat dipahami dalam kerangka hubungan timbal balik antara bagian-bagiannya. Disamping itu suatu sistem terikat pada proses tertentu yang bertujuan untuk mempertahankan integritas dan batas-batasnya (Soekanto, 1986: 4).

Menurut Malinowski sebagaimana dikutip Soekanto dan Lestarini, teori ini memandang bahwa semua unsur kebudayaan dianggap dapat memenuhi berbagai taraf kebutuhan biologis, psikologis, dan sosial budaya (Soekanto, 1988: 29). Setiap pola kelakuan yang sudah menjadi pola kebiasaan, setiap kepercayaan dan sikap yang merupakan bagian dari kebudayaan dalam suatu masyarakat, memenuhi beberapa fungsi mendasar dalam kehidupan masyarakat yang bersangkutan (TO, 1990: 59). Radcliffe Brown menamakan teori ini dengan strukturalisme. Konsepsinya tentang organisme masyarakat adalah bahwa fungsi yang diterapkan terhadap masyarakat manusia didasarkan pada analogi antara kehidupan sosial dengan kehidupan organisme (Soekanto, 1988: 25). Berbagai aspek kehidupan sosial bukanlah berkembang untuk memuaskan kebutuhan individual, tetapi justru timbul untuk mempertahankan struktur sosial masyarakat. Nilai budaya yang terkandung dalam pelaksanaan upacara *barandi* selain sebagai upacara keagamaan dalam pelaksanaan syariat Islam, didalamnya *barasandi* ada pergeseran orientasi seperti nilai ekonomis dengan mengumpulkan sumbangan, disamping itu berorientasi pada demonstrasi status sosial, sebab yang biasa melaksanakan upacara *Barsanji* secara besar-besar dianggap mampu, apalagi dengan pesta yang begitu besar. Diakui dalam upacara *barsanji* terdapat nilai budaya yang sejalan dengan Islam, meskipun diakui terdapat tradisi setempat. Sebagian para penganut Islam ditengah Tolaki menganggap hal ini masih dalam batas kewajaran sebagai bentuk melakukan dakwah cultural yaitu berdakwah di tengah kultur dan tradisi.

Budaya Perkawinan (Mepakawi) dan Kematian (Mateaha) dan Nilai Islam

Titik temu Islam dan budaya lokal khususnya pada masyarakat Tolaki tampaknya terimplementasi dalam proses perkawinan. Kondisi ini memperlihatkan bahwa Islam, berbeda dengan pandangan sebagian kaum muslim, sangat fleksibel dengan budaya

lokal di mana Islam memanifestasikan dirinya. Secara khusus masuknya Islam di tanah Tolaki sejak abad ke-16 telah memberi perubahan, misalnya peranan raja Lakidende dalam upayanya untuk mengembangkan agama Islam di Kerajaan Konawe sehingga pengaruhnya dapat dinikmati hingga saat ini. Setelah agama Islam secara resmi diterima oleh masyarakat Konawe, maka atas keinginan raja Lakidende mulai saat itu diumumkan kepada rakyat Konawe supaya:

1. Menghentikan untuk makan babi.
2. Menguburkan mayat menurut Islam.
3. Mendirikan Masjid di setiap kampung
4. Belajar membaca al Quran
5. Bersunat bagi laki-laki yang telah akil balig
6. Mengucapkan dua kalimat syahadat
7. Khatam al Quran
8. Pembacaan akad nikah pada saat nikah.
9. Melaksanakan aqiqah atau *barasandi*

Selain itu, kepada masyarakatnya dihimbau agar meninggalkan kebiasaan-kebiasaa seperti minum minuman keras (*Pongasi*), kawin lebih dari ketentuan ajaran Islam, dan menghentikan penyembahan kepada dewa-dewa atau *Sangia*. Ajaran menitik beratkan pada tauhid yaitu mengesakan Allah SWT (Melamba, 2012: 212).

Relasi harmonis antara ajaran Islam dengan budaya Tolaki khususnya dalam prosesi perkawinan adat Tolaki. Proses inkulturasi ini tampak, misalnya, di dalam prosesi perkawinan di mana unsur Islam seperti P3NTCR, pihak Kepala Urusan Agama (KUA), dan unsur adat seperti *Pu'u tobu* dan *pabitara* (juru bicara pihak laki-laki), *Tolea* (juru bicara pihak perempuan), bertemu dalam perhelatan tersebut. Hubungan Islam dan adat Tolaki yang tampak pada upacara perkawinan adat memperlihatkan sebuah bentuk penyesuaian, saling belajar, dan saling berdialog satu sama lain. Artinya, pada prosesi perkawinan ini tidak ada kubu, Islam, dan Adat, yang dominan dan saling mendominasi. Dari sinilah kemudian dapat ditarik kesimpulan bahwa ketegangan antara Islam dan adat Tolaki sebenarnya sangat jarang ditemui, tidak seperti anggapan sebagian masyarakat Muslim Tolaki di daerah ini. Ketegangan justru muncul ketika Islam diposisikan sebagai ajaran yang ingin mendominasi dan menghilangkan eksistensi budaya lokal, atau melukai harmonisasi budaya lokal dengan Islam seperti yang selama ini terjalin dengan baik (Satria, 2011: 4-5).

Pada prosesi upacara adat perkawinan (menyangkut sistem perkawinan suku Tolaki dapat dilihat buku Abdurrauf Tarimana, 1993), nilai-nilai Islam

hadir dalam fragmen acara aqad nikah yang dirangkaikan sesuai dan menjadi bagian integral dari fragment upacara adat *Mowindahako* (Pernikahan Adat). Dalam fragmen acara aqad nikah tersebut, dilaksanakan prosesi rukun nikah sesuai ajaran Islam, seperti pengucapan kalimat istigfar dan dua kalimat syahadat, khutbah nikah, ijab qabul, serta pembacaan do'a nikah dan shighat *ta'lik*. Pada fragment upacara adat *Mowindahako* yang dilaksanakan sebelum acara aqad nikah, prosesi penggunaan *kalosara* yang dipandu oleh sepasang tolea (*Duta Adat*) dan pabitara (*Juru Bicara Adat*), senantiasa diawali dengan ucapan salam dan basmalah, serta di akhiri dengan ucapan Alhamdulillah dan salam penutup.

Hal tersebut dapat terjadi dalam sebuah proses interaksi. Karena, pada setiap kebudayaan terdapat suatu kemampuan untuk bertahan dan menyeleksi pengaruh budaya luar yang diwujudkan dengan penolakan atau mendiamkan. Demikian pula kemampuan mengakomodasi serta kemampuan mengintegrasikan budaya luar kedalam budaya asli.

Interaksi Islam dengan budaya lokal dapat dianalisa dalam konteks sosio historis, seperti yang terjadi dalam pola penyebaran Islam ke kawasan nusantara. Dalam kaitan ini dapat dibedakan menjadi tiga pola penyebaran dan pembentukan formasi Islam yang terjadi pada berbagai daerah di Asia Tenggara.

Terdapat empat pola pembentukan formasi sosial Islam yang mungkin terjadi dalam proses interaksi antara Islam dengan budaya lokal. Pola yang pertama dan kedua merupakan dua varian pola intergratif yang disebut pola Islamisasi. Sedangkan yang kedua disebut sebagai pola pribumisasi. Pola ketiga dan keempat merupakan varian-varian dari pola dialog yang masing-masing disebut sebagai pola negoisasi dan pola konflik.

Pergumulan Islam dengan khazanah lokal menjadikan Islam begitu multiwajah. Ketika ia menjumpai varian kultur lokal, maka yang segera berlangsung ialah aneka proses simbiose yang saling memperkaya. Munculnya berbagai varian Islam: Islam-Jawa, Islam-Sasak, Islam-Melayu, Islam-Madura, Islam-Pesisir, Islam-Poliwali, Islam-Ambon, Islam-Padang, Islam-Banjar, Islam-Bima, dan seterusnya menggambarkan Islam selalu memiliki warna lokal ketika menghampiri sebuah komunitas. Demikian juga ada Islam-Arab-Islam-Iran, Islam-Cina, Islam-Amerika, Islam India, Islam-Indonesia, dan sebagainya yang masing-masing memiliki konstruk kebenaran sendiri-sendiri. Begitu pula dapat kita munculkan suatu hipotesa konsep "Tolaki Islam dan Islam Tolaki". Dalam konteks Indonesia, lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang juga

di dalamnya diadopsi sistem gono gini merupakan dialektika hukum Islam dengan tradisi yang berkembang di Indonesia. Ini merupakan cita-cita lama dari para pemikir hukum Islam di Indonesia yang menginginkan adanya fikih yang berkepribadian Indonesia.

Adanya akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal diakui juga dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu ushul al-fiqh bahwa adat itu dihukumkan (*al 'adah muhakkamah*), atau lebih lengkapnya, adat adalah syariat yang dihukumkan (*al 'adah syariah muhakkamah*). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat yaitu budaya lokal adalah sumber hukum dalam Islam.

Sebagai suatu norma, aturan, maupun segenap aktivitas masyarakat Indonesia, ajaran Islam telah menjadi pola anutan masyarakat. Dalam konteks inilah Islam sebagai agama sekaligus telah menjadi budaya masyarakat Indonesia. Di sisi lain budaya-budaya lokal yang ada di masyarakat, tidak otomatis hilang dengan kehadiran Islam. Budaya-budaya lokal ini sebagian terus dikembangkan dengan mendapat warna-warna Islam. Perkembangan ini kemudian melahirkan “akulturasi budaya”, antara budaya lokal dan Islam.

Pada peristiwa kematian (*Ine Mate'aha*), nyaris seluruh prosesi pengurusan jenazah menggunakan norma-norma Islam, seperti membaca surat Yasin (*mobasa yasi*), memandikan (*mobaho omate*), mengkafani (*mondongo omate*), menshalatkan (*sambahea*), hingga tahap menguburkan (*Mepotano*). Pada proses upacara adat peringatan atas hari kematian (*Mo'allowingi* atau *pepokolapasi'a*), nilai-nilai Islam hadir dalam rupa tradisi pengucapan lafadz-lafadz tahlil (*Tahalele*), tasbih dan do'a-do'a jinayat, serta penyampaian ceramah agama (*Ta'ziah*) yang dibawakan oleh seorang ustadz atau muballigh.

Budaya-budaya lokal Tolaki lainnya yang kemudian berakulturasi dengan Islam antara lain acara selamatan *moalo owinggi* (3, 7, 40, 100, dan 1000 hari) di kalangan suku Tolaki. Termasuk acara *mepokolapasi* atau tahlilan (*metaholele*) biasanya diambil dari hari-hari tersebut diatas. Pada beberapa hari kematian biasanya keluarga menyajikan makanan bekas tempat mayit dirumah tersebut yang disebut dengan *modoriou*, hal ini dilaksanakan adanya keyakinan bahwa roh si mayat masih perlu makan dan datang menengok keluarganya. Dalam konsep kepercayaan orang Tolaki bahwa si mayat benar-benar rohnya telah pergi setelah malam ke empat puluh atau malam ke seratus seiring dengan dilaksanakannya upacara pelepasan atau *mepokolapasi* dengan kegiatan yang didalamnya ada tahlilan atau *metaholele*.

Islam sebagai agama yang universal yang melintasi batas waktu kadang

kala bertemu dengan tradisi lokal yang berbeda-beda. Ketika Islam bertemu dengan tradisi lokal, wajah Islam berbeda dari tempat satu dengan lainnya. Menyikapi masalah ini ada dua hal yang penting disadari. *Pertama*, Islam itu sebenarnya lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalisasikan dan ditrandensi sehingga menjadi universal. *Kedua*, walaupun kita yakin bahwa Islam itu wahyu Tuhan yang universal, yang gaib, namun akhirnya ia dipersepsi oleh si pemeluk sesuai pengalaman, problem, kapasitas, intelektual, sistem budaya, dan segala keragaman masing-masing pemeluk dalam komunitasnya. Dengan demikian, memang justru kedua dimensi ini perlu disadari yang di satu sisi Islam sebagai universal, sebagai kritik terhadap budaya lokal, dan kemudian budaya lokal sebagai bentuk kearifan (*local Wisdom*) masing-masing pemeluk di dalamnya memahami dan menerapkan Islam itu.

Berkaitan dengan hal, maka ada istilah Islam universal dan Islam lokal. Ajaran tentang tauhid (pengesaan Tuhan) adalah universal yang harus menembus batas-batas geografis dan kultural yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Sementara itu, ekspresi kebudayaan dalam bentuk tradisi, cara berpakaian, arsitektur, sastra dan lain-lain memiliki muatan lokal yang tidak selalu sama setiap daerah kendati sama-sama beragama Islam.

Studi etnografi belakangan ini menjadi kontemporer (*post modern*). Ini menunjukkan perkembangan yang menggairahkan. Pendekatan etnografis dalam melekatkan fakta-fakta sosial budaya dan keagamaan suatu masyarakat yang begitu beragam dan masing-masing memperlihatkan orisinalitas yang khas, jelas menginspirasi suatu gejala baru, yakni gejala bangkitnya suara yang diam ke permukaan setelah sekian lama terpendam, mengalami marjinalisasi, keterbelakangan, primitif, ketinggalan, dan masih setumpuk tudingan yang mendiskreditkan bahwa kebudayaan lokal, tradisi lokal, dan agama lokal dianggap sebagai entitas sosial budaya yang terbelakang, kumuh, tidak rasional, cermin kebodohan yang tidak memiliki visi kemajuan dan tidak ada evaluatif atau perubahan.

Kehidupan masyarakat Tolaki yang plural, terdapat pengaruh agama-agama besar, teknologi, pendidikan, pengaruh kaum migran Bugis, Jawa, Toraja, dan sebagainya. Akhir-akhir ini kita sering disibukkan dengan gugatan, salah satunya yaitu apakah kebudayaan Tolaki bisa dipertemukan dengan ajaran Islam? Pertanyaan tersebut kemudian memunculkan polarisasi sikap dan pandangan masyarakat Tolaki terhadap kebudayaan Tolaki jika dikaitkan dengan ajaran Agama Islam.

Pertama, kebudayaan Tolaki bisa dipertemukan dengan ajaran Islam. Hal ini tampak pada acara-acara adat Tolaki, dimana unsur Islam berpadu dengan budaya sebagaimana

penulis telah jelaskan. *Kedua*, budaya Tolaki tidak bisa dipertemukan dengan ajaran Islam. Budaya Tolaki dengan unsur Kalosaranya dianggap bid'ah, sesuatu yang sesat dan bertentangan secara diametral dengan Islam sejati. Selanjutnya, kelompok pendukung gagasan ini menganggap bahwa mempertahankan dan mempraktekkan budaya/tradisi Tolaki yang notabene merupakan warisan nenek moyang dianggap sebagai kesesatan dan cenderung kepada kekafiran. Pandangan kedua ini cenderung ekstrim dalam melihat keterkaitan budaya dan Agama (Islam), dan *ketiga*, Islam dan budaya Tolaki tidak ada masalah, artinya keduanya bisa dipertemukan dan bisa pula dipertentangkan. Polarisasi pandangan masyarakat Tolaki terhadap kebudayaannya memungkinkan terjadi karena perubahan masyarakat yang terus menerus terjadi secara meluas. Tahapan perkembangan dan perubahan budaya memungkinkan masyarakat bersikap terhadap tradisinya sendiri. Terkait dengan hal ini, Suparlan mengemukakan bahwa dinamika atau ekses perubahan sosial pada komunitas tertentu memungkinkan terjadinya seperti hal-hal sebagai berikut (Satria, 2011: 5):

Pertama, Mereka berusaha meninggalkan atau membuang tradisi-tradisi kebudayaan mereka, karena mereka melihat tradisi-tradisi tersebut sebagai atribut yang tidak menguntungkan bagi jati diri atau identitas mereka dalam berinteraksi dengan golongan etnik atau suku bangsa lainnya, dan bagi kemajuan tingkat sosial, ekonomi, dan kebudayaan yang ingin mereka capai. Sebagai gantinya mereka mengadopsi kebudayaan atau unsur-unsur kebudayaan lainnya yang mereka lihat sebagai dominan dalam struktur hubungan antar kebudayaan yang berlaku dalam masyarakat di mana mereka tinggal.

Kedua, mereka secara spesifik melarikan diri lebih jauh dari pusat-pusat berlakunya kontak kebudayaan dengan dunia luar dan dari kontak-kontak dengan kebudayaan yang lebih maju, sehingga secara kebudayaan mereka terbebas dari pengaruh kebudayaan luar yang dirasakannya sebagai beban kejiwaan dan mental karena merasakan kecilnya harkat dan martabat kemanusiaan mereka dalam kerangka acuan kebudayaan luar tersebut.

Ketiga, Kehidupan komunal dan solidaritas sosial mengalami disorganisasi atau bahkan mengalami disintegrasi karena mekanisme kontrol yang ada di dalam kebudayaan mereka yang tidak dipergunakan. Masyarakat Tolaki dengan segenap kebudayaannya merupakan *system of boundary* yang tak pelak harus berhadapan dengan perubahan. Perubahan sosial yang terjadi disebabkan oleh modernisasi dan agama baru atau ide-ide baru. Proses Islamisasi di Sulawesi Tenggara, utamanya pada masyarakat Tolaki berbarengan dengan upaya peminggiran budaya lokal dan/atau bahkan inkulturasi dengan budaya Tolaki. Peminggiran budaya lokal (budaya Tolaki) berbarengan dengan munculnya paham keislaman baru yang berkembang ditengah masyarakat. Tetapi pada saat bersamaan, paham keagamaan (Islam) tertentu masih terus berupaya mengadopsi budaya lokal, khususnya dalam kerangka 'pribumisasi Islam di tanah Tolaki'.

Inkulturasasi Islam dengan budaya Tolaki dapat disaksikan pada acara adat perkawinan Tolaki (*perapua*). Pada acara ini unsur Islam dan budaya memperlihatkan bentuk pemaduan atau inkulturasasi. Islam menemukan manifestasinya dalam proses inkulturasasi dengan budaya Tolaki di beberapa Kabupaten di Sultra, khususnya dalam upacara adat perkawinan Tolaki. Dalam studi kebudayaan lokal, inkulturasasi mengandaikan sebuah proses internalisasi sebuah ajaran baru ke dalam konteks kebudayaan lokal dalam konteks akomodasi atau adaptasi. Inkulturasasi dilakukan dalam rangka mempertahankan identitas. Dengan demikian, inkulturasasi Islam dengan kebudayaan lokal mirip dengan apa yang dikemukakan oleh K. H. Abdurrahman Wahid sebagai 'pribumisasi Islam'. Pribumisasi di sini dimaksudkan dalam rangka memberi warna Islam terhadap kebudayaan lokal. Islam, dari sisi ini, tidak bertentangan dengan budaya lokal. Tetapi keduanya saling menyesuaikan dan saling mengisi. Relasi Islam dengan kebudayaan lokal, utamanya kebudayaan Tolaki, memperlihatkan sebuah kecenderungan adaptasi kultural. Adaptasi, merupakan proses di mana organisme atau kelompok-kelompok organisme, melalui perubahan-perubahan responsif dalam keadaan, struktur atau komposisinya, sanggup mempertahankan homeostasis di dalam dan di antara mereka sendiri untuk menghadapi fluktuasi lingkungan jangka pendek atau perubahan-perubahan jangka panjang pada komposisi atau struktur lingkungannya. Seiring dengan hal tersebut, Harding mengatakan bahwa dalam teori evolusi, adaptasi berkaitan dengan bukan hanya hubungan antara masyarakat dan alam, namun juga dengan usaha 'saling menyesuaikan di antara masyarakat sendiri' (Satria, (2011: 6).

Adaptasi dengan alam akan membentuk teknologi budaya dan secara derivatif juga menciptakan komponen sosial berikut perangkat ideologisnya. Tapi adaptasi dengan budaya-budaya lain bisa membentuk masyarakat dan ideologi, yang pada gilirannya bertindak berdasarkan teknologi dan menentukan masa depannya. Keseluruhan akibat proses adaptif tersebut adalah produksi suatu keutuhan budaya yang terorganisir, suatu teknologi terpadu, masyarakat dan ideologi, yang berhadapan dengan pengaruh selektif ganda alam di satu pihak dan di pihak lain dampak budaya-budaya luar" (Satria, 2011: 4).

Kinoho Agama (Puisi atau nasehat agama): Antara Sastra Tolaki dan Nilai Islam

Dalam bidang seni sastra, juga dijumpai proses interaksi yang melahirkan akulturasasi antara Islam dan budaya Tolaki seperti dalam kesenian *Taenango*. Isinya tentang peranan seorang tokoh dalam menyebarkan Islam, munculnya *Taenango* ini diperkirakan sekitar abad ke-16 yang dinyanyikan oleh *pande anggo*. Proses Islamisasi tidak menghapuskan kesenian ini, melainkan justru

memperkayanya, yaitu memberikan warna nilai-nilai Islam di dalamnya. Interaksi antara budaya Tolaki dengan nilai Islam tidak hanya dalam bidang seni, tetapi juga di dalam bidang-bidang lain di dalam masyarakat Tolaki. Dengan kata lain kedatangan Islam di tanah Tolaki dalam taraf-teraf tertentu memberikan andil yang cukup besar dalam pengembangan budaya lokal.

Ineraksi Islam dalam bidang seni dan sastra Tolaki yaitu dalam bidang puisi berupa munculnya *kinoho agama*, atau *lolamoa* (pantun di bidang agama khususnya Islam). *Kinoho agama* adalah salah satu jenis puisi (*kinoho*) yang biasa dijumpai dan ungkapan pada acara bersifat ritual atau keagamaan, seperti baca doa (*mobasa o'doa*), selamat, dan tahlilan (*taholele*). Acara dimulai dengan penyampaian atau nasehat dari pemuka agama yang didalamnya mengungkapkan puisi *kinoho*.

Contohnya:

<i>Keno otandato dunggu terondo,</i>	Jika tanda telah mendahului
<i>Dungguito mberano banggo-banggo,</i>	Sampailah atas sarung di dada
<i>Keno malaekato meori nggombule,</i>	Dan kalau Malaikat telah memanggil
pulang	
<i>To'ono notulei tomotanggo-tanggo,</i>	Tidak dapat ditangguhkan lagi
<i>Kotupa Nabi keno kinondo,</i>	Ketupat nabi jika dipandang
<i>Hende Watumetala ineteteaha,</i>	Bagai batu berjejer di titian
<i>Peoliwini Nabi niniwatuakondo</i>	Berpesan nabi yang kita junjung
<i>Iamo totekolupe lako inemateaha</i>	Jangan lupa kematianmu.

Masih banyak lagi contoh *kinoho agama* yang hidup dikalangan masyarakat Tolaki. Pantun ini muncul seiring dengan masuknya agama Islam di wilayah ini. *Kinoho agama* adalah pantun isinya menggambarkan pujian, cemohan, dan sindiran dalam agama. *Kinoho agama* ini hidup pada masa lalu, akan tetap sekarang sudah langkah bahkan sudah susah kita temukan orang mengungkapkan *kinoho agama*. Saling menasehati dalam agama Islam adalah hal yang utama sebagaimana firman Allah dalam surat al Asr ayat 1-3. Apalagi nasehatnya menggunakan *kinoho* yang mudah dipahami oleh masyarakat Tolaki.

Selain itu dalam bidang sastra terdapat dalam sastra lisan berbentuk puisi seperti: *Taenango* (lagu yang mengisahkan kepahlawanan), lagu *taenango*

yang terkenal di kalangan orang Tolaki adalah *Tebaununggu*, yang mengisahkan peristiwa penyebaran agama Islam dari Aceh ke Indonesia bagian Timur hingga di tanah Konawe Tolaki, *Isara* yang mengisahkan perang total di darat dan udara dalam usaha memberantas segala kejahatan yang pernah melanda orang Tolaki (Rahmawati, dkk, 2007:15). Ada juga mengisahkan seorang tokoh yang menyebarkan agama Islam di tanah Tolaki yaitu Langgai Saranani.

Islam dalam Dinamika dan Aktivitas Sosial Budaya Tolaki

Kaitannya dengan aspek-aspek historis dan dominasi jumlah penganut, Islam telah sekian lama menjadi agama populis bagi warga Tolaki, bahkan telah mengkristal menjadi “seolah-olah” agama resmi orang Tolaki. Secara historis, Islam telah dianut oleh warga Tolaki sejak abad ke-XVII M, jauh sebelum agama Kristen hadir di tanah Tolaki. Ketika Raja *Mokole* Lakidende gelar Sangia Ngginoburu resmi menerima dan masuk Agama Islam, secara sosio-politis telah dilegitimasi menjadi agama resmi kerajaan. Ada suatu hipotesa baru bahwa agama Islam sudah masuk di pesisir wilayah Konawe Utara sekitar abad ke-XV yang dilaksanakan oleh pedagang muslim Ternate dan Bugis (Melamba, 2011: 160). Sebelumnya bias-bias pengaruh pemerintahan Hindia Belanda masuk di tanah Tolaki tahun 1885, tak satupun warga Tolaki yang tercatat beragama lain selain Islam. Selanjutnya pada tahun 1915/1916 Agama Kristen Protestan masuk di daerah Kendari dan Kolaka.

Meski demikian, Islam tidak serta-merta hadir menggantikan sistem kepercayaan lama atau budaya lokal. Banyak praktek-praktek peribadatan politeis atau dinamisme masih mewarnai kehidupan keagamaan warga Tolaki sejak masa lalu, bahkan hingga saat ini masih berlangsung. Sebagaimana pada kelompok etnik lainnya di Nusantara, Islam dalam pandangan orang Tolaki lebih merupakan sistem kepercayaan monoteistik yang hadir membaaur atau mengalami internalisasi kedalam sistem kepercayaan klasik yang telah lebih dulu eksis dan dianut secara turun-temurun. Dengan kata lain, Islam dalam persepsi rata-rata warga Tolaki tidaklah secara terus menerus menjadi satu-satunya pilihan kepercayaan yang dianut untuk menjadi kerangka kultural dalam membangun perilaku individu ataupun tatanan kehidupan sosial masyarakat, melainkan hanya menjadi bagian dari kompleksitas sistem kepercayaan yang sudah ada dan telah lama hadir melandasi bangunan perilaku individual dan kolektifitas sistem kesatuan hidup masyarakat. Sehingga, apa yang dikenal dengan istilah sinkritisme, yakni sistem kepercayaan campuran antara unsur-unsur agama (Samawi) dengan unsur-unsur kepercayaan klasik,

seperti yang banyak dijumpai pada masyarakat Jawa, juga sering dijumpai pada masyarakat Tolaki. Praktek-praktek sinkritisme di kalangan warga Tolaki antara lain terlihat pada prosesi upacara adat menanam padi, *mosehe wonua*, upacara siklus pertanian yang disebut *lulo ngganda* di Desa Benua Kecamatan Benua Kabupaten Konawe Selatan.

Dalam konteks kehidupan sehari-hari, internalisasi nilai-nilai dan simbolisme Islam sangat mencolok terlihat pada beragam tradisi *Barasandi* atau *barsanji* atau *aqiqah*, upacara adat perkawinan (*mepakawi*), kematian, doa tolak bala (*Metula Bala*), doa syukur atau hajatan khusus (*Mbasa-basa*), sunatan (*Pewaka'a*), upacara pengislaman (*Manggilo*), upacara khatam Qur'an (*Mekhatamu Quraani*), dan sebagainya.

Dalam konteks peribadatan khusus (*Liturgik*), sumber-sumber pengetahuan dan keilmuan Islam warga Tolaki, utamanya di pedesaan, lebih banyak merujuk pada tata cara yang diwariskan oleh orang-orang tua terdahulu atau dari orang-orang yang pernah belajar kepada para guru sepuh (*Mepaguru*) di daerah lain, dan karenanya sangat sedikit yang mengambil langsung dari sumber-sumber Islam yang asli, seperti dari al Quran dan Hadits Nabi, atau dari kitab-kitab rujukan utama kaum muslimin lainnya. Seperti : *Kutubush Shitta* (Tujuh kitab hadits shahih), *Al Umm* (Karya Imam Syafy'i), *Ash-Shahihain* (Kitab hadits Mukhari Muslim), *Bulughul Maram*, *Riyaadush Shalihin*, *Ihya Ulumuddin*, dan lain-lain. Sehingga, di lingkungan kelompok etnik ini, dikenal adanya cerita-cerita klasik tentang orang-orang terdahulu yang memiliki kesalihan peribadi setelah menimba ilmu pengetahuan Islam (biasanya ilmu ladunni) lewat jalan bersemedi, atau melalui prosesi "Belajar di dalam kelambu" (*Mepaguru I Une Kulambu*), atau melalui proses berguru di tanah Jawa, di tanah Bugis atau di tanah Mekkah.

Selain pada beberapa event budaya dan peribadatan khusus di atas, nilai-nilai Islam dalam masyarakat Tolaki juga muncul dalam rupa simbolisme perayaan hari-hari besar Islam yang dilaksanakan setiap tahun, seperti Maulid Nabi (*Maulu nabi*), Nuzulul Quran dan Isra Mi'raj. Pada hari raya Idul Fitri atau Idul Adha, dikenal adanya tradisi *masiara*, yakni tradisi sillaturrahi atau saling kunjung mengunjungi antar sesama anggota keluarga, dan kerabat terdekat. Dari beberapa kegiatan yang bernuansa Islam biasanya dikalangan ibu rumah tangga menyajikan sungguhan makanan salah satunya *kotupa nabi* atau ketupat nabi sebagai ciri khas.

Agama Islam Wasilah Integrasi Sosial orang Tolaki

Dinamika keberagaman internal di lingkungan orang Tolaki di atas, agama Islam pada konteks dinamika sosial kemasyarakatan secara umum di ranah budaya Tolaki, secara turun-temurun telah menjadi salah satu faktor perekat utama, atau dapat dikatakan telah menjadi semacam *kalimatush shawa* (Kalimat pertengahan dalam istilah Nurcholis Majid) yang merekatkan integrasi sosial atau memfasilitasi titik-titik kedekatan sosial secara “cukup signifikan” antara etnik Tolaki dengan kelompok etnik lainnya, termasuk dengan kelompok etnik Bugis-Makassar. Nilai-nilai Islam yang bersifat universal (tidak mengenal batas-batas geo-kultural) dirasakan cukup aplikatif dalam “mendamaikan” titik-titik perhimpitan kepentingan sosial antar warga.

Kesamaan nilai-nilai panutan Islami antara warga muslim Tolaki dan warga muslim dari kelompok etnik lainnya, secara turun-temurun telah terinternalisasi ke dalam kompleks kesamaan dan kebersamaan sosial sehari-hari, seperti orang Tolaki dan orang Bugis sama-sama tidak makan babi, sama-sama tidak suka memelihara anjing, sama-sama memiliki rasa malu (*Kohanu* bagi orang Tolaki dan *Sirri* di kalangan orang Bugis), sama-sama suka *masiara* (Sillaturrahmi Idul Fitri dan Idul Adha), sama-sama shalat, puasa dan naik haji, sama-sama suka merayakan peringatan hari besar Islam, sama-sama suka bersanji, sama-sama “Merasa diharuskan” oleh adat dan orang-orang tua untuk kawin dengan sesama muslim, serta norma-norma kesamaan sosial yang bersifat integratif lainnya. Ada tradisi yang berkembang bahwa larangan makan babi dikalangan Tolaki berdasarkan pada cerita rakyat bernuansa agama, bahwa pada saat nabi Muhammad SAW makan, istri beliau Siti Hadijah lupa menyajikan daging babi tersebut”, namun ini hanya *folklore* yang berkembang, tetapi yang mengerti fikih paham bahwa binatang bertaring diharamkan. Itulah fenomena pengetahuan tradisi dan agama yang berkembang dikalangan suku Tolaki.

Menunaikan Ibadah Haji Sebagai Orientasi dan Paradigma

Salah satu keunikan yang ada pada suku tolaki yang dijumpai pada kelompok etnik lain, terutama etnik Bugis-Makassar, adalah bahwa haji di kalangan warga Tolaki bukanlah merupakan bagian dari kesadaran sosio-kultural yang mapan misalnya, mewarisi tradisi keberagaman orang-orang tua terdahulu. Pada etnik Bugis-Makassar, naik haji telah menjadi tradisi turun temurun yang secara visual berhasil mengintegrasikan tiga jenis orientasi nilai sekaligus yakni, (1) orientasi nilai sosial sebagai salah satu simbol kemapanan ekonomi dan karenanya menjadi target mobilitas sosial ekonomi seseorang untuk meraih status sosial tertentu dalam masyarakat, (2) orientasi nilai

ritual (persembahan/pengorbanan) sebagai prasarat trasendetal untuk meraih keberkahan ekonomi yang lebih mapan, serta (3) orientasi nilai liturgik (penunaian nilai agama) sebagai simbol rasa syukur dan pemenuhan kewajiban keislaman puncak kepada Tuhan. Ketiga orientasi nilai ini diyakini akan menambah 'keberkahan' seseorang dalam mengarungi hidup dan kehidupannya di atas dunia ini. Sehingga, dalam kehidupan sehari-hari orang Bugis-Makassar, selalu dijumpai kenyataan bahwa seorang rela membanting-tulang dan menguras keringat siang dan malam dalam mengumpulkan rupiah demi rupiah, hanya untuk memenuhi obsesi menunaikan ibadah haji (Taridala, 2005: 130).

Di kalangan suku Tolaki, kecuali pada beberapa gejala sosial baru dalam dasawarsa terakhir, menunaikan ibadah haji relatif tidaklah menjadi tradisi ataupun obsesi klasik yang diorientasikan sebagai simbol kemapanan sosial ekonomi seseorang dan sekaligus meningkatkan status sosial, beberapa kalangan Tolaki sangat bangga di panggil dengan panggilan "pak, Haji, bu Hajjah". Ia juga secara visual, tidak begitu nampak menjadi bagian dari orientasi nilai ritual yang didedikasikan untuk meraih keberkahan ibadah maupun ekonomi. Naik haji di kalangan (kebanyakan) orang Tolaki relatif lebih diorientasikan sebagai kewajiban agama (*liturgik*) yang bernuansa mistis untuk meraih apa yang secara turun temurun dipercaya sebagai prasarat memperoleh kesalehan individual dan kekuatan supranatural. Seorang yang menunaikan ibadah haji dipersepsikan sebagai mereka yang memiliki kesiapan batin untuk belajar, berguru, atau berkontemplasi di tanah suci Mekkah guna memperoleh ilmu *Ladunni* (ilmu ketuhanan) atau pesan-pesan ilahiyah yang bersifat aplikatif untuk dibawa pulang ke kampung.

Orientasi nilai atau *mistifikasi* 'haji' seperti itu, yang lalu mewariskan beragam hikayat klasik di kalangan orang Tolaki tentang para haji (*hadi mabaraka ako*) terdahulu yang diberitakan memiliki kelebihan-kelebihan transcendental, supranaturalistik atau semacam kedigdayaan tertentu (*mondoriako*) dengan tampilan sifatnya afektif kasuistik yang supra-manusiawi, seperti mampu menghilang (*mesawurondo*), dapat terbang atau berjalan di atas air, mampu 'meramal' masa depan, dapat mengobati penyakit kronis, dapat menggandakan eksistensi diri dalam waktu yang sama beberapa ruang yang berbeda, dan lain-lain.

Salah satu figur populer tentang 'haji mabaraka atau mondoriako' di kalangan orang Tolaki dikenal adanya cerita klasik tentang seseorang yang menempuh perjalanan haji selama berbulan-bulan di atas lautan lepas dengan mengendarai perahu layar sederhana. Sebelum berangkat, orang tersebut

mempersiapkan cukup lama, baik persiapan yang bersifat batiniah, termasuk proses penggemblengan diri dengan berbagai ilmu khusus, maupun persiapan yang berupa bekal perjalanan, termasuk makanan, dan pakaian.

Dalam kurun waktu satu atau dua dekade terakhir, mulai terdapat gejala pergeseran nilai dan orientasi naik haji di kalangan orang Tolaki, yakni bahwa rukun Islam yang kelima itu telah mulai dipandang sebagai salah satu simbol status sosial atau simbol kemapanan ekonomi, disamping tentunya masih juga dipandang sebagai simbol kesalehan pribadi. Meski demikian, warga masyarakat yang menunaikan ibadah haji masih terbatas pada keluarga-keluarga pejabat publik (birokrat dan politisi), para petani kaya (*patani nggawasa*), atau para pemilik harta waris yang cukup besar. Sedangkan warga Tolaki dari kalangan pedagang atau kelompok profesional, masih jarang tercatat menunaikan ibadah haji. Pejabat publik yang berangkat haji biasanya menggunakan dana tabungan sendiri (biasanya juga dari hasil pengundian arisan keluarga), dari hasil panen raya, atau karena jabatan dan kedudukannya, menggunakan fasilitas bantuan dana pemerintah, atau hasil dari penjualan asset tertentu, misalnya tanah/rumah, kebau, kebun, dan sebagainya.

Aktivitas Sosial dan Masjid-Masjid Orang Tolaki

Masuk dan berkembangnya Islam di daerah Konawe dan Kolaka membawa perubahan dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. *Dolmen* atau *petirtaan* tidak dibangun lagi, tetapi kemudian muncul masjid, Surau, Musholla, dan makam. Menurut C.H. Pingak, masjid raya Kolaka dapat diketahui pasti telah dibangun sejak tahun 1951 dan selesai tahun 1963, maka di daerah Konawe, tidak ada informasi akurat yang menyebutkan tahun pastinya pendirian masjid. Menurut sumber sejarah, masjid pertama yang dibangun dan tercatat sebagai yang tertua di tanah Konawe terletak di desa (sekarang kelurahan) Parauna Kecamatan Anggaberri (tidak diketahui, tahun berapa dan siapa tokoh utama yang menggagas pendirian masjid ini (Endraswara, 2003: 11).

Masjid-masjid tua lainnya di tanah Tolaki umumnya digagas pendiriannya pertama kali oleh para penyiari Islam atau para guru mengaji dari berbagai daerah di tanah air, terutama daerah Sulawesi Selatan. Mereka berpindah-pindah dari satu kampung ke kampung lainnya, dan ketika menetap di sebuah kampung selama kurun waktu tertentu, bersama-sama dengan masyarakat setempat, mereka memprakarsai pendirian masjid. Arsitektur bangunan masjid, baik di Kabupaten Kendari maupun di Kabupaten Kolaka, seluruhnya identik dengan arsitektur klasik masjid-masjid di Sulawesi Selatan dan daerah lainnya, yang

antara lain ditandai dengan adanya kubah. Beberapa masjid yang menggunakan arsitektur Jawa (terutama model masjid demak), merupakan masjid yang dibangun dari dana bantuan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila.

Masjid-masjid diperkampungan warga Tolaki umumnya dibangun dengan konstruksi sederhana, dan relatif kurang merefleksikan adanya spirit religius yang cukup intens untuk mendahulukan pembangunan masjid daripada pembangunan sarana lainnya. Artinya, berbeda dengan, misalnya umumnya perkampungan Bugis-Makassar di mana dibangun masjid relatif lebih megah dibanding bangunan lainnya (rumah, balai desa, dll), di perkampungan warga Tolaki, bangunan masjid sering dijumpai tidak lebih megah dengan bangunan rumah warga atau balai desa. Berbeda ketika melihat bangunan-bangunan masjid yang megah dan dipenuhi dengan lukisan atau ukiran kaligrafi yang indah. Secara tidak langsung, fakta tersebut mencerminkan adanya proses asimilasi yang kemudian menghasilkan sebuah karya seni yang dahulunya dapat dijumpai pada peninggalan sejarah, sedangkan pada saat ini terlihat dalam bentuk keindahan yang juga merupakan karya seni pada masjid-masjid yang ada di Indonesia.

Pada sisi lain, secara fisik akulturasi budaya yang bersifat material dapat dilihat pada: pembangunan masjid yang diawali dengan syukuran (*mobasa-basa*), ataupun upacara tolak bala atau *metula bala/mosehe*. Sementara esensi Islam terletak pada “ruh” fungsi masjidnya. Masjid yang di bangun pertama di tanah Tolaki Konawe adalah bernama masjid *Salasa* di Kerajaan Konawe tepatnya di kampung Parauna (Melamba, 2011: 162). Khusus di daerah Sulawesi Tenggara, proses akulturasi ini antara lain dapat dilihat dalam acara-acara seperti selamatan, penguburan, upacara perkawinan, dan sebagainya. Acara tersebut biasa dilaksanakan di masjid. Umumnya pada masa lalu arsitek masjid yang dibangun umumnya berbentuk punden berundak-undak salah satu contoh masjid yang di bangun oleh tokoh penyebar agama Islam di daerah Konawe Utara Haji Laasamana (dikenal Tua Hadi, 1886-1921) membangun masjid dengan model punden berundak undak diatas puncak masjid di pasangkan guci atau tempayan (Wawancara, Daniel Bunggulawa, hasil observasi lapangan). Model bangunan punden berundak-undak merupakan unsur peninggalan prasejarah, hal ini ini dapat diperhatikan bangunan menara Kudus. Bahkan setiap awal pembangunan masjid di setiap tiang raja diatasnya ditempatkan satu tandan pisang, jika sudah masak baru diperbolehkan mengambilnya itupun kulitnya tidak dikupas tetap melekat pada tangkainya, yang dilepas hanya isi buah pisang, tandan dan kulitnya dibiarkan mengering, hal bermakna agar

masjid dingin laksana dinginnya pohon pisang.

Beberapa masjid yang dijumpai cukup mewah pada perkampungan warga Tolaki, umumnya merupakan bangunan lama yang direnovasi atau dibangun dalam kurun waktu yang cukup lama. Nyaris tidak ada masjid mewah di lingkungan etnik ini yang dibangun secara sekaligus tanpa melalui tahapan yang panjang. Contoh paling klasik dari kasus ini adalah pembangunan Masjid Raya Unaaha yang tidak kunjung rampung hingga kini, meski telah dibangun sejak tahun 1990, yakni sejak Bupati Kendari dijabat oleh Drs. H. Anas Bunggasi. Sisi dan jumlah menara masjid berjumlah 4 (empat) buah, hal ini dianalogikan sebagai simbol struktur pemerintahan *Siwole mbatohu* (empat wilayah sayap atau *barata* pemerintahan kerajaan Konawe, serta tiang utama berjumlah tujuh buah disimbolkan *Opitu dula Batuno* Konawe atau tujuh orang anggota dewan kerajaan Konawe.

Relatif minimnya spirit religius di masjid-masjid Tolaki juga terlihat dari aktifitas pengurus atau jama'ah Masjid yang umumnya hanya mengikuti rutinitas ibadah khusus, seperti shalat jama'ah, berzikir, atau membaca wirid dan bertadarus (membaca al Quran). Hal itu pun kebanyakan dilakukan dengan intensitas dan frekuensi yang relatif cukup minim, seperti shalat jama'ah hanya dilakukan pada waktu Magrib dan Isya, atau pada hari Jum'at dari hari raya idul fitri dan idul adha saja, itupun dengan jumlah jama'ah yang relatif sedikit. Bahwa, sebagaimana dalam konsep Islam, masjid tidak hanya berfungsi ritual sebagai tempat melaksanakan ibadah khusus, melainkan juga dapat berfungsi sosial (misalnya sebagai pusat pendidikan dan urusan mu'amalah lainnya), umumnya belum begitu teraplikasi pada masjid-masjid di lingkungan warga Tolaki. Hal ini sesungguhnya terkait erat dengan sangat kurangnya da'i, ustadz, muballigh, imam masjid, atau aktifis-aktifis pemuda Islam dengan tingkat pengetahuan Islam dan semangat dakwah yang memadai di lingkungan warga Tolaki, para petugas rutin yang setia memakmurkan masjid, seperti guru mengaji, imam shalat, khatib Jum'at (*Katibi*), tukang adzan (*Bilala*), bahkan sampai penjaga masjid, banyak diantaranya bukan warga Tolaki.

Jika diobservasi masjid-masjid dikampung saat setiap shalat banyak yang pasif. Namun hari Jumat, kegiatan Maulid Nabi (*maulu*), Isra Mi'raj, atau hari Raya Idul Fitri atau Idul Adha. Secara empiris sebagian masyarakat Tolaki dalam hal ibadah shalat yang memiliki pandangan bahwa dalam menjalankan sholat bahwa cukup sholat di dalam hati, atau melalui niat semata, tak perlu sholat mulai dari niat takbiratul ihram sampai salam. Dalam beberapa wawancara dengan tokoh agama dan masyarakat mengungkapkan masih

terdapat masyarakat Tolaki yang menganut paham ini. Melalui sholat dalam hati dianggap telah melaksanakan sholat. Kasus diatas mirip jika dibandingkan dengan kasus di Jawa.

Dialog Budaya Tolaki dalam Khazanah Teori Budaya

Manusia adalah makhluk bio-fsikologis, yaitu makhluk yang memiliki unsur biologis berupa raga atau fisik, sekaligus juga punya unsur psikologis atau kejiwaan. Sebagai makhluk biologis manusia membutuhkan materi-materi untuk kelangsungan hidupnya tersebut yang disebut sebagai kebutuhan dasar manusia (*basic human needs*). Secara psikologis, manusia ingin selalu membutuhkan rasa aman dan tenteram yang diperoleh melalui kehidupan bersama sosial (Malinowski, 1960: 59). Oleh karena itu manusia dapat dilihat sebagai makhluk individu dan sosial. Untuk sampai pada pemenuhan kebutuhan tersebut, maka manusia menciptakan kebudayaan. Menurutnya setiap unsur kebudayaan yang terdapat dalam masyarakat manusia, tidak lain adalah untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia (baik biologis maupun psikologis). Dengan kata lain, setiap unsur kebudayaan itu berfungsi untuk memenuhi kewajibannya yaitu memenuhi *needs* demi kelangsungan hidup manusia. Bagi Malinowski, dalam rangka memenuhi kebutuhan psiko-biologis individu dan menjaga kesinambungan hidup kelompok sosial, beberapa kondisi minimum harus dipe nuhi oleh individu-individu anggota kelompok sosial tersebut. Kondisi minimum tersebut terdiri dari 7 kebutuhan pokok, yaitu *nutrition, reproduction, bodily comforts, safety, relaxation, movement, dan growth*. Semua kegiatan yang dilakukan oleh individu adalah dalam rangka memenuhi ke-7 kebutuhan pokok di atas.

Eksistensi *barasandi* sebagai produk budaya lokal orang Tolaki dan aktivitas sosial keagamaan lain seperti budaya perkawinan (*mepakawi*), kematian (*mateaha*), menunaikan ibadah haji, mendirikan masjid, dan sebagainya tidak terlepas dari upaya pemenuhan *basic need* tersebut. Budaya *barasandi* misalnya, dilaksanakan dalam rangka tercapainya kebutuhan akan keselamatan sebagaimana pribadi Nabi Muhammad SAW yang konsekuen dalam merealisasikan syari'at Islam. Demikian pula halnya dengan ritual kematian, ibadah haji, mendirikan masjid, dan sebagainya. Sedangkan budaya perkawinan, dilaksanakan untuk memenuhi kebutuhan akan reproduksi dan pertumbuhan generasi.

Kegiatan untuk memenuhi kebutuhan pokok tersebut tidaklah langsung dilakukan begitu saja sebagaimana halnya dengan binatang, tetapi telah "di-modified" oleh pengaruh-pengaruh sosial. Dalam rangka untuk memenuhi

kebutuhan safety (keselamatan) misalnya, manusia tidak begitu saja dilakukan dengan cara semauanya. Manusia terikat dengan norma dan nilai yang ada di lingkungan sosialnya, seperti agama, adat-istiadat dan sebagainya. Ia akan memilih di antara jalan-jalan keselamatan tersebut dengan hati-hati; sebab ada yang ditolak dan ada yang diterima, ada yang dianjurkan dan ada yang dilarang, dan seterusnya. Jadi tingkah laku manusia dalam memenuhi kebutuhan akan psikologis tersebut telah terbentuk oleh cara-cara yang lazim sesuai dengan adat kelompok mereka, sesuai dengan agama mereka, sesuai dengan kelas sosial mereka, dan seterusnya. Kelompok, golongan, dan kelas sosial telah membentuk pilihan selera individu, Pola kegiatan yang telah terbentuk seperti itu disebut “kegiatan kultural”, yaitu kegiatan yang telah dimodifikasi oleh adat kebiasaan yang hidup dalam lingkungan masyarakatnya.

Pelaksanaan upacara *Barasandi* misalnya telah dilaksanakan modifikasi dengan perpaduan tradisi dan syariat Islam. Aktivitas ini memiliki relasi dengan norma dan nilai adat dan agama. Dalam melaksanakan upacara kematian, perkawinan, dan beberapa aktivitas social misalnya menunaikan haji, selain mengikuti adat kebiasaan yang hidup dalam lingkungan masyarakatnya, juga mengikuti tradisi Islam.

Simpulan

Proses interaksi, persenyawaan keislaman dengan budaya, menjadikan Islam yang ada di kalangan Tolaki, mudah diterima oleh masyarakat. Tidak ada resistensi; yang ada adalah penyambutan. Sungguhpun ada modifikasi, itu tidak lebih pada injeksi nilai-nilai keislaman dalam tradisi yang telah ada.

Interaksi Budaya Tolaki dengan Islam menghasilkan dua bentuk. *Pertama*, Islam mewarnai, mengubah, mengolah, dan memperbaharui budaya lokal Tolaki. Pola ini memunculkan budaya *Barasandi* atau aqiqah, yang sejalan dengan nilai Islam. Bukti nyata dari proses persenyawaan antara Islam dan budaya lokal dalam bidang kehidupan masyarakat Tolaki dapat ditemukan dalam bentuk acara *Barasandi* yang sejalan dengan nilai Islam. *Kedua*, Islam mewarnai budaya lokal. Melalui hal ini muncul proses budaya yang bernuasa Islam dalam hal aktivitas perkawinan *mowindahako*, upacara kematian (*mateaha*) selamatan (*moalo owingi*), menunaikan ibadah haji (*Hadi kobaraka*), kehidupan keagamaan dan organisasi social. Budaya selamatan (*mobasa-basa*), Maulid Nabi (*Maulu nabi*), Yasinan (*yasina*), sunatan (*Manggilo*), aktivitas keagamaan, dan orientasi menunaikan ibadah haji.

Proses perpaduan Islam dan budaya lokal dalam beberapa aspek kehidupan

juga bermacam-macam, namun secara luas dapat dimaknai sebagai proses interaksi, akulturasi, asimilasi dan singkretisasi. Sungguhpun demikian, yang lebih menjadi sorotan adalah; bahwa perpaduan budaya Islam dan budaya lokal di bidang seni dan sastra telah memberikan kontribusi besar dalam perjalanan dan perkembangan Islam di Tolaki seperti *kinoho agama, anggo nabi*. Agama dan Budaya memiliki kaitan yang sangat erat, yakni agama berperan sebagai konsepsi budaya dan sebagai realitas budaya yang terdapat di Nusantara.

Budaya merupakan hasil dari interaksi antara manusia dengan segala isi yang ada di alam raya ini. Dengan semua kemampuan yang dimiliki oleh manusia maka manusia mampu menciptakan suatu kebudayaan. Kebudayaan digunakan untuk memahami agama yang tampil dalam bentuk formal yang menggejala di masyarakat. Keragaman budaya atau *cultural diversity* adalah keniscayaan yang ada di wilayah ini, dan tidak dapat dipungkiri keberadaannya.

Daftar Pustaka

- Malinowski, Bronislaw. 1960. *A Scientific Theory of Culture and Other of Essays*. A Galaxi Book: Oxford University Press, New York.
- Melamba, Basrin, dkk. 2011. *Sejarah Tolaki di Konawe*. Yogyakarta: Teras.
- Melamba, Basrin, dkk. 2012. *Tolaki: Sejarah, Identitas, dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Lukita.
- Satria, Muh. 2011. *Mempertimbangkan Kembali Inkulturasi Islam Dalam Perkawinan Adat Tolaki Di Kabupaten Konawe*. Kendari: Fakultas Hukum Unhalu.
- Purwadi, dkk. 2005. *Mistik Kejawen Pujangga Ronggowarsito*. Yogyakarta : Media Abadi.
- Rahmawati. 2007. *Sastra Lisan Tolaki*. Kendari: Kantor Bahasa Sulawesi Tenggara.
- Soekanto, Soejono dan Ratih Lestarini. 1988. *Fungsionalisme dan Teori Konflik Dalam Perkembangan Sosiologi*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Soekanto, Soejono dan Talcott Parson. 1986. *Fungsionalisme Imperatif*. Jakarta: Rajawali.
- Suwardi Endraswara. 2003. *Metodologi Penelitian Budaya*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Tarimana, Abdurrauf. 1993. *Seri Etnografi: Kebudayaan Tolaki*. Jakarta: Balai Pustaka.
- TO. Ihromi (Ed). 1996. *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Taridala, Yusran. 2005. *Perubahan Sosial Pada Masyarakat Tolaki (Sketsa Antropo-Sosial di Ranah Budaya Tolaki*. Kendari: Yayasan Hijau Sejahtera.

SENDI ADAT DAN EKSISTENSI SASTRA; PENGARUH ISLAM DALAM NUANSA BUDAYA LOKAL GORONTALO

Moh. Karmin Baruadi

Fakultas Sastra dan Budaya Universitas Negeri Gorontalo
Jl. Taman Surya Nomor 8 Gorontalo. Telp. 08124416177
email: karmin_baruadi@ung.ac.id

Abstract

This article aimed to describe a value of custom and an existence of unwritten literature which became a local tradition among Gorontalo society. This study researched custom phenomenon through historical phenomenologic and empiric approach. The result of this study showed that Gorontalo Ethnic was people who applied custom based on kitáb Alláh as their rule life. So, Gorontalo's, culturally appreciated the tradition which were based on Islam forever and ever. Gorontalo's culture was influenced by Islam which could be seen through the way of their culturing and their literaturing. They based their culture, art, and literature to Islam because they thought these were like praying to Allah. The Islamic values in the Gorontalo's culture and literature were coherence to their custom until today.

Artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan tentang sendi adat dan keberadaan sastra lisan Gorontalo yang mentradisi pada budaya lokal masyarakat Gorontalo. Pengkajian dilakukan secara historical-fenomenologis melalui penelusuran literatur dan pengamatan empirik terhadap pelaksanaannya di setiap peristiwa adat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa berdasarkan kenyataan historis masyarakat suku Gorontalo adalah masyarakat adat, yang menempatkan adat bersendikan syara' dan syara' bersendikan kitáb Alláh sebagai pandangan hidup, sehingga secara kultural masyarakat Gorontalo sangat menghargai tradisi-tradisi terutama yang bernuansa Islami yang selamanya tetap dipelihara dan dilestarikan. Kebudayaan Gorontalo identik dengan Islam yang tampak pada aktivitas kebudayaan dan bersastra. Berbudaya, berseni dan bersastra dengan

azas Islam yang dilakukan oleh masyarakat Gorontalo dapat diinterpretasikan sebagai suatu wujud beribadah kepada Allah. Nilai-nilai Islami dalam budaya dan peradaban Gorontalo termasuk sastranya menyatu dengan adat istiadat yang berlaku hingga sekarang.

Key words: existence, unwritten literature, Local Islam

Pendahuluan

Jazirah Gorontalo berdasarkan sejarah terbentuk kurang lebih 400 tahun lalu dan merupakan salah satu kota tua di Sulawesi selain Kota Makassar, Pare-pare dan Manado. Gorontalo pada saat itu menjadi salah satu pusat penyebaran agama Islam di Indonesia Timur yaitu dari Ternate, Gorontalo dan Bone. Seiring dengan penyebaran agama tersebut Gorontalo menjadi pusat pendidikan dan perdagangan masyarakat di wilayah sekitar seperti Bolaang Mongondow (Sulut), Buol Toli-Toli, Luwuk Banggai, Donggala (Sulteng) bahkan sampai ke Sulawesi Tenggara. Gorontalo menjadi pusat pendidikan dan perdagangan karena letaknya yang strategis menghadap Teluk Tomini (bagian selatan) dan Laut Sulawesi (bagian utara).

Agama dan kepercayaan yang dianut oleh penduduk Gorontalo secara dominan adalah agama Islam. Sendi-sendi kehidupan agama Islam sangat menonjol terlihat pada setiap pelaksanaan upacara-upacara memperingati hari-hari besar Islam maupun dalam pelaksanaan upacara-upacara adat. Jauh sebelum agama Islam masuk dengan segala pengaruh yang dibawanya ke Gorontalo, penduduk suku Gorontalo tidak jauh berbeda dengan suku-suku di Indonesia, yang bertebar di seluruh kepulauan Nusantara. Berdasarkan kenyataan historis sebelum terdapat pengaruh agama Islam, sikap dan watak serta perbuatan penduduk di Gorontalo seperti juga terlihat pada kebiasaan bangsa-bangsa lainnya. Masyarakat suku Gorontalo sangat menghormati unsur penguasa, pemuka adat, dan orang tua. Hal ini didasarkan kepada kepercayaan tradisional, terlihat juga pada cerita rakyat dan puisi lisan.

Berdasarkan benda-benda peninggalan adat tradisional Gorontalo dapat dikatakan bahwa sebelum Islam datang, kepercayaan penduduk bersifat animisme. Berkaitan dengan hal ini, kebiasaan-kebiasaan tradisional tersebut masih tampak terutama untuk upacara-upacara memanggil roh halus dan sebutan pemimpin upacara ritual tersebut seperti *panggoba*, *wombua* dan *talenga*, sebutan yang diberikan kepada dukun atau dalang dalam upacara pemanggilan roh. Demikian pula masih terdapat adanya kepercayaan dan ketaatan mereka mematuhi apa yang tertuang dalam hasil sastra lisan sebagai pencerminan masyarakat lama. Contoh yang nyata hingga dewasa ini ialah

masih adanya kepercayaan akan kekuatan gaib. Apakah ia sebagai pejabat atau bukan, ia masih memerlukan benda-benda yang dianggap mempunyai kekuatan, seperti azimat penjaga badan, penangkal penyakit, atau penangkal pencuri supaya tidak masuk ke rumah, benda yang dipakai supaya kebal, dan memuja arwah nenek moyang.

Tradisi yang terdapat di daerah Gorontalo diberlakukan sama. Tradisi tersebut terbagi atas beberapa jenis:

- (1) Tradisi yang berhubungan dengan adat istiadat yang menyangkut upacara pernikahan, pengobatan dan penyambutan pejabat, pemakaman, pengguntingan rambut serta pembeatan;
- (2) Tradisi yang berhubungan dengan kesenian yang menyangkut zikir (*diikili*), burdah (*buruda*), dana-dana dan zamrah;
- (3) Tradisi yang berhubungan dengan gerak atau olahraga, tarian seperti *langga*, *longgo*.
- (4) Tradisi yang berhubungan dengan sastra. Tradisi sastra ini berdasarkan penelitian menemukan adanya lima belas ragam sastra lisan yang digunakan masyarakat dalam kegiatan seni dan budaya. Tradisi sastra ini sangat erat hubungannya dengan adat dan kehidupan dalam masyarakat baik dalam bentuk prosa maupun puisi.

Adat merupakan salah satu budaya bangsa yang sangat berharga yang dimiliki oleh daerah di seluruh Indonesia. Adat Gorontalo mempunyai norma atau kaidah yang menjadi pegangan dan petunjuk dalam pergaulan hidup di tengah-tengah masyarakat yang terdiri dari: (a) *Wu'udu* (peraturan kebiasaan) yang mempunyai sanksi tapi tidak diletakkan oleh hukum. Contoh, *Wulea lo lipu* (camat), yang tidak memakai kopiah tidak boleh dihormati secara *tubo* (penghormatan secara adat) oleh *Tauda'a* (kepala desa). (b) *Aadati* (*wu'udu* yang mempunyai sanksi) yang dalam masyarakat adat Gorontalo disebut *hukum adat*. (c) *Tinepo* (peraturan kesopanan) yaitu pedoman untuk bertingkah laku dalam pergaulan sehari-hari guna penghormatan kepada sesama. Contoh, adat penyambutan terhadap pejabat tinggi negara yang tidak masuk dalam *pulanga* (jabatan dalam adat). (d) *Tombula'o* (peraturan kesusilaan) yang merupakan petunjuk bagi setiap orang untuk tidak saja mengetahui, tapi harus dapat membedakan apa yang baik dan yang buruk. Kaidah ini mencegah perbuatan sewenang-wenang dari pihak penguasa dan mencegah tindakan apatis dari yang dikuasai. (e) *Butoqo* (hukum) adalah hukum dari *Olongia* (raja), *Baate* (pemangku adat), yang merupakan petunjuk menyelesaikan sesuatu perkara yang terjadi dalam masyarakat.

Segala sesuatu yang menyangkut adat sudah teratur dan setiap warga

masyarakat tinggal melaksanakan. Terkenal semboyan: '*aadati ma dilidilito bolomopo'aito, aadati mahunti-huntingo bolomopodembingo, aadati ma dutu-dutu bolomopohutu*'. Artinya adat sudah dipolakan tinggal menyabungkan, adat sudah digunting tinggal menempelkan, adat sudah siap tinggal melaksanakan.

Sendi Adat dalam Budaya Gorontalo

Pada masyarakat Gorontalo, sebelum masuknya pengaruh Islam adat-istiadat dan budaya masyarakat daerah dipengaruhi oleh filsafat naturalistik, dimana nilai-nilai dan norma-norma budaya bersumber dari fenomena alam semesta. Pada masa Eyato menjadi raja persatuan *u duhuwo limo lo Pohalaqa* dan raja kesatuan Gorontalo-Limboto agama Islam resmi menjadi agama kerajaan. Adat sebagai wujud kebudayaan yang disebut juga sistem budaya adalah sama dengan prinsip adat Aceh dan Minangkabau yakni "adat bersendi syarak, dan syarak bersendi Kitabullah (al Quran)". Istilah ini dalam bahasa Gorontalo disebutkan "*Adati hula-hula'a to sara'a, sara'a hula-hula'a to kuru'ani*". Dalam kenyataan sejarah istilah ini tidak muncul dengan sendirinya, akan tetapi melalui suatu proses sejarah. Pada masa Gorontalo diperintah oleh Sultan Amai (1523-1550) slogannya adalah "*sara'a topa-topango to adati*" atau syarak bertumpu pada adat (Nur, 1979: 220). Raja Gorontalo yang pertama kali menerima tentang risalah Islam masuk ke kerajaan Gorontalo adalah Sultan Amai pada awal abad ke-16 atau tahun 1525 (Ibrahim, 2004: 57). Pengembangan agama Islam di Gorontalo selalu didasarkan atas rumusan yang dikatakan penuh kearifan itu. Tokoh yang sangat berperan dengan pemikirannya yang religius Islami adalah istri Amai sendiri yang bernama Owutango putri raja Palasa. Pada awalnya untuk bisa diperistri Sultan Amai ia mengajukan beberapa persyaratan Islami dalam pelaksanaan pernikahannya dengan Amai, yaitu (1) Sultan Amai dan rakyat Gorontalo harus diislamkan; (2) adat kebiasaan dalam masyarakat Gorontalo harus bersumber dari al Quran (kitabullah). Dua syarat itu diterima oleh Amai dan beliau sanggup menjadikan masyarakat Gorontalo yang islami. Dalam rumusan Amai dan implementasinya tampak dua sifat yang arif yaitu (a) *one side thinking*, pemikiran sepihak yang bertitik tolak dari syarat untuk memahami adat yang berlaku; (b) pemikiran yang menghasilkan versi Islam yang diadatkan dan versi inilah yang menjadi dasar pelaksanaan adat sehingga dirasakan oleh masyarakat yang merasakan bahwa tidak ada pertentangan antara adat dengan Islam, malah adat memperkuat dan membimbing pelaksanaannya.

Matolodula Kiki sebagai sultan kedua yang menggantikan ayahnya Amai pada tahun 1550 meneruskan konsep yang dicetuskan oleh ayahandanya.

Dalam pengembangan budaya dan peradaban Islam beliau menyempurnakan konsep Amai, dan menelorkan rumusan '*adati hula-hula'a to sara'a dan sara'a hula-hula'a to adati*' atau adat bersendi syarak, syarak bersendi adat. Dalam pelaksanaannya tampak dua sifat arif mengikuti ayahnya, yaitu (a) pemikiran yang bersifat *reciprocal thinking*, berpikir timbal balik, adat dengan syarak, syarak dengan adat; (b) melengkapi versi Islam yang diadatkan dengan versi adat yang diislamkan (Ibrahim, 2003: 67). Versi adat yang diislamkan merupakan pemikiran Matolodula Kiki tentang budaya lokal yang berpengaruh terhadap budaya Islam atau adat yang diislamkan.

Konsepsi sendi-sendi keislaman berdasarkan slogan adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah termanifestasi secara tetap dan dipakai sebagai pedoman hidup adalah pada masa pemerintahan Sultan Eyato, yang pada masa pemerintahannya persatuan *u duluwo limo lo Pohalaqa* (persekutuan kerajaan di bawah dua kerajaan Gorontalo dan Limboto) agama Islam resmi menjadi agama kerajaan. Rumusan ini mengadung dua sifat yaitu (a) pemikiran yang bersifat *linier thinking*, istiqomah, lurus, dari adat ke syarak langsung ke kitabullah sebagai landasan tauhid; (b) versi budaya dan peradaban Islam, langsung mengarah kepada versi Islam yang kaffah, menyeluruh sesuai surat dalam al Quran:

"*Hai orang-orang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam secara menyeluruh*" (QS al Baqarah: 208).

Pada masa pemerintahannya sultan Eyato mengadakan beberapa perubahan Islami dalam sistem pemerintahannya yang didasarkan pada ilmu aqidah atau pokok-pokok keyakinan dalam ajaran Islam. Dalam ilmu aqidah tersebut diajarkan dua puluh sifat Allah SWT. Dalam sistem pemerintahannya, Eyato mewajibkan sifat-sifat itu menjadi sifat dan sikap semua aparat kerajaan mulai dari pejabat tertinggi sampai dengan dengan jabatan terendah (Nur, 1979: 104). Dua puluh sifat tersebut adalah sebagai berikut:

- a) Sifat *mukhaalafatun lilhawadis*, berlainan dengan makhluk. Sifat ini dibajukan kepada sultan sehingga ia berhak untuk memperoleh kehormatan dan wajib menjaga kehormatannya;
- b) Sifat kalam, *mutakallimun*, dibajukan kepada Bantayo Poboide (Dewan Permusyawaratan) yang bertugas mengatur segala sesuatu yang berkaitan dengan kepentingan rakyat dan kerajaan;
- c) Sifat *baqaa*, kekal, dibajukan kepada kadhi, mufti dan imam yang melaksanakan hukum dengan sebagaimana mestinya;
- d) Sifat *qiyaamuhu binafsihi*, berdiri di atas pendapat sendiri, dibajukan kepada tokoh adat *Baate* dan *Wu'u* yang diharapkan mereka memiliki

pendapat sendiri;

- e) Sifat sama dan basara, mendengar dan melihat, dibagikan kepada para kepala kampung (wala'apulu), sebagai penyambung lidah rakyat, mendengar dan melihat dari rakyat dan diteruskan kepada pejabat di atasnya, demikian pula sebaliknya.

Konsepsi di atas jelas berbeda dengan versi kebudayaan Islam Aceh. Kebudayaan Aceh benar-benar menjadikan al Quran menjadi acuan adat (sistem budaya), sistem sosial dan sistem teknologi dan sistem (pakaian dan bangunan). Kemudian pada kebudayaan Islam Minangkabau unsur-unsur budaya lama masih terlihat pada sistem sosial dan sistem teknologi, sedangkan pada masyarakat *Uduluwo limo lo Pohalaqa* Gorontalo, pola kebudayaan Islam tampil dengan profil yang berbeda. Bagi masyarakat *u duluwo limo lo Pohalaqa* Gorontalo pada masa Eyato "*syarak kitabullah*" dipahami dan diakui sebagai hukum dan aturan-aturan yang menjadi ajaran yang bersumber dari kitab suci al Quran dan hadits Rasulullah SAW. Penerapan adat (sistem budaya) Islam pada sikap dan perilaku pejabat seperti yang telah dikemukakan sebelumnya telah mengawali pemantapan karakteristik budaya Islam dalam kehidupan masyarakat Gorontalo. Eyato memang seorang ahli agama dan ahli pikir. Sebelum menjadi raja, Eyato merupakan seorang *hatibida'a* yang tergolong ulama pada masa itu.

Pengaruh Islam Terhadap Sastra Gorontalo

Sendi-sendi yang telah diuraikan sebelumnya sangat mempengaruhi seluruh aspek kehidupan masyarakat Gorontalo, termasuk di antaranya adalah kegiatan bersastra. Pola kebudayaan "Adat bersendikan syarak, dan syarak bersendikan *kitabullah* (al Quran)", dalam bidang sastra pengaruhnya sangat terlihat terutama pada nuansa hukumnya, baik dalam bentuk maupun isinya. Ada bentuk-bentuk ucapan yang diungkapkan langsung, ada pula yang harus dibacakan dengan lagu pada upacara tertentu. Apabila dilihat dari segi isinya, selain ada yang memang secara langsung mengandung ajaran syariat, ada pula yang secara tidak langsung memberikan gambaran perilaku dan kehidupan sehari-hari berdasarkan syariat Islam (Tuloli, 1994: 78). Kisah-kisah (cerita) dari al Quran atau dari nabi Muhammad, banyak ditemukan menghiasi isi puisi dan cerita rakyat. Para sastrawan menggunakan kisah sebagai alat untuk mengeksplorasi bentuk-bentuk karya sastra (Tuloli, 1994: 83).

Pengaruh agama dalam sastra dapat dilihat bagaimana peran dan fungsi sastra itu terhadap masyarakat. Fungsi sastra dalam masyarakat masih

lebih wajar dan langsung terbuka untuk penelitian ilmiah. Khususnya masalah hubungan antara fungsi estetik dan fungsi lain (agama, sosial) dalam variasi dan keragamannya dapat kita amati dari dekat dengan dominan tidaknya fungsi estetik; demikian pula kemungkinan perbedaan fungsi untuk golongan kemasyarakatan tertentu. Fungsi-fungsi estetik yang menonjol itu perlu dikaji pada bentuk dan isinya, misalnya pemakaian kata atau kalimat yang berhubungan dengan agama Islam, dan yang berkaitan dengan isi ajaran Islam atau yang berhubungan dengan Nabi Muhammad SAW, para sahabatnya, serta pejuang Islam. Fungsi seperti itu, merupakan kekayaan sastra lisan yang sangat besar manfaatnya bagi masyarakat sekarang. Dalam sebuah sastra lisan, terungkap kreativitas berbahasa Bangsa Indonesia yang sangat luar biasa, dalam hasil sastra itu masyarakat Indonesia terdahulu berusaha mewujudkan hakikat mengenai dirinya sendiri, sehingga sampai saat ini ciptaan itu tetap mempunyai nilai dan fungsi bagi masyarakat Indonesia modern (Teeuw, 1984: 9-10).

Pengaruh Islam terhadap sastra lisan Gorontalo, tumbuh berkembang seiring dengan perkembangan masyarakat Gorontalo yang mayoritas muslim. Bahkan hampir dalam setiap bentuk sastra lisan Gorontalo, tampak jelas terlihat adanya-adanya kata-kata dan istilah yang berasal dari ayat suci al Quran. Nilai universal Islam adalah sifat moral yang ditandai dengan pembedaan yang baik dan yang buruk. Nilai yang mempertentangkan yang baik dan buruk ini umumnya muncul dalam tema-tema sastra (Tuloli, 1994: 87). Berbudaya, berseni dan bersastra dengan azas Islam dapat diinterpretasikan sebagai suatu wujud beribadah kepada Allah SWT. Dengan demikian nilai-nilai universal agama Islam itu menjadi patokan atau tema utama karya sastra pengaruh Islam itu. Jadi sastra diciptakan karena Allah SWT, untuk kepentingan manusia yang terarah kepada kesejahteraan dan kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat (Ahmad, 1981: 3).

Ciri-ciri konsep sastra Islam itu yang menonjol adalah masalah akhlak, moral, etika dan hidup kemanusiaan (Ahmad, 2003: 7). Sastra lisan pada umumnya mengandung aspek-aspek moral dan ahklaq. Kemunculannya bisa dikaji dalam penokohnya, ide dan temanya, serta ungkapan-ungkapan yang bernilai ajaran Islam. Dalam "puisi Melayu tradisional" terdapat puisi berbentuk dzikir, yang antara lain berisi puji-pujian kepada Allah, puji-pujian kepada Nabi, pantun berisi ajaran, dan mantra serta doa (Tuloli, 1984: 91). Dari hasil penelitian di Afrika, ia memberikan beberapa ciri sastra yang berhubungan dengan agama. Ciri-ciri itu adalah: (1) isinya berkaitan dengan agama, yaitu Ketuhanan dan ajaran (syariat); (2) penceritanya ahli agama, (3)

dilakukan dalam upacara agama. Hal ini sama dengan pendapat Ben-Annos, bahwa makna sastra lisan harus dilihat dari konteks budayanya. Maknanya bisa dirujuk pada tempat dan situasi pengucapannya (Finnegan, 1978: 167-170).

Dengan landasan kajian teori yang telah dikemukakan di atas maka untuk menentukan jenis atau genre puisi lisan Gorontalo diambil kebijakan berikut.

1. Menghubungkannya dengan latar belakang sosial, budaya, termasuk pendapat para tokoh-tokoh adat.
2. Melihat ciri-ciri konvensional baik yang ada hubungannya dengan konvensi bahasa maupun konvensi sastra (tata sastra), yang muncul dari dalam setiap karya (korpus) dan sastra itu.
3. Penggunaan karya sastra itu dalam berbagai peristiwa (upacara) yang bernuansa Islam khusus di masyarakat.

Kegiatan berbudaya di Gorontalo pada umumnya sangat kental dengan agama Islam. Hal ini berkaitan erat dengan slogan "*aadati hula-hula'a to syara'a, syara'a hula-hula'a to kuru'ani*" atau adat bersendikan syarak dan syarak bersendikan al Quran (kitabullah). Oleh karenanya setiap peringatan hari besar Islam, kesatuan adat, budaya dan agama dapat terlihat jelas. Berdasarkan hasil pengamatan lapangan didapatkan data ragam sastra bentuk puisi lisan yang berhubungan dengan Islam terdiri dari empat jenis yaitu terdiri dari *tujagi*, *palebohu*, *tinilo* dan *taleningo*.

a. Ragam Tujagi

Tujagi artinya pujaan, yaitu pujaan kepada orang yang dihormati, yang ditinggalkan atau disayangi. Pelaksanaan pujaan ini sudah tetap dalam bentuk upacara pernikahan, penobatan raja, kematian dan lain-lain. *Tujagi* diturunkan dalam bentuk tetap, namun karena dulu terdapat beberapa kerajaan kecil maka kata-kata yang disampaikan sering tidak sama. Orang tua-tua mengatakan "*Tujagi ma dili-dilito, ma dala-dalalo mopohuli wau molibaya*" artinya *Tujagi* sudah berpola dan sudah berjalan tinggal memakaikan (melaksanakan) dan mulai (menjalani).

Satu *tuja'i* disebut *ngo'ayu* merupakan satu kebulatan struktur dari baris awal hingga akhir. Tidak terdapat pembagian atas sampiran dan isi seperti terlihat pada pantun, melainkan keseluruhan baris menjadi isi kesatuan *tuja'i*. Seperti contoh sederhana berikut ini:

<i>Ito ma lotadia</i>	Tuan telah bersumpah
<i>To'u modihu hunggia</i>	Untuk memegang (memerintah) negeri
<i>To Limutunto botia</i>	Di negeri Limboto kita ini

<i>Dila bolo poti'a</i>	Jangan sampai memisahkan diri
<i>Wolami watotia</i>	Dengan kami hambamu ini
<i>To delomo lipu botia</i>	Di dalam negeri ini
<i>Didu o tau ohidia</i>	Tiada orang lain tempat berharap
<i>Dila bolo poti'a</i>	Jangan sampai memisahkan diri
<i>Leente pelehia</i>	Wahai hindarilah itu
<i>O dudu'a lo tadia</i>	Nanti (akan) kena sumpah

Berdasarkan uraian tentang bentuk dan tema *tuja'i* maka dapat diketahui bahwa fungsi *tuja'i* adalah (a) sebagai pengiring pelaksanaan adat, (b) berfungsi sebagai alat untuk mengungkapkan sesuatu sesuai maksud dan tujuan suatu musyawarah.

b. Ragam Palebohu

Sesudah suatu upacara pernikahan dilaksanakan, lalu disempurnakan dengan pemberian nasehat. Nasehat itu diberikan dalam bentuk sajak (puisi), yang berisi ajaran, sasaran, anjuran, ataupun larangan atau berupa petunjuk kehidupan manusia.

Palebohu menurut katanya terdiri dari *pale* = padi; *bohu* = baru. Ini merupakan istilah kiasan bagi orang yang menikah. Seseorang yang menikah itu disamakan dengan padi yang baru dipetik, sehingga masih muda dilekati oleh nasehat, dengan kata lain getahnya masih banyak. Demikian pula, seseorang yang baru memangku jabatan disamakan dengan padi yang baru, sehingga perlu diberikan nasihat. Nasehat itu perlu untuk menuntun bagaimana menghadapi masalah, baik dalam keluarga baru maupun dalam tugas yang baru.

Keseluruhan struktur *Palebohu* merupakan pidato yang bersajak. Bahasa yang dipergunakan memakai kata-kata umum dan tidak terikat oleh kata-kata ada seperti yang terlihat pada *tuja'i*. Jika dilihat hubungan baris dengan baris maka tampaklah beberapa baris membentuk satu kesatuan ide, yang kalau dihubung-hubungkan akan menjadi satu kalimat panjang yang mempunyai inti dan penjelasan.

Contoh :

<i>Tahuli li papa mamamu</i>	Pesan ayah ibumu
<i>Hente po'odahawamu</i>	Agar kau jaga baik-baik
<i>Boli po'otupitamu</i>	Lagi pula kau ingat baik-baik
<i>Mowali dudaha lo batangamu</i>	Menjadi penjaga dirimu
Sesuai data di lapangan, ternyata kedudukan puisi palebohu di daerah	

Gorontalo masih baik. Masyarakat pada umumnya mempunyai pandangan positif dan menghargai puisi ini karena dianggap mempunyai manfaat bagi kehidupan. Puisi ini tetap dijunjung tinggi oleh masyarakat karena berhubungan erat dengan peradatan yang berlaku di dalam masyarakat. Pendapat ini didukung Warton yang mengatakan bahwa sastra adalah gudang adat istiadat (Tuloli, 1995: 231).

c. Ragam Tinilo

Tinilo merupakan rangkaian-rangkaian syair yang dilagukan bersama-sama. Pada prinsipnya *tinilo* merupakan kesusastraan daerah Gorontalo yang menonjolkan unsur isi dan dan penampilan. Sebagian informan menyatakan *Tinilo* berisi sanjungan, pujian atau disebut 'dewo' dan penyajiannya dilagukan secara berirama. *Tinilo* memberi isi pada upacara adat yang dilaksanakan. Dalam pelaksanaannya *tinilo* dibawakan dengan berlagu oleh empat orang perempuan tua diiringi oleh *rebana*. Ada yang dibacakan tetapi pada umumnya dihafalkan. Ada pula *tinilo* yang dibawakan untuk mengiringi barang hantaran (*dutu*) pada waktu pelaksanaan upacara pernikahan.

Sebagian besar *tinilo* sudah diturunkan dalam bentuk jadi. Untuk tiap kecamatan terdapat perbedaannya namun tujuan dan sarannya sama. Pada masing-masing daerah versinya bisa berbeda-beda yang dilaksanakan untuk peringatan kematian ke-40 hari, dan juga untuk kegiatan penghantaran harta.

Satu rangkaian *tinilo* merupakan satu kesatuan yang terdiri dari pembukaan, rentetan isi dan penutup. Tiap bagian itu masih pula terbagi atas *letu-letu* (bait). Setiap pembukaan kata selalu dimulai dengan nama Allah. Contoh *tinilo* sebagai berikut:

Pembukaan: <i>Bisimila momuato</i>	Dengan nama Allah mengangkat
<i>Hajarati yilapato</i>	Niat sudah selesai
<i>Lo waladi lo wutato</i>	Dari keluarga dari saudara
<i>Heluma lolo napato</i>	Sepakat bersatu
Isi (satu bait): <i>Pa'ita hilunggia</i>	Nisan kerajaan
<i>Wolo bunga-bungalio</i>	Dengan hiasannya (asesorisnya)
<i>Bili'u pakelio</i>	Dari keluarga dari saudara
<i>Helumo lo po'opio</i>	Semua sudah sempurna baiknya
Penutup: <i>Fakinnal yakiina</i>	Dengan penuh keyakinan
<i>Abdi wal mukminiina</i>	Hamba yang mukmin
<i>Allahu rabbul alamiina</i>	Tuhan seru sekalian alam

Amiina Amiina Terimalah ... Terimalah

Setiap aspek *tinilo* yang dilaksanakan oleh masyarakat Gorontalo mempunyai fungsi untuk memberi isi pada upacara sehingga inti acara menjadi lebih penting sebagai doa, nasihat, dan bersifat penghormatan.

d. Ragam Taleningo

Taleningo adalah kata-kata arif yang berupa pandangan, pemikiran yang disajikan dalam bentuk sajak. Isinya banyak berhubungan dengan masalah kehidupan dan agama. Ragam ini biasanya diucapkan atau dibacakan pada acara pertemuan dan pesta, seperti gunting rambut, *khitanan*, pernikahan, acara duka dan pertemuan-pertemuan di berbagai kesempatan oleh alim ulama dan pemangku adat lainnya.

Isi dari keseluruhan *taleningo* lebih banyak berhubungan dengan kehidupan dan agama, sehingga sama halnya dengan *tinilo* puisi lisan ini dapat dikategorikan sebagai *religious poetry*. Berdasarkan hal itu maka ragam puisi lisan *taleningo* berfungsi sebagai peringatan kepada manusia agar berbuat sesuai dengan tuntutan agama. Pesan-pesan tersebut sebagaimana tertulis dalam potongan puisi lisan *taleningo* di bawah ini.

<i>Potabia popuasa</i>	<i>Sembahyanglah, berpuasalah</i>
<i>To dunia dila baqa</i>	<i>Di dunia tidak kekal</i>
<i>Popuasa potabia</i>	<i>Berpuasalah, bersembahyanglah</i>
<i>Dila baqa to dunia</i>	<i>Tidak kekal di dunia</i>

Dalam sastra lisan Gorontalo terdapat konsep tentang hakikat hidup manusia yang didasarkan pada ajaran ketuhanan Yang Maha Esa. Dalam *taleningo* konsep ini banyak diungkapkan. Dengan demikian nilai budaya yang menonjol dalam *taleningo* adalah nilai religius. Nilai religius yang dimaksud adalah ketaatan menjalankan perintah Allah SWT, karena kehidupan di dunia tidak kekal, hanya kehidupan di akhiratlah yang abadi.

Nilai Kultur Lokal dalam Nuansa Islami

Sampai saat ini, nilai-nilai islami dalam budaya dan peradaban Gorontalo termasuk sastranya sudah menyatu dengan adat istiadat yang berlaku. Nilai-nilai itu sudah melatari pengetahuan dan pola perilaku masyarakatnya. Adapun nilai-nilai yang penting untuk ditelusuri yang dapat diterima oleh masyarakat adalah (a) nilai kearifan; (b) nilai kejujuran; (c) nilai ketakwaan; (d) nilai kesucian; dan (e) nilai moral.

a. Nilai kearifan

Nilai kearifan ini merupakan sikap bijak dari Sultan Amai, Matolodula Kiki, dan Eyato dalam pengembangan budaya peradaban Islam di kerajaan Gorontalo. Melalui tiga sultan dengan sikap arif mereka diharapkan tentang pengembangan Islam di Gorontalo akan berhasil baik. Maka sikap arif disertai kebaikan hati adalah cendekia mewujudkan cita-cita yang diabadikan pada orang lain (Abu Hamid, 2003: 11). Nilai kearifan itu pada awalnya dimulai dari pemikiran religius calon istri Sultan Amai di Palasa Tomini. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa calon istri puteri raja Palasa bernama Owutango akan menerima pinangan raja Amai dengan syarat utama, raja Amai dan rakyat Gorontalo bersedia untuk masuk Islam, pada saat itu raja Amai yang pertama kali masuk Islam di Palasa. Inilah nilai kearifan seorang ibu (Owutango, istri Amai) yang muslimat, yang menyebabkan Islam menjadi agama satu-satunya yang dianut oleh masyarakat Gorontalo. Setelah pernikahan dilaksanakan di Palasa, berangkatlah Amai bersama istrinya dikawal oleh delapan orang raja-raja kecil yang bertindak sebagai mubaligh dan guru ke kerajaan Gorontalo pada tahun 1525. Begitu tiba, pekerjaan pertama rombongan ini adalah melaksanakan sholat dzuhur di lapangan terbuka. Sasaran pelaksanaannya, memperkenalkan langsung Islam kepada masyarakat melalui pandangan mata dan telinga dan akhirnya mereka berpikir (Ibrahim, 2004: 211).

Adanya pengenalan Islam yang dibawa oleh raja beserta pemaesuri, Amai mendekati adat yang menjadi kebiasaan masyarakat melalui rumusannya: *Saraa topa-topanga to adati* yang melahirkan versi islam yang diadatkan yang melahirkan 186 macam pola syariat (Lipoeto, 1949: 321). Pola syariat sebagai landasan adat Gorontalo dapat diklasifikasi atas 186 pola adat yang berdasarkan kedudukan dan rumpunya dapat digolongkan menurut 7 rumpun adat, terdiri dari: (a) pola adat ketika sang ibu mengandung jabang bayi dan saat bayi dilahirkan disebut Awal pertumbuhan; (b) pola adat ketika sang anak menjelang akil balik; (c) pola adat ketika dilangsung pernikahan menurut tradisi Gorontalo; (d) pola adat ketika seseorang menderita sakit sampai saat kematian menjelang; (e) pola adat penerimaan tamu; (f) pola adat menyelenggarakan atau membina kehidupan sosial kemasyarakatan dan agama; dan (g) pola adat membina silaturahmi dalam pergaulan antara masyarakat.

Meskipun terlihat dari desainnya merupakan pola syariat Islam akan tetapi pelaksanaannya dilakukan secara adat. Contoh meminang atau dalam bahasa Gorontalo disebut *motolobalango* adalah pola syariat dalam pelaksanaannya

adalah adat. Mengadakan akad nikah atau acara pemberangkatan haji sebagai aspek syariat, namun diselingi dengan ritual adat. Dalam penyampaiannya, seorang pemimpin adat menggunakan bahasa-bahasa adat yang bernuansa islami seperti terlihat dalam lantunan puisi lisan Gorontalo seperti *tuja'i*, *palebohu*, *tinilo* dan *taleningo* seperti yang sudah diuraikan di atas. Disinilah kekuatan Islam sehingga bisa diterima secara baik dan mutlak oleh masyarakat Gorontalo.

Setelah 25 tahun berlangsung, Islam yang diadatkan pada masa Sultan Amai, di masa Matolodula Kiki, ada kebijakan baru yang berlaku dengan penambahan satu versi lagi yaitu versi adat yang diislamkan, polanya adat pelaksanaannya syariat Islam. Dengan bertemunya dua versi yang arif ini, maka tahun 1563 di masa Matolodula Kiki, Islam resmi menjadi agama yang dianut seluruh rakyat Gorontalo. Sedangkan versi ketiga melalui rumusan adat bersendi syariat, syariat bersedikan kitabullah, tetap menghormati kebiasaan masyarakat yang mengawali pemikiran slogan ini dan melahirkan Islam yang *kaffah*.

b. Nilai kejujuran

Terlihat dalam versi Islam diadatkan antara lain tentang pelaksanaan akad pernikahan, ada ketentuan tentang bahasa ijab kabul, wali dan pengantin laki-laki. Wali dan pengantin laki-laki menggunakan bahasa adat dengan kata ganti “engkau dan aku”. Maksud bahasa adat ini adalah agar pelaksanaan akad itu tidak ada lagi yang bersifat rahasia, akad diucapkan oleh kedua belah pihak secara jujur dan bertanggung jawab, dan akad dengan ijab kabulnya mengandung amanah terhadap ucapan kabul pengantin laki-laki, agar terpelihara rumah tangga yang islami (Ibrahim, 2004: 11).

Dalam versi adat yang diislamkan ada sajak (puisi lisan) untuk para sahabat yang amanah dan jujur yang berbunyi:

<i>Tauwa lo loiya</i>	Keutamaan kata-kata
<i>Lo iya tauwa</i>	Perkataan pemimpin

Pada versi Islam *kaffah*, pidato penobatan Sultan Eyato dari kalimat di atas (Haga, 1981: 4) ditambahkan satu kalimat yang berbunyi:

Bo dila poluli hilawo lo ito eya Tetapi tuanku, jangan menyalahgunakan

Selanjutnya dalam hal pakaian adat yang dikenakan oleh para *olongia* (raja), *wali-wali moali* (pejabat) menurut Tuloli (1984) bermakna sebagai berikut:

1. Baju *taqowa* atau kimono yang berwarna hitam melambangkan bahwa pejabat itu memikul amanah dan tanggung jawab berat;
2. Sarung berwarna kekuning-kuningan yang dililitkan di luar penutup saku celana dan setengahnya tertutup oleh baju *taqowa*, bermakna sifat kejujuran dan amanah;
3. Kopyah hitam berbis kuning bermakna hukum atau aturan yang berlaku sebagai amanah, secara jujur dijunjung tinggi oleh pejabat;
4. Bangunan adat pintu gerbang atau *alikusu*, salah satu bahan bangunannya adalah enam batang pohon pinang melambangkan kebenaran, kejujuran para *ta'uwa li lipu* (pembesar negeri/pejabat). Pada *alikusu* tersebut terdapat tiga susun pagar sebagai lambang:
 - pagar atas sebagai simbol agama, ditempatkan pada bagian atas sebagai pengayom.
 - pagar tengah melambangkan *tauwa lo lipu, olongia*, (raja, pejabat)
 - pagar bawah sebagai simbol *talenga daqa* (keamanan)

Di pintu masuk ke *yiladia* (istana kerajaan), dibuatkan tangga, *tolitihu* yang bahannya dianyam dari bambu. Bahan-bahannya: (i) dua pohon pinang yang masih muda, (ii) buluh berwarna kuning, (iii) daun kelapa yang masih muda. Tangga *tolitihu* bermakna rakyat selalu patuh kepada raja dan pejabat. Raja dan pejabat berjanji akan bertindak secara jujur dan mengayomi rakyat. Apabila melanggar janji, akan diterkam oleh buaya seperti terlihat yang memagari tangga berbentuk moncong buaya yang terbuka yang dalam istilah adat disebut *ngango lo huayo* (mulut buaya) .

c. Nilai ketakwaan

Ajaran Islam yang dijadikan adat, adalah ibadah sholat wajib yang menjadi petunjuk adanya ketaatan hamba kepada Allah SWT, *khalik* (pencipta-Nya), bernilai aqidah, dan masjid sebagai media pelaksanaannya, menunjukkan perintah beramal sholeh dan bernilai syariat. Versi adat yang diislamkan adalah baju adat untuk *olongia*, raja atau pejabat yang di sebut *bo'o taqowa daqa*, artinya baju yang dipakai untuk bertahta kepada Allah. Menurut versi ini para pejabat itu adalah orang-orang yang didekatkan kepada Allah SWT.

Menurut versi Islam yang *kaffah* para pejabat itu melaksanakan tugas kekuasaan berdasarkan kekuasaan Allah SWT, melalui kekuasaan batiniah yang disinari oleh cahaya Islam, sedang kekuasaan lahiriyah sebagai alat pelaksana kekuasaan batiniah. Kekuasaan batiniah ditandai oleh sikap bijaksana,

pintar, pendirian teguh, beragama dan berakhlak mulia. Versi ini juga telah menunjukkan bahwa setiap aparat kerajaan mulai dari sultan sampai ke aparat yang paling bawah harus menerapkan sifat dua puluh dari sifat Allah sesuai bidangnya masing-masing. Jelas setiap aparat merasa dekat dengan Allah SWT dan itulah manusia yang bertakwa.

d. Nilai kesucian

Nilai kesucian kita ditemukan lewat versi adat yang diislamkan antara lain lewat adat pemakaman seperti:

- 1) Kelengkapan usungan bermakna bahwa jenazah tersebut banyak amal kebijakannya, yang suci, dan pemohonan *maghfirah* (kesucian) kesucian kepada yang Maha Pengampun agar roh yang bersangkutan diampuni dan disucikan-Nya (Ibrahim dk, 1984:3).
- 2) *Mopodidi*, dari kata *didi* artinya hujan atau rahmat, kesucian. *Mopodidi* mengandung makna yang islami, yang dilambangkan oleh satu meter kain putih yang berfungsi sebagai gamis (baju panjang) yang dipakai oleh tamu laki-laki yang hadir di pemakaman itu. Karena sebagai lambang kesucian bagi pemakai maka kondisi pemakainya menurut petunjuk adat harus (segera) diam, tenang, ikut berduka, dan selanjutnya bermohon maghfirah kepada Allah atas segala dosa yang sempat dibuat oleh yang meninggal, dan semoga Allah mensucikan dia.
- 3) Siraman terakhir memandikan jenazah dengan air adat yang disebut *taluhu li duyoy*. Air ini terdiri dari tiga gelas air dengan tiga warna, merah, kuning, dan putih. Cara menyiramnya oleh tokoh agama mulai dari kepala terus ke kaki dan berakhir di pusat dengan air merah, bermakna mensucikan perbuatan kotor yang bersumber dari kalbu. Gelas terakhir bewarna putih bermakna doa semoga Allah mengampuni dan mensucikan dirinya. Dalam hal ini seluruh aparat kerajaan mengutamakan kesucian batiniah sehingga tampak sikap bijaksana, beragama, berakhlak tinggi dan tahu mengendalikan dan menggunakan kekuasaan (Nur, 1979:108).

e. Nilai moral

Aspek pernikahan sesuai dengan versi islam yang diadatkan ada beberapa hal yang berkaitan dengan nilai moral antara lain:

- 1) *Khitbah* sebagai aspek syariat

Pelaksana *khitbah* (pertunangan) berjalan sesuai dengan pola adat,

pakaiannya, gerak-geriknya, bahasanya serta kelengkapan adat yang dibutuhkannya. Hal ini mengandung makna sumber dari nilai pernikahan kedua calon mempelai yang masih berstatus murni dan suci serta ketulusan moral dari kedua calon pengantin tersebut. Selanjutnya ucapan-ucapan dalam pertunangan itu diawali dengan proses adat disebut (a) tahap *mongaato dalalo*, proses meratakan jalan pembicaraan dilengkapi dengan simbol adat, sirih, pinang, tembakau, gembir dan kapur; dilanjutkan dengan (b) tahap *momuo nganggo*, memulai pembicaraan, dilengkapi dengan simbol-simbol adat yang ada, ditambah dengan adat *tonggu* (sejumlah uang perak) pembayaran adat kepada orang tua pihak keluarga perempuan, sehingga pihak laki-laki sudah leluasa berbicara dengan pihak keluarga perempuan (Pateda, 1984: 16). Makna tahapan adat ini adalah bahwa adat meratakan jalan dan adat membuka suara pertama, menggambarkan apa yang dibicarakan itu masih berada pada kondisi kumuliaan yang asli, dan kehormatan yang masih murni belum pernah terbuka rahasianya. Kondisi ini adalah milik kedua calon pengantin yang dibicarakan dalam adat peminangan ini.

Pada malam hari pernikahan, di rumah pengantin perempuan ada dua acara yang akan dilangsungkan yaitu khatam al Quran dan *Motidi lo Polopalo*. Kedua acara ini dilaksanakan sendiri oleh calon pengantin perempuan, setelah acara makan malam dia membacakan beberapa surah pada Juz yang ketiga puluh dari kitab suci al Quran. Sebelumnya dia sudah berpakaian adat dan berada di kamar adat. Dia akan dijemput oleh tokoh adat dengan penyampaian *tuja'i* antara lain sebagai berikut (Kaluku, 1965:42):

<i>Mbui hulawa tuluto</i>	Tuan putri yang mulia
<i>Yinggato poliyodupo</i>	Mohon melangkah
<i>Layi'o pongoabupo...</i>	dst Kembangkan sayapmu

Setelah itu, pengantin langsung dibimbing ke tempat adat pelaksanaan khatam al Quran yang disebut *puade*. Di atas *puade* itulah pengantin duduk membacakan ayat-ayat suci al Quran kurang lebih satu jam lamanya. Makna pelaksanaan adat ini adalah gambaran manusia yang mulia karena moralnya dan makna khatam al Quran adalah bahwa setiap perempuan yang siap kawin sudah harus lancar membaca dan memahami isi al Quran sebagai pedoman hidup berumah tangga, dan paling utama bahwa dia telah memiliki dasar moral yang Islami. Pengantin laki-laki pun wajib mengkhatam al Quran. Pelaksanaannya pada pesta di siang hari, adat menyambutnya, *khatamu lo ta lolai*, khatam laki-laki (Nur, 1965: 25).

Selanjutnya acara *tidi lo polopalo*, pengantin dijemput lagi dengan *sanjak*

tuja'i jemputan yang berbunyi:

<i>Mbui lo hunggi-hunggia</i>	Tuan putri yang mulia
<i>Malo puduo botiya</i>	Putri akan dipersilakan
<i>Pintu malo huolo</i>	Pintu akan diangkat
<i>Wahu maponggetalo</i>	Segera bergerak
<i>Malo po potidiyolo, mbui</i>	Silakan menari tuan putri

Tidi lo polopalo yang mengandung empat belas macam gerakan, intinya adalah tindakan moral dalam mengendalikan masalah rumah tangga. Misalnya pada gerakan ketiga yang bermakna: dalam menghadapi masalah-masalah yang baik dan menguntungkan, jangan segera ditindaki, harus didahului oleh pertimbangan moral, pikiran, perasaan dan kemauan (Ibrahim, 1968: 32)

Selanjutnya nilai moral pada versi adat yang di islamkan yang berkaitan dengan komunikasi sosial antara lain *tuja'i* sebagai berikut.

<i>Opiyohe lo dulelo</i>	Jika perilaku baik
<i>Openu dila motonelo</i>	Tidak perlu membiayai
<i>Opiyohe lo moiya</i>	Jika baik tutur kata
<i>Openu dila doiya</i>	Tidaklah perlu dengan uang

Demikianlah nilai-nilai tradisional yang utama dalam sejarah adat bersendikan syariat, syariat bersendikan *Kitabullah*, yang menjadi ukuran sikap seseorang untuk di terima secara sosial di masyarakat.

Simpulan

Berdasarkan kenyataan historis sebelum terdapat pengaruh agama Islam, sikap dan watak serta perbuatan penduduk di Gorontalo seperti juga terlihat pada kebiasaan bangsa-bangsa lainnya. Masyarakat suku Gorontalo sangat menghormati unsur penguasa, pemuka adat, dan orang tua. Hal ini didasarkan kepada kepercayaan tradisional dan terlihat juga kenyataannya pada praktik sastra dan budayanya.

Masyarakat suku Gorontalo adalah masyarakat adat, yang menempatkan adat bersendikan syariat dan bersendikan kitabullah sebagai pandangan hidup, sehingga secara kultural, masyarakat Gorontalo sangat menghargai tradisi-tradisi terutama yang bernuansa islami yang selamanya tetap dipelihara dan dilestarikan. Bagi masyarakat *u duluwo limo lo Pohalaqa Gorontalo* "*syarak Kitabullah*" dipahami dan diakui sebagai hukum dan aturan-aturan yang menjadi ajaran yang bersumber dari Kitab Suci al Quran dan hadits Rasulullah SAW. Penerapan adat (sistem budaya) Islam pada sikap dan perilaku masyarakat dan

penguasa telah menjadi karakter budaya Islam dalam kehidupan masyarakat Gorontalo

Kebudayaan Gorontalo identik dengan Islam. Hal tersebut nampak pada aktivitas berbudaya dan bersastra yang sebahagian besar dipengaruhi Islam. Bahkan hampir setiap bentuk sastra lisan Gorontalo tampak jelas terlihat adanya kata dan istilah yang berasal dari ayat suci al Quran. Berbudaya, berseni dan bersastra dengan azas Islam yang dilakukan oleh masyarakat Gorontalo dapat diinterpretasikan sebagai suatu wujud beribadah kepada Allah. Dengan demikian nilai-nilai universal Islam itu menjadi patokan atau tema utama karya sastra yang digunakan untuk kepentingan manusia yang terarah kepada kesejahteraan dan kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat.

Nilai-nilai Islami dalam budaya dan peradaban Gorontalo termasuk sastranya sudah menyatu dengan adat istiadat yang berlaku sampai detik ini. Nilai-nilai itu sudah melatari pengetahuan dan pola perilaku masyarakatnya. Adapun nilai-nilai yang penting untuk ditelusuri dan dapat diterima oleh masyarakat adalah: (a) nilai kearifan; (b) nilai kejuran; (c) nilai ketakwaan; (d) nilai kesucian; dan (e) nilai moral.

Daftar Pustaka

- Abu Hamid. 2003. *Semangat Islam dalam Kebudayaan Orang Bugis Makassar*. Gorontalo: Panitia Seminar Nasional.
- Ahmad, M. 2003. *Membumikan Islam di Indonesia*. Gorontalo: Panitia Seminar Nasional.
- Fokkema, D.W dan Elrud Kunne-IBSCH. 1998. *Teori Sastra Abad ke Duapuluh*. Diterjemahkan oleh: Proptadiharja dan Kepler Siloban. Jakarta: PT. Ikrar Mandiri Abadi
- Finnegan, Ruth. 1978 . *Oral Literature in Afrika*. London: Oxford University Press.
- Kaluku, Kuno. 1965. *Hukum Adat Pernikahan Suku Gorontalo*. Yogyakarta: HMI.
- Koentjaraningrat. 1993. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Ibrahim P. 1968. *Peranan Tidi lo Polopalo Gorontalo dalam Pembinaan Kepribadian*

Suku Gorontalo. Manado: PKPS IKIP.

2004. *Upaya-Upaya Pemertahanan Sistem Nilai Adat Bersendikan Syarak, Syarak Bersendikan Kitabullah sebagai Prinsip Adat Gorontalo*. Gorontalo: UNG

Nur, S.R. 1965. *Pernikahan Adat Gorontalo*. Ujung Pandang: UNHAS

Nur, S.R. 1979. *Beberapa Aspek Hukum Adat Tata Negara Kerajaan Gorontalo pada masa Sultan Eyato*. Ujung Pandang: UNHAS

Nur, S.R. 1996. *Islam dan Etos Kerja Masyarakat Gorontalo*. Jakarta: Yayasan Istiqlal

Pateda, Mansoer

Nur, S.R. 1984. *Aspek Adat Pernikahan Gorontalo*. Gorontalo: Panitia Seminar Rusyana, Yus.

Nur, S.R. 1975. *Khasanah Sastra Lisan*. Jakarta: Gramedia

Teeuw, A. 1984. *Khasanah Sastra Indonesia*. Jakarta: Gramedia

Tuloli, Nani. 1994. *Sastra dan Ilmu Sastra*. Bandung: Pustaka Jaya

Tuloli, Nani. 1984. *Aspek Adat Penerimaan Tamu Gorontalo*. Gorontalo: PPSAD

Tuloli, Nani.1992. *Sastra Lisan Gorontalo, Aspek Budaya Daerah yang Perlu Dilestarikan*. Gorontalo: STKIP.

Tuloli, Nani.1994. *Penerapan Teori dalam Penelitian Sastra Lisan*. Pekanbaru: Penataran Sastra Nusantara Tradisional.

Tuloli, Nani. 1994. *Mengangkat Nilai Budaya Daerah dalam Sastra Lisan Gorontalo*. Gorontalo: STKIP.

KEARIFAN LOKAL PADA KABANTI MASYARAKAT BUTON DAN RELEVANSINYA DENGAN PENDIDIKAN KARAKTER

Sahlan

FKIP Universitas Haluoleo, Kendari, Sulawesi Tenggara
Kampus Bumi Tridharma Anduonohu, Telp. (0401) 3190067/ 081341586699
email: alansahlan17@gmail.com

Abstract

This article aimed to describe a local wisdom in kabanti of Buton's people, like (a) local wisdom value of kabanti in term of religion, (b) local wisdom value of kabanti in term of norm, (c) local wisdom value of kabanti in term of social aspect, and (d) local wisdom value of kabanti in term of characteristical education. Data resource of this research were taken from three kabanti's texts which were arranged by Haji Abdulu Ganiyyu, Ajonga Inda Malusa, Kulipopo Mainawa, and Payasa Mainawa. To analyse the validity of data, this research applied triangular technique, such as teoritical trianggular, logical triangular, and expert triangular. Data analysing methode were resoluted by hermeneutical anlysis and semiotical analysis. This research found that kabanti of Buton's people had a contents of local wisdom values which were used and applied by society hereditary. Kabanti reflected a local wisdom values in four aspects. first, religious aspect of Buton's people where very closed to Islam doctrin. It coul be shown at the social activity, in term of people relation with The Creator, people relation with people, and people relation with universe. Second, norm aspect of Buton's people had a punctual values to the rules, equitable in the legal supremacy, and self care. Third, social aspect of Buton's people had a glorious value, love, care, respect, tolerance to differenciation. Fourth, local wisdom values of kabanti Buton's people relevanced to the pillars of characteristical education, then implemented by the teacher in learning a character.

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap kearifan lokal pada kabanti masyarakat Buton, yaitu (a) mengungkap nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti

pada aspek religius, (b) mengungkap nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti pada aspek norma, (c) mengungkap nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti pada aspek sosial, dan (d) mengungkap relevansi nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti dengan pilar-pilar pendidikan karakter. Untuk mendeskripsikan tujuan itu penelitian menggunakan metode analisis isi (content analysis). Sumber data penelitian berasal dari tiga naskah kabanti yang dikarang oleh Haji Abdulu Ganiyyu, Ajonga Inda Malusa, Kulipopo Mainawa, dan Payasa Mainawa. Analisis keabsahan data menggunakan teknik triangulasi, yakni triangulasi teoritis, triangulasi logis, dan triangulasi pakar. Metode analisis data dipadukan dengan analisis hermeneutik dan analisis semiotik. Temuan penelitian menyimpulkan bahwa kabanti masyarakat Buton memiliki kandungan nilai-nilai kearifan lokal yang digunakan dan diterapkan oleh masyarakat secara turun-temurun. Dalam kabanti tercermin nilai-nilai kearifan lokal pada empat aspek. Pertama, aspek religius masyarakat Buton sangat kental dengan ajaran Islam. Hal ini tampak pada aktivitas masyarakat, baik dalam hubungan manusia dengan pencipta, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan alam. Kedua, aspek norma masyarakat Buton memiliki kedisiplinan pada aturan, adil pada penerapan hukum, dan bermawas diri. Ketiga, pada aspek sosial masyarakat Buton memiliki nilai-nilai luhur, kasih sayang, saling peduli, saling menghormati, toleransi pada keberagaman, dan saling menghargai. Keempat, nilai-nilai kearifan lokal pada kabanti masyarakat Buton relevan dengan pilar-pilar pendidikan karakter, sehingga dapat diimplementasikan oleh guru pada pembelajaran karakter.

Key words: local wisdom, character, norm, value, social

Pendahuluan

Sastra daerah dalam bentuk puisi seperti kabanti masyarakat Buton, banyak mengandung nilai-nilai ajaran tentang kehidupan. Sebagai karya kreatif puisi menggunakan bahasa simbol, sehingga untuk memahaminya memerlukan penelitian ilmiah. Penelitian ilmiah tentang kabanti pada masyarakat Buton dimaksudkan untuk menggali berbagai informasi tentang nilai-nilai kehidupan masyarakat Buton pada masa lalu. Tujuannya agar dapat menopang nilai-nilai kehidupan masa kini yang biasa disebut dengan nilai-nilai kearifan lokal. Kabanti dikenal oleh masyarakat Buton sejak awal kesultanan pada abad XV, sehingga karya sastra ini dipandang sebagai bentuk sastra yang paling tua dalam masyarakat Buton. Penulisan kabanti mulai populer pada pemerintahan Sultan Muhammad Idrus Kaimuddin (1824-1851) karena Sultan sendiri banyak menulis kabanti yang bernafaskan Islam.

Kabanti sebagai salah satu bentuk sastra daerah perlu dipelihara dan dikembangkan. Jika tidak dipelihara dengan baik maka dikhawatirkan mengalami

proses kepunahan akibat gesekan budaya asing. Langkah yang perlu dilakukan adalah pengkajian *kabanti* secara ilmiah agar dapat menemukan nilai-nilai luhur pada masyarakat Buton. Telaah nilai-nilai kearifan lokal pada *kabanti* sangat relevan dengan upaya pengembangan keilmuan, sehingga temuan pada penelitian ini dapat dikolaborasikan dengan pendidikan untuk melahirkan *local genius* dan nilai-nilai karakter bangsa. Apalagi, kajian sebelumnya (Taalami, 2008) banyak mengandung nilai-nilai luhur kehidupan. Sebagian besar *kabanti* sarat dengan nilai-nilai kehidupan seperti bait *kabanti Ana-ana Maelu* ‘anak yatim piatu’ berikut ini:

Boli osea rampaa kalakiamu

Pekalapea incamu momatambena

Motuapa tapekatambe karota

Inda malingu mia momalangana

Jangan ikuti karena kebangsawananmu

Perbaiki hatimu yang selalu merendahkan

Walaupun kita selalu merendahkan diri

Tidak akan lupa orang yang tinggi (di atas)

Berbicara tentang kearifan lokal (*local wisdom*) tidak dapat dipisahkan dengan nilai-nilai luhur bangsa. Kearifan lokal merupakan pengetahuan yang digunakan oleh masyarakat lokal untuk bertahan hidup secara turun-temurun. Kearifan lokal merupakan hasil dari kecerdasan suatu masyarakat lalu digunakan oleh sesamanya sebagai sarana pencerdasan. Memahami dan mengimplementasikan kearifan lokal sejak dini dapat menjadi landasan kehidupan masyarakat, terutama untuk menangkalkan pengaruh budaya asing yang saat ini banyak menimpa generasi muda. Pada konteks ini nilai-nilai kehidupan masyarakat lokal yang tercermin dalam sastra dan budaya lokal dapat menopang nilai-nilai luhur bangsa (Rahyono, 2009: 7).

Berdasarkan uraian-uraian tersebut, maka yang menjadi tujuan penelitian ini adalah untuk mengungkap nilai-nilai kearifan lokal pada *kabanti* masyarakat Buton sebagai landasan pendidikan karakter. Secara rinci tujuan yang ingin dicapai adalah (1) mengungkap nilai-nilai kearifan lokal dalam *kabanti* pada aspek religius, (2) mengungkap nilai-nilai kearifan lokal dalam *kabanti* pada aspek norma, (3) mengungkap nilai-nilai kearifan lokal dalam *kabanti* pada aspek sosial, dan (4) mengungkap relevansi nilai-nilai kearifan lokal dalam *kabanti* dengan pilar-pilar pendidikan karakter.

Teori Kearifan Lokal

Istilah *kearifan lokal* (*local wisdom*) terdiri dari dua kata, yaitu *kearifan* yang berarti kebijaksanaan dan *lokal* yang berarti suatu tempat. Secara umum kearifan lokal (*local wisdom*) dapat diartikan sebagai gagasan setempat yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik dan terpelihara oleh masyarakat setempat (Taalami, 2010: 26). Jika ditelaah secara linguistic, kata *kearifan* dibentuk dari akar kata 'arif' yang bermakna 'bijaksana', 'cerdik-pandai'. Jadi istilah *kearifan* berarti, (1) kebijaksanaan atau (2) kecerdasan, sehingga kata *kearifan* berkenaan dengan dua hal, yaitu (a) karakter atau kepribadian, dan (b) kecerdasan atau kognisi. Batasan ini yang menjadi kerangka acuan pembahasan kearifan lokal masyarakat.

Beberapa ahli berpendapat untuk memadukan kearifan lokal (*local wisdom*) dengan konsep budaya lokal (*local genius*) yakni kecerdasan yang dimiliki oleh sekelompok masyarakat untuk digunakan sebagai pencerdasan pula (Rahyono, 2009: 4). Sementara itu, *kearifan lokal* merupakan suatu hasil adaptasi dari suatu komunitas yang berasal dari generasi ke generasi berikutnya (Gunawan, 2003: 6).

Hal itu sejalan dengan pendapat yang menegaskan bahwa kearifan lokal dipandang sebagai suatu adaptasi tentang pengalaman hidup masyarakat yang telah diterapkan secara turun-temurun sehingga menjadi suatu *tradisi* masyarakat yang bersangkutan (Sztompka, 2008: 63).

Berdasarkan pandangan-pandangan di atas dapat disimpulkan bahwa *kearifan lokal* merupakan suatu pengetahuan lokal yang digunakan oleh suatu komunitas masyarakat lokal sehingga mereka dapat bertahan hidup dalam suatu lingkungan kolektif. Pada konteks ini, *kearifan lokal* dapat menyatu dengan sistem; *kepercayaan*, pandangan hidup, *norma*, nilai sosial (etika), pengetahuan, dan *budaya* yang diekspresikan dalam penerapan *tradisi* yang dianut oleh masyarakat secara turun-temurun. Implikasi teori-teori tersebut terhadap penelitian ini adalah kearifan lokal dipandang sebagai tradisi masyarakat yang terungkap pada kabanti masyarakat Buton dengan cerminan nilai-nilai luhur kehidupan. Tradisi dan budaya yang dikaji merupakan bentuk kearifan lokal masyarakat yang telah diterapkan secara turun-temurun.

Kendati pun terdapat formulasi yang berbeda antar ahli, secara esensial '*kearifan lokal*' merupakan sistem budaya lokal yang meliputi aspek (1) nilai, (2) norma, (3) perilaku, (4) kebudayaan, (5) pengetahuan, (6) keyakinan, dan (7) pandangan hidup. Implementasinya dalam penelitian ini ditekankan pada empat hal yaitu (a) aspek religius, (b) aspek norma, (c) aspek sosial, dan (d)

aspek pendidikan. Keempat aspek tersebut menjadi tujuan pembahasan yang dikaitkan dengan pembelajaran karakter yang sekarang ini menjadi perhatian dalam pengembangan kurikulum atau pembelajaran di sekolah. Maka guru mestinya memiliki kreativitas dan inovatif dalam pembelajaran yang berbasis pada nilai-nilai kearifan lokal masyarakat.

Konsepsi Kabanti Masyarakat Buton

Kabanti merupakan salah satu jenis kesusastraan Buton berbentuk puisi. Kesusastraan jenis ini telah dikenal oleh masyarakat Buton sejak masa Kerajaan Buton. Oleh karena itu, kesusastraan jenis *kabanti* merupakan kesusastraan masyarakat Buton yang paling tua. *Kabanti* berkembang pesat setelah masuknya agama Islam di Kerajaan Buton. Masuknya ajaran agama Islam sanggup mengubah dan mewarnai perkembangan sastra masyarakat Buton. Petuah-petuah tentang nilai-nilai dan falsafah hidup disampaikan melalui *kabanti*, yang pada prinsipnya merupakan hasil pengolahan secara bebas dari kesusastraan bentuk prosa. Sejak zaman itu, *kabanti* tidak saja berkembang secara lisan, tetapi juga berkembang secara tulisan.

Dari segi bentuknya, kesusastraan jenis *kabanti* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu pantun dan syair. *Kabanti* yang tergolong kelompok pantun pada umumnya bentuknya pendek-pendek, kadang-kadang terdiri atas sampiran dan isi, dan kadang-kadang pula hanya berupa isi saja. Syair bentuknya panjang-panjang, dan merupakan hasil pengolahan secara bebas dari kesusastraan bentuk prosa. Biasanya terdiri atas 8 sampai 12 suku kata, antaranya memakai 4 tekanan, biasanya terdiri atas 3 sampai 4 perkataan (Niampe, 2000: 2), sehingga *kabanti* merupakan karya sastra bentuk puisi.

Puisi sebagai salah satu bentuk karya sastra tidak hanya sebagai sistem norma, melainkan terdiri dari beberapa lapis norma yang menuangkan pengalaman universal dan pengalaman individu melalui ungkapan bahasa. Beberapa pandangan ahli tentang puisi yaitu

1. Carlyle mengemukakan bahwa puisi merupakan pemikiran yang bersifat *musikal*, karena pencipta puisi memikirkan rangkaian bunyi yang merdu disusun dengan menonjolkan bunyi yang merdu.
2. Wordsworth mengemukakan bahwa puisi merupakan pernyataan perasaan seseorang pengarang yang bersifat imajinatif.
3. Dunton berpendapat bahwa puisi itu merupakan pemikiran manusia secara konkret dan artistik melalui bahasa emosional dan berirama (Pradopo, 2000: 14).

Dari ketiga pendapat di atas dapat disimpulkan bahwa karakteristik puisi ialah (1) *pemikiran* yakni meliputi ide dan emosi, (2) *bentuk*, yakni meliputi rima dan irama, serta (3) *kesan* yakni meliputi imajinasi dan pesan. Sebagai implikasi teori pada penelitian ini adalah menekan pada unsur *pemikiran* (ide) dan *kesan* (makna) yang terdapat dalam Kabanti puisi masyarakat Buton.

Pendidikan Karakter

Pendidikan merupakan upaya terencana dalam mengembangkan potensi peserta didik, sehingga mereka memiliki sistem berpikir, nilai, moral, dan keyakinan yang diwariskan oleh masyarakatnya dan mengembangkan warisan tersebut ke arah kehidupan masa kini dan masa mendatang. Sementara itu, istilah *karakter* adalah watak, tabiat, akhlak, atau kepribadian seseorang yang terbentuk dari hasil internalisasi berbagai kebajikan (*virtues*) yang diyakini dan digunakan sebagai landasan untuk cara pandang, berpikir, bersikap, dan bertindak. Kebajikan terdiri atas sejumlah nilai, moral, dan norma, seperti jujur, berani bertindak, dapat dipercaya, dan hormat kepada orang lain. Interaksi seseorang dengan orang lain menumbuhkan karakter masyarakat dan karakter bangsa. Pengembangan karakter bangsa hanya dapat dilakukan melalui pengembangan karakter individu seseorang yang hanya dapat dilakukan dalam lingkungan sosial dan budaya yang bersangkutan. Dengan demikian, pendidikan karakter individu yang berlandas pada kearifan lokal dapat menopang pendidikan karakter bangsa untuk mewujudkan generasi yang berkepribadian dan bermartabat.

Berdasarkan pengertian budaya, karakter bangsa, dan pendidikan yang telah dikemukakan di atas maka pendidikan budaya dan karakter bangsa dimaknai sebagai pendidikan yang mengembangkan nilai-nilai budaya dan karakter bangsa pada diri peserta didik sehingga mereka memiliki nilai dan karakter sebagai karakter dirinya, menerapkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sebagai anggota masyarakat, dan warga negara yang religius, nasionalis, produktif dan kreatif. Atas dasar pemikiran itu, pengembangan pendidikan budaya dan karakter sangat strategis bagi keberlangsungan dan keunggulan bangsa di masa mendatang.

Metode dan Prosedur Penelitian

Penelitian ini merupakan bentuk penelitian yang menggunakan analisis isi (*content analysis*), sehingga pelaksanaannya mengacu pada prosedur analisis isi. Oleh karena itu peneliti mengembangkan tiga langkah (prosedur) *Pertama*, pengadaan data yaitu (a) penentuan unit analisis melalui pembacaan secara

cermat dan berulang, (b) penentuan sampel data jika data yang diteliti cukup kompleks sesuai dengan tema yang ada, (c) perekaman dan pencatatan data menjadi masalah pokok karena analisis konten berupa data simbolik yang tidak berstruktur. *Kedua*, validasi data yakni menggunakan pola validasi *semantis* yakni mengukur tingkat kesensitifan makna simbolik yang berkaitan dengan konteks. Pengukuran makna simbolik dikaitkan dengan konteks karya sastra dan konsep analisis. *Ketiga*, proses inferensi dan analisis sebagai salah satu prosedur analisis konten. Inferensi dimaksudkan untuk menarik simpulan yang bersifat abstrak. Selanjutnya melakukan penyajian dan pembahasan data.

Data penelitian ini meliputi dua bentuk data yaitu berupa kearifan lokal dalam kabanti dan kearifan lokal pada masyarakat Buton. Data *pertama* dari tiga naskah karya Haji Abdul Ganiyyu: (a) *Paiyasa Mainawa*, (b) *Kulipopo Mainawa*, dan (c) *Ajonga Inda Malusa*. Data *kedua* diambil pada pengamatan dan wawancara tentang *religijs* masyarakat, *norma* masyarakat, kehidupan sosial sebagai masyarakat multikultur, dan implikasi nilai kearifan lokal dalam pendidikan karakter di sekolah. Berdasarkan karakteristik data, maka *sumber data* terbagi menjadi dua yaitu (a) sumber data yang berupa dokumentasi yakni naskah kabanti dan (b) sumber data pengamatan atau wawancara untuk mendapatkan suasana kehidupan masyarakat Buton.

Analisis keabsahan data digunakan teknik *triangulasi*. Ada dua bentuk *triangulasi* untuk kroscek data yaitu *triangulasi teoretis* yakni melihat serta mengkonfirmasi hasil analisis data dengan beberapa teori yang ada dan *triangulasi logis* yakni mengkonfirmasi hasil analisis data dengan ahli atau pembimbing. Di samping bentuk *triangulasi* tersebut dalam penelitian ini digunakan pula dua teknik *triangulasi*, yaitu *triangulasi pakar* dan *triangulasi kolegijs*. *Triangulasi pakar* adalah melakukan wawancara dengan ahli bidang telaah kabanti sebagai kearifan lokal, *triangulasi kolegijs* ialah melakukan diskusi dengan teman-teman sejawat untuk memberikan pendapat.

Analisis data dilakukan melalui empat langkah sesuai dengan metode analisis isi. *Pertama*, peneliti melakukan pendataan teks yang menjadi bahan-bahan analisis yakni mengidentifikasi teks-teks yang mengandung nilai-nilai kearifan lokal. *Kedua*, teks yang telah diklasifikasi berdasarkan unit-unit, lalu dilakukan suatu pendalaman melalui pengamatan dan wawancara. *Ketiga*, melakukan analisis komponen sebagai pendalaman temuan yang telah diidentifikasi pada catatan lapangan untuk membuat *inferensi* dan simpulan. *Keempat*, peneliti melakukan pemadatan kata-kata yang simbolik yang telah diidentifikasi dalam unit-unit inferensi, lalu melakukan analisis tema untuk

membuat pemahaman yang komprehensif tentang butir-butir yang menjadi fokus atau masalah penelitian yang telah dirancang (Glasser, 1986: 102).

Pembahasan

Analisis data dari tiga naskah kabanti disimpulkan terkandung nilai-nilai kearifan lokal masyarakat Buton. Agar pembahasan hasil temuan terurai secara sistematis, maka susunan sajian pembahasan dibagi menjadi (a) nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti pada aspek religius, (b) nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti pada aspek norma, (c) nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti pada aspek sosial, dan (d) relevansi nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti serta implikasinya terhadap pendidikan karakter.

Nilai-nilai Kearifan Lokal dalam Kabanti pada Aspek Relegius

Nilai-nilai kearifan lokal aspek religius pada kabanti masyarakat Buton tergambar pada kabanti PM bait 55-57 dan kabanti KM bait 33-34, tentang hubungan manusia dengan Tuhan. Pada *kabanti* AIM banyak membahas tentang hubungan antarmanusia dan hubungan manusia dengan alam seperti tampak pada bait; 225-227, 248-249, 338-339 dan 1026-1027.

Masyarakat Buton dalam masalah ketuhanan menunjukkan adanya keterkaitan ajaran tasawuf dengan bentuk kearifan lokal yang terdapat pada kabanti PM (bait 55-57). Dalam hasil analisis data disimpulkan bahwa konsepsi tentang Tuhan harus ditelusuri melalui eksistensi diri kita sebagai ciptaan Tuhan. Untuk mengenal Tuhan dalam konsepsi masyarakat Buton harus mengenal diri kita. Hal ini sesuai dengan Hadis Rasulullah SAW yang artinya 'Orang bertanya kepada Rasulullah SAW, "Wahai Rasulullah di mana Allah, di bumi atau di langit?", Rasulullah menjawab "Di dalam hati (*kalbi*) hambanya yang beriman" (HR. Ibnu Umar RA).

Berdasarkan temuan penelitian tersebut di atas, menunjukkan bahwa masyarakat Buton mempelajari masalah ketuhanan sebagai konsepsi dalam kehidupan bermasyarakat. Masyarakat yang selalu menyadari eksistensi diri sebagai hamba Allah, akan selalu mengarahkan kepada sifat-sifat merendah, selalu bersyukur, dan bertawakal kepada Maha Pencipta. Artinya, kehidupan bermasyarakat dibalut dengan nilai-nilai keimanan kepada Allah dengan kesadaran sebagai hamba. Olehnya itu, dalam tatanan kehidupan masyarakat Buton berjalan pada nilai-nilai ke-Islaman serta norma-norma adat.

Pada temuan lain dalam kabanti PM (bait 35-34) dijelaskan bahwa inti kemanusiaan adalah keimanan kepada Allah SWT. Tidak bermakna seorang

yang menyatakan diri sebagai pemeluk agama Islam manakala tidak mengerti tentang Tuhannya. Oleh karena itu, kandungan kabanti pada bait ini ditegaskan pembentukan keimanan (tauhid) pada masyarakat dilakukan oleh pemerintah melalui utusan kesultanan dan para ulama. Artinya, pembentukan pandangan hidup masyarakat tentang Tuhan menjadi tanggung jawab pemerintah. Maka seorang sultan bagi masyarakat Buton mendapat gelar *Khalifah Alhamsi* yaitu memiliki sifat saleh, suci batinnya, menjadi panutan, dan berilmu tauhid.

Itulah sebabnya, penanaman nilai-nilai ketuhanan dalam masyarakat Buton dilakukan secara terorganisir, yaitu mulai sultan sampai kemasyarakat biasa. Pusat pemerintahan membentuk badan yang dinamakan *Sarano Agama* yang memegang urusan agama yang berhubungan dengan Islam. Dewan tersebut berkedudukan di Mesjid Agung Keraton Buton. Badan tersebut menjalin kerja sama yang erat dengan pusat kekuasaan sultan dan *Sarana Wolio* (lembaga adat). Dengan demikian ketiga lembaga tersebut (Sarana Agama, pemerintahan, dan Sarana Wolio) dijalankan secara terpadu, sehingga ajaran Islam menyebar dan mengental di hati masyarakat Buton. Hal ini sesuai dengan motto, '*Adat bersendikan sara dan sara bersendikan kitabullah*'. Keseluruhan perilaku serta pengetahuan yang telah terpendam dalam hati masyarakat menjadi pandangan hidup yang pada akhirnya menjadi kearifan lokal dalam masyarakat Buton.

Sifat-sifat itulah yang dimaksudkan oleh informan sebagai masyarakat Buton yang madani yakni sifat bawaan yang tidak pernah luntur di manapun ia berada. Oleh karena itu, bagi masyarakat Buton selalu menempatkan syariat Islam di atas segala-galanya. Hal tersebut dapat terlihat pada semboyan falsafah Buton, "*Bolimo karo sumanamo lipu, bolimo lipu sumanamo sara, bolimo sara sumanamo agama*" yang maknanya, "Tidak perlu diri asalkan negeri tetap utuh, tidak perlu negeri asalkan hukum tegak, tidak perlu hukum asalkan agama dilaksanakan". Semboyan masyarakat Buton tersebut dapat berimplikasi pada pandangan atau falsafah hidup masyarakat.

Falsafah hidup masyarakat Buton berlandas pada masalah pokok yaitu; pandangan hidup tentang hubungan manusia dengan Maha Pencipta (Allah), pandangan hidup tentang hubungan manusia dengan manusia lain, dan pandangan hidup tentang hubungan manusia dengan alam (wilayah kehidupan). Pandangan hidup masyarakat Buton tentang hubungan manusia dengan pencipta, maka manusia harus memandang dirinya sebagai makhluk yang lemah. Oleh karena itu pengabdian kepada Allah menjadi landasan kehidupan yang tidak dapat dihindari. Hasil analisis *kabanti* disimpulkan bahwa konsepsi tentang

Allah harus ditelusuri melalui eksistensi diri kita sebagai ciptaan-Nya. Untuk dapat mengenal Allah dalam pandangan masyarakat Buton harus lebih awal mengenal keberadaan dirinya sebagaimana tertuang dalam ajaran tasawuf yang banyak dipelajari masyarakat Buton. Itulah sebabnya setiap produk budaya pada masyarakat Buton bersandar pada nilai-nilai Islam.

Nilai-nilai Kearifan Lokal dalam Kabanti pada Aspek Norma

Norma merupakan suatu acuan atau pedoman tingkah laku yang patut dan tidak patut dilakukan oleh anggota masyarakat. Dengan kata lain, norma dapat dimaknai sebagai tolok ukur yang menjadi acuan benar salahnya suatu perilaku masyarakat. Norma dalam kehidupan masyarakat selalu berkaitan erat dengan nilai-nilai kehidupan (kearifan lokal) suatu masyarakat. Nilai-nilai luhur kehidupan masyarakat banyak tercermin dalam produk budaya termasuk pada *kabanti*. Implementasi norma dan nilai-nilai luhur kehidupan masyarakat Buton yang terkandung dalam *kabanti* dapat terefleksi melalui kehidupan masyarakat.

Nilai-nilai kearifan lokal dalam *kabanti* pada aspek norma berlandaskan syariat Islam sebagai sumber utama. Hal ini tergambar pada *kabanti* PM bait 77-78. Penerapan norma terjabar pada tiga pilar norma, yaitu norma hukum, norma sosial, dan norma adat. Ketiga bentuk norma tersebut memiliki peranan penting dalam tata kehidupan masyarakat, karena dapat menjadi standar atau acuan untuk berperilaku, bersikap, serta berpikir. Norma hukum yang tertuang dalam *kabanti* AIM 821-823 dan 982-984 menjadi acuan dalam penerapan hukum negara yang disebut dengan hukum atau sara. Norma sosial yang tampak pada *kabanti* PM bait 74-75 *kabanti* AIM bait 42-44, 129-131 menjadi acuan dalam berperilaku dan tata krama. Norma adat sebagaimana tergambar pada *kabanti* AIM 270-271, 940-941 menjadi acuan penerapan budaya atau adat-istiadat dalam masyarakat Buton. Hal ini dilakukan melalui satu lembaga kesultanan yang disebut Kenepulu Bula di bawah sultan.

Berdasarkan analisis data disimpulkan bahwa nilai-nilai kearifan lokal masyarakat pada aspek norma tercakup pada tiga pilar norma yaitu; norma hukum, norma sosial, dan norma adat-istiadat. Masing-masing norma tersebut memiliki peranan penting dalam tata kehidupan masyarakat, karena dapat menjadi pedoman bersikap dan berperilaku. Norma-norma hukum, sosial, dan adat-istiadat menjadi acuan masyarakat Buton dalam memberikan sanksi atau hukum. Pada aspek norma hukum menjadi acuan penerapan hukum, norma sosial menjadi acuan memberikan sanksi sosial terhadap pelanggaran

susila, dan aspek norma adat-istiadat menjadi acuan penerapan sanksi terhadap pelanggaran adat masyarakat Buton. Penerapan sanksi terhadap pelanggaran norma tidak pandang bulu dalam arti telah diterapkan pada siapa saja, baik pejabat maupun masyarakat biasa.

Nilai-nilai Kearifan Lokal dalam *Kabanti* pada Aspek Sosial

Nilai-nilai kearifan lokal masyarakat pada aspek sosial mengandung nilai-nilai luhur yang sarat dengan nuansa keislaman. Artinya, jabaran di dalamnya mencakup budi pekerti atau *akhlakul karimah* yang dalam kabanti diberikan istilah *budimani*. Hal ini tergambar pada sebagaian besar kabanti PM bait 138-139, dan kabanti AIM bait 134-136, 201-207, 226-227, 835-837. Pada bait-bait ini menguraikan tentang budi pekerti (*budimani*) yang mempunyai beberapa indikator yang merujuk pada falsafah Buton '*bhinci-bhinciki kuli*'. Falsafah tersebut tertuang dalam empat prinsip hidup yaitu, (a) sesama manusia harus selalu saling menghormati, (b) sesama manusia harus selalu saling peduli, (c) sesama manusia harus selalu saling menyayangi, (d) sesama manusia harus selalu saling memuliakan. Orang yang memiliki perilaku tersebut masyarakat menjuluki *budimani* (berakhlak mulia).

Nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti pada aspek sosial terkandung nilai-nilai luhur masyarakat Buton yang sarat dengan nuansa Islam. Hal ini tercakup dalam falsafah Buton '*bhinci-bhinciki kuli*'. yang biasa dikenal dengan istilah *sara pataanguna* 'hukum yang empat'. *Sara pataanguna* merupakan hukum adat masyarakat Buton yang memberikan inspirasi kepada masyarakat untuk menjalin hubungan sesama manusia secara harmonis. Kandungan dari falsafah tersebut bertujuan untuk dapat memilah-milah antara kebaikan dan keburukan dalam berperilaku yang dikenal dengan budi pekerti.

Berdasarkan hasil analisis menunjukkan nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam kabanti sarat dengan nilai-nilai luhur kehidupan. Jabaran di dalamnya mencakup *akhlakul karimah* yang dalam kabanti diberikan istilah *budimani*. Pada konteks ini budimani mempunyai indikator yang merujuk pada falsafah '*bhinci-bhinciki kuli*' yang memuat prinsip hidup; (a) *pomaa-maasiaka*, 'sesama manusia harus selalu saling menyayangi', (b) *pomae-maeka*, 'sesama manusia harus selalu saling menghormati', (c) *popia-piara*, 'sesama manusia harus selalu saling melindungi', dan (d) *poangka-angkataka*, 'sesama manusia harus selalu saling memuliakan'. Orang yang memiliki prinsip hidup itu masyarakat Buton menyebut *budimani*. Sebagai implikasi perilaku tersebut membentuk masyarakat yang memiliki ikatan sosial dalam berbagai bentuk,

walaupun masyarakat Buton dikenal sebagai salah satu daerah multietnis.

Realita yang ada menunjukkan bahwa nilai sosial dapat muncul pada diri seseorang apabila merasakan pentingnya orang lain terhadap keberadaan dirinya. Pada aspek ini tersirat makna bahwa nilai sosial terbentuk oleh rasa saling membutuhkan dengan didasari oleh hati yang bersih. Pada konteks ini setiap manusia pada dasarnya mempunyai hati yang bersih yakni '*hati nurani*' yang perlu dibiasakan. Nilai-nilai kearifan lokal perlu ditanamkan secara dini, baik yang diberikan oleh orang tua, anggota masyarakat, maupun guru melalui pendidikan karakter di sekolah.

Pandangan hidup masyarakat terhadap hubungan manusia dengan manusia didasarkan pada syariat Islam, sebagaimana tercakup dalam falsafah Buton '*bhinci-bhinciki kuli*'. Falsafah ini mengandung empat prinsip kehidupan masyarakat Buton, yaitu *pomaa-maasika* 'saling menyayangi', *pomae-maeka* 'saling menyegani (menakuti)', *popia-piara* 'saling memelihara', dan *poangka-angkataka* 'saling menghormati'. Dengan prinsip hidup ini, maka masyarakat Buton cenderung berusaha membantu orang, peduli sesama, mengikhlaskan, dan toleransi terhadap keberagaman.

Relevansi Nilai-nilai Kearifan Lokal dengan Pilar Pendidikan Karakter

Temuan analisis menyimpulkan bahwa kabanti pada dasarnya berisi ajaran tentang kehidupan yang ideal. Hal ini dimaksudkan agar masyarakat Buton memahami eksistensi dirinya baik sebagai pemerintah maupun sebagai masyarakat. Jika dirangkum nilai-nilai kearifan lokal pada ketiga *kabanti*, maka cakupan nilai meliputi: (a) ketakwaan, (b) budi pekerti, (c) toleran terhadap keberagaman, (d) tolong-menolong, (e) kasih sayang, (f) ikhlas/rela berkorban, (g) saling menghargai, (h) pantang menyerah, (i) kebersamaan, (j) kreatif dan inovatif, dan (k) bela negara.

Oleh karena itu nilai-nilai kearifan lokal masyarakat Buton pada *kabanti* sangat relevan dengan pilar pendidikan karakter yakni menanamkan nilai-nilai kehidupan. Nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti dapat diimplementasikan dalam pendidikan karakter, karena semua nilai-nilai luhur yang dianalisis mengandung nilai-nilai karakter. Karena pendidikan karakter menjadi target kurikulum, maka perlu kolaborasi antara nilai-nilai kearifan lokal dengan materi pendidikan karakter. Jadi, upaya guru adalah menggunakan momen budaya masyarakat untuk mempercepat pemahaman siswa, sehingga kemerosotan moral generasi muda yang mulai tampak saat ini dapat diminimalisir. Di samping itu, siswa mengenal nilai-nilai luhur masyarakat secara dini, sehingga

diharapkan menjadi penangkal (*filter*) dari berbagai dampak pengaruh budaya asing. Dengan pemahaman dini, siswa diharapkan dapat memanfaatkan nilai-nilai kearifan lokal sebagai landasan untuk mengembangkan kemajuan ilmu dan teknologi yang inovatif dan kreatif sebagai bentuk *local genius* mereka.

Pendidikan karakter di Indonesia ditekankan pada sepuluh pilar, yaitu cinta kepada Allah, disiplin dan mandiri, jujur, hormat dan santun, kasih sayang, kerja sama, kerja keras/kreatif, kepemimpinan yang adil, rendah hati, dan bertoleransi terhadap keberagaman. Keseluruhan pilar tersebut sangat relevan dengan nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti masyarakat Buton.

Oleh karena itu, nilai-nilai kearifan lokal tersebut dapat dikolaborasikan dalam pengembangan pembelajaran pendidikan karakter di sekolah. Dengan kata lain, guru dapat menggunakan nilai-nilai kearifan lokal sebagai bahan pembelajaran dalam pendidikan karakter. Langkah ini dapat mempermudah penerimaan siswa, karena siswa dapat memperoleh melalui pengalaman dalam kehidupannya sehari-hari.

Simpulan

Berdasarkan pembahasan hasil dapat disimpulkan bahwa (1) Nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti pada aspek religius sangat kental dengan nilai-nilai keislaman. Masyarakat selalu menyadari eksistensi diri sebagai hamba Allah, dan selalu mengarah kepada sifat-sifat merendah, selalu bersyukur, dan bertawakal kepada Maha Pencipta. (2) Nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti pada aspek norma mencakup tiga pilar norma yaitu; norma hukum, norma sosial, dan norma adat-istiadat yang masing-masing norma memiliki peranan penting dalam tata kehidupan masyarakat, karena dapat menjadi pedoman bersikap dan berperilaku. Norma hukum menjadi acuan penerapan hukum, norma sosial menjadi acuan memberikan sanksi sosial terhadap pelanggaran susila, dan aspek norma adat-istiadat menjadi acuan penerapan sanksi terhadap pelanggaran adat masyarakat Buton. (3) Nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti pada aspek sosial mencakup *akhlakul karimah* yang dalam kabanti diberikan istilah *budimani*. *Budimani* mempunyai indikator yang merujuk pada falsafah '*bhinci-bhinciki kuli*' yaitu *pomaa-maasiaka*, 'sesama manusia harus selalu saling menyayangi', *pomae-maeka*, 'sesama manusia harus selalu saling menghormati', *popia-piara*, 'sesama manusia harus selalu saling melindungi', dan *poangka-angkataka*, 'sesama manusia harus selalu saling memuliakan'. (4) Relevansi nilai-nilai kearifan lokal dalam kabanti dengan pendidikan karakter. Nilai-nilai kearifan lokal tersebut mencakup nilai ketakwaan, budi pekerti, toleran

terhadap keberagaman, tolong-menolong, kasih sayang, rela berkorban, saling menghargai, kebersamaan, kerja keras, kreatif/inovatif, dan bela negara.

Daftar Pustaka

- Adimahardja, Kusnaka. 2008. *Dinamika Budaya Lokal*. Bandung: Indra Prahasta dan Pusat Kajian LPPB.
- Eco, Umberto. 1976. *A Theory of Semiotics*. Bloomington-London: Indiana University Press.
- Endraswara, Suwardi. 2003. *Metodologi Penelitian Sastra: Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi*. Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta.
- Gunawan, Restu. 2003. *Kearifan Lokal dalam Tradisi Lisan*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- Glaser, B & Strauss A. 1967. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- Niampe, La. 2000. *Kabanti Oni Wolio: Puisi Berbahasa Wolio*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Pradopo, Rachmat Djoko. 2000. *Pengkajian Puisi: Analisis Strata Norma dan Analisis Struktural dan Semiotik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Rahyono, F.X. 2009. *Kearifan Budaya dalam Kata*. Jakarta: Wadatama Widya Sastra.
- Schoorl, JW. 1994. *Power Ideology and Chang in State of Buton*. Leiden: KITL
- Supriyoko, Ki Ed. 2005. *Pendidikan Multikultural dan Revitalisasi Hukum Adat: dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: Karya Agung.
- Sztompka, Piotr. 2008. *The Sociology of Change*. (Alih bahasa Alimandan). Jakarta: Prenada Media Groop.
- Taalami, Laode. Dkk. 2010. *Kearifan Lokal dalam Kebudayaan Suku Bangsa di Sulawesi Tenggara*. Kendari: Kebudayaan dan Parawisata Sultra.