

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk



HORIZON
ILMU

Reorientasi Paradigmatik
Integrasi Keilmuan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

*Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih
lagi Maha Penyayang*

*"Buku adalah sebaik-baik teman duduk
sepanjang masa."*

~ al-Mutanabbi ~

HORIZON ILMU:

Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk.



HORIZON ILMU:

Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan

Karya: Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk.

Cetakan I, Rabiul Akhir 1444 H / November 2022 M

Editor: Fahrurrozi

Desain Kover: Abdul Hanan

Diterbitkan oleh: UIN Mataram Press

Jalan Gajah Mada 100, Jempong Baru, Sekarbela, Mataram

HP 081805379001

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S. dkk.

HORIZON ILMU: Reorientasi Paradigmatik Integrasi Keilmuan

Mataram: UIN Mataram Press, 2022

x + 330 hlm.; 16 x 24 cm

ISBN 978-623-88168-1-1

Pengantar

HORIZON ILMU SEBUAH DISTINGTIF KEILMUAN DALAM TRIDHARMA PERGURUAN TINGGI UIN MATARAM

Alhamdulillah atas uluran nikmat dan karunia Allah SWT yang tercurahkan kepada insan akademik yang selalu mendedikasikan diri untuk keilmuan dan kemanusiaan. Shalawat dan salam terlimpah curahkan kepada manusia agung, manusia visioner, penyebar ilmu dan peradaban kemanusiaan, sang revolusioner Nabi Muhammad.

Buku Horizon Ilmu yang di hadapan para pembaca merupakan ijtihad akademik sivitas akademika UIN Mataram yang telah dirintis diawal obsesi para pemimpin lembaga pendidikan tinggi yang bernama Institut Agama Islam Negeri [IAIN] Mataram yang bekerja cerdas, keras, tuntas, dan ikhlas sehingga terwujud mimpi besar tranformasi kelembagaan dari Institut menuju Universitas. Transformasi kelembagaan ini meniscayakan adanya distingsi yang jelas antarlembaga perguruan tinggi dengan lembaga baru, yang kemudian menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram. Perubahan nama kelembagaan inilah yang melatarbelakangi lahirnya paradigmatic keilmuan akademik UIN Mataram yang familiar disebut dengan HORIZON ILMU.

Konsep keilmuan UIN Mataram dikenal dengan istilah “Horizon Ilmu” yang memiliki turunan integrasi, interkoneksi, dan internalisasi. Berangkat dari filosofi horizon ilmu ini berupaya untuk mengembangkan dan mengkombinasikan antarilmu umum dengan ilmu keislaman. Tujuan ini tentu untuk menjawab problematika keilmuan di lingkungan PTKIN yang selama ini terjadi dikotomi antara ilmu umum dan ilmu keislaman. Pemisahan ini sudah lama terjadi sehingga memunculkan problem epistemologis bagaimana mendamaikan dua kutub keilmuan yang terpisah. Dalam upaya untuk mendamaikan dua kutub keilmuan itu tentu memerlukan epistemologis serta metodologis yang jelas sehingga menemukan titik temu. Horizon ilmu sebagai jawaban atas problem perpecahan ilmu umum dan keislaman di lingkungan PTKIN ini juga tidak mudah untuk diuraikan, karena harus menjawab beberapa problem epistemologis keilmuan. Maka dari itu, untuk melihat muara dari Horizon Ilmu UIN Mataram ini perlu melihat beberapa problem epistemologis keilmuan agar jelas *standing position* dari Horizon Ilmu sebagai suatu mazhab keilmuan UIN Mataram. Berkaitan dengan dikotomi bangunan keilmuan yang terjadi maka perlu proses integralistik dan saling melengkapi karena suatu kewajaran dengan kurun waktu yang sangat lama telah terjadi dikotomi keilmuan. Oleh karena itu, perlunya pandangan baru untuk menghubungkannya.

M. Amin Abdullah melihat tiga problem yang berkaitan dengan *Religious knowledge*, *Islamic thought*, dan *Islamic studies* seolah-olah ada keterputusan *missinglink* di antara ketiganya yang seolah-olah tidak bertemu, tidak saling berdialog, mengenal, dan mengambil manfaat masukan di antara kluster keilmuan. Ketiganya masih berdiri sendiri secara eksklusif. Masing-masing merasa cukup dengan dirinya sendiri, dan tidak memerlukan bantuan dari yang lain. Lebih jauh M. Amin Abdullah mengatakan seharusnya ketiganya harus terjalin integrasi-interkoneksi yang dialogis dan negosiatif. Masing-masing kluster tidak hanya secara pasif mengambil manfaat dari kluster yang lain, tetapi juga secara

aktif, cair, dan dapat memberi masukan, kritikan, kepada kluster yang lain. Dengan cara ini pengembangan ilmu umum dan keilmuan Islam dapat berdampak bagi keilmuan global.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini mengambil tema, reorientasi paradigmatic dalam makna bahwa konsepsi seputar horizon ilmu ini diharapkan menjadi suatu sistem yang hidup di tengah-tengah komunitas akademik UIN Mataram dan menjadi *living system* yang mewarnai sepek terjang tridharma perguruan tinggi seluruh sivitas akademika UIN Mataram.

Living system sebagai identitas pembelajaran UIN Mataram ini juga memiliki prinsip otonomi penuh. Jaringan antarsemua komponen selalu dalam batas tertentu, dimana semua jaringan yang ada dalam pembelajaran ini bukan saja melahirkan organisasi akan tetapi organisasi tersebut memiliki kemampuan yang luar biasa; karena pembelajaran tersebut mampu memperbaharui dan memproduksi komponen-komponen baru yang sama dan dapat berfungsi di UIN Mataram. Prinsip otonomi yang ada di UIN Mataram ini mengandaikan adanya mekanisme internal sistem hidup (*living system*) untuk mengkonservasi keberlangsungan keberadaan sistem, atau untuk selalu memperbaharui.

Sistem hidup yang menjadi identitas pembelajaran UIN Mataram selalu memiliki kemampuan untuk memproduksi diri dalam mempertahankan organisasi dan mengada di dalamnya. Pembelajaran di UIN Mataram ini selalu berjalan dalam ranah sirkularitas, sebagai prinsip kerja sistem, karena tujuannya adalah untuk membangun relasi dan kesatuan, tujuan kesatuan ini untuk menjamin keberlangsungan relasi antar komponen. Orientasi relasi antar komponen adalah sistem dan orientasi sistem adalah relasi antar komponen.

Seperti yang dikatakan di atas bahwa *living system* yang berada di UIN Mataram sebagai identitas pembelajaran yang selalu berjalan sirkuler. Oleh karenanya, *living system* memiliki dua ranah operasional, yaitu ranah internal yang bersifat fisiologis, di mana prinsip *autopoiesis* (memperbaharui diri) dalam jaringan tertutup bekerja dengan optimal, dan ranah

eksternalnya adalah bersifat *behavioral* dimana perilaku sistem muncul akibat interaksi secara berulang antara organisme dan medium. Ranah operasi yang pertama merupakan syarat eksistensi dari *living system*, sedangkan ranah kedua merupakan cara organisme sebagai entitas keutuhan (*unity*) untuk mendapatkan kesehatan dirinya.

Living system yang menjadi identitas pembelajaran UIN Mataram selalu berjalan sirkularitas, karena sistem individu-individu yang terlibat dalam sistem pembelajaran tersebut saling mengkonversi nilai-nilai kebaikan dan keutuhan. Keutuhan sistem sosial bekerja didasarkan atas prinsip sirkularitas, karena sistem individu berpengaruh terhadap sistem sosial, sistem sosial juga mempengaruhi sistem individu, keduanya saling tergantung pada yang lainnya, karena ketergantungan dan saling mempengaruhi ini tercipta pembelajaran yang hidup. Sistem sosial dalam pembelajaran tersebut saling mempengaruhi antara sistem kepribadian dan sistem sosial. Oleh karena itu, keduanya saling mempengaruhi satu sama lain dan saling bergantung. Antara dosen dan mahasiswa serta sistem sosial yang hidup saling mempengaruhi dan melahirkan *feedback* untuk saling berterima dan saling membangun perubahan bersama.

Akhirnya, atas nama Rektor UIN Mataram dan seluruh sivitas akademika UIN Mataram, menghaturkan banyak terima kasih atas terbitnya buku *Horizon Ilmu* yang keempat, yang ditulis oleh para guru besar/profesor UIN Mataram, yang tentu ramuan akademik dan racikan metodologis dalam buku ini sangatlah sistematis dan tentu fungsional. Selamat membaca.

Mataram, November 2022

Rektor,

ttd.

Prof. Dr. H. Masnun, M.Ag.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar _ v
Daftar Isi _ ix

Technology and Online Learning During Pandemic Covid-19 _ 1

Prof. Dr. H. Muhammad, M.Pd., M.S.

Mengembangkan Keterampilan Berpikir dan Karakter Melalui Pembelajaran di Era Revolusi Industri 4.0 _ 55

Prof. Dr. H. Suhirman, S.Pd., M.Si.

Optimalisan Peran Teknologi Pendidikan pada Masa Pandemi _ 93

Prof. Dr. H. M. Zaki, M.Pd.

Indonesia Khilafahkah?! _ 111

Prof. Dr. H. Musawar, M.Ag.

***Living Sufism: Paradigma, Eksistensi, dan Kontekstualisasi* _ 157**

Prof. Dr. H. Ahmad Amir Aziz, M.Ag.

Dakwah Tuan Guru dari dalam Kubur _ 203

Prof. Dr. H. MS Udin, M.Ag.

**Maqasid al-Shari'ah dari Masa al-Syathibi
Sampai dengan Ibn Ashur: Rasionalisasi Hukum Islam
dalam Merespon Relasi Muslim dan Non-Muslim _ 269**

Prof. Dr. H. Lalu Supriadi bin Mujib, Lc., M.A.

**Heterarki Masyarakat Muslim Bima (dan) Indonesia:
Dari Quasi Hegemoni ke Kolektif Agensi _ 283**

Prof. Dr. H. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.

Prof. Hj. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.

HETERARKI MASYARAKAT MUSLIM BIMA (DAN) INDONESIA: DARI QUASI HEGEMONI KE KOLEKTIF AGENSI

Prof. Dr. H. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.
Prof. Hj. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.

PENDAHULUAN

Melihat Masyarakat Muslim Indonesia

Tidak mudah mengamati dan menguraikan masyarakat Muslim (*Muslim society*) di Indonesia, sebagaimana juga hal yang sama untuk dunia Islam pada umumnya. Kompleksitas formasi sosial dan lapisan kebudayaan masyarakat Muslim Indonesia, sering digambarkan dalam konsep 'Malay world', yang di dalamnya terkandung dimensi-dimensi universalitas dan partikularitas yang berkelindan (Bowen 1998). Dunia

Melayu yang dikonseptualisasi itu adalah salah satu serpihan Dunia Islam (*Islamic world*) yang ada di semenanjung Nusantara.

Dunia Melayu Nusantara itu hidup di masa lalu, masa kini, dan masa depan yang pluralistik. Ditandai oleh keragaman ras, etnik, bahasa, adat istiadat, praktik sosial-budaya, dan sistem politik dengan Islam sebagai warna dominan (Noer 1991). Di dalamnya ada pergumulan kebudayaan yang begitu intens, meliputi akulturasi, fusi dan defusi, evolusi dan involusi. Memiliki filosofi moderasi dan karakter dasar harmoni dan keseimbangan, Dunia Melayu begitu dinamis dengan memberi ruang bagi otoritas individu (Situngkir 2016) serta mengandung nilai primordialnya sendiri (Sumardjo 2002). Transformasi politik, sosial, budaya, dan keagamaan terjadi sedemikian rupa dan intens sehingga menjadi – meminjam frase Ricklefs (2013) – ‘bukanlah hal sepele’.

Masa lalu Dunia Melayu (Islam) diwarnai oleh kolonialisme pada abad ke-19, dan segera setelahnya tumbuh masyarakat post-kolonial dengan berbagai sindroma yang hingga kini disembunyikan dalam struktur sosial-politik dan lapisan kebudayaan. Sindroma post-kolonial yang menjangkiti masyarakat yang pernah dijajah oleh Barat antara lain dapat dilihat dari stratifikasi dan pelapisan sosial, praktik feodalisme, praktik hegemoni dan budaya tanding (*counterculture*), adanya pembelahan tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*), adanya relasi kuasa dan komunikasi dominatif antara *wong cilik* versus elite, adanya mental *inlander* dan psikologi terpinggir, dan tumbuhnya kaum *subaltern* dan yatim piatu sosial (*social outcast*) yang tiarap secara *underground* dalam *getho-getho* dan *enclaf* sosial.

Namun, situasi penghujung abad ke-19, selama abad 20, dan awal abad 21 terjadi perubahan besar yang diawali dengan tumbuhnya nasionalisme dalam tubuh masyarakat yang menganut konsep politik negara bangsa (*nation state*). Lapidus (2012) menggambarkan situasi itu sebagai tonggak perubahan sosial-politik ditandai munculnya otonomi-otonomi di dalam masyarakat Muslim, yakni lahirnya kelompok elit administrator pemerintahan, militer, intelektual dan ulama. Dari dalam kelompok ini lahir aktor-aktor dan otoritas-otoritas pengubah wajah dan jalannya sejarah. Di Indonesia, perlawanan terhadap penjajah dan perjuangan kemerdekaan, dengan berbagai dinamika dan variasinya, telah melahirkan berbagai perkumpulan sosial-politik dan kebudayaan (Niam 2010). Meskipun pada gilirannya semua berebutan dalam suatu pergulatan baru menjadi *the ruling class* (Turner 2013) atau menjadi otoritas baru dalam masyarakat, mereka telah menandai lahirnya sebuah generasi baru.

Adapun masa kini dan masa depan Dunia Melayu-Islam dihantui oleh konflik akibat arus globalisasi dan gerakan sosial-keagamaan baru yang membencenginya yang serta-merta mengubah tatanan sosial keagamaan serta konfigurasi kebudayaan secara keseluruhan.

Berbagai kajian dan penjelasan akademik telah dilakukan oleh banyak sarjana, baik dari luar maupun dari dalam negeri sendiri. Dari kalangan sarjana luar (*outsider*), Clifford Geertz (1960) misalnya, menemukan dikotomi Islam (dengan representasi Jawa) dalam penggolongan Santri-Abangan. Demikian pula Woodward (1999) dengan kategori kesalehan normatif dan kebatinan. Tesis-tesis yang dikemukakan oleh sarjana-sarjana ini dikaji kembali, dibantah, oleh sarjana dalam negeri (*insider*). Kalangan terakhir ini, yakni mereka yang tumbuh secara alamiah dari dalam masyarakat

yang dikaji, melihat masyarakat Islam Indonesia bukan sederhana dan statis melainkan beragam dan kompleks (Pranowo 2011; Nuris 2019). Agak ke sini lagi, di Lombok, masyarakat Muslim dibelah secara dualistik menjadi *Islam Waktu Lima* dan *Islam Wetu Telu*, bahkan oleh sarjana dalam negeri (Budiwanti 2000). Sejatinya, masyarakat Muslim Sasak adalah masyarakat dengan struktur sosial dan identitas yang cukup kompleks karena mengalami transformasi, pergeseran, dan pergulatan dalam kurun waktu yang panjang sejak abad ke-14 sampai masuk dan berkembangnya Islam abad 16-20 (Jamaluddin 2018).

Bima sebagai bagian dari masyarakat Muslim, juga memendam karakteristik *Malay World* itu. Di dalamnya terdapat struktur dan kultur yang menunjukkan universalisme dunia Islam sekaligus partikularisme lokal – yang eksotik dan unik, serta yang lebih penting adalah menantang (*challenging*). Itulah mengapa para sarjana berdatangan untuk mencoba memetakan dan menjelaskan karakteristik masyarakat Muslim ini dengan pertanyaan-pertanyaan seputar: apakah kini sedang berevolusi, berkembang ke luar menjangkau dunia luar (kosmopolitanisme) atau justru berinvolusi ke dalam, serta berkonfigurasi seperti apa sekarang dan bertransformasi ke arah mana di masa depan.

Berbagai gambaran mengenai wajah dan “hati” kebudayaan masyarakat Muslim Bima telah dicetuskan oleh para etnografer dengan berbagai citra. Untuk menyebut sebagian, Peacock (1979) menggambarkan masyarakat Bima sebagai ortodoks, Muller (1997) berkesan fanatik, sedang Prager (2010) melihatnya dengan kaca mata Weber sebagai ‘the garden of magic’. Hitchcock (1996) melihat masyarakat Bima kaya dengan *material culture*, dan perbendaharaan itu juga tersimpan di “ruang lain” di luar istana. Just (2001) terombang-

aming oleh kesan Geertz mengenai masyarakat Timur Tengah yang ‘uncompromising rigorism’ (kaku tanpa tedeng aling) dan cetusan Crawford mengenai orang Bima yang ‘weak and rude’ (lemah tapi kasar) – di matanya orang Bima lebih jujur atau lugas (*franker*), membuatnya merasa lebih nyaman daripada menghadapi ‘halus’-nya orang Jawa. Adlin Sila (2021) menggambarkan adanya pembagian kekuasaan dalam masyarakat Bima dengan sistem ‘diadik’, yakni dualitas sinergis antara Sultan dengan Raja Bicara, juga antara adat dan agama (Mutawalli 2022) – suatu karakter kekuasaan masyarakat Austronesia.

Eksplorasi dan temuan akademik para peneliti itu tentu saja penting dalam menjelaskan pergumulan kebudayaan sebuah masyarakat yang masa lampau dan masa kininya begitu dinamis. Tentu saja pula penjelasan-penjelasan itu membantu dalam pemberian arah bagi masa datang. Bima, sebagaimana masyarakat Muslim lain di Indonesia timur dan belahan barat, adalah masyarakat yang sedang mengalami pergumulan identitas (Wahid 2020a). Dapat dibayangkan, betapa naifnya kita jika kompleksitas masyarakat itu tidak bisa kita urai dengan kerangka ilmiah yang bisa dipertanggungjawabkan. Kita pasti akan terjebak dalam labirin mistifikasi yang mengarahkan kepada jalan buntu bagi sampainya kita kepada *imagined society*, yakni masyarakat keadaban yang berkemajuan. Sebagai salah satu contoh keterjebakan itu adalah cetusan mitos “Dana Mbojo Dana Mbari” yang lahir dari internal masyarakat Bima sendiri. Ini adalah identifikasi diri dan cara pandang dari dalam, yang lahir dari ‘ketertundukan’ terhadap perubahan lapisan lahiriah/material dan transformasi dan pergeseran dunia batin masyarakat.

Bima di Mata *Insider*

Sebagai *native scholars*, kami berdua juga terdorong untuk menyumbang penjelasan dari sisi lain, sisi dari dalam (*insider perspective*), yang seringkali dipandang sebelah mata oleh ‘mazhab akademik’ yang memandang hasil kajian *outsider* sebagai kemewahan intelektual.

Maka masuklah kami dalam kancah akademik seperti ini. Kami lalu mulai masuk kembali ke Bima untuk melakukan serangkaian penelitian, terutama penelitian untuk jenjang doktoral kami masing-masing. Sebagai pendahulu, beberapa proyek penelitian tentang Bima telah dilakukan pasca jenjang master yang sama-sama kami selesaikan pada tahun 2000.

Abdul Wahid memasuki Bima sebagai peneliti pada pada kurun 2002-2004 dengan meneliti keberagamaan masyarakat Bima, lalu pada 2009 mulai memasuki komunitas pluralistik Mbawa bersama Prof. Suprpto dan Dr. Kadri (2009) untuk melihat praktik keragaman agama dan budaya. Penelitian ini selanjutnya mengilhami penelitian disertasi pada program Kajian Budaya di Universitas Udayana dengan judul “Praktik Budaya Raju pada Masyarakat Pluralistik Mbawa di Bima, Nusa Tenggara Barat”. Yang terakhir ini berlangsung dalam kurun 2012-2016.

Atun Wardatun melakukan penelitian tentang Bima sejak 2001, semula hanya untuk memenuhi hasrat untuk menulis essay lepas tentang orang Bima. Salah satu tulisan tersebut termuat di dalam buku *Perempuan NTB Mendunia, Siapa Takut?* Pada 2007, Wardatun kembali melakukan penelitian tentang praktik *Londo Iha* (kawin lari) dan melihat cara kerja tradisi itu sebagai perangkat resistensi dari calon pengantin terutama perempuan (*bride*) terhadap dominasi wali. Pada 2009, Wardatun mulai fokus kepada pembayaran perkawinan dengan melihat tradisi *Ampa Coi Ndai*

(pembayaran mahar swadaya) pada masyarakat Muslim Bima. ia mengkaji topik ini dari perspektif interseksionalitas gender. Penelitian inilah yang ia perdalam menjadi kajian disertasinya di Western Sydney University dengan judul “Marriage Payment, Social Change, and Women’s Agency among Bimanese Muslim of Eastern Indonesia” yang ia berhasil pertahankan pada 2017. Pada tahun 2016 ia menulis artikel yang terkait dengan konsep *kafa’ah* dalam pernikahan masyarakat Muslim Bima, dimuat di *Journal Al Jami’ah* dengan judul “*Ampa Co’i Ndai: Local Understanding of Kafā’a in Marriage among Eastern Indonesian Muslims*”.

Salah satu bagian dari disertasi tersebut telah disusun sebagai artikel jurnal yang dimuat di *Journal International of Women’s Studies* dengan judul “*Matrifocality and Collective Solidarity in practicing Agency: Marriage Negotiation among the Bimanese Muslim Women in Eastern Indonesia*” pada 2019.

Pada 2019 juga, secara kolaboratif Abdul Wahid dan Atun Wardatun melakukan penelitian tentang otoritas kerabat perempuan (ibu, nenek, bibi, kakak perempuan serta *mak comblang*) di dalam menyetujui atau tidak calon pasangan dari anggota keluarga dan kerabatnya. Penelitian ini kemudian diterbitkan pada *Global Journal al Thaqqafah* pada tahun 2020 dengan judul: “*Listening to Everyone’s Voice: The Contested Rights of Muslim Marriage Practices in Indonesia*”.

Demikianlah, melalui serangkaian penelitian itu sebagai *insider*, kami mendapati Bima sebagai sebuah kawasan kebudayaan (*culture area*) yang unik. Posisi geografis dan historisnya memungkinkan Bima sebagai ‘melting pot society’ – tempat bertemunya berbagai tradisi, terutama tradisi-tradisi Nusantara, tetapi juga tradisi India, Arab, dan Cina. Namun, dalam pergulatan yang panjang dalam proses pembentukan identitas kebudayaan di Indonesia, Bima – bersama Lombok –

serta-merta menjadi batas budaya (*cultural border*) antara Dunia Hindu (Bali) di sebelah barat dengan Dunia Kristen-Katolik di pulau-pulau timur.

Tradisi-tradisi dari berbagai aras datang dan pergi untuk berbagi ruang hidup dalam masyarakat, menjadikan lansekap budaya Bima sebagai masyarakat terbuka dan kosmopolit. Narasi-narasi tentang migrasi penduduk menggambarkan bagaimana orang luar terinstalasi sebagai “orang dalam” sebagaimana tergambar dalam penelitian Kadri dan Wahid (2021). Cerita mengenai kedatangan Sang Bima, aristokrat dari tanah Jawa, untuk membangun kerajaan dengan corak baru yang berbeda dengan corak kekuasaan lokal sebelumnya, merupakan preseden keterbukaan orang Bima terhadap budaya luar.

Perjumpaan kebudayaan itu, selain menghasilkan pendewasaan, terdapat juga potensi konflik. Yang dapat diamati oleh Hitchcock (1996) konflik bisa terjadi berdasarkan perbedaan etnik (*ethnicity*), agama (*religiosity*), dan geografis (*locality*). Konflik juga pernah berlangsung dalam ranah internal agama sebagaimana temuan Prager (2010) berupa ketegangan antara kaum puritan dalam agama Islam dan kaum adat (penganut tradisi lama). Kaum puritan yang mengambil ajaran-ajaran keislaman baru dari tanah Hijaz-Arab (efek berhaji) melakukan pembaharuan keagamaan dari unsur-unsur tradisi yang dianggap sebagai sarang kemusyrikan, bid’ah, dan khurafat. Konflik kerap terjadi antara kelompok keagamaan ini, dan bermuara pada hegemoni dakwah kaum puritan, kecuali tersisa beberapa wilayah terpencil yang masih memendam tradisi dengan cara mereka sendiri. Hegemoni cara berpikir puritanisme inilah yang membuat Islam di Bima tampak lebih ortodoks (Peacock 1979) atau terlihat fanatik (Muller 1997). Akan tetapi, konteks kebudayaan seperti ini mewadahi muncul

dan berkembangnya otoritas-otoritas yang beragam di dalam lanskap keberagamaan orang Bima. Hal ini menegaskan tidak ada otoritas teguh yang dimiliki oleh sekelompok orang saja, persis pandangan Foucault bahwa kekuasaan (*power*) yang melahirkan otoritas bukan sebagai kepemilikan melainkan sebuah strategi yang tersirkulasi ke segala arah (Aur 2005). Di sinilah konsep heterarki menarik dan relevan untuk menjadi perspektif dan alat analisis.

Relasi keluarga masyarakat Bima juga tergambar secara dinamis melalui konsep *matrifocality* di mana perempuan menjadi pusat pengambilan keputusan dan memiliki pengaruh yang signifikan baik dalam kehidupan rumah tangga maupun sosial budaya. Berbeda dengan konsep *matrifocality* yang ditemukan oleh Geertz (1961) dalam keluarga Jawa yang cenderung meletakkan pasangan mereka pada posisi peripherial, masyarakat Bima meletakkan mereka pada posisi yang paralel dan komplementer. Penggunaan istilah “angi” dalam frase “ne’e angi”, “ca’u angi”, dan “sodi angi” dalam proses inisiasi pernikahan menunjukkan kesalingan itu nilai sentral. “Angi” bermakna saling, resiprokal (Wardatun 2017).

Ini yang mengantarkan pada penjelasan lebih lanjut dari tesis Errington (1990) tentang *centrist archipelago* pada wilayah barat Indonesia termasuk Sulawesi vs *exchange archipelago* pada wilayah timur Indonesia termasuk Nusatenggara.

Kategori yang pertama dicirikan oleh sistem kekuasaan hegemoni yang diperankan oleh satu tokoh sedangkan yang kedua menekankan pada diarkis (sistem kekuasaan dua kaki). Sistem kekuasaan ini menurut dia merupakan akibat dari cara pandang masing-masing budaya melihat relasi perempuan dan laki-laki di mana *centrist archipelago* menekankan kepusatan

(*centrality*) dan hegemoni, sedangkan *exchange archipelago* menekankan dualisme dan *complementarity*.

Atun Wardatun (2017) melihat pembagian ini sangat longgar. Kritik yang sama dilakukan oleh sarjana lain, misalnya Acciaoli (2009), yang mengklaim bahwa kategori itu terlalu dipaksakan (*overdrawn*). Ia membuktikan bahwa Bima memiliki aspek *exchange* pada sistem kekuasaan yang memang diperankan secara paralel dan komplementer oleh Sultan dan Raja Bicara, tetapi dalam relasi laki-laki dan perempuan tidak dilambangkan dengan dualisme yang menimbulkan konsep pembayaran perkawinan ke dalam kategori *wifegiver* dan *wifetaker* sebagaimana pada budaya di Nusa Tenggara Timur. Sebaliknya ditemukan kesamaan dengan yang terjadi pada masyarakat Wana di Sulawesi Tengah yang melihat pembayaran perkawinan seperti *joint investment* karena laki-laki dan perempuan bisa sama-sama berkontribusi (Atkinson & Errington 1990), padahal oleh Errington Wana dikategorikan sebagai *Centrist Archipelago*.

Namun teori ini memberikan penjelasan bahwa otoritas dan kekuasaan di dalam sistem politik atau pengaturan kehidupan sosial berhubungan erat di dalam relasi perempuan dan laki-laki dalam keluarga. Hanya saja perlu dicatat bahwa aspek *centrality* sekaligus *complementarity* ada di dalam relasi gender masyarakat Bima, yang artinya ciri dari *centrist* dan *exchange archipelago* menyatu di dalam *world view* masyarakat Bima. Hal ini kemudian memberikan kemungkinan bagi terciptanya distribusi kekuasaan dan kolektif agensi di dalam praktik keberagamaan maupun relasi gender pada masyarakat Muslim Bima hingga kini.

Pada kasus *Londo Iha* misalnya perempuan memainkan agensinya untuk resisten terhadap wali (ayah, kakek, dan kerabat laki-laki) yang seringkali juga pada praktiknya di

dukung oleh kerabat perempuan untuk menghindari perjodohan paksa. Demikian pula, tradisi *Ampa Co'I Ndai* di mana perempuan diberikan jalan oleh budaya untuk berkontribusi secara tersembunyi bagi pembayaran *co'i* (mahar) tanpa disebutkan dalam aqad *ijab-qabul* sebagai sebuah *equalizing mechanism* (mekanisme peng-kafaah-an) kedua individu yang menikah (Gamst 1977).

Agensi perempuan, dan *matrifocality* tersebut lebih tampak lagi dalam soal hak ijab yang dimainkan oleh perempuan dalam pengambilan keputusan keluarga dalam urusan pernikahan. Temuan Wahid & Wardatun (2020) membuktikan adanya otoritas yang terbagi antara ayah dan ibu dalam menentukan dan memilih pasangan bagi sang anak (ayah penentu, ibu memutus; atau ayah memilih, ibu menyetujui) atau sebaliknya. Selain itu, negosiasi dan akomodasi kepentingan, serta solidaritas selalu menggumpal melalui jalur perempuan.

Gambaran di atas menunjukkan cairnya relasi di dalam keluarga di mana power dan otoritas didistribusikan pada pihak-pihak yang dianggap subordinate dalam struktur sosial dengan cara pandang hierarkis. Dalam titik ini, hierarki yang tunggal dan satu arah serta mapan menjadi problematis. Di sinilah relevansinya konsep heterarki ditawarkan dalam tulisan ini untuk melihat aspek emansipatoris dalam relasi keluarga maupun struktur sosial yang lebih luas.

Untuk mencari benang merah dan memahami keterhubungan karakteristik masyarakat Muslim Bima dengan masyarakat Muslim di kawasan lain Indonesia, maka pada 2016 kami berdua secara kolaboratif melakukan perjalanan ilmiah, di bawah payung proyek penelitian yang didanai Allison Sudradjat Award. Kami memilih empat kota di empat provinsi, yakni kota dan kabupaten Pariaman (Sumatera Barat), Banjarmasin-Martapura (Kalimantan Selatan), Kendari (Sulawesi Tenggara),

dan Ruteng-Reo (Nusa Tenggara Timur). Atun Wardatun secara khusus juga meneliti tentang legitimasi berlapis yang diperankan oleh trialektika hukum Islam, hukum adat, dan hukum positif pada pembayaran perkawinan masyarakat Muslim Sasak. Hasilnya berupa artikel berjudul “Legitimasi Berlapis dan Negosiasi Dinamis pada pembayaran Perkawinan: Perspektif Pluralisme Hukum”, diterbitkan di *Jurnal Ahkam Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang*, 2017.

Dari perjalanan itu kami menemukan dinamika aspek sosial-budaya, dan ekspresi keagamaan yang terejawantah dalam tradisi dan praktik sosial-budaya. Temuan-temuan itu mengungkap banyak hal yang melengkapi gambaran kompleksitas, keunikan, kesejarahan, dan keberagaman masyarakat Muslim Indonesia khususnya di Indonesia Timur. Untuk sebagian, perjalanan itu mengkonfirmasi fraktalitas dalam masyarakat Muslim Indonesia, bahwa di antara mereka terdapat karakter kemiripan simetris antara satu dengan lainnya.

HETERARKI SEBAGAI KONSEP DAN PERSPEKTIF

Untuk lebih menjelaskan konsep heterarki maka beberapa istilah yang menjadi medan semantik atasnya perlu dijelaskan. **Kekuasaan** (*power*) adalah kemampuan untuk mencapai tujuan yang diinginkan yang bersifat *coercive*, tanpa persetujuan *object* yang terkena dampak. **Otoritas** adalah kapasitas individu untuk mempengaruhi peristiwa sebagai hasil dari pengetahuan, prestise, atau posisi yang diakui secara luas. Keduanya dalam batas tertentu berbeda namun sama-sama tidak dapat bertahan lama tanpa adanya legitimasi. **Legitimasi** sendiri menyiratkan pengakuan yang diberikan oleh tradisi, hukum, atau kesepakatan. Dengan adanya legitimasi, maka seseorang bisa melakukan **kontrol**, yaitu

mengintegrasikan dan mengkoordinasikan kekuasaan, otoritas, dan legitimasi untuk mempercepat atau mencegah hasil tertentu atau untuk mengatur akses ke sumber daya tertentu (Crumley 2007:4).

Heterarki bukan konsep baru. Konsep ini telah digunakan di berbagai bidang. Hanya saja signifikansi dari konsep ini memfosil sehingga tidak banyak disadari sebagai sebuah perspektif yang umum dipakai. Istilah ini pertamakali digunakan dalam konteks modern oleh McCulloch pada tahun 1945 (Cumming 2016: 3) berkenaan dengan struktur kognitif pada otak manusia yang selama ini dianggap hierarkis. Dia membuktikan sebaliknya bahwa struktur kognitif manusia memang disusun berurutan tetapi tidak dalam susunan yang hierarkis.

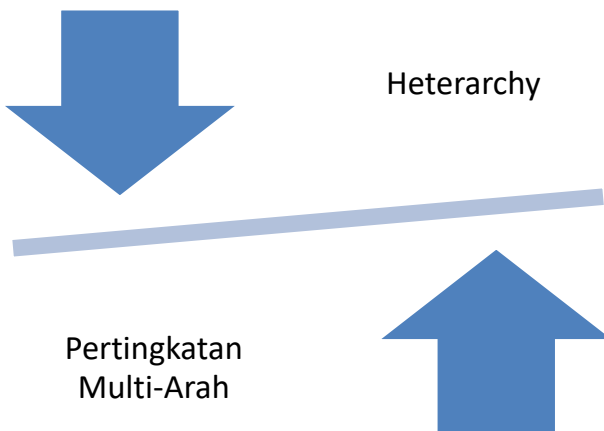
Pada perkembangan selanjutnya konsep ini diaplikasikan pada studi arkeologi pertama kali oleh Carole Crumley pada 1979 yang kemudian mendapatkan atensi serius dari American Anthropological Association melalui simposium yang khusus membahas ini pada bulan November 1993. Bertujuan untuk menginisiasi dialog terkait keterbatasan teori sosial menjelaskan kompleksitas kehidupan, simposium ini mengungkapkan bahwa konsep heterarki sebenarnya sudah diimplementasikan pada peradaban awal manusia (*early societies*) dan mengusulkan agar heterarki menjadi perspektif alternatif yang tepat bagi kehidupan modern (*complex societies*).

Secara definisi, heterarki adalah hubungan antarelemen yang tidak diurutkan (diranking), atau ketika elemen-elemen tersebut memiliki potensi untuk dirangking dalam berbagai cara. Misalnya kekuasaan tidak bisa dirangking tetapi bisa diimbangkan (*counterpoised*) (Crumley 1987:158; Crumley 2007). Karena tidak berurutan, maka kekuasaan bisa

bertebaran atau bergantian dari satu lokus kekuasaan ke lokus kekuasaan lain, dari satu otoritas dan legitimasi yang satu ke otoritas dan legitimasi yang lain.

Sebagai misal, seorang akademisi bisa saja memiliki reputasi internasional dan oleh karenanya “dikonstruksi” berada pada *top rank* dibanding dengan akademisi lain, tetapi bisa tidak atau sebaliknya jika dilihat dari pengaruhnya pada komunitas lokal. Akademisi lain bisa jadi menduduki rangking lebih atas, demikian seterusnya jika *angle* yang berbeda menjadi dasar dari sebuah perangkingan.

Konsep heterarki ini kiranya harus digali kembali menjadi perspektif dalam menjelaskan relasi kekuasaan dan otoritas terutama karena dua hal: *pertama*, basis kekuasaan individual maupun komunitas berubah sesuai dengan konteks yang dinamis; *kedua*, elemen-elemen kehidupan dalam masyarakat yang kompleks berinteraksi sedemikian rupa sehingga mengharuskan adanya perangkingan ulang secara terus-menerus dari sebuah struktur sosial (Crumley 1994: 3). Inilah pengandaian tentang sirkulasi atau distribusi kekuasaan itu.



Heterarki -pertingkatan multi-arah- memiliki pengaruh signifikan di dalam melihat relasi gender maupun otoritas keagamaan. Levy (1995) mengungkap bukti arkeologis yang menunjukkan adanya ambiguitas pada Zaman Perunggu akan adanya strata sosial dan ekonomi, namun pada aktivitas ritual ada kontrol berbasis gender terhadap perbedaan itu. Sedangkan Wailes (1995) menunjukkan adanya hierarki yang beragam di dalam relasi agama dan sekularisme yang ia istilahkan dengan heterarki.

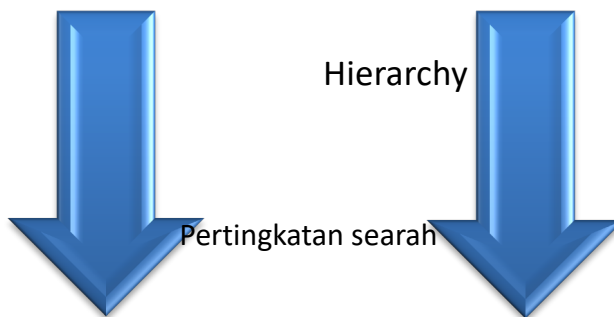
Istilah ini belum banyak dipakai di dalam studi relasi gender dan agensi perempuan di Indonesia, demikian juga pada studi terkait otoritas keagamaan pada masyarakat Muslim. Adeney-Risakota (2016) sedikit menyinggung konsep ini ketika mendiskusikan *the imaginary power* yang dimiliki perempuan Indonesia di dunia publik. Ia menjelaskan mengapa banyak perempuan Indonesia yang kelihatan sangat powerful di dunia politik tetapi masih banyak di antara mereka yang menerima suami sebagai pemimpin rumah tangga. Baginya, ini adalah bukti bahwa patriarki bukan satu-satunya sistem relasi gender yang berlaku secara nyata di Indonesia, karena memang struktur masyarakat Indonesia pada dasarnya heterarkis. Kekosongan literatur terkait konsep inilah kiranya mendorong kami untuk mencoba mengkontekstualisasikannya dalam kedua bidang ilmu Antropologi Agama dan Hukum Keluarga Islam, juga kajian lainnya yang sejenis.

Hierarki-Diarki-Heterarki

Hierarki secara definisi mulanya muncul pada konteks otoritas keagamaan yang berkonotasi pada manusia sebagai pusat otoritas, kekuasaan dan dominasi yang kuat (Wu 2013: 285). Menurut Simon (1973) ia adalah sebuah sistem yang terdiri dari interelasi subsistem yang tersusun dalam lapisan-

lapisan yang memiliki relasi asimetris. Walaupun teori tentang hierarki dan penggunaan kata ini sangat umum, banyak ahli yang melihat bahwa “it is the content of the hierarchies that is the reality, not the organization framework we call ‘hierarchy’ that is real (Wilby 1994: 657). Jika pernyataan ini dibawa ke konteks struktur sosial, maka dapat bermakna peningkatan anggota masyarakat atau stratifikasi sosial memang nyata, tetapi sebagai sebuah kerangka kerja mapan dan mengatur peningkatan itu sebenarnya tidak ada.

Menurut Kradin (2011) unsur utama dari hierarki adalah kekuatan vertikal dan sentralisasi. Pada sistem ini ditemukan pemusatan kekayaan elit dan jaringan ketergantungan antara klien dan patron, dan kultus kepala suku dan leluhurnya. Dalam sistem hierarki ada jaringan ketergantungan. Sedangkan pada heterarki ditemukan kerjasama yang ditandai dengan distribusi kekayaan dan kekuasaan, upaya ekonomi masyarakat untuk pencapaian tujuan bersama, dan kultus agama dan ritus. Dalam tulisan ini, hierarki dimaknai dengan peningkatan searah.



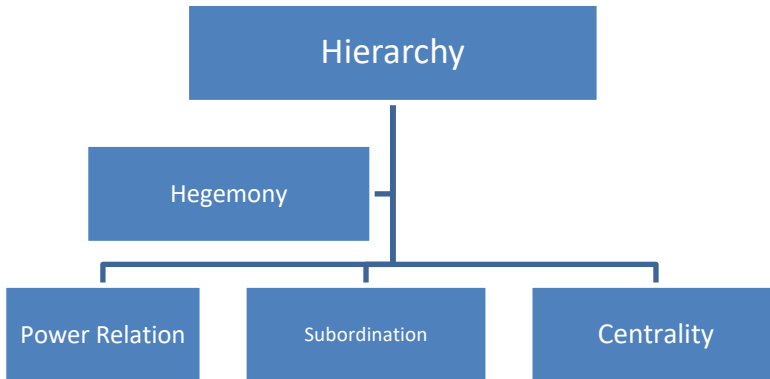
Hanya saja penting digarisbawahi bahwa heterarki tidak mesti lebih egaliter dibandingkan dengan sistem hierarki, dan keduanya bukan antitesa, hanya saja heterarki memfasilitasi

berlangsungnya peringkatan yang dinamis, “flexible and shifting rangking” (Onsuwan 2003: 9), sehingga superioritas dan inferioritas bisa bertukar dalam relasi tergantung konteks (Crumley 1995).

Hubungan hierarki-heterarki dapat diperjelas paling tidak untuk tiga hal:

1. Mengenal fleksibilitas ruang dan waktu. Bahwa hierarki bisa diurut secara beragam tergantung konteks keduanya.
2. Mengakui adanya peralihan kuasa (*power shifts*) dan dan peralihan tersebut ditentukan oleh kondisi tertentu dan menentukan konfigurasi dan formasi sosial tertentu.
3. Pendekatan alternatif yang terbaru di dalam melihat isu agensi, konflik dan resistensi, serta kerjasama dan akomodasi sosial.

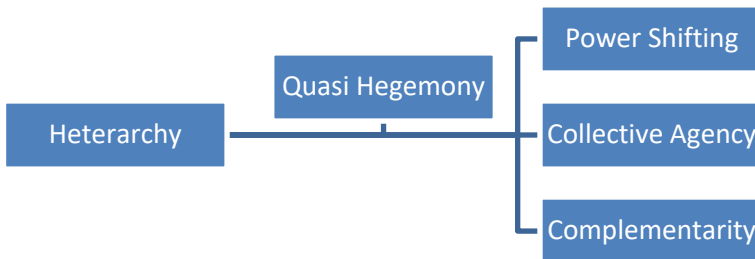
Sebagai visualisasi kedua konsep tersebut dapat terlihat pada bagan di bawah ini:



Pada hierarki cenderung ada hegemoni, lebih terbuka pada penguasaan atas pihak lain. Hal ini disebabkan sistem hierarki memapankan relasi kuasa pada pihak yang dianggap memiliki privilese dan status quo sehingga pihak lain menjadi ter subordinasi. Peningkatan tunggal ini lalu menghasilkan

pemusatan kekuasaan dan otoritas (*centrality*) yang sulit dinegosiasi. Dalam lapangan kebudayaan sering berbentuk ortodoksi, egosentrisme, dan konservatisme.

Pada sistem heterarki terdapat peluang terjadinya apa yang disebut quasi hegemoni dalam tulisan ini, yakni semacam modifikasi dan konsolidasi sistem kekuasaan tetapi bersifat sementara untuk kepentingan resistensi. Hegemoni seolah-olah ini tetap mengakui adanya pertingkatan di dalam struktur sosial di mana pihak tertentu memiliki kuasa dan otoritas, tetapi kuasa dan otoritas ini dapat dipertukarkan karena sebenarnya tiap manusia dalam identitas mereka yang beragam memiliki agensi secara bersama-sama. Cara mereka mengoperasikan agensinya ini dilakukan melalui sistem saling mengakomodasi dan bekerja sama.



Pengakuan adanya pertingkatan beragam dari heterarki memungkinkan seseorang yang berada pada kelas lebih rendah bisa menduduki kelas lebih tinggi, jika pertingkatan itu menggunakan *angle* atau dasar yang berbeda. Sekali lagi, heterarki tidak menafikan adanya hierarki, tetapi mengakui bahwa tidak ada pemapanan hierarki dan status quo pada pertingkatan manusia dalam relasi sosialnya. Heterarki oleh karenanya bermakna *hetero-hierarchies* (pertingkatan jamak dan multi arah) yang merupakan lawan dari *mono-hierarchies* (pertingkatan tunggal).

Salah satu varian dari *hetero-hirarchies* itu sendiri terlihat pada sistem kekuasaan diarki yang menjadi ciri khas masyarakat Austronesia termasuk wilayah Indonesia Timur. Diarki secara bahasa adalah pemerintah yang kekuasaannya terbagi ke dalam dua otoritas. Sistem kekuasaan di Bima diistilahkan dengan diarki karena ada dua kekuasaan yang memegang peranan yaitu Sultan dan Raja Bicara.

Errington (1990: 44-46) menjelaskan bahwa walaupun sistem kekuasaan diarki ini diperankan oleh laki-laki tetapi kedua *power* ini sebenarnya melambangkan kekuatan feminin pada Sultan di mana perannya lebih substantif dan di dalam arena istana dan kekuatan maskulin yang diperankan oleh raja bicara sebagai yang mengurus isu publik dan juru komunikasi ke luar. Sedangkan Adlin (2021) melihat bahwa cairnya hubungan organisasi dan ideologi modernis-purifikasi ala Muhammadiyah dan tradisional-sinkretik ala NU sampai sekarang di Bima tidak terlepas dari peran dua tokoh strategis ini di mana NU identik dengan Sultan dan Muhammadiyah dalam sejarahnya didirikan oleh Raja Bicara. Sementara itu Sutherland (2021) mendefinisikan sistem kekuasaan ganda ini sebagai heterarki yang merupakan ciri yang melekat dengan kekuasaan di Indonesia timur di mana dinamika kekuasaan dan kedaulatan Raja fleksibel dan tumpang tindih.

Heterarki: *Counter Reality*

Dengan memahami –dan memahamkan– heterarki sedemikian rupa ini, akan berimplikasi pada munculnya kesadaran terhadap realitas. Kesadaran pada gilirannya memfasilitasi penyangkalan terhadap realitas, khususnya realitas yang direayasa (*constructed reality*) untuk kepentingan hegemoni. Terpampang kenyataan lain (*counter*

reality) yang banyak dalam unit-unit sosial budaya, yang bukan lain adalah realitas itu sendiri.

Dengan memandang realitas secara heterarkis, mobilitas dan perubahan sosial secara rasional dan natural bisa berjalan, jika pun tanpa sebuah *strategic group*. Karena pada dasarnya kelompok strategik akan mengental dengan sendirinya melalui konsolidasi kesadaran dan visi mengenai unit-unit keberbagaian sosial. Agaknya kelompok inilah yang dibayangkan oleh Bourdieu sebagai intelektual kolektif (Mutahir 2011). Mereka adalah para pemangku otoritas yang mampu memahami kepentingan-kepentingan yang berlainan dan mau memperjuangkannya (agensi).

Dalam lansekap sosial-budaya yang heterarkis, karena itu, tidak ada kelompok yang selamanya terdiskriminasi. Semua memiliki kuasa, paling tidak potensi kuasa, yang bisa bertukar secara damai. Jika dalam peralihan, pergeseran atau transformasi kekuasaan terjadi konflik, maka itu hasil egosentrisme dan konservatisme dari kelompok yang berkuasa (*the ruling class*). Hanya pada situasi ini sebuah *strategic group* dibutuhkan. Namun, perjuangan kepentingan itu tetap secara damai tanpa harus meniadakan sama sekali kelas konservatif.

Kelompok strategi –dengan kapasitas yang mereka genggam– sebetulnya adalah juga pemegang hierarki di dalam kelompok (*in-group hierarchy*), dus mereka memiliki hegemoni, yaitu kekuatan yang dibutuhkan untuk mempengaruhi konsolidasi internal. Namun, hegemoni disini berkonotasi kepemimpinan moral dan intelektual – itu hanyalah modal saja untuk melakukan transformasi sosial bagi pemerataan kekuasaan dan kesempatan. Marilah ini kita namai quasi hegemoni. Yaitu penerapan otoritas yang tidak berujung kepada penindasan atau peminggiran, tetapi kepada negosiasi dan damai. Tentu saja di dalam proses itu ada etos atau moral

yang berperan sebagai penyeimbang atau pengendali. Dalam gagasan Habermasian hal ini dapat diandaikan sebagai rasio komunikasi di ruang publik yang dapat dimaknai semua orang (Sunarko 2014: 220). Dalam praktik budaya Dou Mbawa di Bima terdapat moralitas *Mori Sama* (hidup bersama) sebagai komitmen bersama semua warga dan ada ritual yang memfasilitasi komunikasi antarwarga (Wahid 2016, 2019, 2022a, 2022b).

Kuntowijoyo (1998: 182) menandakan bahwa kecenderungan egosentrisme dan konservatisme akan selalu ada, dan pada masyarakat Muslim selalu menempatkan diri berhadapan dengan kecenderungan itu. Di dalam lapisan sosial masyarakat Muslim terdapat unsur intelektual yang memiliki mandat sebagai penafsir dan pemroduksi pengetahuan yang didistribusikan secara merata kepada masyarakat agar menjadi alat analisis bagi praksis pembebasan. Agaknya yang dimaksud oleh Kuntowijoyo adalah semangat profetis dari ayat al-Qur'an: *Kuntum khaira ummatin ukhrijat linnasi ta'muruuna bil ma'ruf wa tanhauna anil munkari* (Q.S Ali Imran: 110).

Dari sinilah unit kekuatan sosial tumbuh. Dalam masyarakat Bima unit-unit ini bisa ditemukan pada kelompok-kelompok kultural di kalangan anak-anak muda dan perempuan. Kelompok kaum muda di Bima memiliki kecenderungan membentuk komunitas episteme yang bersifat kolektif melalui aktivitas diskusi, seni, dan spiritual. Mereka membentuk apa yang disebut "peer group-based intellectualism" (Wahid & Wardatun 2022). Potensi kekuatan dari kalangan perempuan dapat dilihat dari praksis pemberdayaan di kalangan LaRimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk perubahan) yang sudah mulai memperlihatkan diri sebagai kekuatan sosial, strategic group, terutama dalam mengontrol konflik (Wahid, Wardatun,

Marfuatun 2021; Wardatun & Wahid 2021). Di kalangan mereka terdapat kesadaran itu melalui penggumpalan jargon *Manggawo-Mahawo-Marimpa* yang bermakna ‘meneduhkan, mendinginkan, dan menginspirasi.

QUASI HEGEMONI & KOLEKTIF AGENSI ALA BIMA

Cetusan-cetusan dari *stranger ethnografer* tentang Masyarakat Muslim Bima sebagaimana disuguhkan pada bagian terdahulu, sebagian terasa begitu banal dan dangkal dalam meng-*cropping* ‘wajah dan rona’ masyarakat Bima. Padahal di baliknya ada ‘hati dan jantung’ sosial yang tidak sepenuhnya dapat mereka selami. ‘Inner beauty’ dan ‘kekuatan’ sosial itu *nyelempit (embodied)* begitu rupa dalam lapisan-lapisan kebudayaan, berkelindan dalam spiritualitas dan ‘*hidden transcript*’ yang berserakan pada ragam praktik sosial-budaya: ritual, peribadatan, dan festival.

Tentu saja di balik ortodoksi, fanatisme, dualitas, dan keragaman, ada kreatifitas (heterodoksi), ada relasi-relasi yang dinamis, termasuk relasi kuasa, permainan kekuasaan, hegemoni, dominasi, resistensi dan adaptasi, juga konflik sekaligus mekanisme penyelesaiannya. Dalam bahasa *cultural studies*: ada wacana (*discourses*) dan ada praktik (*practices*) yang mewakili jagad makna (representasi).

Gerak dari wacana ke praktik, dan selanjutnya menghasilkan transformasi, berlangsung karena ada individu atau komunitas yang berperan sebagai otoritas, agen, serta aktor atau aparatus. Otoritas adalah pihak yang telah menghimpun dan memiliki modal sosio-kultural dan mengkonversinya menjadi kharisma dan kuasa. Agen adalah mereka yang memiliki agensi, yakni kapasitas bertindak, atas nama diri sendiri dan terutama kelompok.

Baik otoritas maupun agen memiliki basis-basis pengetahuan yang mapan yang membuat mereka dapat menciptakan ruang-ruang alternatif bagi mungkin adanya pelebaran wilayah distribusi kekuasaan. Mereka mengkonstruksi apa yang Foucault sebut **heterotopias**, “wilayah lain” (*other spaces*), awalnya semacam ruang privelese bagi individu-individu dalam ritual (Horrock & Jevtic 1997: 84). Heterotopias yang menjadi bentangan atau media tumbuh bagi diskursus (*surfaces of emergence*) – bukanlah domain politik, tetapi area sosial-budaya seperti keluarga dan komunitas keagamaan. Secara alamiah, dalam bentangan heterodopias ini, terbentuk institusi pengetahuan, norma dan hukum, serta keahlian tertentu (*linuwih*) – inilah yang nanti diandaikan sebagai heterarki yang kami bahas di sini.

“Wilayah lain” dalam masyarakat Muslim Bima berserakan di berbagai praktik, seperti dalam ritual keagamaan Raju (Wahid 2016) dan Doa Kasaro (Wahid 2019) serta dalam tradisi khataman al-Qur’an (Wahid & Syukri 2022), praktik mahar *Ampa Coi Ndai* (Wardatun 2016) dan perwalian dalam pernikahan (Wahid & Wardatun 2020), juga dalam ranah keluarga (Wardatun & Wahid 2019). Praktik-praktik tersebut menyediakan data untuk memvalidasi konsep heterarki yang melihat bahwa hegemoni, jika ada, tidak pernah berlangsung secara penuh, karena pertingkatan terhadap otoritas dan agen cair, jamak, dan multi-arah.

Quasi hegemoni ala Dou Mbawa

Dou Mbawa di Bima, hidup di pegunungan Donggo Pulau Sumbawa, adalah anak-anak peradaban yang dinamis. Mereka hidup dalam alam dan masyarakat yang penuh pergumulan, yang membentuk suatu watak kebudayaan tertentu. Mereka memberi warna bagi konfigurasi masyarakat Muslim Indonesia.

Daya hidup, visi sosial, harmoni, dan konflik bergulat secara intens dalam moralitas-spiritualitas yang dibangun dan dianut secara komunal. Silang senkarut antar-otoritas dan agen dikelola dalam suatu bingkai transformasi tradisi sosial-budaya. Kepentingan mereka adalah menegakkan eksistensi di tengah dominasi budaya dominan. Mereka merawat dan menegakkan identitas yang telah diperjuangkan serta mempertukarkan makna yang diyakini sebagai legasi keluhuran.

Konteks pergulatan kultural Dou Mbawa adalah responnya terhadap masyarakat luar, dalam hal ini terutama Dou Mbojo (masyarakat utama Bima). Pergulatan masyarakat kecil dan rentan itu kerap kali berlangsung secara sporadik, tetapi dapat sambung-menyambung menjadi satu sebagai petanda konflik kebudayaan. Kegamangan, juga kreativitas, dalam merespon serbuan budaya dari luar, mendorong sebuah komunitas terlibat ke kancah pertarungan kultural yang membuatnya kadang terpeleceh dan kadang menang dengan caranya sendiri.

Praktik budaya adalah akumulasi pengetahuan dan representasi struktur dan relasi sosial, menjadi wadah bagi identitas-identitas berinteraksi secara antagonistis dan protagonis, berkontradiksi sekaligus akurat. Praktik budaya Raju sebagai refleksi struktur sosial-budaya, mengandung kritik terhadap relasi kuasa yang diterapkan oleh kaum dominan terhadap kaum subordinat. Praktik budaya itu bahkan membongkar hegemoni dan praktik dominasi itu. Di dalamnya ada praktik komunikasi, yakni *Paresa Rawi Rasa* yang dapat dibaca sebagai sebuah wacana, dan tuturan keagamaan (*religious speech*) berupa *Doa Kasaro* yang secara hermeneutis berkoherensi dengan kehidupan sosial-politik Dou Mbawa (Wahid 2019). Berbagai praktik dan teks yang terpampang

dalam jagat budaya Dou Mbawa menunjukkan adanya dimensi komunikasi yang dioperasikan dalam ruang publik sebagai wahana perekat kebersamaan dan penyelesaian konflik, serta “speak out” dalam menanggapi hegemoni dari luar.

Hegemoni agama semitis kepada agama lokal, juga hegemoni kultur pusat terhadap kultur pinggiran, berlangsung dalam ranah-ranah budaya, di mana otoritas kultural memainkan peran sentralnya dalam produksi pengetahuan dan identitas. Respon terhadap hegemoni oleh Dou Mbawa dilakukan melalui ranah di mana hegemoni itu sendiri berlangsung. Ranah itu adalah institusi-institusi keagamaan seperti ke-Ncuhi-an, Uma Ncuhi, masjid atau gereja, dan lembaga-lembaga pendidikan.

Respon penolakan terhadap hegemoni dilakukan secara simbolik sebagaimana terbaca dalam fenomena pembiaran ‘uma ncuhi’ lain kiriman pemerintah Bima, praktik penguburan di satu tempat mayat Muslim-Kristiani-Parafu, pengabaian terhadap pemilahan spasial melalui *Fu’u Wou-Fuu Mengi*. Karena hegemoni bersifat kultural, maka respon kontranya (kontra-hegemoni) pun kultural dan simbolis, dengan cara akomodasi dan transformasi. Maka transformasi praktik budaya Raju mencerminkan operasi hegemoni pada wilayah pengetahuan dan otoritas moral, menghasilkan penerimaan dan kontra hegemoni, serta varian quasi hegemoni (Wahid 2016).

‘Quasi hegemoni’ adalah konsep yang diturunkan dari teori hegemoni yang dikembangkan oleh Gramsci (1971) digunakan dalam melihat situasi dan posisi politis dalam arena budaya. Dalam konteks masyarakat Mbawa, konsep quasi hegemoni ini menggambarkan relasi kuasa antara Dou Mbawa dengan struktur hegemonik dari luar yang tertanam dalam alam pikiran dan menguasai pola tindakan Dou Mbawa. Dalam

quasi hegemoni masyarakat Mbawa membentuk struktur dan relasi internal yang hierarkis, berpusat pada diri seorang Ncuhi, tetapi itu dimaksudkan sebagai alat konsolidasi kekuatan belaka agar masyarakat terlihat tegak, tidak rapuh, dan disegani oleh masyarakat luar.

Quasi hegemoni, atau hegemoni seolah-olah, berbeda dengan hegemoni. Jika hegemoni dalam pandangan Gramsci adalah proses menciptakan, merawat, dan mereproduksi seperangkat makna, ideologi, dan praktik yang otoritatif dalam rangka pengaturan dan prakondisi bagi kekuasaan (Wahid 2016), maka quasi hegemoni berperan sebagai kontra-mekanisme untuk 'melawan' hasil nyata dari hegemoni, yakni subordinasi. Mekanisme quasi hegemoni itu beroperasi dalam arena budaya. Sebagai contoh, dalam masyarakat Mbawa ada Ncuhi sebagai otoritas adat: dari luar terlihat punya kuasa seperti kepala suku dari sebuah klan, tetapi semata-mata itu hanya simbolik dalam ritual, tidak pada kehidupan nyata yang benar-benar menguasai hajat hidup masyarakatnya. Dalam prosesi ritual terlihat berlangsung demokrasi sebagaimana dalam masyarakat sekuler, dengan distribusi kekuasaan di antara otoritas adat, tetapi itu sebenarnya representasi dari ideologi persatuan *Mori Sama* untuk kedaulatan komunal. Tampak juga seperti simulasi kekuasaan di mana ritual Raju menjadi proses pengentalannya, tetapi setelah itu hubungan kuasa menjadi lebih cair dalam realitas internal, menjadi *simulacrum*, semu.

Quasi hegemoni yang membentuk semacam *simulacrum* ini juga dapat ditemukan pada praktik sosial, seperti pacuan kuda, di dan saat mana para pendukung budaya itu "seperti punya kuasa" dalam mengkonstruksi realitas, paling tidak realitas bagi kalangan mereka sendiri. Mereka yang 'kalah' dalam real politik bisa membentuk dunia alternatif di pacuan

kuda tempat mereka mensublimasi rasa kuasa. Di sana mereka menjadi terkenal, disorak-sorai, dan dielukan. Meski hanya temporal dan lokal, namun mereka bisa menjadi perbincangan yang berlarut bahkan setelah even itu selesai (Wahid 2011). Dari situ mereka membentuk diskursus, dus karenanya ada praksis konstruksi kekuasaan.

Dari Kerentanan ke Agensi

Sementara itu, dalam arena Hukum keluarga Islam masih banyak praktik yang menempatkan perempuan sebagai objek yang rentan. Hukum keluarga memang dalam pandangan para ahli sarat dengan isu ketidakadilan (Kerber&Dehart 2004). Fenomena talak di luar pengadilan, pernikahan tidak tercatat negara, pengabaian pemberian *mut'ah* dan nafkah *iddah* menempatkan perempuan menjadi pihak tidak beruntung. Positifisasi hukum keluarga Islam ke dalam Kompilasi Hukum Islam 1/1991 (Abdullah 1994) yang diperkuat oleh UU Perkawinan 1/1974 dan UU No 16/2019 tentang perubahan atas UU tersebut yang memproyeksikan penegakan hak-hak perempuan melalui hukum belum sepenuhnya terimplementasi. Upaya perbaikan hukum materiil tersebut juga ditopang dengan pelembagaan penegakan hukum keluarga dalam UU No. 50/2009 tentang perubahan kedua atas UU 7/1989 tentang Peradilan Agama (Arifin 1996). Selanjutnya khusus terkait dengan perempuan diperkuat lagi oleh Peraturan Mahkamah Agung 3/2017 tentang pedoman mengadili perkara perempuan berhadapan dengan hukum. Sayangnya normatifitas hukum belum mampu menjamin secara utuh hak-hak perempuan di dalam keluarga.

Pada tataran implementasi hukum keluarga, perempuan oleh karena berbagai macam *extra-legal factors* seperti agama, budaya, politik maupun ekonomi masih dipandang memiliki

kurang kapasitas agentif (kemampuan bertindak secara independen) di dalam memperoleh hak-hak mereka. Atas dasar inilah maka pengkajian terhadap tradisi terkait hukum keluarga yang bertujuan mengungkap agensi perempuan ini masih sangat perlu dilakukan secara terus menerus. Dengan menggunakan teori strukturasi (Giddens 1984) Wardatun (2018a, 2018b) mengungkap adanya agensi perempuan di dalam “practices” hukum keluarga termasuk upaya mereka menegosiasikan peran (*roles*) dan aturan (*rules*) agama dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Teori strukturasi dari Anthony Giddens (1984) mengungkap *duality of structure* yang melihat bahwa peran struktur dan agen (individu) di dalam menghasilkan tindakan adalah sama kuatnya. Menurut dia, peran struktur yang memang menjadi penyebab dari sebuah tindakan yang diambil seseorang direspons oleh kemampuan manusia untuk memahami peran tersebut, dan pemahaman manusia itu juga dipengaruhi oleh sosial, budaya, dan agama sebagai faktor pembentuk pengetahuan personal. Pandangan ini menyatukan deterministik ala Durkheimian dan subjectivitas agen ala Weberian dengan penyediaan ruang yang sama bagi peran struktur dan agensi di dalam pembentukan perilaku manusia (Stones 2007; Sztompka 1994). Konsep heterarchy menawarkan alat analisis yang bermanfaat untuk melihat dan mempertimbangkan arena yang berbeda yang mempengaruhi kemampuan bertindak manusia, tidak menekankan pada aspek struktural atau pada aspek individual secara detrimental.

Melalui teori strukturasi, disadari bahwa agensi atau kapasitas bertindak bisa dimiliki oleh siapapun termasuk perempuan. Perempuan Bima memiliki agensi dan otoritas yang penuh yang disematkan oleh budaya baik di dalam menentukan calon pasangan, pelaksanaan berbagai ritual

pernikahan, bahkan berkontribusi secara sadar bagi pembayaran mahar yang secara normatif menjadi kewajiban laki-laki. Hanya saja perlu ditekankan bahwa bentuk agensi sangat ditentukan oleh konteks budaya. Jika agensi perempuan di dunia Barat lebih menekankan makna kedirian (*personhood*) yang individual dalam bentuk resistensi dan perlawanan, maka agensi perempuan Bima bersifat kolektif, komunal, dalam bentuk akomodasi dan solidaritas.

Solidaritas kolektif ini memungkinkan peran-peran perempuan di dalam pernikahan, atau pada lapangan lain yang lebih luas, dilakukan secara bersama baik dengan agen perempuan maupun laki-laki. Keekerabatan bilateral dan alam pikir masyarakat yang memandang bahwa lembaga pernikahan merupakan investasi bersama (*joint investment*) memungkinkan tumbuh dan berkembangnya kapasitas agentif yang diperankan secara kolektif.

Konsep *collective solidarity* ini merupakan turunan dari teori Solidaritas Emile Durkheim (1964) dalam bukunya *The Division of Labour in Society*. Solidaritas dalam pandangannya terbagi ke dalam kategori mekanik dan organik. Jika yang pertama menjelaskan pembagian kerja pada masyarakat yang lebih homogen tradisional di mana keterikatan mereka lebih karena keekerabatan dan kerja sama, maka yang kedua terjadi pada masyarakat yang lebih kompleks. Pembagian kerja pada masyarakat modern lebih terspecialisasi yang kemudian menciptakan saling ketergantungan (*mutual dependence*) antara mereka. Dalam bahasanya Thijsenn (2012: 455-466) solidaritas mekanik dibangun atas kesamaan dan kohesi (*likeness and cohesion*) sedangkan solidaritas organik dibangun dari kesatuan di dalam keragaman (*unity in diversity*). Dalam cara pandang heterarki, solidaritas kolektif di sini merujuk pada model solidaritas organik di mana kompleksitas

kehidupan menghasilkan berbagai pertingkatan sosial, dan pertingkatan sosial itu semakin membuat masyarakat berada dalam relasi *interdependence* (Stark 2001).

HETERARKI MASYARAKAT MUSLIM INDONESIA

Dua segmen arena budaya yang telah diuraikan pada paruh akhir bagian kedua di atas adalah gambaran pengumpulan masyarakat Muslim dalam ranah kebudayaan. Dua itu adalah “*petite histoire*” – darinya dapat kami refleksikan suatu konsep teoretik terkait dengan stratifikasi sosial dan distribusi kekuasaan di dalam masyarakat Muslim Indonesia.

Stratifikasi Sosial: Fakta yang Problematis?

Stratifikasi sosial sebagai bagian dari struktur sosial adalah fakta tidak terbantahkan. Stratifikasi ini selain menggambarkan keragaman juga menjelaskan betapa tidak terhindarkannya kehidupan dari pengelompokan identitas. Dalam konteks relasi dalam keluarga, sebagai unit sosial terkecil, stratifikasi tersebut terwujud di dalam relasi kuasa berdasarkan jenis kelamin, status ekonomi, pendidikan, sosial, maupun umur.

Hal ini terjadi karena stratifikasi tersebut dipandang dalam konsep yang bernama hierarki (pertingkatan tunggal) yang bersifat searah. Berdasarkan jenis kelamin misalnya, sudah umum diyakini bahwa laki-laki berada pada strata lebih tinggi dibanding perempuan (*patriarchy*), kaya lebih bermartabat dari miskin (feodalisme), berpendidikan tinggi lebih hebat dari berpendidikan rendah (*intellectual arrogance*), lebih tua lebih berkuasa daripada yang lebih muda (paternalism).

Dalam pergaulan kebudayaan terdapat logosentrisme yang melahirkan ego budaya dan konservatisme, ujungnya adalah serangan budaya (*cultural attack*), pelabelan, stigma, olok-olok (*mockery*) dan peminggiran. Mereka yang terkategori di dalam kelas sosial yang lebih tinggi atau penganut budaya adiluhung (*great tradition*) diberikan atau mendapatkan privilese, kekuasaan, dan otoritas yang seakan-akan tidak bisa ditawar dan dipertukarkan. Di sinilah hierarki melekat.

Dalam ilmu sosial, hierarki merujuk pada ketidaksetaraan sosial dan peringkatan moral masyarakat. Mereka, individu atau kelompok, yang berada pada puncak organisasi atau masyarakat (elite) dianggap (lebih) memiliki kemampuan (*credible*), sementara mereka yang di bawah sebaliknya (*discredible*), “underdog”, bahkan seringkali dipatologisasi. Kelompok yang terakhir ini seringkali tidak memiliki “voice” sama sekali (Marshall 1998: 274).

Melihat masyarakat secara hierarkis menimbulkan masalah, karena cenderung bertentangan dengan teori lain mengenai kebudayaan kontemporer, misalnya, teori “power/knowledge”-nya Michel Foucault (1980). Dalam pandangan Foucault, pengetahuan (bermakna juga kekuatan dan kekuasaan) bersirkulasi ke segala arah. Ini menjelaskan fakta bahwa strata, keunggulan, kehebatan, dan kekuasaan dapat dipertukarkan. Agaknya dalam bahasa Qur’annya ‘dipergilirkan’ (*watilka al ayyamu nudawiluha bainannas*).

Lalu bagaimana menjelaskan adanya fakta bahwa relasi sosial selalu berisi kelas sosial tetapi kelas tersebut bukanlah kategori yang permanen dan rigid, melainkan temporal dan cair. Di sinilah konsep heterarki yang dihubungkan dengan fenomena quasi hegemoni dan kolektif agensi memiliki relevansi, bahkan implikasi metodologis dan praksis.

Heterarki, Distribusi Kuasa, dan Pergeseran Relasi

Kantong-kantong kelas sosial dalam masyarakat Muslim begitu plural dan beragam. Otoritas-otoritas sebagian ada yang merezim dan berstatus quo, sebagian lagi berubah, bahkan mengalami dekonstruksi (Wahid 2020b).

Dalam forum perayaan Maulid Nabi di sebuah kompleks, seorang bergelar profesor dan doktor terlihat duduk *nyelemnit* di pojok masjid. Ketika seorang penceramah muda yang notabene tuan guru hadir, semua jamaah berebutan untuk menyalaminya mulai dari gerbang masjid sampai titik pusat mimbar. Dalam konteks yang berbeda, di forum ilmiah sebuah kampus, sang profesor dan doktor menjadi pusat. Dalam upacara adat seperti yang terjadi di Mbawa, Donggo Bima, yang menjadi episentrum sebuah ritual tidak dilihat dari ketokohan agama maupun latar belakang pendidikan tetapi kepada *ascribed status* yang ditempelkan oleh keturunan dan tradisi misalnya pada seorang *Ncuhi* (tokoh adat).

Seorang suami yang berprofesi sebagai ASN dan beristrikan seorang yang memilih menjadi ibu rumah tangga total, mengeluhkan betapa dia tidak memiliki kemerdekaan karena semua uang gajinya dipegang oleh istrinya. “Bahkan untuk membeli bensin pun saya tidak punya! Saya sering berhutang dulu kepada teman-teman kalau kemana-mana!” Suami yang satu lagi berpendidikan doktor dan beristrikan perempuan putri seorang lurah mencurahkan isi hatinya tentang tidak betahnya ia bersama istrinya jika sedang kumpul-kumpul keluarga, “keluarga istri saya terlalu high-class, yang mereka bincangkan adalah baju bermerek, ganti mobil, beli rumah dan investasi ini dan itu. Saya tidak nyaman berada di tengah-tengah mereka”

Sepasang orang tua mendatangi seorang psikolog. Mereka merasa sudah mengidap sakit mental menghadapi kedua anaknya yang masih usia SMP yang sering memberontak. Tidak patuh terhadap aturan keluarga. Bergaul dengan teman-teman yang memberikan pengaruh buruk terhadapnya. Tidak mau ikut pada acara-acara kumpul keluarga. Mereka merasa tidak memiliki lagi kuasa dan otoritas untuk mengarahkan anaknya yang sebenarnya masih pada usia yang belum bisa dikatakan dewasa.

Kisah seperti di atas seringkali terdengar di dalam kehidupan sehari-hari sebagai *anecdotal evidence* yang juga bisa diverifikasi terkait pentingnya konsep heterarchy sebagai perspektif melihat relasi sosial yang kompleks.

Mengapa cara pandang heterarki ini penting untuk diadopsi di dalam mengupayakan relasi keluarga – lebih tepatnya relasi gender di dalam keluarga, relasi antarkebudayaan, dan distribusi kekuasaan di antara otoritas agama dalam dinamika kontemporer ini?

Sebagai sebuah perspektif, heterarki memiliki implikasi metodologis sebagai cara menyadari realitas keragaman otoritas, agen, dan aktor dalam kehidupan sosial, yang satu sama lain memiliki wilayah-wilayah kekuasaan sendiri atau sistem hierarki. Sistem hierarki ini harus dikenali cara beroperasinya di dalam tubuh masyarakat, sehingga dalam keberbagaian unit sosial terjalin relasi-relasi lain selain relasi kuasa dominatif. Tentu akan muncul pandangan relativitas, namun ini perlu dalam rangka menjinakkan egosentrisme dan konservatisme. Pengandaian selanjutnya adalah munculnya rasio dan moral komunikasi dialogis dan saling menghargai yang menjadi basis bagi distribusi kekuasaan sesuai wilayah otoritas masing-masing.

Dalam diskusi tentang relasi sosial, bentuk relasi yang sering muncul adalah relasi kuasa (Foucault 1980), relasi kesalingan/mubadalah (Kodir 2019) dan relasi setara. Ada gap yang jelas dari susunan relasi tersebut jika dilihat dari segi proses yang berurutan. Untuk mentransformasi relasi kuasa menuju relasi saling perlu adanya relasi ke-sadar-an. Apa yang perlu di sadari? Kesadaran akan cairnya relasi sosial dari pemaparan dan ketergantungan patron-client menuju flexibilitas superioritas-inferioritas agar distribusi kuasa menjadi nyata dan upaya menjadi setara tidak utopis.



Membangun kesadaran akan adanya heterarki dan menggunakannya sebagai alat analisis akan mendorong untuk mengenali beragamnya sumber kekuasaan dan otoritas, dan akan berkontribusi untuk mendorong pengkajian kembali bentuk relasi kuasa searah yang selama ini mendominasi. Perubahan cara pandang terhadap relasi ini lambat laun mengubah perilaku sehingga akan lebih terbuka kemungkinan untuk mengoperasikan rasa *interdependence* (saling ketergantungan) sehingga distribusi tanggungjawab akan meniti jalan menuju kesetaraan.

Sudah lama menjadi perdebatan dalam lapangan sosiologi tentang ketimpangan relasi sosial-budaya, dan hasilnya adalah pembebanan tugas kepada sosiologi dan antropologi untuk membantu kelompok *underdog* (*underestimated*, *underclass*, dan *understudied*) yang termarginalisasi supaya menemukan kembali “suara” mereka. Antropologi – khususnya antropologi post-strukturalisme yang berkembang karena pergandengan tangannya yang mesra dengan ilmu sosial kritis (*critical theories*) juga mengusung beban untuk “berpihak” kepada kalangan “yatim piatu sosial” (*social outcast*). Bagi sosiologi-antropologi kritis – sering bertemu dalam apa yang disebut *Cultural Studies* – yatim piatu-yatim piatu sosial itu lahir sebagai anak haram jadah kapitalisme, yang tersekap di berbagai *getho* dan *enclave* di tengah kesunyatan modernitas, dan mereka segera menjadi kaum *subaltern* (Spivak 2010).

Penerapan perspektif heterarki dalam melihat unit-unit sosial budaya yang disekap oleh relasi kuasa, memiliki konsekuensi metodologis, yaitu suatu cara menyeimbangkan kekuatan-kekuatan dalam masyarakat. Bagi kami, heterarki menyiratkan suatu situasi di mana kelompok yang menguasai jalannya sejarah (*the ruling class*) bisa saja menerapkan otoritas dan kepemimpinan sosial kepada kelas subordinasi melalui perpaduan antara pemaksaan dan terutama persetujuan. Namun hal itu harus berbarengan dengan bekerjanya perangkat moral dan intelektual sehingga dukungan dan persetujuan dari kelompok lain dalam struktur dan relasi kekuasaan, semata menghasilkan transformasi kesadaran menuju relasi kesalingan dan setara.

PENUTUP

Dari uraian sebelumnya, menjadi tegas bahwa masyarakat Muslim Indonesia, tidak terkecuali di aras lokalitas seperti Bima, adalah masyarakat yang kompleks, tidak monolitik. Sumber inspirasi keagamaan bisa saja sama antar masyarakat Muslim, tetapi cara mereka menafsirkan dan mengaktualisasikan pesan-pesan universalitas agama begitu partikular, karenanya beragam dan penuh warna.

Bima sebagai area studi kami adalah satu eksemplar saja dari jilidan Islam Indonesia yang menyimpan kompleksitas relasi dan karenanya menjadi arena pergulatan hegemoni dan kekuasaan. Demikian juga praktik budaya dan masyarakat Mbawa, serta praktik *Ampa Coi Ndai* dan masyarakat pendukungnya di Bima yang menjadi fokus utama diskusi kami, adalah satu irisan dari lapisan-lapisan fraktalitas budaya Nusantara yang dapat dimaknai sebagai representasi kontemporer Islam Indonesia.

Dalam jagat kontemporer masyarakat Islam Indonesia, otoritas agama memainkan peranan yang sangat signifikan dalam membentuk pemahaman dan mereka bertindak sebagai "*steering committee*" bagi tindakan dan praktik keagamaan masyarakat. Otoritas-otoritas keagamaan dalam masyarakat Muslim, karena tumbuh dalam konteks kesejarahan dan dinamika yang berbeda-beda, maka membentuk ruang-ruang identitas dan hierarki sendiri. Mereka merepresentasikan kekuatan dalam masyarakat Muslim yang tidak monolitik, melainkan heterogen dan saling berhubungan dalam suatu formasi sosial. Ada otonomi-otonomi yang sedang bersemayam di ruang lain. Mereka agen yang menunggu kesempatan untuk mengubah tatanan sosial dan struktur melalui moralitas relasi yang berkeadilan.

Terdapat keberdayaan yang otonom, kadang-kadang berasal dari kelompok yang disebut rentan atau bahkan *subaltern*. Tetapi sesungguhnya mereka sedang menjalin relasi-relasi internal guna “*speak out*” melalui ritual maupun praksis sosial-budaya yang beririsan dengan praktik hukum Islam. Para perempuan di Bima memiliki agensi, yakni kapasitas bertindak, yang melampaui citra diri mereka yang dikonstruksi oleh ideologi partiarkhi. Demikian juga otoritas keagamaan lokal, mereka kompeten melakukan konsolidasi sosial dalam rangka menegakkan visi tentang masyarakat yang mereka bayangkan. Di hadapan kekuasaan yang menggumpal tunggal selalu terbentang respons yang bersifat kultural, membentuk “wilayah lain” bagi operasi pengetahuan, dus kekuasaan. Wilayah lain itu disebut heterotopias, pengandaian eksistensi yang *liyan (others)* di sisi kanan-kiri kita.

Melihat fenomena ini secara hierarkis (pertingkatan tunggal) menghasilkan citra masyarakat plural yang rentan konflik. Masyarakat yang dilihat secara hierarkis cenderung dikonstruksi sebagai masyarakat yang kaku, meski teratur. Namun, masyarakat seperti itu memiliki kemampuan untuk menerima kemapanan struktur sosial, yang jika menindas maka selamanya menindas. Maka perlu percobaan melihat dari sisi berbeda untuk menghasilkan citra masyarakat yang cair, yakni masyarakat dengan kemampuan komunikasi yang menyatukan kepentingan berbeda, untuk menghasilkan hubungan nir dominasi.

Dalam konteks itulah konsep heterarki (pertingkatan jamak multiarah) kami ketengahkan untuk mengkonstruksi kemungkinan relasi imajiner bagi kesetaraan sosial. Tentu saja konsep heterarki ini bukan kedaruratan intelektual, sebagaimana hierarki dalam masyarakat bukan juga melulu mudharat sosial. Sebagai sebuah perspektif, heterarki memberi

cara untuk menyadari realitas keragaman otoritas, agen, dan aktor dalam kehidupan sosial, yang satu sama lain memiliki wilayah-wilayah kekuasaan sendiri. Konsekuensinya, keberbagaian unit sosial dipandang sebagai potensi bagi upaya menjalin relasi-relasi lain selain relasi kuasa dominatif. Pengharapan selanjutnya adalah munculnya rasio dan moral komunikasi dialogis dan saling menghargai yang menjadi basis bagi distribusi kekuasaan sesuai wilayah otoritas masing-masing.

Mengakui dan mengangkat ke permukaan fakta adanya quasi hegemoni, distribusi kuasa, dan kolektif agensi akan menjadikan upaya humanisasi, liberasi, dan transendensi – sebagaimana mandat ilmu sosial profetik - menuju masyarakat dengan peradaban egaliter (Kuntowijoyo 1998: 288) menjadi lebih mudah.

Kerja-kerja akademik mengenai topik relasi dalam masyarakat Muslim yang berkenaan dengan konflik berbasis egosentrisme dan konservatisme, perlu lebih intens digalakkan. Kami berdua pun masih terus tergoda dan penasaran untuk bekerja dalam aras ini, sampai suatu saat nanti ditemukan suatu sistesis hierarki-diarki-heteraki dengan rekatan etika atau moralitas, baik bersumber dari kearifan sosial maupun dari sumber transenden.

Tafassahu fil majalis, fafsahu yafsahillahu lakum

Daftar Pustaka

- Abdullah, A. G. (1994). *Pengantar kompilasi hukum Islam dalam tata hukum Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Acciaoli, G. (2009), 'Distinguishing hierarchy and precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesia world, with special reference to South Sulawesi', in M. P. Vischer (ed.), *Precedence: Social differentiation in the Austronesia world* (pp. 51-90). Canberra: ANU E-press.
- Adeney-Risakotta, B. (2016), 'Traditional, Islamic and National Law in the experience of Indonesian Muslim women', dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, DOI: 10.1080/09596410.2016.1186422
- Altheide, D. L. (1987), 'Reflections: Ethnographic Content Analysis (ECA)', *Qualitative Sociology*, 10 (1), Spring.i
- Arifin, B. (1996), *Pelebagaan hukum Islam di Indonesia: Akar sejarah, hambatan dan prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Atkinson, J.M., & Errington, S. (1990), *Power and difference: Gender in island Southeast Asia*. California: Stanford University Press.
- Aur, A. (2005), 'Pasca strukturalisme Michael Foucault dan gerbang menuju dialog antarperadaban', dalam Mudji Sutrisono dan Hendar Putranto, *Teori-teorik Kebudayaan*. Kanisius, Yogyakarta, pp. 145-175.
- Bowen, J. R. (1998), 'What is 'universal' and 'local' in Islam?', *Ethos*, 26(2), 258-261
- Bowen, J. R. (2012), *The New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Budiwanti, E. (2000), *Islam Sasak: Islam Wetu Telu versus Islam waktu lima*. Yogyakarta: LKIS.

- Crumley, C. L. (1987), A dialectical critique of hierarchy in *Power relations and state formation*, Thomas C. Patterson and Cristine Ward Gailey (eds.) Washington; American Anthropological Association, 155-168.
- (1994), *The ecology of conquest: Contrasting agropastoral and agricultural societies' adaptation to climatic change in Historical ecology: Cultural knowledge and changing landscapes*, Carole L. Crumley (ed). Santa Fe: School of American research press, 183-201.
- (1995), 'Heterarchy and the analysis of complex societies', in Robert M. Ehrenreich, Carole L. Crumley and Janet E. Levy (eds.), *Archeological papers of the American Anthropological Association* Number 6, p. 3.
- (2007), 'Alternativity in cultural History: Heterarchy and homoarchy as evolutionary trajectories', in Dmitri M. Bondarenko, Alexandre A. Nemirovskiy (eds.), *Selected papers third international conference "Hierarchy and power in the history of Civilization"*.
- (1979), 'Three locational models: An epistemological assessment for anthropology and archeology', in M.B. Schiffer, (ed.) *Advances in archeological method and theory*, vol.2. pp.141-173. New York: Academic Papers.
- Cumming, G. S. (2016), 'Heterarchies: Reconciling networks and hierarchies', in *Trends in ecology & evolution* 2110.
- Durkheim, E. (1964), *The Division of labour in Society*. London: Collier-Macmillan.
- Ellis, C., Tony E. A., & Arthur P. B. (2011) "Autoethnography: An Overview." *Forum qualitative sozialforschung / Forum: Qualitative social research* 12, no. 1. <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589>.

- Ellis, C., & Arthur P. B. (2000). "Autoethnography, personal narrative, reflexivity." In *Handbook of qualitative research*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 2nd ed., 733–68. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Errington, S. (1990), 'Recasting sex, gender and power: A theoretical and regional overview', in J. M. Atkinson & S. Erington (eds.), *Power and difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected interviews & other writings 1972- 1977*. ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- Gamst, F. C. (1977), *Peasants in complex society*. New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc.).
- Geertz, C. (1960), *The Religion of Java*. New York: The Free Press of Glencoe).
- Geertz, H. (1961), *The Javanese family*. New York: The Free Press of Glencoe, Inc.
- Giddens, A. (1984), *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Glaser, B. & Strauss, A. (1967), *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers.
- Hitchcock, M. (1996), *Islam and Identity in Eastern Indonesia*. Hull: The University of Hull Press.
- Horrock, C. & Jevtic, Z. (1997), *Foucault for Beginners*. Cambridge: Icon Books.
- Huda, M. (2021), *Hukum Islam: Modal sosial untuk pembangunan bangsa. Sidang senat terbuka UIN Mataram*

- Jamaluddin (2018), *Sejarah Islam Lombok abad XVI- XX*. Mataram: Dewan Riset Daerah NTB & Masyarakat pernaskahan Nusantara NTB.
- Just, P. (2001), *Dou Donggo justice: Conflict and morality in an Indonesian society*. Oxford: Rowman & Littlefiled Publishers.
- Kadri, Suprpto, Wahid, A. (2009), 'Satu leluhur dua agama: Dinamika komunikasi komunitas Islam-Kristen di Mbawa, Bima', Laporan penelitian. Mataram: Lembaga Penelitian IAIN Mataram.
- Kadri & Wahid, 'Install identitas pribumi pada etnis Tionghoa di Bima Nusa Tenggara Barat', *Jurnal Studi Komunikasi*, 9(1), Juni 2021, hlm. 12-25.
- Kerber, L. K., & Dehart, J. S. (2004), *Women's America: Refocusing the past*. New York: Oxford University Press.
- Kodir, F. A. (2019), *Qirā'ah Mubādalah: TafsirpProgresif untuk keadilan gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Kradin, Nikolay N. (2011), Heterarchy and hierarchy among the ancient Mongolian nomads in *Social Evolution and History* vol 10 no 1, 187-214
- Kuntowijoyo (1998), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi*. Bandung: Mizan.
- (2019), *Maklumat sastra profetik*. Yogyakarta: Diva Press.
- Lapidus, Ira M. (2001), *A History of Islamic societies - second edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, J. E. (1995), 'Heterarchy in Bronze Age Denmark: Settlement pattern, gender and ritual', in Robert M. Ehrenreich, Carole I Crumley and Janet E Levy (eds), *Archeological papers of the American Anthropological Association* Number 6, p. 41-54.

- Marshal, G. (1998), *Oxford dictionary of sociology*. New York: Oxford University Press.
- Muller, K. (1997), *East of Bali: From Lombok to Timor*. Singapore: Periplus.
- Musawwar (2022), *Indonesia: Khilafahkah?* Sidang senat terbuka UIN Mataram.
- Mutahir, A. (2011), *Intelektual kolektif Pierre Bourdieu: Sebuah gerakan untuk melawan dominasi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Mutawalli, M. (2022), 'Semiotika burung garuda berkepala dua sebagai wajah hukum masyarakat Bima', *alamtara.co.*, 31 Oktober 2022.
- Mutawali, (2017), *Maqashid Syari'ah: Logika hukum transformatif*, Sidang senat terbuka UIN Mataram. Lihat juga di *Schemata* Vol 6 No 2 (Desember 2017).
- Nasir, M. A. (2021), *Syariah Sebagai Kritik: Everyday Life, Politik dan masa depan Hukum Islam Indonesia*, Sidang senat terbuka UIN Mataram.
- Niam, K. (2010), 'The Discourse of Muslim Intellectuals and 'Ulama' in Indonesia: A Historical Overview', *Journal of Indonesian Islam*, 4(2): 287-316.
- Noer, D. (1991), *The Future of Islam in Southeast Asia*. Jakarta: Risalah Foundation – Islamic Academy.
- Nuris, A. (2019), *Agama Jawa: Setengah abad aasca-Clifford Geertz*. Yogyakarta: LKiS.
- Onsuwan, C. (2003), 'Metal Age complexity in Thailand: Socio-political development and landscape use in the upper Chao Phrayan Basin', *Indo Pacific Prehistory Association Buletin*, 23, 2003 (Taipei Papers, Vol 1).
- Peacock, J. L. (1979), *Purifying the Faith: the Muhammadiyah movement in Indonesian Islam*. California: Benjamin Cummings Publishing Company.

- Prager, M. (2010), 'Abandoning the 'Garden of Magic': Islamic modernism and contested spirit assertion in Bima', in *Indonesia and the Malay World*, Vol. 38 No. 110 March.
- Pranowo, M. B (2011), *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian.
- Ricklefs, M.C. (2013), *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi.
- Sila, M. A. (2021), *Being Muslim in Indonesia: Religiosity, politics, and cultural diversity in Bima*. Leiden: Leiden University Press.
- Simon, H. A. (1973), 'The organization of complex systems', in Pattee H. H. (ed.) *Hierarchy theory: the challenge of complex systems*. New York: George Braziller, pp 1–27.
- Situngkir, H. (2016), *Kode-kode Nusantara: Telaah sains mutakhir atas jejak-jejak Tradisi di kepulauan Indonesia*. Jakarta: Expose.
- Spivak, G. C. (2010), *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press.
- Stark, D. (2001) *Heterarchy: Exploiting ambiguity and organizing diversity*, *Braz. J. Polit. Econ*, 21, 21-39.
- Stones, R. (2007). Structuration theory. In G. Ritzer (Ed.), *Blackwell encyclopedia of sociology*. London: Blackwell Publishing.
- Sumardjo, J. (2002), *Arkeologi budaya Indonesia: Pelacakan hermeneutis-historis terhadap artefak-artefak kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Qalam.
- Sunarko, A. (2014), 'Ruang publik dan agama menurut Habermas' dalam Hardiman F. B. (ed.), *Ruang publik: Melacak partisipasi demokratik dari Polis sampai Cyberspace*. Yogyakarta: Kanisius.

- Sutherland, H. (2021), *Seaways and gatekeepers: Trade and states in the Eastern archipelagos of Southeast Asia, c 1600-c.1960*. NUS Press, National University of Singapore.
- Sztompka, P. (1994), 'Evolving focus on human agency in contemporary social theory', in P. Sztompka (ed.), *Agency and structure: Reorienting social theory* (pp. 25-60). Amsterdam: Gordon and Breach Science.
- Tahir, M. (2019), *Pendekatan integratif dalam kajian hukum perdata Indonesia*, Sidang senat terbuka UIN Mataram.
- Thijssen, P. (2012). From mechanical to organic solidarity and back: With Honneth beyond Durkheim. *European Journal of Social Theory*, 15(4), 454-470
- Turner, B. S. (2013), *The Sociology of Islam*. England: Ashgate Publishing.
- Wailles, B. (1995), 'A Case study of heterarchy in complex societies: Early medieval Ireland and Its Archaeological implications, in Robert M. Ehrenreich, Carole I Crumley and Janet E Levy (eds), *Archeological papers of the American Anthropological Association* Number 6, p. 55-70
- Wahid, A. (2011), *Jara Mbojo: Kuda-kuda kultural* (Mataram: Dinas Pariwisata NTB).
- (2016), 'Praktik budaya Raju dalam pluralitas Dou Mbawa di Bima Nusa Tenggara Barat'. Disertasi, tidak dipublikasikan. Denpasar: Universitas Udayana.
- (2019) 'Doa Kasaro and Its cultural codes in Muslim society of Bima, Eastern Indonesia', *Ulumuna Journal of Islamic Studies*, 23(2), December, p. 361-383.
- (2020a) 'Pergumulan praktik, identitas, dan otoritas Islam di Indonesia Timur', *Jurnal Studia Islamika* 27(3), December, p. 597-613.

- (2020b), *Dua suara tuhan: Pergumulan etos agama & budaya di ruang publik* (Mataram: Alamtara Institute).
- (2022a), 'Moderasi beragama dalam kearifan Dou Mbojo', *alamtara.co*, 13 April 2022.
- (2022b), 'Transforming rituals: Creating cultural harmony among the Dou Mbawa of eastern Indonesia', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78(1), a7748. <https://doi.org/10.4102/hts.v78i1.7748> published July 29, 2022.
- Wahid, A. & Syukri (2022), 'Tradisi Khataman al-Qur'an: Pergumulan Islam dan Modernitas dalam masyarakat Muslim Bima, Indonesia Timur'. Laporan Penelitian, LPPM UIN Mataram, Tidak Diterbitkan.
- Wahid, A. & Wardatun, A. (2020), 'Listening to everyone's Voice: The contested rights of Muslim marriage practice in Eastern Indonesia', *Global Journal al-Thaqafah*, 10(2), December, p. 47-57.
- (2020), 'Penguatan konservatisme dan dinamikanya dalam perubahan sosial politik: konteks Nusa Tenggara Barat', dalam Halili (ed.), *Revivalisme Islam dan pelebagaan syariah*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, pp. 141-171.
- (2022), 'Peer Group-Based Intellectualism Among Muslim Youth Activists in Bima, West Nusa Tenggara' (Makalah dipresentasikan pada 21th AICIS – Annual International Conference on Islamic Studies - 21 Oktober 2022).
- Wahid, A.; Wardatun, A. & Marfuatun, L. (2021), *Modul Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan (LaRimpu)*. Mataram: Alamtara Institute.

- Wardatun, A. 2014. "Banggaku menjadi orang Bima" dalam Perempuan NTB mendunia: Siapa takut? Mataram: Leppim.
- (2016), Ampa co'i ndai: Local understanding of Kafā'a in marriage among Eastern Indonesian Muslims di *Al Jami'ah Journal of Islamic Studies*, vol 54 No 2 (2016) at <http://www.aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/54203>
- (2017), Marriage payment, social change, and women's agency among Bimanese Muslim of Eastern Indonesia. Disertasi. Tidak dipublikasikan. Sydney: Religion and Society Research Centre, Western Sydney University.
- (2018a) 'The Social practice of *Mahr* among Bimanese Muslims: Negotiating roles, bargaining rules', in *Women and Property in Contemporary Islamic Law* (EJ Brill: 2018) at <https://brill.com/abstract/book/edcoll/9789004386297/BP000003.xml>.
- (2018b) 'Legitimasi berlapis dan negosiasi dinamis pada pembayaran Perkawinan: Perspektif pluralisme hukum di *Al Ahkam* vol 28 no 2. at <http://journal.walisongo.ac.id/index.php/ahkam/article/view/2438>
- (2019), Matrifocality and collective Solidarity in practicing agency: Marriage negotiation among the Bimanese Muslim women in Eastern Indonesia, *Journal International of Women's Studies* vol 20/Issue 2/ no 4 at <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol20/iss2/4/>
- Wardatun, A. Wahid, A. (2019), 'Demokratisasi rumah tangga: dari "subjek" menuju "sifat" kepemimpinan', *Egalita: Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender*, 14(2). p. 14-27.

- (2021), 'Perempuan dan kearifan lokal dalam bina damai: Pengalaman La Rimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan) di Bima, Nusa Tenggara Barat', *Jurnal Studi Gender Palastren*, 14(2).
- Wilby, J. (1994) *A critique of hierarchy theory*. *Syst Practice* 7:653–670.
- Woodward, M. R. (1999), *Islam Jawa kesalehan normatif versus kebatinan*. Terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS.
- Wu, J. (2013), 'Hierarchy theory: An overview', in R. Rozy et al (eds.), *Linking ecology and ethics for a changing world: Values, philosophy, and action*, *Ecology and Ethics* 1, DOI 10.1007/978-94-007-7470-4_24.