



Sanabil

Fragmentasi
Islam
← dan →
Budaya Lokal



Dr. Muhammad Saleh, M.A

FRAGMENTASI
ISLAM DAN BUDAYA
LOKAL

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

- (1) Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf l untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (Satu) tahun dan/atau pidana paling banyak Rp 100.000.000,. (seratus juta rupiah)
- (2) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana paling banyak Rp 500.000.000,. (lima ratus juta rupiah)
- (3) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin pencipta atau pemegang hak cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana ana penjara paling banyak Rp 1.000.000.000,. (satu miliar rupiah)
- (4) Setiap oarang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud padaayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan /atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,. (empat miliar)

FRAGMENTASI
ISLAM DAN BUDAYA
LOKAL

Muhamad Saleh

Fragmentasi ISLAM dan Budaya Lokal

© Sanabil 2022

Penulis: Dr. Muhammad Saleh, M.A

Editor : Gemuh Surya Wahyudi, M.Si

Layout: Maliki

Desain Cover : Achmad Naufal Rachmatulloh, S.H.I

All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang Undang

Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-317-339-1

15x23 cm

Viii, 196 hlm

Cetakan 1 : Desember 2022

Penerbit:

Sanabil

Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram

Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362

Email: sanabilpublishing@gmail.com

www.sanabilpublishing.com

KATA PENGANTAR

Puji syukur penyusun panjatkan kehadirat Allah SWT, Tuhan pemilik semesta alam dan sumber segala pengetahuan atas bimbingan dan penyeraan-Nya, sehingga penyusun dapat menyelesaikan buku referensi yang berjudul “FRAGMENTASI ISLAM DAN DAN BUDAYA LOKAL”.

Pembuatan buku ini merupakan wujud dari pengamalan tri dharma perguruan tinggi di UIN Mataram dalam rangka ikut berpartisipasi dalam memberikan sumbahsih karya akademik di lingkungan UIN Mataram secara khusus dan masyarakat akademik secara luas.

Kehadiran buku ini diharapkan mampu menumbuhkan pemahaman secara luas terkait dengan Rahasia Shalat Jum’at, keutamaan shalat jum’at dsb., dan tidak dapat dipungkiri juga bahwa setiap individu memiliki pemahaman yang berbeda-beda.

Namun tidak lepas dari semua itu, kami menyadari sepenuhnya bahwa masih terdapat kekurangan baik dari segi penyusunan bahasa dan aspek lainnya. Oleh karena itu, dengan lapang dada kami membuka selebar-lebarnya pintu bagi para pembaca yang ingin memberi saran maupun kritik demi memperbaiki buku ini.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	v
Daftar Isi.....	xi
Bab 1 ISLAM DI ASIA TENGGARA (INDONESIA: SEJARAH SOSIAL DAN PERKEMBANGANNYA. 1	
A. Pendahuluan	1
B. Sejarah Sosial Masuknya Islam di Asia Tenggara.....	2
C. Saluran dan Cara-cara Islamisasi	8
D. Perkembangan Islam di Asia Tenggara.....	10
E. Penutup dan Kesimpulan.....	12
Bab 2 AKAR ISLAM KULTURAL DI INDONESIA..... 15	
A. Pendahuluan	15
B. Islam Kultural dan Islam Politik.....	20
C. Akar Islam Kultural di Indonesia	23
D. Bangkitnya Islam Kultural di Indonesia.....	30
E. Kesimpulan	34
Bab 3 TRADISI LISAN <i>BALAWAS</i> SUMBAWA: REPRESENTASI ISLAM SEBAGAI DOA KESELAMATAN	35
A. Pendahuluan	35
B. Tradisi Lisan	42
C. Representasi Lokal	44
D. Sakral dan Profan	45
E. Lawas dan Balawas Sumbawa	45
F. Representasi Lawas Akhirat.....	50
G. Doa Suci <i>Krik</i> Selamat (Keselamatan)	58
H. Kesimpulan	66
Bab 4 <i>SAKECO SAWAI</i>: KONSTRUKSI IDENTITAS PEREMPUAN SUMBAWA DALAM HUKUM DAN BUDAYA PATRIARKI.....	69
A. Pendahuluan	69
B. Pertunjukan <i>Sakeco Sawai</i>	72
C. <i>Sakeco Sawai</i> dan Estetika	83
D. Dialektika dalam Hukum Islam dan Budaya Patriarki	87

E. Konstruksi Identitas Perempuan	91
F. Kesimpulan	100
Bab 5 BUDAYA <i>ILA'</i>: HARGA DIRI	
ORANG SUMBAWA	101
A. Pendahuluan	101
B. Simbol Budaya: Sebuah Pendefinisian	104
C. Nilai Budaya “Ila”: Harga Diri <i>Tau</i> Sumbawa.....	107
D. Kesimpulan	117
Bab 6 KEANEKARAGAMAN BUDAYA	
DALAM MEMBANGUN INTEGRASI BANGSA	
(PERSEPEKTIF ANTROPOLOGI)	119
A. Pendahuluan	119
B. Manusia, Simbol, dan Kebudayaan	121
C. Keanekaragaman dan Integrasi Sosial	123
D. Kesimpulan	125
Bab 7 POSISI MUHAMMADIYAH DALAM POLITIK	
DI ERA REFORMASI.....	127
A. Pendahuluan	127
B. Posisi Muhammadiyah dalam Partai Politik.....	131
C. Kesimpulan	141
Bab 8 AJARAN ISLAM DALAM TRADISI	
LISAN SAMAWA	143
A. Ajaran Islam dalam Sastra Lawas Samawa	143
B. Kesimpulan	186
DAFTAR PUSTAKA	187
BIOGRAFI PENULIS.....	196

Bab 1

ISLAM DI ASIA TENGGARA (INDONESIA): SEJARAH SOSIAL DAN PERKEMBANGANNYA

A. PENDAHULUAN

Islam merupakan suatu kekuatan politik yang patut diperhitungkan di Asia Tenggara. Ia merupakan agama kerajaan Brunei Darussalam; agama resmi negara federasi Malaysia; agama yang dianut sekitar 90% dari seluruh penduduk Indonesia, suatu negara dengan penduduk terbesar nomor lima di dunia, kepercayaan yang dipeluk sekelompok minoritas di Burma, Republik Filipina, Kerajaan Muangthai, Kampuchea, dan Republik Singapura. Dari segi jumlah hampir terdapat 200 juta orang seluruh Asia Tenggara yang mengaku sebagai muslim. Dengan kenyataan ini, Asia Tenggara merupakan satu-satunya wilayah di dunia, di luar wilayah Islam yang terbentang dari Afrika Barat Daya hingga Asia Selatan, yang mempunyai penduduk Muslim terbesar.

Sejarah Islam di Asia Tenggara, khususnya pada masa awal, luar biasa galau dan rumit. Kegalauan dan kerumitan itu bukan hanya disebabkan oleh kompleksitas di sekitar sosok Islam itu sendiri sebagaimana yang direfleksikan oleh kaum Muslimin di kawasan ini, baik melalui historiografi maupun dalam pretek kehidupan sehari-hari, melainkan juga karena pengkajian-pengkajian sejarah Islam dengan berbagai aspeknya di Asia Tenggara – baik yang dilakukan kalangan sejarawan asing maupun pribumi – hingga kini belum mampu merumuskan suatu paradigma historis yang dapat dijadikan pegangan bersama.¹ Masih

¹ Azzumardi Azra', *Renaissans Islam di Asia Tenggara*, Bandung: PT. Rosdakarya, 2000, hal. 27

banyak terdapat perbedaan yang fundamental di antara para ahli sejarah dalam meneliti dan mengkaji Islam di Asia Tenggara.

B. SEJARAH SOSIAL MASUKNYA ISLAM DI ASIA TENGGARA

Kawasan Asia Tenggara sejak awal masehi telah berfungsi sebagai jalur lalu lintas perdagangan bagi kawasan sekitarnya, Asia Timur dan Asia Selatan. Dari kawasan Asia Selatan hubungan antar benua terus berlanjut ke barat sebelum akhirnya mencapai Eropa. Melalui jalur perdagangan ini, kawasan Asia Tenggara pada abad-abad berikutnya, ketika perdagangan memasuki era “*globalisasi*” di abad ke-5, menjadi lebih ramai dengan hadirnya berbagai pedagang dan pelaut yang biasa berlayar melalui wilayah tersebut. Sebagai dampak dari hubungan antar bangsa ini, beberapa bandar di Asia Tenggara – seperti bandar - bandar di Burma, Thailand, Semenanjung Malaysia, dan Nusantara berubah fungsi menjadi bandar regional. Beberapa contoh dapat disebutkan di sini yakni Lamuri di Aceh, Perlak di Aceh Timur, Kedah di Malaysia, Martavan dan Pegu di Myanmar, Ayuthia di Thailand, Pandurangga di Vietnam, dan sebagainya.²

Wilayah barat Nusantara dan sekitar malaka sejak masa kuno merupakan wilayah yang menjadi titik perhatian, terutama hasil bumi yang dijual di sana menarik bagi para pedagang, dan menjadi daerah lintasan penting antara Cina dan India. Sementara itu pala dan cengkeh yang berasal dari Maluku dipasarkan di Jawa dan di Sumatera untuk kemudian dijual pada pedagang – pedagang asing. Pelabuhan – pelabuhan di Sumatera dan Jawa antara abad ke -1 dan ke-7 M, sering disinggahi pedagang asing, seperti Lamiri

² Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, Cet – 1, 1998, hal. 53

(Aceh), Barus dan Palembang di Sumatera, Sunda Kelapa dan Gresik di Jawa.³

Dampak lain dari komunikasi internasional ini adalah masuknya pengaruh tradisi besar ke kawasan Asia Tenggara, mulai Hindu – Budha pada abad I – V M, kemudian Islam pada abad VII – XIII M, dan sejak abad XVII adalah Eropa sejalan dengan kolonialisme di Indonesia dan Asia Tenggara umumnya. Masuknya tradisi Hindu – Budha, dilihat dari aspek kebudayaan, telah membawa dampak yang sangat besar. Hindu – Budha menjadi agama yang dianut masyarakat setempat, yang disusul kehadiran bangunan – bangunan keagamaan untuk masyarakat penganut agama tersebut.⁴

Sekitar abad ke-1 H/ 7 M, meskipun dalam frekwensi yang tidak terlalu besar, kawasan Asia Tenggara mulai berkenalan dengan Islam. Hal ini terjadi karena para pedagang muslim yang berlayar ke kawasan ini, singgah untuk beberapa waktu. Pengenalan Islam lebih efektif khususnya di Semenanjung Melayu dan Nusantara berlangsung beberapa abad kemudian. Bukti tertua peninggalan arkeologi Islam di Asia Tenggara adalah dua makam muslim yang berangka tahun sekitar abad ke-5 H/ 11 m, di dua tempat yang sebenarnya agak berjauhan, di Pandurangga (sekarang Panrang di Vietnam) dan Leran (Gresik, Jawa Timur). Dua makam tersebut dikenal makam berangka tahun tertua di Asia Tenggara.⁵

Salah satu kesimpulan Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia di Medan pada tahun 1963 adalah bahwa daerah yang pertama didatangi Islam ialah daerah pesisir Sumatera dan bahwa setelah terbentuknya masyarakat Islam berdirilah kerajaan Islam dan raja pertama berada di Aceh. Kesimpulan seminar itu tidak menegaskan di mana dan kapan kerajaan itu berdiri dan siapa

³Taufik Abdullah, *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama' Indonesia, 1991, hal. 34

⁴Hasan Muarif Ambariy, *op. cit*, hal. 54

⁵*Ibid*, hal. 55

rajanya yang pertama. Sementara itu seminar sejarah masuknya Islam di Aceh pada tahun 1978, menegaskan bahwa kerajaan Islam pertama adalah Perlak, Lamuri dan Pasai. Tawarikh raja-raja Aceh, yang mendasarkan keterangannya kepada naskah tua berbahasa Melayu : *Idharul Haq Fi Mamlakatil Ferlak Wal Fasi*, menegaskan bahwa kerajaan Islam pertama di Nusantara adalah Perlak yang didirikan pada tanggal 1 muharram 225 H (840 M) dan raja yang pertama adalah sultan Alauddin Sayyid Maulana Abdul Aziz Syah.

Islam diperkenalkan ke wilayah maritim Asia Tenggara dan berkembang dalam bentuk yang berbeda jika dibandingkan dengan bentuknya yang berkembang di Timur Tengah dan di Anak Benua India. Sementara pada beberapa daerah, Islam disebarkan melalui penaklukan Arab dan Turki. Tetapi di Asia Tenggara, Islam disebarkan melalui kegiatan kaum pedagang dan sufi.⁶

Bebicara mengenai masuknya Islam di Asia Tenggara, tidak bisa terlepas dari Islam di Indonesia. Oleh karena itu, disini penulis mencoba untuk melacak kapan dan oleh siapa Islam masuk ke kepulauan Nusantara.

Ada tiga teori tentang masuknya Islam di Asia Tenggara, khususnya di Indonesia, antara lain: *teori Gujarat, teori Makkah dan teori Persia*. Ketiga teori tersebut mencoba untuk membeberkan jawaban permasalahan tentang masuknya Islam di Nusantara dengan perbedaan pendapatnya. Pertama mengenai waktu masuknya agama Islam. Kedua tentang asal usul negara yang menjadi perantara atau sumber tempat pengambilan ajaran agama Islam. Dan ketiga, tentang pelaku penyebar atau pembawa agama Islam ke Nusantara.⁷

1. Teori Gujarat

⁶ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Penerjemah : Ghuftron A. Mas'adi, cet-1, Jakarta : PT. Raja Gafindo Persada, 1999, hal. 717

⁷ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, Cet-IV, Bandung: Mizan, 1998, hal. 74

Teori ini menyatakan bahwa Islam masuk ke Nusantara berasal dari Gujarat oleh para pedagang muslim pada abad ke-13 M. peletak dasar teori ini adalah Snouck Hurgronje. Teori ini didasarkan karena adanya hubungan dagang Indonesia dan India yang terjalin. W.F. Stutterheim mengatakan Islam masuk ke Nusantara pada abad ke-13 M. pendapatnya juga didasarkan pada bukti batu nisan sultan pertama dari kerajaan Samudera Pasai, yaitu malik al-sholeh yang wafat pada tahun 1297 M. selanjutnya ditambahkan tentang asal negara yang mempengaruhi masuknya Islam kerajaan Nusantara adalah gujarat, dengan alasan antara Indonesia – Canbai (Gujarat) – Timur Tengah – Eropa.

2. Teori Makkah

Teori Gujarat sejak 1958 mendapatkan koreksi dan kritik dari Hamka dan melahirkan teori baru yakni teori Makkah. Koreksinya disampaikan dalam pidatonya pada Dies Natalis Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTIAIN) ke-8 di Yogyakarta pada tahun 1958. sejak dari pidatonya di atas kemudian dikuatkan dengan sanghahannya dalam Seminar Sejarah Masuknya Agama Islam Ke Indonesia di Medan, tanggal 17 – 20 Maret 1963. hamka menolak pandangan yang menyatakan bahwa agama Islam masuk ke Nusantara abad ke-13 dan berasal dari Gujarat. Hamka lebih mendasarkan pandangannya pada peranan bangsa Arab sebagai pembawa agama Islam ke Indonesia. Gujarat dinyatakan sebagai tempat singgah semata dan Makkah sebagai tempat pengambilan ajaran Islam.⁸

Menurut Hamka masuknya agama Islam ke Nusantara terjadi pada abad ke-1 H. atau abad ke-7 M. pelaku pembawa agama Islam adalah saudagar Arab, diikuti oleh orang-orang Persia dan Gujarat.⁹

⁸ *Ibid*, hal. 82

⁹ *Ibid*, hal. 86

Salah satu sumber sejarah yang sampai saat ini saring dihubungkan dengan kedatangan pertama orang-orang Muslim di Indonesia ialah sekelumit berita Cina yang berasal dari Hikayat Dinasti ‘Tang, yang antara lain menceritakan orang-orang Ta Shih¹⁰ yang mengurungkan niatnya untuk menyerang kerajaan Ho Ling yang diperintahkan oleh Ratu Sima (674 M). berdasarkan berita Cina tersebut, beberapa ahli sejarah berpendapat bahwa pada abad ke-1 H/ 7 M, orang-orang Muslim dari Arab sudah datang ke Indonesia yang pemukimannya diperkirakan di Sumatera.¹¹

Di pulau Sumatera di Borus, di komplek makam yang menurut tradisi masyarakat disebut komplek Tuan Makhдум, terdapat sebagian atas dari nisan yang memuat nama Siti Tuhar Amisuri, yang wafat pada tahun 602 H, dan jelas lebih tua dari makam Sultan Malik Al-Sholeh (wafat 696 H).¹²

Pesatnya pelayaran dan perdagangan melalui selat Malaka dan pesisir barat Sumatera sejak abad ke-7 M, itu mungkin disebabkan faktor pendorong persaingan antara Dinasti ‘Tang, Cina (Asia Timur), Sriwijaya di Indonesia (Asia Tenggara), dan Bani Umayyah di Asia Barat. Hubungan pelayaran dan perdagangan yang dilakukan oleh orang-orang muslim ini makin kuat, hingga awal abad ke-13 M, terbentuklah perkampungan masyarakat Muslim di pesisir Samudra, kurang lebih 15 km dari Lhoksemawe, Aceh Utara. Dan dengan temuan nisan Sultan Malik Al-Sholeh (wafat 696 H), membuktikan bahwa di daerah itu sudah terbentuk pemerintahan yang bercorak Islam (Kerajaan Samudra Pasai).

¹⁰ Tentang pentafsiran ta Shih, diantaranya para ahli sejarah terdapat perbedaan pendapat. Misalnya W.F Groneveldt berpendapat bahwa Ta Shih adalah orang-orang Arab dan letak perkampungannya adalah di pesisir Sumatera Barat. Pendapat lain mengatakan di Sumatera Selatan.

¹¹ W.F Groneveldt, *Historical Notes on Indonesian And Malayu from Chinese Sources*, Bhatara, 1960, no. 14, catatan 4.

¹² A. Hasymy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, PT. Al-Ma’arif, cet-3, 1993, hal. 360

Teori makkah ini sebenarnya sudah pernah dilontarkan oleh Cranfurd (1820), Keizer (1859), Niemann (1861), De Hollander (1861), dan Veth (1878). Cranfurd menyatakan bahwa Islam datang langsung dari Arab, meskipun ia menyebutkan adanya hubungan dengan orang-orang “Muhammeden” di India Timur. Keizer beranggapan bahwa Islam datang dari Mesir yang bermadzhab Syafi’i, sama seperti yang dianut oleh kaum Muslimin Nusantara umumnya. Teori ini juga dipegang oleh Nieman dan Hollander, tetapi dengan menyebut Hadramaut, bukan Mesir sebagai sumber datangnya agama Islam. Sebab Muslim Hadramaut adalah pengikut madzhab Syafi’i seperti juga kaum Muslimin Nusantara. Sedangkan Neth hanya menyebut orang-orang Arab tanpa menunjuk mereka di Timur Tengah.¹³

3. Teori Persia

Pembangun teori ini di Indonesia adalah P.A Hoesein Djajaningrat. Fokus pandangan ini tentang masuknya Islam ke Nusantara berbeda dengan teori Gujarat dan teori Makkah sekalipun mempunyai persamaan masalah Gujaratnya serta madzhab Syafi’inya. Teori ini lebih menitikberatkan tujuannya kepada kebudayaan yang hidup di kalangan masyarakat Islam Indonesia dirasakan mempunyai persamaan dengan Persia.¹⁴ Teori ini memiliki persamaan dengan teori Gujarat, tentang waktu masuknya Islam ke Nusantara, yaitu pada abad ke-1 H atau abad ke-7 M, pada saat timbulnya kekuatan politik Islam.

Dari ketiga teori di atas, agaknyanya yang paling kuat adalah teori yang kedua (teori Makkah), yang mengatakn bahwa agama Islam pertama kali masuk ke Nusantara adalah pada abad ke-7 M, yang dibawa oleh para pedagang dan sufi dari Arab. Hal ini juga

¹³ Azzumardi Azra’, *Renaissance Islam di Asia Tenggara*, Bandung: PT. Rosdakarya, 2000, hal. 31

¹⁴ Ahmad Mansur Suryanegara, *op. cit.* hal. 90

merupakan salah satu hasil Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia di Medan pada tanggal 17 – 20 Maret 1963.

Terlepas dari perbedaan pendapat tentang masuknya Islam ke Asia Tenggara khususnya kerajaan kepulauan Nusantara, yang jelas ketiga teori ini sepakat bahwa Islam masuk ke Asia Tenggara dengan jalan damai, tidak bertindak seperti penakluk seperti bangsa Spanyol pada abad ke-16 M. Juga ini tidak menggunakan “pedang” sebagai alat untuk memaksa pemindahan agama atau merebut kekuasaan politik pribumi yang ada sebelumnya.

C. SALURAN DAN CARA-CARA ISLAMNISASI

Menurut Uka Tjandrasasmita, saluran – saluran Islamisasi yang berkembang ada enam, antara lain:

1. Saluran perdagangan

Pada taraf awal saluran Islamisasi adalah perdagangan. Kesibukan lalu lintas perdagangan pada abad ke-7 sampai 16 M, membuat pedagang-pedagang Muslim (Arab, Persia, India) turut ambil bagian dalam perdagangan dari negeri-negeri bagian barat, tenggara, dan timur benua Asia. Saluran perdagangan melalui perdagangan ini sangat menguntungkan karena para raja dan bangsawan turut serta dalam kegiatan perdagangan, bahkan mereka menjadi pemilik kapal dan saham.¹⁵

2. Saluran Pernikahan

Dari sudut ekonomi, para pedagang Muslim memiliki status sosial yang lebih baik dari pada kebanyakan kaum pribumi, sehingga banyak penduduk pribumi terutama putri-putri bangsawan yang kemudian menikah dengan para pedagang muslim itu. Sebelum menikah mereka masuk Islam terlebih dahulu. Dari perkawinan ini,

¹⁵ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Ed. 1, Cet-10, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 201

hubungan kekeluargaan semakin akrab dan hal ini sangat membantu proses Islamisasi.

3. Saluran Tasawuf

Pengajar – pengajar Tasawuf mengajarkan teosufi yang bercampur dengan ajaran yang sudah dikenal luas oleh masyarakat.¹⁶ Para Syarif Hadramaut memainkan peranan yang besar dalam dakwah Islamiyah di Asia Tenggara. Baik sejarawan Arab maupun Barat telah menyebutkan peranan mereka. Sesungguhnya hijrah mereka (para sufi dari kalangan Syarif Hadramaut), dari Hadramaut di Arab ke tempat yang jaraknya ribuan mil melalui laut tidak ditujukan kecuali untuk menyebarkan Islam di daerah-daerah yang jauh dari negeri mereka dan bukan untuk mencari keuntungan materi maupun moril.¹⁷

4. Saluran Pendidikan

Proses Islamisasi juga dilakukan melalui pendidikan, seperti pondok pesantren yang didirikan oleh para pengajar agama, kiyai, dan para wali. Seperti Sunan Ampel mendirikan pesantren di Apel Denta Surabaya, Sunan Giri mendirikan pesantren di Giri, Gresik. Pendidikan juga dilakukan di surau – surau bahkan di tanah lapang.

5. Saluran Kesenian

Banyak para penyebar agama Islam yang menggunakan kesenian sebagai media dakwah, seperti kesenian wayang kulit, gamelan, seni rupa berupa pahatan – pahatan atau bentuk bangunan. Seperti yang dilakukan Sunan Kalijogo, beliau sering mengadakan pertunjukan wayang kulit pada waktu itu masyarakat sangat menyukainya. Beliau memasukkan ajaran Islam melalui kesenian ini. Mereka

¹⁶ Badri Yatim, *Ibid.*

¹⁷ Muhammad Hasan Al-Aidarus, *Penyebaran Islam Di Asia Tenggara, Asyraf Hadramaut dan Peranannya*, Penerjemah Ali Yahya, Cet-1, Jakarta: Lentera, 1996, hal. 49

tidak dipungut biaya, beliau hanya membuat “*tiket membaca kalimah syahadat*” bagi para pengunjung. Ada juga wali yang menciptakan gending-gending (lagu – lagu) seperti *Lir-ilir, dan lain-lain*.

6. Saluran Politik

Di Maluku dan Sulawesi Selatan, kebanyakan rakyat masuk Islam setelah rajanya memeluk Islam terlebih dahulu. Pengaruh politik raja sangat membantu tersebarnya Islam di daerah ini.¹⁸

Pada awal abad ke-13 M, (selain kerajaan Perlak) sudah mulai muncul kerajaan – kerajaan Islam, seperti Samudra Pasai, Aceh Darussalam di Aceh. Di Jawa terdapat kerajaan Demak, Pajang, Mataram, Banten, dan Cirebon. Di Kalimantan ada kerajaan Banjar dan Kutai. Di Sulawesi terdapat kerajaan Goa dan Tallo, Bone, Wajo, Soppeng, dan Luwu.

D. PERKEMBANGAN ISLAM DI ASIA TENGGARA

Kedatangan Islam didahului oleh interaksi antara masyarakat di kepulauan dengan para pedagang Arab dan India. Di abad ke-5 SM, kepulauan Maluku telah menjadi tempat persinggahan para pedagang yang berlayar kerajaan Cina atau sebaliknya. Dengan munculnya kerajaan Sriwijaya di abad ketujuh, dan kemampuan kerajaan ini untuk menjamin keamanan pelayaran-pelayaran di selat Malaka, membuat pelayaran dan perdagangan internasional di wilayah ini kemudian menjadi lebih penting.

Namun tidak sampainya kekuasaan kerajaan Malaka, bahwa islamisasi kepulauan mendapat dorongan baru. Malaka kemudian menguasai beberapa kerajaan Islam yang telah masuk Islam seperti, Aru, Pedir dan Lambiri. Daerah-daerah baru di Sumatera yang kemudian masuk ke dalam kekuasaan Malaka, seperti

¹⁸ *Ibid*, hal. 203

Kampar, Indra Giri, Siak, Jambi, Bengkalis, Riau, dan Lingga juga telah memeluk Islam. Di semenanjung Malaya, daerah-daerah seperti Pahang, Pattani, Kedah, Johor serta daerah-daerah lain yang mengakui kekuasaan kerajaan Malaka, juga menerima Islam. Dari Malaka proses Islamisasi masuk ke daerah pesisir pulau Jawa. Pada tahun 1478 M, kerajaan Majapahit dikalahkan oleh koalisi kerajaan – kerajaan Islam di bawah pimpinan kerajaan Demak. Para penyebar agama Islam yang berasal dari Demak kemudian mengislamkan Banjarmasin di Kalimantan Selatan.¹⁹

Maluku menjadi wilayah Islam pada tahun 1498 M. pulau Mindanao diislamkan sedikit lebih awal yaitu tahun 1560. pada akhir abad ke-15, Brunei telah masuk Islam. Dari Sulu dan Mindanao, Islam menyebar kerajaan wilayah utara kepulauan Filipina, dan berdirilah beberapa kerajaan Islam di sana. Bahkan Manila berada di bawah kekuasaan Islam yang kemudian dihancurkan Spanyol pada tahun 1570. kesultanan Brunei juga mengislamkan wilayah-wilayah yang berada di bawah kekuasaannya. Orang-orang Makasar yang baru saja memeluk agama Islam, pada gilirannya kemudian mengislamkan Bugis, serta penduduk pulau Sumbawa dan Lombok. Bugis telah menerima Islam kemudian menyebarkannya kerajaan Flores.²⁰

Bahasa malayu secara khusus sebagai *lingua franca* di Asia Tenggara dan sebagai media pengajaran agama. Bahasa Malayu juga berperan penting bagi pemersatu seluruh wilayah itu.

Sistem pendidikan Islam segera dirancang. Dalam banyak kasus, masjid, surau menjadi lembaga pusat pengajaran pendidikan Islam. Di pulau Jawa juga sudah mulai muncul semacam pondok-pondok pesantren yang pada umumnya didirikan oleh penyebar

¹⁹Saiful Muzani (Editor), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Cet-1, Jakarta: Pustaka LP3ES, 1993, hal. 25

²⁰*Ibid.*

agama Islam di pulau Jawa yang terkelan dengan sebutan Wali Songo.

Dalam hal ini Muangthai, kedatangan islam telah terasa pada masa pemerintahan kerajaan Sukhotai pada abad ke-13 yang merupakan buah dari hubungan dagang yang dibangun oleh para pedagang Muslim.²¹ Peran umat Islam di Burma juga amat cemerlang. Meskipun jumlah mereka sangat kecil, namun mereka mampu memasuki bidang-bidang perdagangan, diplomatik, administrasi, politik, bahasa dan budaya.

E. PENUTUP DAN KESIMPULAN

Dari pembahasan singkat di atas, kita dapat menarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

- a. Bahwa Islam masuk kerajaan kawasan Asia Tenggara mulai abad ke-1 H/ 7 M, yang dibawa oleh para pedagang dari bangsa Arab, Gujarat dan Persia. Mereka berlayar melalui wilayah Asia Tenggara dan berlabuh di beberapa bandar pelabuhan seperti Nusantara, Thailand, Semenanjung Malaysia dan Burma.
- b. Daerah yang mula-mula dimasuki agama Islam di kawasan Asia Tenggara adalah daerah pesisir pulau Sumatera, yang dari sini kemudian muncul perkampungan Muslim, dan pada tahap berikutnya berdiri kerajaan – kerajaan Islam seperti Perlak, Samudra Pasai dan lain-lain.
- c. Proses Islamisasi di kawasan Asia Tenggara berjalan dengan damai, tanpa kekerasan yang secara global bisa diklasifikasikan menjadi dua fase; fase pertama; kedatangan para pedagang muslim pada abad ke-1 H/ 7 M. mereka berdagang sambil menyebarkan ajaran Islam. Fase kedua: terbentuknya kerajaan – kerajaan Islam (abad ke-13 – 16 M), seperti kerajaan Samudra Pasai (abad ke-13), kerajaan Malaka

²¹*Ibid*, hal. 27

(abad ke-140 dan lain-lain. Munculnya kerajaan – kerajaan Islam tersebut ternyata membawa pengaruh cukup besar dalam penyebaran agama Islam.

- d. Menurut Uka Tjandrasasmita, Islam berkembang di Asia Tenggara melalui beberapa saluran, diantaranya melalui perdagangan, perkawinan, tasawuf/mistik, pendidikan, kesenian, dan politik.

Bab 2

AKAR ISLAM KULTURAL DI INDONESIA

A. PENDAHULUAN

Kata Kultural berasal dari bahasa Inggris, *Culture* yang berarti kesopanan, kebudayaan dan pemeliharaan.²² Teori lain mengatakan bahwa kata culture ini berasal dari bahasa latin *Cultura* yang artinya memelihara mengerjakan, atau mengolah.²³ Dalam hal ini **Nourouzzaman Shiddiqi** mengatakan hingga kini belum ada satu definisi tentang kebudayaan yang disepakati oleh semua orang, defenisi-defenisi yang diberikan sangat beragam, tergantung pada minat dan keahlian orang yang merumuskannya. **A.L. Kroeber** dan **Clyde Kluckhon** sebagaimana di kutip oleh Nourouzzaman Shiddiqi mencatat tidak kurang dari 164 definisi kebudayaan yang telah dikemukakan. Namun demikian dapat dikemukakan bahwa kebudayaan (*Culture*) adalah semua produk aktivitas intelektual manusia untuk memperoleh kesejahteraan dan kebahagiaan hidup duniawi.²⁴

Raymon Williams menawarkan tiga defenisi tentang budaya; *Pertama*, Budaya dapat digunakan untuk mengacu pada suatu proses umum perkembangan intelektual, spirituil, dan estetis. Misalnya kita bisa berbicara tentang perkembangan budaya Eropa-Barat dengan merujuk pada faktor-faktor Intelektual, spirituil, estetis, para filosof agung, seniman, dan penyair-penyair besarnya. Ini rumusan budaya yang paling mudah dipahami. *Kedua*; budaya bisa berarti Pandangan hidup tertentu dari masyarakat, periode,

²²John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia,1979) Cet. VII, h.159

²³A. Takdir Alisyahbana, *Antropologi Baru*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1986) cet. I, h. 205

²⁴Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar,1999) Cet.I,h. 258

atau kelompok tertentu. *Ketiga*; Budaya bisa merujuk pada karya dan praktik-praktik intelektual, terutama aktivitas artistic. Dengan kata lain, teks-teks dan praktik-praktik itu diandaikan memiliki fungsi utama untuk menunjukkan, menandakan (*to signify*), memproduksi, atau kadang menjadikan peristiwa yang menciptakan makna tertentu.²⁵

Dari beberapa teori definisi kebudayaan tersebut diatas, dapat diketahui bahwa kebudayaan (*Culture*) adalah segala bentuk hasil kreatifitas manusia dengan menggunakan segala daya dan kemampuan yang dimilikinya dalam rangka mewujudkan kehidupannya yang sejahtera. Artinya dari segi bentuk yang halus, kebudayaan dapat diartikan seperti ilmu pengetahuan, kesenian, dan filsafat. Dalam bentuk yang kasar Kebudayaan dapat diartikan seperti bangunan gedung-gedung, istana, benteng pertahanan, persenjataan atau peralatan perang, peralatan komunikasi, peralatan transportasi dan sebagainya. Dan dalam bentuk pranata kebudayaan dapat diartikan seperti aturan-aturan atau konsep-konsep tentang berbagai aspek kehidupan manusia yang dipilih dan digunakan sebagai alat untuk melakukan interaksi sosial.

Dengan demikian, budaya bukan dianggap sebagai suatu yang memberikan (*given*), berproses secara alami dan apa adanya, tetapi budaya adalah ciptaan manusia secara kolektif yang punya tujuan tertentu. Sebab budaya tidak hanya digunakan sebagai sarana menuju kesempurnaan manusia (*Pursuit of total perfection*), tetapi sekaligus digunakan sebagai sarana menciptakan kemegahan (*glory*), bahkan sebagai sarana penaklukan dan penguasaan atas budaya dan bangsa lain.²⁶ Disamping itu, Budaya dapat juga merupakan pandangan hidup tertentu yang memungkinkan kita untuk berbicara tentang praktik-praktik ritualitas keagamaan, dan

²⁵Raymond Williams, *Keywords*, (London: Fontana, 1983) h. 87

²⁶Ngugi, *The Struggle for Cultural Freedoms*, (London: James Cury Ltd, 1993)

aktivitas-aktivitas keorganisasian sebagai subkultur dari contoh budayanya. Semua hal ini biasanya disebut sebagai budaya-budaya yang hidup (*lived cultures*) atau bisa disebut juga sebagai praktik-praktik budaya.²⁷

Berbagai produk kebudayaan diatas selanjutnya digunakan untuk memahami Agama Islam, sehingga pemahaman keislaman dipengaruhi oleh paham atau konsep kebudayaan tersebut. Pemahaman keislaman yang didasarkan dan dipengaruhi oleh pandangan kebudayaan yang demikian itulah yang selanjutnya dapat dikatakan sebagai "*Islam Kultural*".

Diketahui bersama, bahwa antara Agama Islam dan kebudayaan sumbernya berbeda, tetapi saling mempengaruhi. Misalnya, Islam adalah bersumber pada wahyu yakni al-Qur'an yang turun dari langit (*Allah SWT*) dan al-Hadist yang merupakan penjabaran dari al-Qur'an untuk menjadi pedoman bagi manusia dalam mencapai kesejahteraan duniawi dan kebahagiaan ukhrawi. Sedangkan kebudayaan ialah semua pokok aktivitas intelektual manusia untuk memperoleh kesejahteraan dan kebahagiaan hidup duniawi.²⁸

Walaupun antara agama (*Islam*) dan kebudayaan memiliki identitas sendiri-sendiri, namun antara keduanya berjaln (*berkelindah*) saling mempengaruhi. Dan bahkan **Clifford Geertz** secara radikal mengatakan bahwa agama merupakan system budaya, yang dipengaruhi oleh berbagai proses perubahan sosial dan dengan sendirinya berbagai proses perubahan sosial itu mampu mempengaruhi system budaya.²⁹ Hal ini sesuai dengan gagasan '*Pribumisasi Islam*' yang dilontarkan oleh **Abdurrahman**

²⁷John Storey, "An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture" (Yogyakarta: Qalam, 2003) cet. I, h. 3

²⁸Harun Nasution, *Islam di Tinjau dari berbagai aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979) Cet. I, Jilid I, h. 141

²⁹Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan sosial*, (Jogyakarta: Tiara Wacana, 1999) Cet. I, h.1, Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, (New York: 1973) h. 90

Wahid yang mengatakan bahwa Agama (*Islam*) sebagai ajaran normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan kedalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitas masing-masing. misalnya proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercerabutnya dari akar budaya sendiri. Lebih dari itu “*Arabisasi*” belum tentu cocok dengan kebutuhan.

Intinya Islam Kultural adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi antara Agama dan budaya, tetapi menjadikan agama (*Islam*) dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dari agama, serta berusaha mempertemukan (*jembatan*) yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya. Dengan demikian tidak ada lagi pertentangan antara agama dan budaya.³⁰ Hal ini sejalan dengan pendapat **Erich From** (1956) yang mengatakan tidak ada kebudayaan yang tidak berakar pada agama. Keterkaitan agama dan kebudayaan (*batiniah*) yang melahirkan peradaban.³¹

Hasil Penelitian **Geertz (1956)** di Jawa Tengah, Ia menemukan bahwa Islam telah menjadi kebudayaan yang ideal dalam masyarakat Indonesia, khususnya di Pedesaan.³² Penemuan Geertz diperkuat *Van der Kroef* (1959)³³ dan *Woodcraft-lee* (1982) yang berpendapat bahwa setiap upaya memahami masyarakat Indonesia masa kini dan warisan kebudayaannya tidak bisa meninggalkan penelaahan peran Islam, baik sebagai Agama maupun sebagai kekuatan sosial politik. Karena sebelum Islam

³⁰Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001) Cet.I, h.111, M. Imdadun Rahmat et.al, *Islam Pribumi; Mencari Wajah Islam Indonesia*, Tashwirul Afkar; Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan, Edisi N0.14, (2003) h.9

³¹Erich From, *Psycho analysis of Religion*, (Cambridge: 1956) h. 132

³²Clifford Geertz, *Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town; Some Preliminary Consideration*, Economic development and culture change, Jilid IV, No. 2, (Januari 1956), h.32-58

³³Justus M, Van der Kroeg, *Indonesia in the Modern World*, (Bandung, 1959) cet. I h.190

datang, berbagai macam budaya (*adat*) kuno dan kepercayaan lokal banyak dipraktekkan dan sangat menyatu dengan struktur sosial. Ketika Islam datang, ia dihadang oleh nilai-nilai lama yang beberapa diantaranya mengandung unsur-unsur Hindu-Budha. Alih-alih membersihkan sepenuhnya anasir non-islami, Islam justru mengakomodasikan dan pada akhirnya *disinkretisasikan* kedalam tradisi lokal. Ini merupakan bukti bahwa Islam dipraktekkan berdampingan dengan kepercayaan-kepercayaan lokal yang mengandung anasir non Islam.

Schwarz melukiskan keunikan fenomena Islam itu dengan pas; ‘di sebagian besar tempat, Islam datang dikepulauan Indonesia dengan damai, bukan dengan penaklukan. Secara umum bisa dikatakan bahwa Islam tidak menggantikan atau menghancurkan tradisi budaya yang sudah lama ada-utamanya Hindu dan Budha tetapi *disinkretiskan* dengan tradisi tadi. Lagi pula para pedagang pembawa Islam yang menginjakkan kakinya di pantai Indonesia hampir semuanya menyebarkan ajaran dari mazhab sufi Islam yang lebih akomodatif terhadap tradisi lokal dibandingkan ajaran Islam ortodoks dari Arab.³⁴ Ketika Islam disebarkan di Indonesia, Islam dihadang oleh masyarakat-masyarakat yang sudah mapan serta memiliki struktur sosial yang sudah jelas dan kepercayaan yang mengakar kuat. Islam menjadi agama resmi masyarakat-masyarakat tersebut, tetapi terbukti tidak gampang untuk menggantikan kepercayaan dan adat-istiadat lama’.³⁵

Dengan memperhatikan hubungan antara agama dan kebudayaan tersebut diatas, Islam yang dipahami melalui pendekatan kebudayaan atau Islam yang dipengaruhi oleh paham atau konsep kebudayaan sangat dimungkinkan, dengan kata lain

³⁴Adam Schwarz, *A Nation in Waiting Indonesia in the 1990* (Australia; Allen and Unwin Pty ltd, 1994) h.165-166

³⁵Ibid., h.7

secara teoritis munculnya Islam Kultural memiliki landasan yang jelas bahkan kuat sekali.

B. ISLAM KULTURAL DAN ISLAM POLITIK

Dalam kaitannya dengan tulisan ini, Penulis akan menjelaskan (*to clarify*) Islam Kultural pada sebuah gerakan (*movement*). Islam Kultural adalah sebuah kategori yang relatif baru dan jarang sekali (*tidak lazim*) dipergunakan dalam wacana Islam luar Indonesia, kemunculannya sebagai istilah di Indonesia kira-kira terjadi pada dasawarsa '80-an. Namun sebagai wacana sudah lama di tengarai, bahkan tergantung dari interpretasinya dalam sejarah sebagai gejala sosiologis dan keagamaan. Meskipun istilah-istilah ini sebenarnya cukup tepat untuk menjelaskan fenomena perkembangan Islam yang terjadi di Indonesia maupun di dunia Islam lainnya.

Sebagai Istilah, Islam kultural sering dijelaskan dengan menyebutkan lawannya, yaitu Islam politik. Dua kategori ini pada masa-masa akhir Orde Baru cukup ramai diperbincangkan. Kategori tersebut lebih sering dipakai untuk menjuluki orang-atau sekelompok orang lain, daripada untuk menyatakan jati diri sendiri. Pembicaraan tentang Islam Kultural sulit dipisahkan dari pembicaraan tentang Islam Politik. Bahkan Islam Kultural seringkali dijelaskan dengan membicarakan Islam politik. Untuk menjelaskan Istilah “**Islam Kultural**” tersebut menurut **Masykuri Abdillah** perlu membedakan karakterisasi Islam kedalam dua Perspektif; *Pertama*, institusionalisasi ajaran Islam, termasuk dalam konteks pembentukan Sistem Nasional, yang dikelompokkan kedalam Islam Kultural dan Islam Struktural. Islam Kultural mengandung pengertian bahwa sosialisasi dan Institusionalisasi Ajaran Islam dilakukan melalui upaya-upaya yang menekankan pada perubahan kesadaran dan tingkahlaku umat tanpa keterlibatan Negara dan tanpa perubahan system nasional menjadi system yang Islami. *Kedua*, gerakan atau aktivitas Islam, yang

dikelompokkan kedalam gerakan Islam Kultural adalah aktivitas umat Islam untuk memperjuangkan aspirasi melalui aktivitas-aktivitas yang bersifat non-politik, seperti melalui organisasi massa, aktivitas dakwah, lembaga-lembaga sosial, dan sebagainya.³⁶

Atau dengan kata lain bahwa *Islam Kultural* adalah suatu gerakan yang lebih berorientasi kepada tujuan-tujuan yang bersifat non-struktur (*non-politik*),³⁷ Islam yang mewujudkan dirinya secara substantif dalam lembaga-lembaga kebudayaan dan peradaban Islam lainnya. Pendeknya Islam minus politik.³⁸ Dalam pemahaman secara umum Islam Kultural adalah Islam dakwah, Islam Pendidikan, Islam Seni, dan seterusnya. Bahkan lebih sempit lagi seperti dalam pandangan **Snouck Hurgronje**³⁹ Islam Kultural agaknya hampir identik dengan '*Islam Ibadah*' atau '*Islam Masjid*' yang tidak ada hubungan dengan politik dan kekuasaan.⁴⁰ Model perjuangan ini adalah strategi perjuangan umat sebagai bagian dari perjuangan menciptakan kehidupan politik yang lebih demokratis dinegeri ini, dengan tidak mempersoalkan jumlah orang Islam yang

³⁶Masykuri Abdillah, *Menatap Masa Depan Politik Islam di Indonesia*, Makalah Seminar Nasional, IIIT, LSAF, BEM Pemikiran Politik Islam UIN Syarif Hidayatullah, (Jakarta), 10 Juni 2003, h.5

³⁷Syafiq Hasyim, *Menghambat Kematian Islam Kultural*, Dalam "*Islam ditengah Arus Transisi*" (Jakarta: Kompas, 2000) cet. I, h. 224

³⁸Azyumardi Azra, *Islam Politik dan Islam Kultural; Islam Masa Pasca-Soeharto*, dalam Arief Subhan (Ed), *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi*, (Jakarta: LSAF, 1999) cet. I h.75

³⁹Snouck Hurgronje membedakan Islam dalam arti "*Ibadah*" dengan Islam sebagai "*Kekuatan sosial Politik*". Dalam hal ini Ia membagi masalah Islam atas tiga kategori, yakni; *Pertama* bidang Agama murni atau Ibadah. *Kedua*, bidang sosial Kemasyarakatan, dan *tiga* bidang politik; dimana masing-masing bidang menuntut alternatif pemecahan yang berbeda. Resep inilah yang kemudian dikenal sebagai *Islam Politik*, atau kebijaksanaan Pemerintah Kolonial dalam menangani masalah Islam di Indonesia. H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1996) Cet. III, h.12

⁴⁰Azyumardi Azra *Islam di Tengah Arus Transisi menuju Demokrasi*, (Jakarta: Kompas, 2000) Cet. I, h.xxiii

duduk dalam pemerintahan (*Eksekutif*) maupun lembaga perwakilan (*Legislatif*).⁴¹

Sedangkan “*Islam Politik*” adalah, Islam yang muncul sebagai basis idiologi politik, yang kemudian menjelma dalam bentuk partai politik. Lebih tegas lagi “*Islam Politik*” adalah Islam yang berusaha diwujudkan dan diaktualisasikan dalam kekuasaan atau lembaga politik resmi, khususnya pada bidang eksekutif dan legislatif, atau Islam yang mengejawantah dalam kekuasaan politik (*Political Power*)⁴² atau suatu gerakan yang lebih berorientasi pada pencapaian singgasana kekuasaan.⁴³ Misalnya beberapa tokoh Islam menempati posisi strategis dalam pemerintahan. Kelompok ini juga semakin leluasa untuk bergerak, baik demi kepentingan keagamaan maupun untuk kepentingan pengembangan sumber daya sosial ekonomi umat Islam. Kegiatan keagamaan tak lagi hanya marak didalam komunitas santri yang *eksklusif*, tetapi juga merambah ke komunitas-komunitas yang dulu dimasukkan dalam kategori “*abangan*”, *Religiositas* Islam merambah ke dalam komunitas birokrasi.⁴⁴

Tetapi antara “*Islam Politik*” dengan “*Islam Kultural*” di Indonesia sebenarnya tidaklah merupakan pemisahan yang kedap air (*watertight distinction*), yang tidak memungkinkan terjadinya pencampuran satu sama lainnya. Dalam kenyataannya, bisa disaksikan bahwa kedua distingsi itu merupakan pembagian yang lebih teoritis sifatnya. Dengan kata lain, pada aktualitasnya kedua

⁴¹Arief Afandi *Islam dan Negara; Demokrasi atas bawah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) cet. II, h.5

⁴²Azyumardi Azra, *Islam Politik dan Islam Kultural; Islam Masa Pasca-Soeharto*, dalam Arief Subhan (Ed), *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Loc it, h.75. Halil Gulalp, *Political Islam in Turkey; The Rise and Fall of the Refah Party*, The Muslim World, Hartford; Hartford Seminary, (Vol. 89, no.1, Tahun 1999). MGS Hodgson, *The Venture of Islam*, (The University of Chicago Press, 1974), 3 Jilid

⁴³Syafiq Hasyim, *Mengahambat kematian Islam Kultural*, Kompas (Jakarta)16 Maret 1999, h.6

⁴⁴Arief Afandi, *Islam dan Negara; Demokrasi atas bawah*, Op Cit, h. 3

distingsi itu sering tumpangtindih satu sama lain. Sehingga perbedaan itu seringkali pula lebih disebabkan persoalan aksentuasi dan penekanan saja.⁴⁵

C. AKAR ISLAM KULTURAL DI Indonesia

Dalam sejarah (*history*) Islam Kultural sudah ada sejak lama di dalam wacana teologi politik Islam (*fiqh as-siyasah*). Mula-mula wajah Islam pada periode Nabi Muhammad SAW baik di *Mekkah* maupun *Madinah* menampilkan tiga visi yaitu; *'Aqidah, Syari'ah*, dan *Siyasah*. Tiga belas tahun pertama di *Mekkah*, visi *Aqidah* memiliki porsi yang sangat besar guna menguatkan keyakinan orang-orang yang baru memeluk Islam. Sedangkan visi *Syari'ah* baru secara intensif dikuatkan pada sepuluh tahun terakhir (*era Madaniyah*). Sementara visi politik (*Siyasah*) dikuatkan saat Nabi Muhammad SAW didaulat secara aklamasi sebagai Khalifah "*Presiden*" masyarakat dibawah payung Piagam Madinah.⁴⁶

Kondisi ideal ini bisa dimaklumi, karena posisi central Ulama (*Nubuwwah*) dengan Umarah (*Riyasah*) pada diri Nabi Muhammad SAW, ditambah ada otoritas wahyu Ilahi yang diturunkan lewat beliau serta posisinya sebagai sumber moral bagi umat. Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimanakah kondisi Umat Pasca-Rasulullah SAW?

Sepeninggal Rasulullah mulai terjadi intrik-intrik politik soal suksesi dimana bibit yang mengarah kepada perbedaan (*difference*) sudah mulai terjadi, meskipun jenazah Nabi Muhammad SAW belum dimakamkan. Umat Islam di Madinah yang terdiri dari kaum Muhajirin dan Ansor terpecah kedalam dua arah; *pertama*, mereka yang menginginkan proses suksesi dilaksanakan setelah Rasulullah dikebumikan. *Kedua*, mereka yang menginginkan proses

⁴⁵Bahtiar Effendy, *Islam Kultural, Islam Politik*, Forum Keadilan, (Jakarta) No.9,6 Juni 1999, h.35

⁴⁶Said Aqiel Siradj, *Islam Kultural dan Partai Islam*, dalam Arief Subhan, *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Op cit, h.109

sukses dilaksanankan sebelum Rasulullah dikebumikan seperti yang terjadi di *Saqifah Bani Sa'idah* dengan alasan yang berbeda-beda. Ketegangan ini berakhir dengan kehadiran *Abu bakar as-Shiddiq* memberi alasan (*justify*) dengan hadist '*al-aimmatu min Quraisy*' akhirnya di-baiat sebagai khalifah pertama.⁴⁷

Pergantian kepemimpinan (*leadership*) tersebut memberikan suatu indikasi bahwa sisi *siyasah* umat Islam mulai memanas. Hal ini tidak terjadi pada sisi *aqidah* dan *syari'at*. Indikasi semakin riil dipermukaan, setelah pembaiatan khalifah muncul para Nabi palsu serta gerakan *murtad*. In-stabilitas politik tersebut segera diatasi khalifah hingga pada era khalifah Umar dan separuh dari kekhalifahan Usman Enam tahun terakhir suasana politik umat Islam mengalami peningkatan suhu yang luar biasa hingga berujung pada demonstrasi besar-besaran yang berakhir dengan peristiwa pembunuhan khalifah. Kondisi tidak normal (*chaos*) ini terus berlanjut pada era khalifah keempat Ali Ibn Abi Thalib. Selama lima tahun kepemimpinannya, Ali hanya disibukkan dengan konflik internal umat Islam akibat krisis politik berkepanjangan hingga berakhir pada peristiwa *al-fitnah al-kubra*. Setelah diadakan arbitrase, Muawiyah tampil sebagai khalifah karena kepiawaiannya.

Tampilnya Muawiyah sebagai khalifah membuka lembaran sejarah baru ditubuh umat Islam. Jika dalam era Rasulullah hingga empat orang khalifah mampu menyatukan visi *aqidah-syari'ah* dan *siyasah*, pada masa Muawiyah terjadi pergesekan. Umat Islam saat itu terpecah belah dalam berbagai "*partai politik*" ada *syi'ah*, *khawarij*, *qadariyah* dan *jabariyah dll*. Perubahan system politik (*politics distort*) Muawiyah semakin melebar lagi saat ia merubah sistem khalifah yang lebih bercorak demokratis menjadi system Kerajaan (*monarchi*). Disinilah mulai berkembang apa yang kita

⁴⁷Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan; Fiqih Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999) Cet. I, h. 34

sebut “*Islam politik*”. Para “*begundal-begundal*” politik hanya menonjolkan Islam sebagai formalitas politik, tanpa diikuti pemahaman Islam secara konperhensif, dan Para penguasa (*umara*’) tidak memiliki kapasitas ulama. Kondisi seperti ini terus berlanjut hingga runtuhnya Turki Usmani, kemudian dilanjutkan beberapa kerajaan Islam dan negara-negara muslim di Asia Afrika.

Visi Kultural umat Islam pada era Muawiyah mulai dipelopori oleh Hasan Basri (W.110 H) dengan mendirikan forum kajian yang melahirkan para ilmuan dari berbagai disiplin ilmu, hingga kemudian diteruskan di Indonesia oleh para Ulama’ walisongo, sampai dengan KH. Hasyim Asy’ari (Nahdlatul Ulama), KH. Ahmad Dahlan (Muhammadiyah) dan sebagainya.

Wacana yang paling menarik tentang perdebatan ini terjadi juga pada masa *Islam kontemporer*. Di sini berkembang tiga tesis yang saling bertarung, seperti; “*pertama*, tesis yang menolak *unifikasi Islam* dan politik, artinya mereka menganggap bahwa antara Islam dan politik tidak ada kaitan relasional. Cendekiawan muslim terkemuka yang mempopulerkan paradigma ini adalah ‘**Abd al-Raziq** melalui karyanya *al-Islam wa Usul al-Hukm*, yang menyatakan bahwa Islam tidak mempunyai kaitan apapun dengan sistem kekhalifan termasuk kekhalifan al-Khulafa’ al-Rasyidun. Dan bahkan **Mustafa Kemal Atatürk**⁴⁸ pernah menerapkan paham ini di Turki. Menurut paham ini Islam adalah jalur Kultural an sich. *Kedua*, tesis yang menyatakan bahwa Islam merupakan Agama yang mengatur kehidupan ketatanegaraan, karenanya umat Islam memiliki kewajiban untuk menegakkan sistem struktural

⁴⁸ Mustafa Kemal Atatürk adalah Mantan Presiden Republik Turki yang mengharuskan ada Reformasi secara Kultural secara paksa dan Radikal lewat gerakan secara Struktural. Ia berupaya untuk memutuskan mata rantai bangsa Turki dengan dinamika masa lalu. Manifesto yang menjadi prinsip perjuangannya adalah “*Republikanisme, Nasionalisme, Etatisme, populisme, sekularisme, dan revolusionarisme*”. Pembaharuan yang dilakukan diantaranya; negaranya berbentuk Republik, Negara harus dipisah dengan Agama, dalam bidang kebudayaan mengadopsi budaya Barat (*westernisasi*) yang lebih dominan, dan produk hukum juga mengadopsi hukum barat.

kenegaraan Islam. Pandangan ini dapat dilihat dalam pemikirannya Al-Mawardi, seorang teorikus politik Islam klasik dalam karyanya *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* mengemukakan bahwa kepemimpinan negara (imamah) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia.⁴⁹ Pandangan ini diperkuat dan diwakili oleh **Rasyid Ridha**⁵⁰ dan **Maududi**.⁵¹ Dengan demikian, Islam menurutnya harus menempuh jalur structural (*Islam Politik*). Ketiga, diantara kedua tesis diatas yang begitu ekstrem ini sebenarnya terdapat tesis yang relatif moderat. Pendapat ini berpandangan bahwa sebagai Agama, Islam tidak memberikan aturan yang baku tentang kehidupan bernegara, karena itu sebaiknya perjuangan Islam diarahkan kepada rana Kultural seperti pendidikan, ilmu pengetahuan dan teknologi. Kalaupun menempuh rana struktural, hendaknya dilakukan dalam rangka mewujudkan Islam Kultural.

Dalam Format lainnya, di Indonesia Islam Kultural menurut Dawam **Rahardjo** sudah muncul sejak awal perkembangan Islam itu sendiri sebagai Agama di Tanah kelahirannya. Islam kultural

⁴⁹ Abu Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, (Beirut; tt), h.5

⁵⁰ Rasyid Ridha adalah ideolog yang terikat pada idealisme tradisional dari pada semangat reformis praktis, sebab ia memiliki komitmen yang kuat dengan bentuk negara Islam (*al-dawlah atau al-hukumah al-islamiyyah*), dan Islam harus berani melawan kelompok yang berorientasi modernis sekuler yang cenderung pada westernisasi. Malcolm H. Kerr, "*Islam Reform, the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh. and Rashid Ridha*," (Berkeley and Los Angeles:1966), h.187

⁵¹ al-Maududi, memiliki empat prinsip dalam konteks bernegara; mengakui kedaulatan Tuhan, mengakui otoritas Nabi, mengakui status perwakilan Tuhan, dan menggunakan musyawarah bersama (mutual consultation). Charles J. Adams telah mengelaborasi secara analitik prinsip-prinsip ini dalam tulisannya, "*Mawdudi and the Islamic State*", dalam (Esposito, Voice,tt.),h. 115-119. Maka untuk membangun negara harus berdasarkan "*teodemokrasi*" yakni pemerintahan demokrasi ilahiyah, dimana umat Islam diberi kedaulatan rakyat terbatas dibawah kemahakuasaan Tuhan. Hal itu dilakukan sebagai antitesis atas demokrasi barat sekuler, yang menurutnya didasarkan hanya pada kedaulatan rakyat, dan karena itu beertentangan dengan Islam. Negara Islam bertumpu pada dua prinsip; kedaulatan (*sovereignty*) Tuhan dan perwakilan (*vicegerency*) manusia. Abu Ala Maududi, "*Political Theory of Islam*", dalam bukunya "*Islamic law and Constitution*", disunting oleh khurshid Ahmad (lahore;1967), h.148

bisa ditafsir sebagai suatu gejala sosiologis, bisa pula sebagai aliran keagamaan. Lebih sering ditafsirkan sebagai kedua-duanya, gejala sosiologis dan teologis sekaligus.⁵² Dalam perspektif sejarah (*history*), misalnya; *pertama* ditandai dengan munculnya kepemimpinan Ulama⁵³ yang sangat dominan dimasyarakat muslim. Sentral kepemimpinan Ulama ini berlangsung sejak Islam tiba di Indonesia hingga berlangsungnya masa penjajahan.⁵⁴ Pada masa ini seluruh perilaku umat Islam dikonstruksi oleh logika “*Ulama*”. Para Ulama merupakan satu-satunya sumber rujukan bertindak dan informasi mengenai paham atau wacana ke-Islaman. Mereka juga menjadi sumber rujukan dan ketaatan baik dalam perilaku sosial maupun politik. Ikatan hubungan antara mereka dan massa dijalin melalui komunikasi antar dirinya (*interpersonal*) yang bersifat emosional. Namun ketika penjajahan Belanda semakin merata, kesegnap basis-basis umat Islam di bumi Nusantara, “*dominasi Ulama*” mulai surut untuk tidak mengatakan terancam. Semakin ekspansifnya gejala ini, **Fachry Ali**⁵⁵ mengatakan bahwa Ulama semakin melucuti makna (*signifikansi*) dominasi politik Ulama di kalangan masyarakat.

Dalam konteks lain **Taufik Abdullah** mengatakan bahwa Islam Kultural dapat dilihat dari kecenderungan yang bersifat kosmopolitan dan internasional antara lain akibat “*revolusi*” komunikasi dan informasi, perubahan struktural pasca kemerdekaan yang dialami masyarakat Islam serta peristiwa-

⁵² M.Dawam Rahardjo, “*Islam Kultural Dalam Perspektif Reformasi, sebuah Pengantar*” dalam buku, “*Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*” (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2004), h. v

⁵³ Konsep Ulama yang dimaksud disini adalah seorang yang menguasai khasanah klasik ilmu-ilmu keislaman seperti, tafsir, hadist, fiqh, dan ahklaq. Ia memiliki komitmen terhadap Islam. Untuk pembahasan menarik mengenai masalah ini. Lihat, zamakysari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta, LP3S, 1982)

⁵⁴ M.C.Ricklefs, *sejarah Islam Modern*, (Yogyakarta: Gaja Mada University Press, 1991), Cet. I. h. 11

⁵⁵ Fachry Ali, *Pasang Surut Peranan Politik Ulama*, Prisma, no. 4, (1984), h.

peristiwa penting yang terjadi di dunia Islam, gelombang ini juga ditandai oleh keterlibatan golongan Intelektual (*sekuler*) dengan generasi muda. Pada zaman ini, kebudayaan cetak bukan saja semakin penting, karena masyarakat pembaca telah semakin meluas, dan berbagai sumber pesan para penghasil “teks” (*discourse*) dengan penerima pesan (*para pembaca teks*) telah banyak dijumpai melalui karya-karya, tetapi juga kini telah didampingi pula oleh media elektronik. Hal-hal seperti inilah secara teoritik mempunyai kemungkinan untuk meniadakan atau setidaknya, mengurangi monopoli Ulama sebagai “*perumus realitas*” menurut kaca mata Islam. Dengan kata lain, semua kecenderungan struktural ini seakan-akan memberi kemungkinan bagi keterlibatan seluruh umat dalam proses wacana keagamaan.⁵⁶

Kedua, ditandai dengan dominannya kepemimpinan politik Islam sebagai penentu kecenderungan perilaku umat Islam. Masa ini menyeruak sejak zaman pergerakan kebangsaan yang dimulai saat dibentuknya Sarekat Islam (SI) hingga tumbangannya rezim orde lama. Pada masa itu, yang menjadi komunikator umat Islam adalah para politisi yang memimpin atau yang menggabungkan diri dalam partai politik Islam.⁵⁷ Mereka menjadi penentu agenda (*agenda setter*) tentang berbagai isu penting dalam wacana keislaman. Bagi umat sendiri, para politikus tersebut bukan saja dijadikan rujukan bagi moral politik mereka, melainkan juga, menjadi pengenalan (*identify*) bagi visi keislaman mereka. Bahkan pada kurun itu kelembagaan politik Islam dijadikan simbol *afiliasi* mazhab keislaman mereka.⁵⁸

⁵⁶ Taufiq Abdullah, *Pemikiran Islam di Nusantara dalam perspektif sejarah; sebuah seketsa*, Prisma, 3 Maret (1991), h. 24

⁵⁷ Pada masa ketika kekuatan politik Islam sedang berjaya di Indonesia, banyak tokoh partai yang menjadi komunikator Islam. Beberapa nama yang waktu itu sangat dikenal adalah M. Natsir, KH. Isa Anshary, atau yang lebih muda misalnya Subhan Z.E dari NU.

⁵⁸ Semula NU bergabung dengan masyumi. Namun karena ada perbedaan doktrin keislaman dan kepentingan politik, baik dalam taktik maupun strategi, maka pada tahun 1952, NU keluar dari Masyumi. Sejak itu, NU berubah dari organisasi

Ketiga, zaman ini ditandai dengan bangkitnya kepemimpinan kaum intelektual Muslim. Gejala ini mulai pada awal 1970-an.⁵⁹ Dan di experimentasi secara universal tahun 1980-an, hingga sekarang ini. Yakni saat posisi politik intelektualitas Islam mulai diperdebatkan mulai dari puncak menara gading keilmuan, tepatnya di kampus-kampus, hingga ia menyebar dalam wacana penerbitan buku dan media massa di tanah air. Masa ini juga tidak hanya ditandai oleh perdebatan tentang pentingnya otonomi intelektual, dihadapan kekuasaan atau dalam sistem politik, tetapi juga oleh tersitanya wacana mengenai makna intelektual itu sendiri.⁶⁰

D. BANGKITNYA ISLAM KULTURAL DI Indonesia

Banyak kalangan menyatakan bahwa dikotomisasi antara Islam kultural dan Islam politik sebenarnya merupakan bentukan dari rezim orde Baru. Dikotomisasi ini merupakan bagian dari strategi orde baru untuk mengalihkan perhatian umat Islam dari rana politik menuju rana non-politik. Hal ini dilakukan karena orde

massa menjadi organisasi politik. Tetapi pada tahun 1984, NU kembali menjadi organisasi massa, atau dengan ungkapan yang lebih populer “NU kembali ke Khittah 1926”.

⁵⁹ Pada 1970-an muncul sekelompok pemuda Islam yang mencoba melakukan pembaharuan dengan pemikiran islam. Kelompok pembaru ini dimotori oleh Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, Johan Effendi, Dawam Rahardjo dll.

⁶⁰ untuk perbincangan yang menarik mengenai posisi intelektual muslim dalam masyarakat atau dalam hubungannya dengan kekuasaan. Robert Brym, *“Intellectuals and politics* (London; george Allen and Unwin, 1980 diterjemahkan dengan judul *“Intelektual dan Politik”* (Jakarta; Grafiti, 1993), Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the rise of the new Class*, (New York; the seabury Press, 1970). Aswab Mahasin, Et.al, *Cendekiawan dan politik*, (Jakarta; LP3S, 1983), Ali Syariati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, (Yogyakarta; Shalahuddin Press, 1984). Fachry Ali, *Intelektual Pengaruh dan Lingkungannya; Butir-butir catatan untuk Nurcholis Madjid*”, Pengantar untuk buku dialog, *Keterbukaan Nurcholis Madjid*, (Jakarta; Paramadina, 1997). J.D. Legge, *Kaum Intelektual dan perjuangan Kemerdekaan; peranan kelompok Syahrir* (Jakarta; Grafiti; 1993), Tim Editor Masika, *kebebasan cendekiawan; Refleksi kaum muda*, (Yogyakarta; Pustaka Republika dan Bentang Budaya, 1996).

baru merasa terancam akan bangkitnya kembali kesadaran politik Islam.

Miskipun polarisasi ini sangat tunggal (*simplistic*) dan oleh sebagian kalangan dianggap sebagai “*rekayasa Orde Baru*”, namun dua model ini terutama model gerakan Islam kultural memiliki makna yang cukup berarti bagi gerakan Islam di Indonesia. Karena bangkitnya Islam Kultural di Indonesia di semangati untuk memperkokoh kekuatan masyarakat (*empowering society*). Melalui gerakan memberdayakan masyarakat ini, diharapkan suatu saat terjadi perimbangan kekuatan antara negara dan masyarakat, sehingga kehidupan politik yang demokratis bisa dijamin.

Bahkan **Robert W. Hefner** mengatakan kebangkitan Islam kultural merupakan harga tak terhingga yang berhasil diraih oleh umat Islam di Indonesia. Tanpa gerakan ini, Islam Indonesia tak ubahnya seperti Islam di Timur Tengah. Gerakan ini berhasil menciptakan kesan (*trade image*) bahwa Islam di Indonesia adalah *inklusif, toleran*, berorientasi kepada *demokrasi*, menghargai *Pluralisme*, dan hak asasi manusia (*HAM*) serta masih banyak yang lainnya lagi.⁶¹

Dalam konteks itulah maka model gerakan Islam kultural di Indonesia berawal pada penggal dasawarsa delapan puluhan (tahun 80-an). Gerakan ini cukup menarik, karena telah memiliki landasan yang kuat, kemudian berkembang menjadi gerakan yang berbeda (*discursive*) dengan sebelumnya. Inilah yang oleh **Donald K. Emmerson**, seperti dikatakan **Bahtiar Effendi** sebagai “dikursus Islam yang tengah menegaskan kembali dimensi kulturalnya, jika bukan dimensi yang sama sekali non-politis. Menurutny bahwa di Indonesia ada kelompok Islam militan yang menganut pandangan bahwa Islam dan Politik tidak dapat dipisahkan, karena mereka percaya bahwa Islam yang berada diluar kekuasaan adalah Islam yang tidak lengkap. Jika diletakkan dalam

⁶¹ Syafiq Hasyim, *Menghambat Kematian Islam Kultural*, Loc it., h. 6

perspektif sejarah (*history*) dan pengalaman (*experience*) di Indonesia, maka hal ini tampak sekali kepada upaya umat Islam setelah bertahun-tahun kekalahan politis dalam lima bidang yaitu Konstitusi, Fisik, Pemilihan Umum, Birokrasi, dan simbol.⁶²

Momentum ini dilakukan untuk diarahkan kembali politik umat Islam kedalam kegiatan-kegiatan non-politis guna menghindari dari perseteruan politik dengan golongan lain dan sesama rekan sendiri, menumbuhkan kesadaran keagamaan dan sosial para pengikutnya. Dengan demikian diharapkan bahwa Islam di Indonesia, terlepas dari kekecewaan-kekecewaan politik yang dirasakannya, secara kultural dan spiritual dapat berkembang pesat.⁶³

Dalam perspektif lain, hal ini dilakukan dalam konteks menghilangkan ketegangan ideologis⁶⁴ antara Islam dengan Negara yang terus berlanjut hingga era rezim Orde Baru. Ketegangan ideologis ini ber-eskalasi menjadi hubungan tidak baik (*antagonize*) antara Islam dengan pemerintah dalam posisi *Vis-à-vis* negara, dengan seluruh implikasinya. Inilah yang membuat **Muhammad Natsir** merasa getir, untuk kemudian sampai pada kesimpulan

⁶² Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transpormasi pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Paramadina, Jakarta, 1998), h. 46

⁶³ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transpormasi pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Loc it, h. 46

⁶⁴ Ketegangan ideologis itu kita bisa saksi dalam lintasan sejarah Indonesia misalnya sejak dasawarsa 1930-an diawali oleh perdebatan Natsir-Sukarno mengenai persoalan kebangsaan dalam piagam jakarta untuk menemukan titik temunya, kemudian dianulir sehari setelah kemerdekaan. Ada upaya penyelesaian persoalan tersebut pada sidang konstuante kandas ditengah jalan karena dipotong oleh soekarno melalui dekret 1959. demikian pula dengan pemerintahan Orde Baru yang justru menutup pembicaraan mengenai persoalan tersebut. Ini lah yang menurut Ismail al-Faruqi mengatakan bahwa Indonesia bukan negara Agama, tetapi juga bukan negara Sekuler, Bahtiar Effendi, *Ibid.*, h.190. M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik; Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), Cet. I, h. 24-83

bahwa pemerintah telah memperlakukan Islam seperti Kucing Kurap.⁶⁵

Situasi inilah yang mendorong sejumlah aktivis dan pemikir Islam generasi kedua, yang muncul sejak dasawarsa tahun 1980-an dengan sebutan “Islam Kultural”. Dalam pandangan kelompok ini, “Islam Politik” merupakan sesuatu yang sulit untuk dilakukan karena masih membekas ingatan-ingatan pahit para aktifis dan pelaku politik Islam dengan Negara dipihak lain. Untuk itu kelompok Islam Kultural ini lebih memilih bidang garapan “Transpormasi sosial”, dengan menawarkan Islam yang tidak begitu Idiologis, tetapi sesuai dengan kebutuhan waktu itu. Seperti **Nurcholis Madjid** dengan Agenda Desakralisasi, **Abdurrahman Wahid**⁶⁶ menyuarakan isu Pribumisasi (*Islam Komplementer*), **Dawam Rahardjo** menggeluti pembangunan masyarakat pedesaan melalui pesantren, **Munawir Sjazali** menyatakan perlunya melihat Islam dalam konteks Indonesia.⁶⁷

Penonjolan kembali Islam Kultural oleh tokoh-tokoh diatas adalah memperkokoh “kesalehan relegius” dengan mempertimbangkan kembali peran Islam di dunia Modern, maka Islam yang simpatik dan substantif bisa dihadirkan. Dengan Islam yang demikian itu dapat mengakhiri tahun-tahun permusuhan politik antara Islam dan Negara. Maka masa depan Islam untuk masuk ke dalam politik dapat dilepaskan dari beban-beban keyakinan yang tertutup dan harapan-harapan yang tidak realistis.⁶⁸

Dalam bahasa **Sudirman Tebba** dikatakan bahwa pada saat itu umat Islam *‘sedang bergerak dari minoritas politik menuju mayoritas*

⁶⁵ Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara; Transpormasi pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Op cit, h. 191

⁶⁶ Abdurrahman Wahid dianggap sebagai tokoh Pilihan untuk jembatan Budaya. Aswab Mahasin, *Menyemai Kultur Demokrasi*, (Jakarta: LP3ES, 2000), h. 40

⁶⁷ Bahtiar Efendi, Loc it, h. 191

⁶⁸ Bahtiar Efendy, Loc It, h. 46

budaya'.⁶⁹ Kebanyakan aspirasi umat Islam pada dekade ini (1980-1990-an), tidak lagi memandang aktifitas politik sebagai satu-satunya wadah perjuangan dalam rangkai berkhidmat pada Islam, tetapi umat Islam bergerak kesuatu spekterum baru yang lebih dominan bersifat kebudayaan ketimbang politik. Menurut **Kuntowijoyo** Islam sebagai gerakan Kultural, karena yang dilakukan adalah gerakan intelektual, gerakan etik, dan gerakan estetika.⁷⁰ Bentuk inilah yang dipandang sebagai format baru gerakan Islam dalam konteks membangun kesejahteraan masyarakat Indonesia.

Ada berbagai karakteristik yang menandai format baru gerakan Islam khususnya pada periode 1980-an; *Pertama*, kecenderungan semakin pudarnya kepemimpinan politik Islam dan bangkitnya kepemimpinan para Intlektual Islam terutama yang berbasis kampus di Indonesia. *Kedua*, kecenderungan semakin melemahnya perdebatan pada masalah-masalah *ritual* atau *Furu'iyah* dan menonjolnya isu-isu intelektual, sosial ekonomi dan estetika dalam Islam. *Ketiga*, kecenderungan yang ditandai semakin melemahnya sikap-sikap sektarian dan semakin tumbuhnya sikap non-sektarian disebagian besar kalangan umat, terutama dikalangan generasi muda Islam. *Keempat*, kecenderungan memudarnya konsep umat yang dipahami bukan lagi sebagai komunitas muslim yang diikat oleh organisasi massa Islam tertentu, atau partai politik Islam yang eksklusif. Umat Islam dalam konteks ini, lebih dikonsepsikan sebagai komunitas muslim yang kedudukan dan peranannya tersebar luas diberbagai institusi sosial yang ada sehingga memunculkan wajah Islam yang lebih inklusif'.

⁶⁹ Sudirman Tebba, *Islam di Indonesia; dari Minoritas Politik menuju Mayoritas Budaya*, Jurnal Ilmu Politik; No. 4. (1989) h.53

⁷⁰ Kuntowijoyo, *Konvergensi Sosial dan alternatif Gerakan Kultural*, Pesntren, NO. 3, Vol. III, (1986), h.36

D. KESIMPULAN

Berdasarkan pada uraian tersebut, Islam Kultural di Indonesia pada dasarnya merupakan respon terhadap berbagai masalah karena situasi kehidupan sosial ekonomi dan politik masyarakat Indonesia yang bersifat tidak kompetitif, di pihak lain antagonistik antara Islam dan Negara tengah merebak. Jadi Esensi utama lahirnya gerakan ini adalah mengubah kondisi yang sangat *debilitating*, dengan menawarkan citra baru Islam yang lebih kuat dan kokoh yang kehadirannya tidak perlu ditanggapi sebagai ancaman melainkan sebagai mitra. Melalui pemahaman keislaman yang demikian itu masyarakat dapat disatukan dalam naungan nilai-nilai Islam dan pada gilirannya dapat menjadikan Islam adalah Agama rahmatan lil' alamin.

Bab 3

TRADISI LISAN *BALAWAS* SUMBAWA: REPRESENTASI ISLAM SEBAGAI DOA KESELAMATAN

A. PENDAHULUAN

Tradisi lisan (*oral tradition*) merupakan salah satu kearifan lokal yang terus dipraktikkan dan dipelihara dalam masyarakat lokal. Tradisi lisan ini dijadikan sebagai tempat bercermin masyarakat pemiliknya sehingga belajar tradisi lisan, baik berupa mantra, pantun, peribahasa, hingga cerita rakyat sangat membantu memahami pola pikir dan berbagai kejadian dalam kehidupan masyarakat. Para ahli antropologi, memahami tradisi lisan sebagai data kebudayaan yang mengandung berbagai informasi. Ahimsa-Putra (2003:78) menjelaskan bahwa tradisi lisan dapat dipandang sebagai "*pintu masuk*" untuk memahami kebudayaan itu sendiri. Tradisi lisan dapat menjadi unsur-unsur kebudayaan seperti sistem nilai, sistem politik, sistem kepercayaan, sistem mata pencaharian, dan sebagainya.

Ekspresi tradisi lisan perlu diungkapkan jika ingin mendapatkan gambaran tentang kekayaan budaya. Masyarakat Sumbawa (*tau Samawa*) misalnya mempunyai tradisi lisan yang masih bertahan sampai sekarang yaitu *balawas* (menembangkan lawas). *Balawas* ini dilisankan dengan berbagai macam cara, ada yang dilagukan sendiri-sendiri, ada pula secara berpasangan atau beramai-ramai. *Lawas-lawas* (isi teks) yang dilantunkan berisi tentang cinta kasih muda-mudi, akhirat (*pamuji*), kepahlawanan, politik, perkawinan, dan nilai gotong royong yang berasaskan kekeluargaan.

Memahami tradisi lisan *balawas pamuji* (akhirat) sebagai gejala sosial budaya tidak bisa dilepaskan dari perpaduan budaya

Sumbawa dengan budaya masyarakat lain, misalnya perpaduan unsur-unsur lokal dengan perangkat simbol yang berasal dari luar. Menurut Ahimsa-Putra (2005:9) Islam masuk ke Indonesia ketika masyarakat Indonesia (yang ketika itu masih belum merupakan sebuah bangsa) sudah memiliki budaya tersendiri. Budaya Indonesia ketika itu masih merupakan sebuah mosaik dari ratusan budaya lokal dan etnis yang memperlihatkan ciri-ciri dan perbedaan-perbedaan yang sangat jelas antara satu dengan yang lain. Ketika Islam masuk dalam berbagai kebudayaan ini, Islam dapat diterima melalui cara representasi.

Cara representasi ini terlihat ketika unsur-unsur budaya Islam yang banyak terwujud melalui simbol-simbol budaya Arab sebagian perwujudannya digantikan melalui simbol-simbol budaya Sumbawa. Isi dari apa yang ingin disampaikan masih tetap “Islam” sedangkan kulitnya sudah diganti dengan “kulit” Sumbawa. Ajaran-ajaran atau pesan-pesan yang disampaikan melalui lawas adalah pesan-pesan Islam, namun media yang digunakan bukan lagi bahasa atau simbol-simbol yang berasal dari dunia Arab. Ini terlihat terutama pada *balawas pamuji* sebagai representasi ide-ide Islam dengan menggunakan perangkat simbol lokal.

Balawas pamuji selalu mengikuti perkembangan pendukungnya (masyarakat). Keberadaan *balawas pamuji* dan masyarakatnya saling memengaruhi dan berdampingan satu sama lainnya seperti raga dan jiwa tidak dapat dipisahkan. Hubungan antara keduanya sangat erat. Hal itu tercermin pada fungsi yang digunakan dalam aktivitas kebudayaan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat luas yang berhubungan dengan seluruh kehidupannya. Salah satu fungsinya adalah untuk mendapatkan keselamatan (*krik selamat*) dalam kehidupan masyarakat Sumbawa.

Sepengetahuan penulis tradisi lisan *balawas pamuji* sebagai representasi keselamatan belum ada yang membahas secara khusus. Pada artikel ini akan menjelaskan *balawas pamuji* di

tembangkan dalam berbagai tradisi adat Sumbawa dimaknai sebagai doa untuk keselamatan. Sampai saat ini belum ada peneliti yang telah menghasilkan penelitian yang memuat topik *balawas pamuji*. Zolinger (1987) dalam *Verslag van eene reis naar Bima en Soembawa* secara sentimental mengatakan bahwa kedatangannya ke Sumbawa tidak disambut baik oleh Sultan, maupun pembesar-pembesar kerajaan lainnya, demikian juga rakyat jelata. Sehingga lantaran jengkelnya mengatakan bahwa selama berada di Sumbawa Sultan selalu menunjukkan pembawaan tidak sopannya: *gedurende al den tijd, dien ik te Soembawa doerbragt, bleet de onbeleefdheid van den Sultan altijd dezelfde* (Manca, 1984:39). Zolinger mengatakan, bahwa orang-orang Sumbawa bukan orang periang, jarang mengadakan pesta. Menghina nyayian, musik dan tari bahkan menganggap tidak terdapat alat-alat musik dan belum pernah mendengar orang-orang Sumbawa menyayi.

Tetapi hasil penelitian team Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah (1990) dalam buku *Ensiklopedi Musik dan Tari daerah Nusa Tenggara Barat* membatah tulisan dan pendapat Zolinger, ternyata *Tau Samawa* (orang Sumbawa) memiliki kegemaran yaitu *balawas* (menembangkan puisi lisan tradisional). Bahkan Ardhana (1985:30), meneliti tentang "Sastra Lisan Samawa". mengklasifikasikan tradisi lisan Samawa menjadi jenis prosa (*fable, mitos, legenda, dongeng, cerita sejarah, kisah asmara, dan fable jenaka*), dan *puisi* berbahasa samawa disebut *lawas* yang dalam perkembangannya telah menjadi inspirasi masyarakat dalam berkesenian, dan menggunakan *lawas* sebagai medianya. Muhammad Saleh E, (2007:119) dalam *Tradisi lisan (Lawas) Dan Muatan Nilai Keagamaannya*, menjelaskan bahwa tradisi lisan (*lawas*) merupakan puisi tradisional yang diwariskan secara turun temurun dengan cara dilantunkan (*temung*). Hal ini dilakukan sebagai bentuk pengekspresian isi hati dalam bentuk cinta, sedih, kritik, nasehat, motivasi, nilai ajaran Islam dan sebagainya. Ada berbagai jenis

tradisi lisan di Sumbawa. *Pertama* sastra lisan anak-anak (*tau ode*), yang mengedepankan dunia anak-anak yang penuh kegembiraan. *kedua*; sastra lisan muda-mudi (*taruna-dadara*), yang intinya berkisar sekitar pengenalan, percintaan, berkasih-kasihan, perpisahan beriba hati. *ketiga* sastra lisan orang tua (*tau loka*) berintikan pendidikan Islam (nasihat agama) dan *tasyawwuf falsafi*. Lawas orang tua bersifat didaktis yang berintikan ajaran agama.

Menurut Rayes (2007:2) dalam buku *Integrasi Sosial Dalam cermin Sastra Samawa* bahwa dalam mengumandangkan lawas-lawas itu sangat tergantung pada waktu lawas itu ditembangkan. Kalau ditembangkan pagi hari dikenal dengan *ulan siyep* (pagi hari), kalau dikumandangkan saat siang hari dikenal dengan *ulan panas ano* (teriknya matahari), dan kalau membawakan di saat senja hari maka itu disebut dengan *ulan rawi ano* (matahari tenggelam). Bahkan dalam menembangkan lawas itu ada *temung* (lagu) bagian *ano siyep* (sebelah timur), dan ada pula temung bagian *ano rawi* (sebelah barat) Sumbawa.

Lawas-lawas itu lahir dengan berbagai macam cara. Ada yang dilagukan sendiri-sendiri, ada pula secara berpasangan atau beramai-ramai dalam suatu kumpulan. Bila diiringi *rebana kebo* (rebana besar) dengan memakai *ulan* (melodi) *anosiyip* (sebelah matahari terbit) dinamakan *sakeco* dan bila dengan iringan rebana *ode* (kecil) dengan ulan dari Taliwang dinamakan *langko*, kalau iringan *serune* (bunyian dari batang padi) dinamakan *bagandang*, tetapi jika ditambah *gero* (koor) disebut *saketa*. Dan dalam penelitian Gani (1997) lebih lanjut menjelaskan bahwa apabila melangsungkan upacara perkawinan atau sunat rasul beberapa wanita menembangkan lawas sambil membunyikan *kosok kancing* (sejenis maracas) dinamakan *badede*, seorang pria mengancungkan kedua tangannya di tengah sawah sambil menembangkan lawas dalam tradisi *barapan kebo* (karapan kerbau) dinamakan *ngumang*, dan seseorang mengajukan soal lawas (menyebut sampiran dari

sebuah lawas), kemudian yang mengetahui segera menjawab soal dengan isi lawas dinamakan *basual*.

Bahkan dalam penelitian Manca (1984:40) menjelaskan secara detail tentang cara melagukan lawas tanpa iringan bersyarat pada waktu dan jenis orang yang melagukan. Ada *ulan sawai* (perempuan) dan *ulan salaki* (laki-laki). Bila dilakukan pada waktu pagi disebut dengan *ulan siyip*, pada siang hari disebut *ulan tangari*, dan pada waktu malam disebut *ulan petang*. Menurut Manca membawa ulan-lan tersebut harus sesuai dengan waktunya dan akan menjadi tertawaan orang bila membawa ulan itu tidak sesuai dengan waktu dan jenis orang yang membawanya. Demikian pula dapat pula membedakan dimana kita berada setelah kita mendengarkannya. Secara beramai ramai diwaktu mengetam padi wanita dan pria *saling siyir* (sambut menyambut lawas) begitu mengesankan masing-masing hingga terik matahari yang membakar bagai tak terasa. Diwaktu memasang atap rumah pria sesama pria *balawas* (menembangkan lawas), sedang wanita menanak nasi serta memasak lauk-pauknya untuk suguhan nanti pada saat mengasonya *selip santek* (memasang atap). Lain pula alunan gadis-gadis yang sedang beramai-ramai *nuja* (menumbuk padi) pada waktu malam hari. Dengan maat alunannya mengiringi irama suaranya yang merdu menyebabkan mereka yang mendengarkannya terharu, lalu tak lama kemudian tempat itu menjadi ramai oleh pemuda-pemuda yang ingin melihat dan mendengarkan secara dekat gadis-gadis yang secara santai dengan lawas (puisi lisan) *nuja*-nya itu. Nun disana di tengah-tengah hutan, gembala sambil berkuda atau berjalan kaki mengiringi ternak gembalanya, atukah kebetulan sedang melepas lelah dibawah pohon di dalam buaian bayu meniup sepoi-sepoi basah, terdengarlah suara jejak yang *belawas* meramaikan dirinya yang sedang mengangon hewan ternaknya. Demikian pula di tengah malam, di waktu padi yang baru habis diketam pada siang harinya

berjejer-jejer di tengah sawah beratapkan jerami setelah diikatnya. Terdengarlah suara melengking memecah malam sepi untuk menahan mata dalam berjaga-jaga. Terkadang terdengar pula saling ganti berganti dengan bunyi *serunai* yang dibuat dari batang padi.

Diperkirakan menurut Amin (2012; 2) dari hasil penelitiannya "*Apresiasi Tradisi Lisan Sumbawa; Lawas, Ama, Panan dan Tutir*" dimulai oleh pembantu-pembantu Sultan Sumbawa yang pulang berguru dan belajar agama Islam di Aceh, Semenanjung Melayu, dan Banjar. Mereka mengajak datang ke Sumbawa para ulama dan pujangga penyebar agama Islam termasuk dari kota Lawe (Padang Lawas) Sumatra Utara. Kemudian para pujangga itu membuat syair yang selanjutnya disebut lawas dalam masyarakat Sumbawa.

Awal kemunculan lawas di masa kerajaan Sumbawa, seorang Ulama dan budayawan Sumbawa yaitu H.Muhammad Amin Dea Kadi telah menciptakan lawas *pamuji* (lawas akherat) yang di tulis dengan huruf Arab Melayu *rabasa Samawa* (berbahasa Sumbawa) sampai 190 bait saling berkait secara teratur (*bariri*) tiada putus berangkai menjadi satu. Lawas pada masa itu dipakai sebagai media pembelajaran dalam memahami agama islam. Tentu saja pemahamannya lebih mengena karena menggunakan bahasa seni dengan perlambangan yang filosofis.

Hal penting lain yang terdapat di dalam studi terdahulu adalah Made Suyasa (2002) menulis tentang "*Seni Balawas Dalam Masyarakat Etnis Samawa*". Penelitian ini difokuskan pada struktur seni balawas *sakeco* dengan menggunakan pendekatan teori Parry-lord yang meliputi formula dan tema. Dalam proses penciptaan karya sastra lisan pencipta belajar mengingatkan kelompok kata atau ungkapan-ungkapan dan pola dari pencipta yang lain. Kemudian menggunakan formula itu sesuai dengan keinginannya secara kreatif, dengan analogi. Dalam penyusunan baris dengan pola formula terjadi proses pergantian, kombinasi, pembentukan model, dan penambahan kata atau ungkapan baru pada pola

formula sesuai dengan kebutuhan. Pencipta dapat membuat baris-baris terus menerus sesuai dengan keinginannya dan kreativitasnya.

Tulisan ini berbeda dengan hasil penelitian di atas dan menjadi penting, karena mendiskusikan tentang pemaknaan terhadap lawas-lawas akherat (*pamuji*) oleh sebagian masyarakat yang menganggapnya magis dan doa bagi orang Sumbawa. Artikel ini juga akan menjawab pertanyaan tentang bagaimana bentuk teks lawas akherat (*pamuji*) ? dan bagaimana masyarakat memaknainya dalam konteks sosial yang ada ? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, artikel ini penulis kategorikan menjadi tiga bagian. *Pertama*, definisi *lawas* dan *balawas* Sumbawa. *Kedua* representasional *lawas* akherat (*pamuji*), *ketiga*, doa suci dan *krik slamat* (keselamatan).

B. TRADISI LISAN

Tradisi lisan adalah: *“Delivery esp. Oral delivery of information or instruction, transmission of statements, beliefs, rules, customs or the like, esp. By Word of mouth, or by practice without writing. A statement, belief or practice transmitted (esp orally) from generation to generation“* (Ahimsa-Putra, 2010:2).

Tradisi lisan merupakan kesaksian verbal yang ditransmisikan dari satu generasi ke generasi lainnya atau generasi masa depannya. (Adam Kuper, 2000:719). Dalam pandangan Finnegan (1977:16-17) tradisi lisan itu ditransmisikan melalui kata-kata dari mulut ke mulut dan bukan melalui kata-kata yang tertulis atau tercetak, atau *“oral tradition refers to cultural processes and products that, though handed down over time, are not written”*. Eksistensi tradisi lisan sangat tergantung dari penyampaiannya secara lisan. Penuturannya sangat penting, tanpa penuturan lisan, eksistensinya akan hilang. Pada umumnya, untuk penuturan lisan ini perlu ada publik.

Adapun pericriannya adalah kata tradisi berasal dari bahasa latin *traditio*, dalam bahasa Inggris *tradition* dan bahasa Belanda

traditie yang maknanya tidak jauh berbeda yaitu transmisi atau penyerahan (*handing down*) (Adam Kuper, 2000:719). Kata tradisi mempunyai banyak arti, di antaranya adalah:

(1) *The action of handing over (something material) to another*"; (2) *“Delivery esp. oral delivery of information or instruction”*, (3) *“The act of transmitting or handing down or fact being handed down, from one to another or from generation to generation”*, (4) *“Transmission of statement, beliefs, rules, customs or the like, esp. By Word of mouth, or by practice without writing”*; (5) *“That which is thus handed down”*; (6) *“a statement, belief or practice transmitted (esp. orally) from generation to generation”*; (7) *“A long established and generally accepted custom, or method of procedure, having almost the force of a law* (Ahimsa-Putra, 2011:8).

Adapun menurut Dundes bahwa tradisi adalah masyarakat yang telah memiliki kebudayaan, kemudian mereka mewarisi secara turun temurun, sedikitnya dua generasi yang mereka akui sebagai milik bersama dan mereka sadar akan identitas kelompok mereka sendiri (Alan Dundes, 1978:7).

Berdasarkan beberapa konsep di atas dapat didefinisikan tradisi sebagai sejumlah kepercayaan, pandangan, nilai-nilai dan praktik yang diwariskan dari generasi ke generasi tidak melalui tulisan (biasanya secara lisan atau melalui contoh tindakan), yang diterima oleh suatu masyarakat atau komunitas sehingga menjadi mapan dan mempunyai kekuatan seperti hukum. Merujuk definisi ini, istilah *traditional* menurut Ahimsa-Putra (2011:9) dapat kita artikan “yang telah diwariskan dari generasi ke generasi dan diterima oleh umum”. Diterima oleh umum artinya dimengerti, dipahami, disetujui, disepakati oleh banyak orang pelaksanaannya atau penerapannya dalam kehidupan sehari-hari. “Memiliki kekuatan seperti hukum” artinya pelanggaran atau penolakan atas kepercayaan, pandangan, nilai-nilai dan praktik yang telah disepakati akan dapat menyebabkan diterapkannya hukuman-hukuman tertentu kepada individu pelanggar atau penolaknya.

Adapun kata lisan dalam bahasa Inggris “*oral*” adalah sesuatu yang diekspresikan dalam bentuk kata-kata (sebagai lawan dari bahasa isyarat atau budaya material) atau bersifat lisan dan lisan adalah bentuk pewarisan yang khas (Finnegan, 1989:5). Sedangkan menurut Levinson (1996:888) “*Oral*” also implies something expressed in Word (as opposed to sign language, for example, or material cultural); in this sense, stories, songs, or proverbs are distinguished from other cultural behavior by being verbalized”.

Dalam hal ini Finnegan (1974:52-64) menjelaskan ciri utama tradisi lisan adalah; (a) *verbal*, berupa kata-kata, (b) tanpa tulisan, (c) milik kolektif rakyat, (d) memiliki makna fundamental, ditransmisikan dari generasi ke generasi. Sedangkan menurut Utley (1965) tradisi lisan (folklor lisan) itu bercirikan; Lisan (*oral*), ada persebaran (*transmission*), tradisi (*tradition*), pelestarian (*survival*), dan milik kolektif masyarakat (*comunal*) (Alan Dundes, 1965:8).

C. REPRESENTASI LOKAL

Represent menunjukkan citra: menggunakan, bertindak sebagai simbol atau menunjukkan, melukiskan, menjelmakan, memperlihatkan sebuah citra. Representasi merupakan tindakan, pernyataan, atau atau kenyataan merepresentasikan (Dani Cavallaro, 2001:69).

Sebagai perangkat simbol yang berasal dari luar, Islam masuk ke Indonesia ketika masyarakat Indonesia (yang ketika itu masih belum merupakan sebuah bangsa) sudah memiliki budayanya sendiri. Budaya Indonesia ketika itu masih merupakan mosaik dari ratusan budaya lokal dan etnis yang memperlihatkan ciri-ciri dan perbedaan yang sangat jelas antara satu dengan yang lainnya. Ketika Islam masuk dalam berbagai kebudayaan ini, Islam dapat diterima melalui representasi.

Menurut Ahimsa-Putra (2005:9-10) cara representasi terlihat ketika unsur-unsur budaya Islam yang banyak terwujud lewat

simbol-simbol budaya Arab sebagiannya kemudian digantikan perwujudannya melalui simbol-simbol budaya lokal. Isi yang ingin disampaikan masih tetap Islam, sedangkan kulitnya sudah diganti dengan "kulit" lokal. Pesan-pesan yang disampaikan adalah pesan-pesan Islam, namun media yang digunakan bukan lagi bahasa atau simbol dari dunia Arab. Misalnya tembang Tombo Ati adalah salah satu contoh representasi ide-ide Islam dengan menggunakan perangkat simbol lokal.

C. SAKRAL DAN PROFAN

Konsep sakral memiliki arti penting dalam konteks pemahaman praktik ritual *balawas pamuji*. Konsep ini dapat memahami bentuk-bentuk simbol sakral yang digunakan dalam ritual secara keseluruhan. Melalui konsep ini, batas-batas kesakralan dari suatu simbol ritual dapat diketahui.

Dalam konteks ini, sakral didefinisikan oleh Durkheim dalam disertasi Ketut Darmana (2015:46) sebagai hal-hal yang dilindungi dan diisolasi oleh larangan-larangan, sedangkan *profan* merupakan hal-hal tempat larangan-larangan tersebut diterapkan dan harus tetap dibiarkan berjarak dari yang sakral. Mengacu pada definisi ini maka hal-hal yang sakral dapat berwujud benda, atau simbol-simbol yang dipersepsi memiliki nilai luar biasa, mengesankan, mengontrol, sedangkan yang *profan* terkait dengan urusan sehari-hari, dan pada umumnya dinilai biasa.

Hal-hal yang sakral akan selalu menuntut adanya tindakan-tindakan ritus sedangkan yang profan hanya merupakan tindakan-tindakan biasa. Ritus-ritus tersebut merupakan aturan sekaligus penegas terhadap cara-cara bertingkah laku terhadap hal-hal yang sakral, sedangkan dalam hal-hal yang profan tingkah laku-tingkah laku tersebut tidak perlu ditegaskan. Semua dapat dijalankan sebagaimana mestinya, seperti kebiasaan sehari-hari. Ritus sakral akan menghasilkan tingkah laku-tingkah laku yang bernilai

religius, khidmat, dan khusyuk, sedangkan kebiasaan profan hanya menghasilkan tingkah laku yang biasa. Dalam banyak hal ritus sakral tersebut juga hanya dilakukan di ruang yang dinilai keramat, suci, dan memiliki daya supranatural di luar ruang yang dinilai profan. Akhirnya, hal-hal yang sakral tersebut, menurut Durkheim (1976, 2011) akan tetap berjarak dengan hal-hal yang profan, tidak bisa berdekatan satu sama lain, dan tetap dengan keadaanya masing-masing. Apabila mengacu pada pemahaman ini maka simbol-simbol sakral dan profan dalam ritual *balawas pamuji* dapat dikategorikan sebagai simbol yang tergolong sakral adalah teks-teks lisan *pamuji* (akherat).

D. LAWAS DAN BALAWAS SUMBAWA

Lawas adalah sejenis puisi tradisional khas Sumbawa, umumnya terdiri dari tiga baris per bait, setiap baris terdiri dari delapan suku kata dan biasanya dilisankan secara resmi pada upacara-upacara tertentu. (Sumarsono, 1985:75). Atau dengan pengertian lain *lawas* adalah *the human creation that created and expressed by language; by writing or oral that risen the happiness and sadness in the human seul* (Begawan Hamid, 2003:12). Adapun definisi lain tentang *lawas lawas* adalah puisi lisan tradisional sebagai ungkapan perasaan hati yang umumnya tersusun indah dalam tiga baris per bait, setiap baris terdiri dari delapan suku kata (Usman Amin, 9 Maret 2019), misalnya:

“*La-min si-ya du-nung no-tang*, Jikalau kanda duluan merindu,
so-we san-tek bo-nga bin-tang, Sibaklah atap, tataplah gemintang,
leng bu-lan ba-te-mung ma-ta”. Pada rembulan bertemu pandang.

Lawas memiliki ciri-ciri: (1) tiap bait terdiri dari tiga baris; (2) tiap baris terdiri dari delapan suku kata; (3) tidak terdapat kata yang bermakna sama dalam satu bait; (4) antara ketiga baris dalam bait yang sama memiliki kesatuan makna (Usman Amin, 2012:1).

Dalam perkembangannya, *lawas* juga ada kemiripan dengan pantun sehingga terdapat *lawas* yang terdiri dari empat baris, enam baris (*larik*) dan delapan baris pada setiap bait (Muchsin Hamim, 2011:25) misalnya:

<i>Udang manis dalam dulang</i>	Udang manis dalam dulang
<i>Kemang danger ka tu dampo</i>	Bunga danger dirangkum orang
<i>Lamin manis mata nulang</i>	Kalaulah manis kanda memandang
<i>Panangar sai po ampo</i>	Siapa lagi harus menimbang
<i>Sumer ode tenga rau</i>	Sumur kecil di tengah Ladang
<i>Kusalungkap ke tabola</i>	Kututup dengan tudung saji
<i>Ngelantung bua paria</i>	Bergelantungan buah Paria
<i>Seumer ku dadi tau</i>	Seumur aku jadi manusia
<i>No poda rungan ku bola</i>	Belum tersiar pernah berbohong
<i>No kuto lamin ke sia</i>	Tak tahu jika bersama anda
<i>Pelam goa pelam goa</i>	Mangga Goa mangga Goa
<i>Ling anak ai pang ai</i>	Pada anak air di air
<i>No monda bua pelam to</i>	Tiada buah mangga itu
<i>Boe kakakan ling bote</i>	Habis dimakan oleh kera
<i>Salam doa salam doa</i>	Salam <i>doa</i> salam <i>doa</i>
<i>Lako si sai posai</i>	Pada orang seorang
<i>Nosoda dua lamin to</i>	Tiada dua kalau sekarang
<i>Lako kabaketong ate</i>	Tempat jatuhnya hati

Selain itu, ada juga *lawas bakael* (*pengulangan*) dari bentuk susunannya maka ada yang terkait, dimana kata atau

kelompok kata pada bagian akhir di bait pertama diulang kembali pada bagian awal baris pertama bait berikutnya. Pengulangan kata atau kelompok kata tersebut menandai adanya hubungan makna antar bait ((Muchsin Hamim, 2011:26). Adapun contoh lawas *bakael* adalah:

<i>Kakendung ling kau adi e</i>	Terlanjur ucapanku wahai dinda
<i>Kupina pengasa kau</i>	Engkau jadi harapan
<i>No tutu sai ya bola</i>	Tak tahu siapa yang bohong
<i>Bola kau kamo ku to</i>	Dustamu sudah ku tahu
<i>Jangka mara akar bako</i>	Berjejer bagaikan akar bakau
<i>Nanta no asa ling untung</i>	Duhai sayang tak mengharap
<i>jodoh</i>	
<i>Untung ku nopoka teri</i>	Jodohku belumlah pasti
<i>Dunugmo tangkela rungan</i>	Lebih dahulu terdengar berita
<i>Sawer leng tu lako ate</i>	Dikhabarkan ke tujuan hati

Lawas kalimatnya tidak berbentuk bebas (*free phrase*), melainkan berbentuk terikat (*fix phrase*). Dalam pandangan James Dananjaya (1991:56) sajak atau puisi rakyat (kesusastraan rakyat) yang sudah tertentu bentuknya, biasanya terdiri dari beberapa deret kalimat, ada yang berdasarkan panjang pendek suku kata, lemah tekanan suara, atau hanya berdasarkan irama.

Lawas berinduk pada bahasa Sumbawa tidak dapat diketahui (*anonim*) awal perkembangannya dalam masyarakat. Tetapi semenjak orang Sumbawa mengakrabi bahasanya sejak itulah manusia mengenal lawas. Ketika penduduk ini hidup dalam lingkungan masyarakat yang masih primitif, pada saat itulah bahasa Sumbawa tumbuh melalui bermacam-macam proses dan pembauran bahasa dari berbagai suku bangsa yang mendiami Sumbawa.

Sedangkan kata *Balawas* adalah morfem awalan *ba-* yang bergabung bentuk dasar verbal mengubah bentuk dasar dari

transitif menjadi intransitif dengan makna mengakibatkan keadaan yang tertera pada kata dasarnya. Kata *lawas--balawas* artinya menembangkan lawas. (Sumarsono 1986:48). Balawas adalah menembangkan lawas yang dilakukan secara beramai-ramai atau seorang diri dalam rangkaian upacara perkawinan atau sunatan rasul (*khitanan*) atau kegiatan adat lainnya. *So besides to state the happiness, the function of lawas is also to loose the tiredness of the workers.* (Muhammad Saleh, 2016:113-114).

Jika dikaitkan dengan ber-*lawas*, atau dalam masyarakat Sumbawa disebut *balawas* menunjukkan tentang kegiatan menyampaikan *lawas* yang terkait dengan keadaan hati yang lapang dan lega (Depdikbud, 1989:504). Meliskan *lawas* yang diwariskan dari generasi ke generasi secara lisan dalam masyarakat Sumbawa biasanya dilakukan pada saat berjalan menuju tempat bekerja (sawah/ladang), pada saat bekerja, mengusir kesepian dan kejenuhan, gotong royong, mengasuh anak, ekspresi diri di arena karapan kerbau (*barapan kebo*), tinju Sumbawa (*barempuk*) dan lain-lain. *Lawas* diliskan secara resmi pada upacara-upacara tertentu yang dalam ungkapan lokal disebut dengan *saseda ke lawas* (dibunyikan dengan *lawas*) tentang suka cita, kasih sayang, agama, nasihat, sindiran, dan kelakar.

Dalam kaitannya dengan *lawas* sebagai puisi lisan tradisional yang ada dalam masyarakat Harun Piah (1989:80) menjelaskan:

Puisi lisan rakyat masih digunakan dalam kegiatan kesenian rakyat yang merupakan sebagian dari budaya rakyat yang dipersembahkan, disampaikan, dan disebarkan dalam bentuk lisan. Hampir semua nyayian daerah atau senandung rakyat, nyayian-nyayian yang mengiringi tarian, ungkapan-ungkapan dalam istiadat-istiadat sosial dan keagamaan, dzikir yang dilagukan atau yang mengiringi perlakuan yang bersifat magis, dipersembahkan dan diabadikan dalam bentuk puisi lisan rakyat.

Bahasa dalam *lawas* selalu padat *konotatif* (fikiran) terdiri dari kata atau kalimat yang suprarasional, bahasa bersayap. Berbeda dengan susunan yang bersifat *denotatif* (*makna sebenarnya*), mutlak dan logis. Menurut penulis, *lawas* selain berperan sebagai alat ekspresi suasana batin yang *artistik*, sebagai alat perekam peristiwa, juga merupakan media komunikasi dengan manusia lainnya. *Lawas* sampai hari ini cukup dikenal oleh semua lapisan masyarakat Sumbawa baik di kota maupun di desa termasuk juga pendatang yang sudah lama berdomisili di Sumbawa. *Lawas* sudah dikenal sejak zaman dahulu, disampaikan secara lisan, *anonim*, sehingga menjadi begitu akrab dengan masyarakat pemiliknya karena sudah menjadi bagian dari cara mereka mengekspresikan isi hatinya, apalagi disampaikan dengan cara menggunakan irama (*temung*).

E. REPERESENTASI LAWAS AKHIRAT

Agama menurut Clifford Geertz (1973:90) adalah:

(1) Religion is a sistem of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.

Simatupang (2010: 5) berpandangan bahwa: (1) Agama memerlukan perwujudan dalam bentuk benda dan tindakan, baik untuk mengungkapkan maupun membangkitkan emosi keagamaan di kalangan pemeluk kepercayaan suatu agama, agar agama benar-benar dirasakan/dihayati manusia, (2) kemampuan suatu benda atau tindakan untuk mengungkapkan atau membangkitkan emosi keagamaan, bersandar pada daya simbolik yang dimiliki oleh benda atau tindakan tersebut, (3) daya simbolik suatu benda atau perilaku keagamaan bertumpu pada sistem kepercayaan manusia terhadap keberadaan Yang Maha Kuasa, (4) kemampuan suatu benda atau perilaku untuk membangkitkan atau mengungkapkan

emosi keagamaan pada dasarnya selaras dengan daya pesona (*enchantment*) yang dimiliki oleh benda atau perilaku seni melisankan, (5) pesona yang dimiliki oleh benda atau perilaku agama/seni lisan tersebut merupakan efek dari penerapan suatu teknologi (teknik) tertentu pada material, (6) benda atau perilaku agama sebenarnya berkelindan (*everlap*) dengan benda atau perilaku, (7) pergeseran tanggapan (*transition*) terhadap gejala benda atau perilaku terjadi karena berlangsungnya transit yakni perubahan atau pergeseran konteks keberadaan gejala yang dimaksud, (8) pergeseran tersebut dapat berlangsung dalam dua arah; dari tradisi lisan ke arah agama, dan sebaliknya; dapat pula terjadi pergeseran kearah penggabungan yang tidak saling meniadakan (sekaligus agama dan tradisi lisan), dan (9) konteks-konteks tersebut meliputi konteks publik (*komunal*) maupun konteks personal (individual).

Berlandaskan pada ide di atas, tidak ada kebudayaan yang tidak berakar pada agama. Termasuk dalam masyarakat Sumbawa bahwa agama pertama yang dikenal adalah Hindu. Selama berabad-abad pengaruh Hindu menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Sumbawa sampai masuknya Islam pada abad ke-16. Ketika kerajaan Goa menguasai daerah Sumbawa dan membawa Islam sebagai agama kerajaan pada tahun 1620, maka sejak saat itulah Islam telah menjadi agama resmi kerajaan Sumbawa. Hal ini menyebabkan penduduk asli Sumbawa mayoritas beragama Islam. Bahkan masyarakat Sumbawa tetap berpegang teguh kepada agama dan budaya yang menjadi landasan dalam bermasyarakat dengan ungkapan lokal *adat ketong syara' ke syara' ketong kitabullah*. (adat mengikuti agama, dan agama mengikuti kitabullah).

Kalau dikaji secara mendalam, tradisi lisan *balawas* mengandung nilai budaya dalam kehidupan sehari-hari. Nilai budaya itu menurut Ahimsa-Putra (2007:8-11) memiliki ciri-ciri yaitu: (1) tidak terlihat (*abstrak*); (2) bersifat sosial (dimiliki bersama); (3) mempunyai 'inti' (*core value*); (4) diyakini kebenaran

dan kebajikannya; (5) terkait erat dengan perasaan; (6) relatif sulit berubah.

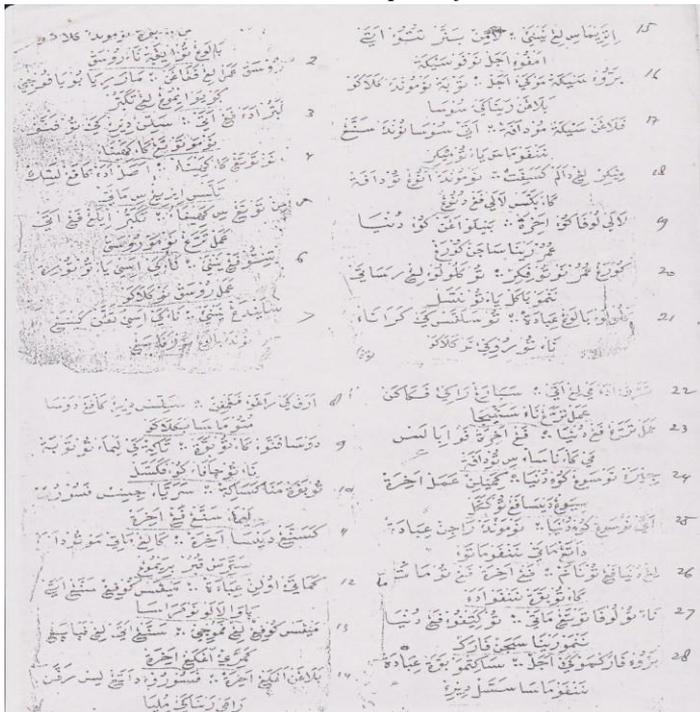
Berdasarkan ciri-ciri itu, maka representasional *lawas pamuji* (akhirat) tentu memiliki nilai spiritual yang berinduk pada bahasa Sumbawa, kemudian tumbuh dan berkembang menjadi tradisi yang sangat digemari oleh masyarakat yang diwujudkan dalam berbagai aktivitas kehidupannya sebagai media komunikasi dengan manusia lain. Kegemaran orang Sumbawa dalam melantunkan lawas pada hakikatnya adalah puisi lisan tradisional yang dilagukan. *Lawas-lawas* yang kita kenal sejak dahulu hingga sekarang ini bukan milik perseorangan tetapi milik bersama dan menurun kepada generasi berikutnya secara lisan, akan tetapi dulunya *lawas-lawas* itu ditulis dalam lembaran daun lontar yang disimpan dalam tabung bambu yang disebut dengan *bumung*.

Masuknya Islam pada abad ke-16 di daerah pesisir dan pada abad ke-17 (1620) masuk ke dalam kerajaan Sumbawa tentu membawa pengaruh budaya Timur Tengah. Salah satunya adalah tradisi lisan *salawatan (ratib)* yang syairnya berbahasa Arab. *Ratib* ini berisi puji-pujian kepada Allah dan Rasul yang diambil dari kitab *hadrah*. Tradisi ini dilantunkan dengan diiringi oleh empat orang dengan menggunakan rebana.

Masyarakat pendukung kebudayaan lokal tepengaruh oleh budaya lain, yang dalam pandangan Ahimsa-Putra (2005:6) telah menggunakan perangkat simbol material (*material symbol*). Dalam hal ini penulis melihat isi pesannya adalah lawas berbahasa Sumbawa diubah ke pesan lawas-lawas akhirat (*pamuji*). Inilah titik awal perkembangan yang disebut dengan lawas-lawas *pamuji*. Proses representasi dengan *ratib* yang berkembang pesat di Sumbawa pada saat itu kemudian diubah ke dalam lawas-lawas akhirat (*pamuji*) berbahasa Sumbawa sebagai sarana komunikasi untuk mempercepat proses islamisasi.

Representasi itu terjadi pada masa kesultanan Sumbawa yang dilakukan oleh seorang 'ulama dan sekaligus budayawan yang bernama Dea Guru H. Muhammad Amin Dea Kadi telah menulis lawas *pamuji* dengan huruf Arab Melayu berbahasa Sumbawa (*rabasa samawa*) seperti di bawah ini:

Gambar 1: Teks lawas *pamuji* Sumbawa



Sumber; Dokumentasi Usman Amin, 10 April 2019

1. *Ulin no to boat syukur*
Boat nomonda kalako

Orang yang tidak bisa bersyukur
Kerjanya tidak bermanfaat

Balong tu rekat na rusak
rusak

Cepat diperbaiki supaya tidak

2. *Rusak amal ling pangangan*
Mara riya buya puji

Rusak amal dalam fikiran
Seperti sifat ria, mencari pujian

Ka ya imung ling takabbur
takabbur

Karena didorong oleh sifat

3. *Takabbur ada pang ate*
Selin diri ke tu peno
banyak

Takabbur ada dalam hati
Memisahkan diri dari orang

No mo totang ka kahina
kehinaan

Tidak lagi memikirkan

4. *No mo totang kahina*
Asal ada ka pang lesik

Tidak lagi memikirkan kehinaan
Seperti di tempat kotor

Telas iring si ling mate
kematian

Hidup ini pasti diikuti oleh

5. *Min tu tangisi ka hina*
Takabbur ilang pang ate

Kalau menangisi kehinaan
Rasa takkabur hilang dalam hati

Amal tenrang no mo rusak

Amal yang baik tidak akan rusak

6. *Pamuji tentu ko nenek*
Na ya asi ya tu turit

Pujian hanya kepada Allah
Jangan sampai menyamainya

Amal rusak no kalako

Amal rusak tidak berguna

- | | | |
|-----|--|---|
| 7. | <i>Sakendi nene kowasa</i>
<i>Na ke asi tangan kenang</i>

<i>Nonda balong roa pasang</i>
menggunakannya | Mengharap kuasa Tuhan
Jangan berharap menggunakan

Tidak ada yang bisa |
| 8. | <i>Arap ke rango pangampin</i>
pengampunan
<i>Selis diri ka pang dosa</i>

<i>Mu to masa bakalako</i> | Berharap besar akan

Keluarkan diri dari dosa

Mengerti akan ada kebaikan |
| 9. | <i>Dosa peno katu bowat</i>
<i>Takit ke lema tu tobat</i>

<i>Na tu capa ko pakesal</i>
penyesalan | Banyak dosa yang dilakukan
Takut dan cepat bertobat

Jangan anggap enteng |
| 10. | <i>Tu bowat mana kasakit</i>
sakit
<i>Sarea jenis pasuru</i>

<i>Lema tenang pang akhirat</i> | Mengerjakan walaupun terasa

Semua jenis perintah

Supaya tenang di akhirat |
| 11. | <i>Ka senap desa akhirat</i>
<i>Kalis mate mo tu rasa</i>
dirasakan

<i>Santeris kubir barimung</i> | Suburnya desa akhirat
Semenjak meninggal dunia

Sampai dengan dalam kubur |

- | | |
|--|---|
| <p>12. <i>Ka mate ulin ibadat
ibadah
Megas kuping senang ate
Bawa lalo no marasa</i></p> | <p>Meninggalnya hambah karena
Pendengaran dan hati jadi senang
Meninggal dunia tidak terasa</p> |
| <p>13. <i>Megas kuping ling pamuji
Senap ate ling panyayang
Kameri angkang akhirat</i></p> | <p>Pendengaran baik karena ibadah
Baiknya hati karena kasih sayang
Senang menuju akhirat</p> |
| <p>14. <i>Balangan angkang akhirat
Pasuru datang leng repan
Rame rena ke mulia</i></p> | <p>Berjalan menuju akhirat
Perintah datang dari Tuhan
Ramai dalam keadaan mulia</p> |
| <p>15. <i>Ya tarima si ling nenek
Lamin benar tutu ate
Ampa ajal no mo sekat
susah</i></p> | <p>Diterimah oleh Allah
Kalau benar dengan hati
Maka meninggal dunia tidak</p> |
| <p>16. <i>Benru sekat mo ke ajal
Tobat nomonda kalako
Balangan rena kasusa</i></p> | <p>Ketika ajal datang tiba-tiba
Taubat tidak ada artinya
Pergi dalam keadaan susah</p> |
| <p>17. <i>Balangan sekat mo dapat</i></p> | <p>Pergi tidak ada yang di dapat</p> |

- | | | |
|-----|-----------------------------------|--------------------------------|
| | <i>Ate susah nongka tenang</i> | Hatinya susah tidak tenang |
| | <i>Nan po masa yatu bowat</i> | Baru mau mengerjakannya |
| 18. | <i>Mikir leng dalam kasakit</i> | Berfikir dalam susah |
| | <i>Nomonda anung tu dapat</i> | Tidak ada yang akan di dapat |
| | <i>Ka bekas lalai pang dunung</i> | Itu tanda kelalaian masa dulu |
| 19. | <i>Lalai lupa ko akhirat</i> | Lalai, lupa kepada akhirat |
| | <i>Belo angan ko dunia</i> | Panjang harapan kepada dunia |
| | <i>Umer rena sajan kurang</i> | Umur semakin berkurang |
| 20. | <i>Kurang umur no tu fikir</i> | Berkurangnya umur tidak |
| | <i>difikirkan</i> | |
| | <i>Tu kalulu leng rasate</i> | Memenuhi keinginan hati |
| | <i>Nan mo ya'kan tu nesal</i> | Itu akan mendapatkan |
| | penyesalan | |
| 21. | <i>Kalulu balong ibadat</i> | Mengerjakan ibadah dengan baik |
| | <i>Susah lepas ke parana</i> | Susah melepaskan dari tubuh |
| | <i>Nan tu rugi no kalako</i> | Itu orang rugi tidak ada |
| | gunanya | |
| 22. | <i>Tetap ada meleng ate</i> | Tetap pendirian sesuai hati |
| | <i>Sabarang rugi pakakan</i> | Walaupun tidak ada yang |
| | dimakan | |

Amal tenrang nasaya

Amal bersinar selamanya

23. *Amal tenrang pang dunia
Pang akhirat po ya balas*

Amal bersinar di dunia
Di akhirat mendapat balasan

*Me kanasa si tu dapat
didapat*

Apa yang dikerjakan itu yang

24. *Jira nusung ko dunia
Kamalin amal akhirat
Siong desa pang tu kekal*

Setelah berharap di dunia
Tidak ada amal akhirat

Bukan desa tempat selamanya

25. *Ate nusung ko dunia
Nomonda rajin ibadat
Datang mate nanpo mato*

Hatinya senang terhadap dunia
Tidak rajin mengerjakan ibadah

Datang mati baru sadarkan diri

26. *Ling dunia pang tu mato
Pang akhirat pang tu mata
Ka tu bowat nanpo ada
hasil*

Di dunia tempat sadarkan diri
Di akhirat tempat memetik hasil

Mengerjakan baru mendapatkan

27. *Na tu lupa totang mate
Tu katipu pang dunia
Nan mo rena sajan parak*

Jangan lupa mengingatkan mati
Di tipu daya di dunia

Sementara waktu semakin dekat

28. *Benru parak mo ke ajal*
Sakitmo bowat ibadat
Nanpo masa sesal diri

Ketika dekat datangnya ajal
Tidak bisa mengerjakan ibadah
Baru menyesali diri

Model ini menurut Ahimsa-Putra (2005:10) telah terjadi proses relasi *representasi* maksudnya adalah unsur-unsur budaya Islam yang terwujud lewat simbol-simbol budaya Arab sebagiannya digantikan dengan simbol-simbol budaya lokal. Isi yang ingin disampaikan masih tetap mengandung ajaran atau nilai-nilai Islam sedangkan kulitnya sudah diganti dengan kulit lokal. Pesan-pesan yang disampaikan adalah pesan-pesan Islam, namun media yang digunakan bukan lagi bahasa atau simbol-simbol yang berasal dari dunia Arab.

F. DOA SUCI *KRIK SELAMAT* (KESELAMATAN)

Manusia selalu mengalami krisis kehidupan sehingga diperlukan tindakan praktik spiritual. Krisis yang dimaksud bisa berupa perubahan keseimbangan di alam nyata dan kegoncangan di alam ghaib. Bentuk krisis seperti ini dipercaya akan hilang apabila diselenggarakan praktik spiritual di dalamnya. Oleh karena itu, dalam setiap praktik spiritual selalu disertakan pantangan atau larangan yang harus ditaati dengan maksud mencegah timbulnya keberulangan krisis tersebut. Pelanggaran terhadap larangan akan diberikan sanksi untuk memastikan bila ritual tersebut tidak ternoda dan integrasi masyarakat dapat dijamin keterpulangannya kembali.

Masyarakat masih percaya bahwa melakukan persiapan upacara adat *tokal basai* (resepsi perkawinan), *khitanan* (sunatan rasul) itu takut menyalahi tradisi yang telah dilakukan oleh nenek moyangnya secara turun temurun dengan melantunkan *lawas pamuji*. Kegiatan ini dilakukan agar tatanan alam dan kehidupan

menjadi harmonis. Aktivitas *balawas pamuji* sebuah proses untuk mendekatkan diri kepada Allah. Makna hakiki yang ingin disampaikan adalah memuja Allah dengan harapan dapat menjadi tenteram.

Aktivitas spiritual yang ada dalam teks-teks *lawas* yang dilisankan merupakan perwujudan sikap religius yaitu semua sikap manusia yang bersangkutan dengan *religi* berdasarkan atas suatu getaran jiwa yang disebut sebagai emosi keagamaan (*religious emotion*). Emosi keagamaan itulah yang mendorong orang melakukan tindakan-tindakan bersifat religi, termasuk menyelenggarakan adat *ramai mesaq*, *sorong serah*, *khitanan*, dan syukuran lainnya bagi masyarakat Sumbawa. Tradisi ini dimaknai sebagai cara untuk menyampaikan syukur terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Hal itu didasari oleh adanya pandangan bahwa terjadi hubungan erat antara kehidupan manusia dengan Tuhan. Berkaitan dengan itu menembangkan *lawas pamuji* diyakini sebagai sarana untuk menyatukan diri dengan Tuhan (*basai ke Alatala*).

Tradisi lisan (*balawas pamuji*) dipercaya dapat menghadirkan kekuatan Tuhan (*Alatala*) yang dalam ungkapan Richard Dorson (1972:20) akan memberikan keselamatan dan ketentraman hati (*ego-reassurance*) dalam masyarakat yang menyelenggarakan tradisi itu. *Balawas pamuji* dalam adat di Sumbawa dihadiri oleh hampir seluruh warga desa baik anak kecil maupun orang tua. Selain merupakan upacara adat, tradisi *balawas* juga sebagai wahana berkumpul warga desa yang terjalin erat dengan nilai spiritual yang mencerminkan denyut nadi masyarakat.

Nilai spiritual yang tertanam kuat pada masyarakat ditunjukkan melalui adat *ramai mesaq (selamatan)* yang selalu dimulai dengan menembangkan *lawas akhirat (pamuji)* dalam pertunjukan *sakeco*. Hal ini menggambarkan kedekatan manusia dengan Allah SWT. Masyarakat meyakini bisa mendapatkan keselamatan selama

mengarungi kehidupan ini melalui *lawas-lawas pamuji* sebagai doa dalam makna *magis simpatetis*.

Teks *lawas pamuji* yang ditembangkan tidak sekadar untuk menghibur warga desa tetapi juga memiliki makna tertentu sebagai sarana upacara ritual. Misalnya teks *pamuji* dalam sebuah upacara adat *ramai mesaq* diyakini berperan penting untuk menjaga keselamatan pasangan pengantin dan segera mendapatkan keturunan. Selain itu, tembang teks *lawas pamuji* dihajatkan bagi anak yang *dikhitan* agar mendapat keselamatan dan segera sembuh dari rasa sakitnya. Bahkan, melalui tembang teks *lawas pamuji* ini terkandung harapan agar yang menyelenggarakan hajatan mendapat berkah dalam kehidupannya. Oleh karena itu, dalam adat *ramai mesaq* ditandai dengan pengantin dihadirkan pada awal pertunjukan sebagai pertemuan pengantin laki-laki/wanita dengan masyarakat yang melambangkan pertemuan untuk sebuah perpisahan karena akan meninggalkan desa itu.

Masyarakat Sumbawa mempercayai *lawas-lawas* akhirat (*pamuji*) bertuah sebagai doa suci untuk mendapatkan keselamatan, sehingga mereka berusaha menyelenggarakan adat *ramai mesaq* atau *khitanan* seperti yang dilakukan oleh H. Baharuddin seorang petani di desa Stowe Brang Kec. Utan-Sumbawa, ia menggelar seni sakeco dalam dua kali hajatan yaitu: (1) Hajatan pertama dilaksanakan pada tanggal 24 Oktober 1998 di Desa Stowe Brang, Kec. Utan Kabupaten Sumbawa. Dalam acara *adat ramai mesaq* dilakukan menjelang resepsi perkawinan anaknya yang pertama bernama Aqodiah dengan M.S Ending. Pada kesempatan itu dihadirkan dua kelompok (*pelabu*) penembang *lawas* yaitu Hasanuddin-Mareng, dan Mustapa-Syambu; (2) Hajatan kedua pada *khitanan* cucunya bernama M. Dhea Fadzlurrahman Sholeh al-Samawi digelar pada tanggal 8 Juni 2012, dengan menghadirkan tiga kelompok penembang *lawas* yang terdiri dari pasangan

Mareng-Dharmi, Isnaini-Mahsun, dan Syambu-Mustapa (Mustapa, 13 Juli 2019).

Religiusitas yang bernuansa Islam dalam seni tradisi lisan lawas akhirat (*pamuji*) sesungguhnya mengungkap sistem keyakinan dan emosi beragama yang terdapat dalam masyarakat. Lawas dianggap mempunyai nilai yang sakral dalam konteks sosial. Nilai spiritual itulah yang ingin didapatkan oleh penanggap (*baeng boat*), pengantin, masyarakat penonton (*rama peno*) apabila lawas akhirat dilantunkan karena diyakini membawa keberkahan dalam wujud kehidupan sejahtera lahir dan bathin. Dengan demikian, pegangan hidup (*parenti telas*) dalam masyarakat Sumbawa adalah mendapatkan keselamatan (*krik slamat*).

Krik slamat dalam masyarakat Sumbawa yaitu *krik* (limpahan anugerah) dan *slamat* (keselamatan). Konsep anugerah bisa bermacam-macam yakni: (1) Mereka yang badan dan jiwanya sehat bisa disebut memperoleh anugerah kesehatan; (2) Mereka yang usianya panjang karena kurang beban dalam hidup, dan selalu gembira (*kameri kamore*) juga bisa disebut memperoleh anugerah usia panjang; (3) Mereka yang anak keturunannya menjadi orang berhasil karena hasil dari pekerjaan akan dikatakan mendapat anugerah keturunan yang berhasil; (4) Mereka yang kehidupan ekonominya meningkat karena memperoleh anugerah rezki yang baik; (5) Mereka yang memperoleh pangkat/jabatan terhormat disebut memperoleh anugerah pangkat/jabatan. Sementara itu, konsep keselamatan (*slamat*) mencakup segala sesuatu yang sifatnya berharga yang didapat oleh penembang lawas (*tau balawas*), penanggap (*baeng boat*) dan para penonton di dalam hidupnya (Hatta Jamal, 13 Juli 2019).

Berdasarkan konsep *krik* dan *slamat* di atas dapat disimpulkan bahwa segala bentuk keberhasilan atau *kesuksesan* hidup dimaknai sebagai suatu anugerah (*krik*). Sedangkan keselamatan (*slamat*) menunjukkan pada nilai keberkahan dari anugerah yang

cerminannya tampak pada keadaan aman, tentram, dan sejahtera secara hakiki, jauh dari aib dan bencana di dunia (Sanapiah Faesal, 1998:193).

Gabungan dari *krik* dan *slamat* itulah yang idamkan oleh masyarakat Sumbawa, bukan sekadar berlimpah anugerah tanpa keselamatan yang mereka istilahkan dengan *krik nonda slamat*. Baik istilah *krik* maupun *slamat* mengandung konotasi adanya “campur-tangan” Tuhan dalam kehidupan manusia di dunia ini. Selaku kelompok masyarakat yang tergolong kental dengan ajaran Islam, mereka yakin bahwa limpahan anugerah dan keselamatan hidup tersebut tak terlepas dari adanya izin, kehendak Tuhan (*Alattala*). Sebab apapun yang terjadi dimuka bumi ini dianggap sebagai wujud dari kehendak Tuhan, yang bersifat Maha Kuasa. Hal ini disebabkan masyarakat setempat meyakini bahwa Tuhan memiliki tiga sifat utama, yaitu: (1) Sang Empunya, *Ne Baeng* yaitu pemilik dan penguasa apapun yang ada di langit dan di bumi, (2) Tiada banding, *nonda dengan tu santaning*, yaitu tak akan bisa dibandingkan dengan apapun, (3) senantiasa berada dimanapun dan kapanpun (*nonda pang nonda*) (Sanapiah Faesal, 1998: 194).

Atas dasar keyakinan tersebut, pada saat penyelenggaraan adat *tokal basai* dan *khitanan* yang dilantunkan oleh *tau balawas* (orang menembangkan lawas), *baeng boat* (orang punya hajatan), dan *rama peno* (masyarakat) selalu diawali dengan ungkapan-ungkapan:

“*Lamin suka Ala Tala, Lamin ada kasuka Ala Tala, Lamin ada kapang Ala Tala, Lamin sa krik tau Ala Tala*” yang artinya bila Allah SWT menghendaki, bila ada izin Allah SWT, bila ada perkenan Allah SWT, bila Allah SWT menganugerahi kita (Sanapiah Faesal, 1998:195).

Sebaliknya, dalam menyikapi suatu musibah yang menimpa *lazim* terucap dalam ungkapan-ungkapan yang mengakui dan menerima bahwa itu adalah kehendak Tuhan Yang Maha Kuasa. Yang umumnya dinyatakan dalam kehidupan sehari-hari adalah:

“*Nan mo rua kapang Ala Tala, tu kme palangan jangi, tu kme nonda jangi, nonda kapang Ala Tala*” yang artinya itulah ketentuan dari Allah SWT, mau dibilang apa perjalanan nasib dari Allah, tidak ada nasib dari Tuhan, tidak ada perkenan Allah SWT, (Hatta Jamal, 10 September 2019).

Semua itu menunjukkan bahwa perolehan anugerah dan keselamatan hidup tidak bisa lepas dari kehendak Tuhan Yang Maha Kuasa. Dalam keyakinan masyarakat Sumbawa, perolehan anugerah dan keselamatan hidup (*krik slamat*) memang dipandang bersumber dari kehendak Allah (*Ne Baeng*), tempat dan kembali manusia.

Keselamatan berada dalam genggaman “*Tangan Tuhan*”. Bila “*genggaman*” itu dibuka maka niscaya datanglah keselamatan hidup itu. Pandangan tersebut tercermin dalam ungkapan sehari-hari yang menyatakan “*kita bergantung pada apa katanya Allah SWT*” (*kita meling Ala tala*). Tetapi terdapat juga ungkapan yang bermakna sebaliknya, yaitu “*Allah SWT bergantung pada diri kita sendiri*” (*Ala Tala me ling kita*). Kedua ungkapan yang tampaknya saling berlawanan itu dalam pandangan masyarakat setempat dianggap sama benarnya dan dianggap tidak berlawanan satu sama lain.

Kedua ungkapan tersebut dihayati sebagai sesuatu yang bersifat saling “*menjelaskan*”. Di satu sisi, memang diyakini benar bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan (*Ne Baeng*), *Sang Empunya* seluruh jagad raya. Pada sisi lain, juga diyakini bahwa anugerah dan keselamatan hidup yang diperoleh manusia di dunia dan akhirat, niscaya sebanding dengan apa yang diperbuat manusia itu sendiri, sesuai dengan hukum keadilan-Nya yang maha adil. Ungkapan sehari-hari yang bernada demikian tersedia cukup banyak, dan yang sangat populer adalah:

“*Ka tu boat po ya ada, Nonda Ala Tala raboko, me ade katu boat nan ade tu dapat, Sit cabe padang, Tingi olat, tingi paruak*”.

Di kerjakan baru ada hasilnya, Allah tidak memberikan secara langsung, yang dikerjakan itu yang didapatkan, gigit Lombok pedis, Tinggi gunung maka tanjakannya pasti tinggi juga, (Dinullah Rayes, 15 September 2019).

Perolehan hasil bergantung usaha, karunia Allah SWT, tak jatuh dari langit. Apa yang kita perbuat itulah yang kita dapat, menggigit lombok niscaya pedas (balasan suatu perbuatan mesti setimpal), gunung yang tinggi, dakiannya juga pasti tinggi (cita-cita tinggi memerlukan usaha besar) (Sanapiah Faesal, 1998: 196).

Logika keadilan Tuhan semacam itu menempatkan suatu kehidupan *krik slamat* (mendapatkan keselamatan) dunia akhirat, sebagai buah dari apa yang dikerjakan oleh manusia itu sendiri. Sesuai dengan pandangan tersebut, kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat kelak tidak datang dengan sendirinya, melainkan harus diusahakan dan dipenuhi persyaratan-persyaratannya. Sejalan dengan itu, makna hidup dan keberadaan manusia di dunia dikonsepsikan sebagai suatu perjalanan yang harus diisi dengan gerak langkah dari waktu ke waktu untuk bisa mencapai tujuan akhir yang diidamkan yaitu *krik slamat* itu sendiri baik di dunia maupun di akhirat. Jadi, kehidupan duniawi ini dipandang sebagai tempat “berjalan”, berbuat, mengerjakan suatu tugas atau kewajiban yang bisa mengantarkan kepada *krik slamat*, di dunia maupun akhirat.

Dalam hubungan itu, ada tiga hal yang perlu dipenuhi secara serasi dan seimbang oleh pegiat tradisi lisan *lawas* Sumbawa yaitu: (1) *boat katelas bale para*, atau kerja bagi kehidupan rumah tangga; (2) *boat desa darat*, atau kerja bagi kepentingan masyarakat, dan (3) *boat aji ko nenek*, atau kerja penyembahan kepada Tuhan (Abdul Muis, 12 September 2019).

Pekerjaan (*pamuya*) sebagai penembang *lawas* bagi kehidupan keluarga meliputi segenap tugas/kewajiban yang perlu dilakukan oleh para anggota keluarga guna memenuhi berbagai macam

kebutuhan hidup rumah tangga mereka. Tekanannya lebih bersifat ekonomi yaitu kebutuhan yang dimakan (*ade tu kakan*), kebutuhan yang dipakai (*ade tu kenang*) dan kebutuhan yang diperlukan (*ade tu perlu*). Semua itu pada dasarnya untuk menunjang keterjaminan kenyamanan hidup di tingkat masing-masing keluarga atau rumah tangga.

Sedangkan kewajiban bagi kepentingan masyarakat (*boat desa darat*), pada dasarnya mencakup tugas partisipasi selaku warga masyarakat pada kegiatan-kegiatan yang menjadi kepentingan umum. Ini mencakup kewajiban partisipasi dalam gotong royong (*basiru*) dalam menyiapkan upacara perkawinan yang di dalamnya ada adat ramai sendirian (*ramai mesaq*), dan acara *khitanan*. maka masing-masing rumah tangga dikenakan kewajiban membantu orang yang punya hajatan berupa beras, gula, telur, dan kelapa, dan bahkan meminjamkan minimal satu buah kursi pada saat acara resepsi yang diantar dan dikembalikan sendiri oleh pemiliknya.

Bagi anggota keluarga dikenakan kewajiban tambahan, yang wujud dan banyaknya dirundingkan dalam rapat keluarga (*tokal keluarga*). Selain itu, juga ada kewajiban bagi laki-laki untuk masuk hutan mencari kayu bakar guna memenuhi kebutuhan kayu bakar dalam memasak makanan pada malam adat *ramai mesaq*, atau *khitanan*, dan buat para tamu undangan yang dalam menyelenggarakan pesta. Dan kaum wanita berkewajiban membantu aktivitas “dapur umum” membuat berbagai makanan/minuman bagi pesta acara itu.

Adapun kerja penyembahan kepada Tuhan (*boat aji ko nenek*), cakupannya sesuai dengan ajaran Islam yang mereka anut. Diantaranya melaksanakan lima rukun Islam, yaitu mengucapkan dua kalimat syahadat, sholat lima waktu, berpuasa di bulan Ramadhan, mengeluarkan zakat, dan menunaikan ibadah haji (bila mampu secara fisik maupun ekonomi). Juga melakukan kegiatan-kegiatan peribadatan khusus lainnya seperti sholat jum'at, sholat

hari raya, berzikir, berpuasa sunat, dan sebagainya. Dalam ungkapan orang Sumbawa (*tau samawa*) seperti;

“*Paboat aji ko nenek, sabalong samalewa, na kalupa diri, saling beme, saling pendi, saling satangi, nyaman nyawe, riam remo, dan senap semu*”.

(Dekat dengan Allah, bersama-sama memperbaiki, tidak lupa diri, saling membantu, rasa senasib, mengangkat derajat saudara, tenteram dalam bekerja, gembira, dan hidup dalam kedamaian) (Kalimati, 2005: 88).

G. KESIMPULAN

Tradisi lisan *balawas pamuji* dalam melantunkan tidak berbentuk bebas melainkan terikat pada jumlah suku kata, baris dan memiliki kesatuan makna. Pelantun *lawas pamuji* dituntut mampu menyampaikan dengan suaranya yang merdu menjadi aspek penting untuk mendapatkan respon pendengar yang digunakan dalam adat *ramai mesaq* (hiburan masing-masing calon pengantin), *khitanan* (sunatan rasul), *tokal basai* (resepsi perkawinan) yang diwariskan secara turun temurun dalam masyarakat Sumbawa.

Pada abad ke-17 *balawas pamuji* Sumbawa mendapat pengaruh tradisi lisan *ratib* (syalawatan) berisi puji-pujian kepada Allah dan rasul dari Timur Tengah, kemudian diubah kedalam *lawas pamuji* berbahasa Sumbawa sebagai media untuk mengajarkan Islam dan mempercepat proses Islamisasi. Representasi ini terjadi lewat simbol bahasa Arab diganti dengan simbol bahasa Sumbawa. Sehingga *Balawas pamuji* itu dimaknai oleh masyarakat Sumbawa sebagai do'a suci dapat memberi pengaruh terhadap *krik slamet* (keselamatan) dan terhindar dari berbagai macam musibah lainnya.

Itulah yang membuat tradisi lisan *balawas pamuji* masih tetap bertahan dalam kehidupan masyarakat sampai saat ini, karena warisan budaya peninggalan masa lalu itu mengandung nilai ajaran

Islam. *Balawas pamuji* mengandung buah pikiran yang luhur, pengalaman jiwa yang berharga, dan pandangan kemanusiaan yang tinggi lewat pesan-pesan spiritual sehingga menjadi tuntunan bagi pemilik kebudayaan untuk diteladani.

Bab 4

SAKECO SAWAI: KONSTRUKSI IDENTITAS PEREMPUAN SUMBAWA DALAM HUKUM ISLAM DAN BUDAYA PATRIARKI

A. PENDAHULUAN

Tradisi lisan *sakeco* merupakan salah satu seni yang sangat digemari dan masih bertahan dalam masyarakat Sumbawa. Tradisi lisan ini diturunkan dari satu generasi ke generasi melalui aspek kelisanan. dengan cara menembangkan lawas⁷¹ yang berisi tentang peristiwa sosial, *mitologi*, cinta kasih muda-mudi, nasehat agama (*pamuji*), kepatriotan, perjuangan yang penuh heroik di masa lalu, politik, perkawinan, dan gotong royong yang berazaskan kekeluargaan. Isi pesan yang disampaikan dalam sebuah pertunjukan menggunakan dua buah alat rebana kecil (*ode*) sebagai alat musik pengiringnya, dan alat itu ditabuhkan saat penutur menyelesaikan satu alinea cerita, kemudian dilanjutkan cerita ke bait berikutnya.

Media yang sering digunakan dalam masyarakat pemiliknya adalah upacara adat *ramai mesaq*,⁷² sunatan (*khitanan*), perta

⁷¹ Manca, Lalu, 1984. “*Sumbawa Pada Masa Lalu, Suatu Tinjauan Sejarah*”, Surabaya: Rinta, p.40. Lihat Muhammad Saleh, *Oral Tradition of Balawas Sumbawa the Representation of Islam as Salvation Prayer*, Jurnal Penamas Vol.32, 2019, h. 305, Suyasa, Made., 2001, *Seni Balawas Dalam Masyarakat Etnis Samawa*, Thesis, Universitas Udayana.

⁷²*Ramai mesaq* (*ramai sendirian*) dulunya hanya dilakukan di rumah calon pengantin laki-laki dengan menggunakan pakaian adat, tanpa dihadiri oleh calon pengantin wanita dengan menanggap seni pertunjukan *sakeco* dan *ratib rebana ode* (*syalawatan*) sebagai media hiburan (Zulkarnain, 2011:201). Tradisi *ramai mesaq* dalam pandangan orang Sumbawa hari ini adalah *praresepsi* perkawinan. Tradisi ini dilakukan pada malam hari setelah dilakukan kegiatan *aqad nikah*, bahkan adat *ramai mesaq* saat ini dilakukan di rumah pengantin laki-laki sebagai bentuk hiburan untuk melepaskan kepergiannya ke rumah pengantin wanita. Seni *sakeco* dilakukan pula

perkawinan (*tokal basai*)⁷³, peresmian lembaga pemerintah atau swasta, peringatan HUT (hari ulang tahun) kota/kabupaten, kampanye partai politik, dan upacara adat lainnya. Dalam ungkapan Hamid, "*sakeco is played to celebrate the wedding party, the moriterious but not obligatory prophet or other ritual ceremony*". Tanpa *sakeco* dalam upacara adat ada sesuatu yang belum memenuhi syarat/rukun atau ada sesuatu hilang bagi orang hajatan sebelum menanggapi pertunjukan tradisi lisan *sakeco*.

Tradisi lisan *sakeco* pada mulanya hanya dimainkan oleh dua orang laki-laki dengan cara memukul rebana secara berirama dan beruntun. Akan tetapi, dalam perkembangannya pemainnya bukan hanya kaum laki-laki, tetapi sudah dilakoni oleh *sakeco sawai* (*sakeco* perempuan) pertama kalinya di Desa Panyengar Kec. Utan-Sumbawa pada tahun 1970. Dalam pandangan ElinDiamond "*women and men are certainly different, but gender coercively translates the nuanced differences within sexuality into a structure of opposition; male vs female, masculine vs feminine, etc*".⁷⁴

Pada awal kemunculannya ada yang mengapresiasi dan ada juga yang tidak mendapatkan apresiasi dari masyarakat pemilik seni tradisi lisan karena sebagian menganggap bertentangan dengan nilai ajaran Islam dan adat masyarakat setempat yang dalam

di rumah pengantin perempuan sebagai bentuk hiburan penyambutan kedatangan pengantin laki-laki (*nginring*).

⁷³*Tokal basai* artinya duduk bersanding dalam acara resepsi perkawinan. Secara tradisi Sumbawa para pengiring dalam arakan bersama seluruh warga masyarakat wajib menikmati acara makan malam bersama pengantin. Lebih-lebih kepada para tamu undangan yang telah tiba dari kejauhan diharuskan untuk makan malam pula. Para tamu yang datang dari luar telah disediakan akomodasi di rumah-rumah penduduk, yang secara moral tuan rumah juga mempersiapkan segala sesuatunya termasuk makan dan tempat tidurnya, karena para tamu akan sepanjang malam berada di rumah pengantin sambil menikmati pertunjukan seni *sakeco*.

⁷⁴Elin Diamond, "*Brechtian Theory/Feminist Theory; Towards a Gestic Feminist Criticism*", dalam "*Performance Analysis, An Introductory Coursebook*, Colin Counsell dan Laurie Wolf (eds.), London and New York; Routledge, 2001, p.80

ungkapan lokal “*adat ketong sara’ sara’ ketong kitabullah*” (adat berlandaskan syariat dan syariat berlandaskan al-qur’an). Pada tahun 1999 kembali dipelopori oleh Darmiati dari desa Tsalit dan Rukaiyah dari desa Seminar kecamatan Taliwang kabupaten Sumbawa Barat. Pada tanggal 25 Oktober tahun 2018 Peneliti pernah menyaksikan pertunjukan mereka dalam adat *ramai mesaq* di desa Stowe Brang Kecamatan Utan. Penampilan mereka yang *feminism* mendapatkan apresiasi juga dari sebagian masyarakat setempat yang setara dengan *sakeco salaki* (*maskulin*) meskipun pelaku *sakeco* sawai mengenakan penutup kepala (*jilbab*) sebagai penutup auratnya. Terdengar pujian atas penampilan dan kemampuan menabuh rebana dan menembangkan lawas misalnya dengan mengatakan “*waidaku Darmi, mu dapat Jodoh pang ta..e* (waduh, Darmi, akan dapat jodoh di desa ini), “*aida maras pe*” (waduh senang ni), *racik-racik ...* (buat humor lagi...), *waida puas bathin ta sanak-sawai* (terpenuhi bathin ini saudariku), *boe rasate tau* (terpenuhi keinginan semua orang).

Dinamika *sakeco sawai* di Sumbawa seperti di atas sungguh menarik untuk dicermati terutama tentang eksistensi diri individu dalam proses sosial-antropologi dipengaruhi oleh kemampuan individu dalam beradaptasi menyesuaikan diri dengan berbagai kondisi sosial. Diantaranya masyarakat masih menganut sistem dan budaya patriarkat, laki-laki memiliki peran strategis sebagai kepala rumah tangga dibandingkan dengan perempuan. Dalam pandangan In Bene Ratih (2005) mengungkapkan tentang kenyataan hidup yang dialami perempuan dalam budaya *patriarchi* yang kemudian memberontak terhadap segala kekangan yang menghimpitnya.⁷⁵ Tentu dengan pilihan yang terkesan kontroversial. Bagaimanapun mengejutkannya pilihan mereka, itulah realitas yang tidak dapat dipandang sebelah mata.

⁷⁵ In Bene Ratih, “*Perempuan dan Teater*” dalam Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto, “*Teori-Teori Kebudayaan*”, Yogyakarta, Kanisius, 2005. p. 313

Di sisi lainnya tidak terlepas dari peran yang menghasilkan legitimasi kontrol bagi seorang kepala rumah tangga yang menentukan pengambilan keputusan di dalam rumah tangga. Sedangkan dalam konstruksi umum masyarakat, eksistensi diri seorang perempuan identik dengan pekerjaan domestik dalam rumah tangga. Desakan kebutuhan ekonomi menjadi tantangan nyata yang harus disikapi oleh keluarga termasuk mendorong peran wanita untuk turut membantu fungsi ekonomi rumah tangga. Ketika wanita bekerja di luar rumah, khususnya sebagai pelaku *sakeco sawai*, terdapat pergeseran peran dan yang melekat pada perempuan sebagai bagian dari eksistensi diri.

Kondisi budaya *patriarchi*, kemiskinan, keterbatasan lapangan kerja, keterampilan tidak memadai ditengah kebutuhan hidup yang terus meningkat sehingga mendorong individu harus mampu beradaptasi agar mampu mempertahankan eksistensi diri. Kondisi tersebut terjadi dalam kehidupan, tidak terkecuali kehidupan keluarga khususnya pelaku *sakeco sawai* yang kurang mampu. Bagi keluarga kurang mampu cenderung dilematis di tengah sektor pertanian yang cenderung stagnan, sedangkan untuk beralih ke sektor industri belum memiliki keterampilan yang memadai. Berawal dari ilustrasi di atas artikel ini akan mengupas tentang gender, khususnya yang terjadi dengan pelaku *sakeco sawai* di Sumbawa.

Untuk mengawali temuan dan pembahasan ini akan disajikan secara berurutan tentang pertunjukan *sakeco sawai*, *sakeco sawai* dan estetika, dialektika dalam hukum islam dan budaya patriarchi, dan konstruksi identitas perempuan.

B. PERTUNJUKAN SAKECO SAWAI

Tanggal 25 Oktober 2018 pukul 20.30 peneliti tiba di Desa Stowe Brang dan belum tahu persis lokasi pertunjukan *sakeco sawai*. Peneliti akhirnya mendapat informasi dari masyarakat sekitar yang

bernama Zulkarnain tentang lokasi pertunjukan. Pasangan sakeco yang akan tampil dalam hajatan adat *ramai mesaq* kali ini adalah pasangan Syambu-Mustafa dan Darmiati-Rukaiyah.

Setelah bertanya dengan masyarakat di sepanjang jalan, penulis akhirnya sampai di rumah orang yang punya hajatan. Rumah itu memiliki teras yang lumayan besar, di depannya terdapat jalan yang sudah beraspal (kurang lebih 4x15 m) sehari-harinya berfungsi sebagai tempat bermain anak-anak, pejalan kaki, tempat jemur padi, dan juga dijadikan arena pertunjukan tradisi lisan sakeco.

Penulis melihat seperangkat rebana, *microfon* dan bantal yang diletakan di teras rumah orang hajatan. Sementara sound system (*toa*) diikat di atas pohon depan rumah.⁷⁶ Meskipun penulis sudah berada disekitar tempat pertunjukan sakeco, akan tetapi penulis belum berani masuk ke rumah orang yang punya hajatan (*baeng boat*) karena merasa tidak diundang. Keraguan penulis hilang setelah seorang pemuka masyarakat datang menyambut dengan ramah...*silamo... silamo...silamo*, (*silakan...silakan...silakan*) katanya, sambil mempersilahkan masuk menuju tempat duduk bagian tengah.

Di teras tergelar tikar dan beberapa orang tua telah duduk bersila di atasnya. Hampir semua mengenakan jacket dengan kain sebagai pengganti celana panjang. Dihadapan mereka tersaji makan kemudian peneliti pun mendapat bagian yang sama segelas teh panas, satu piring jajan lokal yang biasa dibuat oleh wanita-wanita di malam hari sebelum acara pertunjukan digelar.⁷⁷ Dari obrolan dengan orang hajatan (*baeng boat*) dan tamu-tamu yang hadir disana, akhirnya peneliti tahu bahwa pertunjukan sakeco kali ini diselenggarakan dalam rangka syukuran keluarga Bapak Zakaria karena putranya Dedi melangsungkan perkawinan.

⁷⁶ *Observasi*, 25 Oktober 2018

⁷⁷ *Observasi*, 25 Oktober 2018

Para penonton mulai berdatangan, beberapa diantaranya anak-anak, muda-mudi, dan orang tua dengan pakaian sehari-hari yang sama dengan penonton lainnya. Paling tidak mereka masih menggunakan jacket, kain dan adapula yang memakai celana panjang dipadukan dengan kaos oblong. Sementara para wanita berada di dapur rumah, hanya sesekali mengintip para penonton dari balik pintu rumah.⁷⁸

Ketika arena pertunjukan mulai penuh dengan penonton, beberapa saat terdengar pukulan rebana di teras untuk memancing penduduk sekitarnya untuk datang ke arena pertunjukan. Di luar memang sudah ramai, terlihat orang berkumpul dalam arena pertunjukan sebagai penggemar sakeco yang sering disebut dengan *tau pameri sakeco*. Rebana secara pelan-pelan terus dipukul, memanggil-manggil penduduk di sekitar desa Stowe Brang agar berkumpul. Orang-orang mulai berdatangan, namun masih berdiri agak jauh dari halaman rumah penanggap (*baeng boat*). Tidak seorang pun remaja putri tampak disana, kecuali ibu-ibu dan anak-anak tetangga dari orang yang punya hajatan. Penonton mulai mendekat, ada yang duduk dan berdiri di halaman rumah. Pertunjukan segera di mulai, penonton segera masuk ke halaman dan duduk dengan bentuk persegiempat panjang.⁷⁹

Pertunjukan⁸⁰ segera dimulai dengan majunya empat orang tua sebagai pelaku ratib (*syalawatan*) mengambil rebana. Mereka rata-rata berusia 50-65 tahun keatas. Semuanya memakai kain dan berkopiah sebagai “identitas” Islam. Mereka memukul rebana secara pelan-pelan sebagai symbol dalam adat di Sumbawa bahwa sebelum pertunjukan seni tradisi lisan sakeco diawali dulu dengan

⁷⁸ *Observasi*, 25 Oktober 2018

⁷⁹ *Observasi*, 25 Oktober 2018

⁸⁰ Pertunjukan tradisi lisan yang baik menurut Vansina adalah mengisahkan kisah dimana pencerita duduk pada malam hari dengan dikelilingi oleh pendengar dan kemudian mulai menceritakan sebuah cerita sambil menaikkan dan menurunkan suaranya sebagai suatu cara untuk mendramatisasi. Lihat Vansina, Jan, *Oral Tradition as History*, Madison: University of Wisconsin Press, 1985, h.53

*ratib*⁸¹ (*syalawatan*) puji-pujian kepada Allah SWT dan Rasulullah SAW sekaligus menghibur para leluhur yang dipercaya ikut hadir dalam upacara tersebut supaya mendapatkan keselamatan. Disamping itu juga dengan suara *rebana ratib* dibunyikan bermakna juga sebagai undangan (*pangklek*) kepada masyarakat bahwa pertunjukan sakeco akan segera dimulai.

Gambar 1:
Ratib *Rabana Ode*, sebelum acara *sakeco sawai* dimulai
(Foto:Muhammad Saleh)



Orang *syalawatan* (*tau ratib*) dengan suara bersyahut-syahutan, dengan mata yang agak terpejam dan muka yang nampak tenang penuh harapan untuk mendapat keselamatan, memecah heningnya malam dengan lengkingan suara yang tinggi sambil mengucapkan syair –syair berbahasa Arab.

Setelah selesai *ratib rabana ode*, dua orang pelaku *sakeco* Syambu-Mustafa mengambil rebana untuk menembangkan *sakeco akherat* (*pamuji*) selama dua puluh tiga menit lewat delapan detik

⁸¹*Ratib rabana ode* merupakan salah satu jenis musik rebana yang dimainkan oleh empat orang, syair yang dilantunkan adalah berbahasa Arab yang diambil dari kitab *Hadrah*, isinya mengandung puji-pujian kepada Allah dan Rasul.

(23:08). Isi sakeco ini dianggap *sakral*,⁸² syairnya berbahasa Sumbawa mengandung pesan berlandaskan ajaran Islam agar pengantin, penonton, selalu ingat kepada Allah SWT walaupun dalam suasana kegembiraan (*kameri-kamore*). Dalam ungkapan orang tua (*tau loka*), *kele nene kameri tode, na kameri-kameri lalo* (walaupun anda bergembira, tetapi jangan terlalu gembira secara berlebihan) agar tetap ingat Allah dan mendapatkan keselamatan (*krik selamat*) selama pertunjukan berlangsung.

Orang tua sangat menikmati *sekeco pamuji* itu. Kepala mereka disandarkan di dinding/tembok rumah, tatapan mata yang bergelimang air mata ketika teks sakeco ditembangkan seperti dalam teks sebagai berikut:

*eee..... ku samulaaa ke bismillah... (lai do intan eee) ku sasuda ke wassalam nanke...salamat parana.*⁸³

*Eeeee....di mulai dengan Bismillah....lai do intan eee.. ku akhiri dengan wassalam semoga kita selamat.*⁸⁴

Kalimat allahuakbar ..aaa... nonda dua nonda telu ..eeee... lin ke nene mesa-mesa.

Kalimat Allahhuakbar...aaaa....tiada dua tiada tiga...eeee..hanya Tuhan Maha Esa

iaaa.... alif dua manang mesa tama ko dalam bismillah lawang empat menjadi satu .

⁸² Sakral menurut Durkheim (2011) merupakan hal-hal yang dilindungi dan diisolasi oleh larangan-larangan. Perlu diketahui bahwa sakral dalam masyarakat Sumbawa dikaitkan dengan hal-hal yang memiliki tuah, kekuatan magis, bernilai superior, dan dalam banyak hal dikeramatkan dan disucikan.

⁸³ Bentuk penyampainnya dalam sakeco

⁸⁴ Terjemahannya

iaaaaa....Alif dua berdiri sendiri, masuk kedalam *Bismillah* pintu empat menjadi satu.

Oh sarea anak Adam lagaaa...mo mikir kewa alis ada ke tau no mate eiii... mate.. mate sopo si sarea baseka tubuh ke nyawa nan si anung no roa no,.. no roa no ya no menan (nan) ada kala kewa nyaman ada kala kewa.... Sakit.

Hai semua anak Adam pikirlah dengan tenang ada nggak orang yang tidak mati..*eiii...mate...mati satu mati semua, berpisah tubuh dengan nyawa itulah tanda yang sudah pasti, Sudah pasti begitu, ada kalanya dengan mudah ada kalanya dengan sakit.*

ku bungkok lawang desa , iring gama ling syalawat, nan po tama tana, dapat dalam kuber nonda sengo nonda seda, malaikat datang meriksa....⁸⁵

ku membelakangi pintu desa, diiringi dengan *syalawat*, baru saja memasuki liang lahat, tiba di dalam kuburan tidak ada suara, malaikat datang memeriksa....

Penonton dari kalangan orang tua sesekali nafasnya ditarik dalam-dalam dan sangat merespon sakeco ini dengan perasaan sambil mengusap air mata yang menetes. Adapun bagi muda-mudi asik dengan dunianya dan kurang

⁸⁵ Dokumentasi, 25 Oktober 2018

meresponnya karena menganggap isi ceritanya buat orang tua (*pameri tau loka*).

Berakhirnya sakeco akherat (*pamuji*) di tembangkan, maka *malar rebana*⁸⁶ memindahkan rebana bersama *microfon* kepada pasangan sakeco lainnya yaitu Darmiati-Rukaiyah. Mereka berdua menggunakan jilbab dan dan baju wanita seperti umumnya perempuan desa. Mulailah mereka memukul rebana secara perlahan, tiba-tiba pengeras suara tidak bisa mengeluarkan suara, salah seorang pelaku sakeco bernama Arif secara spontanitas berkata *..nonda suara toa* (nggak ada suara pengeras suara), salah seorang penonton pun marah dengan kata *nan de no ku beri na....basakeco-basakeco mo* (itu yang saya tidak senang, tembangkan sakeco saja nggak usah urus yang lain) akhirnya pasangan Darmiati-Rukaiyah melanjutkan nembang sakeco dimulai dengan *arik aaaaa.....*dengan suara tinggi untuk satu cerita atau episode yang bermuatan profan⁸⁷ selama tiga puluh satu menit lewat dua belas detik (31:12). Sakeco itu bercerita tentang liku-liku percintaan tentang seorang laki-laki menaksir seorang perempuan sejak mulai perkenalan, bercumbu, sampai harus berpisah untuk selamanya. Isi lawas-lawas sakeco seperti itu membuat penonton merasa dihibur sepanjang malam.

Tau sakeco dalam hal ini dengan lengkingan suaranya secara bersahut-sahutan berusaha memecah keheningan malam menjadi gelak tawa, riuh redah teriakan penonton setelah mendengarkan beberapa isi cerita dan utaian lawas dikumandangkan seperti:

⁸⁶ Orang yang diberi tugas oleh panitia untuk mengatur jalannya pertunjukan seni tradisi lisan sakeco sampai selesai.

⁸⁷Profan menurut Durkheim adalah hal-hal tempat larangan-larangan tersebut diterapkan dan harus tetap dibiarkan berjarak dari yang sakral. Profan dalam hal ini lebih dipandang sebagai hal-hal yang biasa, tidak keramat atau disucikan. Dalam hal ini seperti isi sakeco non akherat (*pamuji*). Lihat Durkheim, E., *The Elementary Form of the Religion Life*, London; George Allen and Unwin, 1976, h. 97

....Muntu zaman orde lama, lamin tau saling sate masing-masing kirim surat, oh sendang dang ka gandang, muntu tama orde baru peno mo canggih dunia, to tv saruntung bale, ohhh sendang dang ka gandang, ramai tau lalo manto, ooh manto nanta na film kabut cinta, ohhh sendang dang kagandang, lamin tau saling sate ola Hp ta siya e, halo kiri halo kanan, ta bling mo nanta kakan nan, Adi Darmi ku nene we ooooh sendang dang kagandang, ba bling mo aku, aku ling desa Tsalit kakak ling desa Lombok, bling nanta kakak nan adi Darmi ku nene we...luk rea kita pe adi no tu bau saling tulang , ate rusak nonda tuju, bling nanta kakak nan, lamin menan mo adi e, lebih baik putis cinta, Tanya lawas putis cinta, ilang jiwang gampang di pane, putis rante gampang ditungku, la la la rusak ate...⁸⁸

....Waktu zaman orde lama, kalau saling mencintai masing-masing mengirim surat, oh sendang dang ka gandang, kalau masuk zaman orde baru dunia sudah canggih, TV ada di setiap rumah, oh sendang dang ka gandang, ramai orang pergi menonton, ooh nonton film kabut cinta oh sendang dang ka gandang, kalau orang saling mencintai lewat Hp, hallo kiri hallo kanan. Berkatalah kakanda, dinda Darmiku sayang ooooh sendang dang kagandang, berkata Darmi, aku di Desa Tsalit kakak di Desa Lombok, berkatalah kakanda lagi, Dindaku Darmi Sayang, bagaimana ini kita tidak bisa saling melihat, hati rusak nggak ada manfaatnya, berkatalah Darmi kalau seperti itu adanya lebih bagus putus cinta. Ini lawas orang putus cinta “hilang jiwang mudah diganti, putus kalung gampang disambung, putus cinta rusak hati....”

Mendengar kata-kata itu, penonton langsung tertawa, muncul pula teriakan di tengah-tengah gelak tawa itu dari kejauhan dengan kata *olo cinta pitu ne* (tembangkan *lawas sakeco* cinta tujuh) yang meminta kepada pelaku *sakeco sawai* agar menembangkannya. Pelaku *sakeco* pun sangat antusias merespon keinginan penonton dan langsung menembangkan thema *sakeco* yang menjadi keinginan penonton. Selama pertunjukan berlangsung, setiap

⁸⁸ Dokumentasi, 26 Oktober 2018

pergantian lawas selalu ditandai dengan pemberhentian sementara alunan suara *tau sakeco* yang disambut oleh pukulan rebana yang agak keras. Hal ini mengisyaratkan kepada penonton tentang terjadinya pergantian tema lawas dan penonton pun secara otomatis tahu adanya pergantian itu.

Gambar 2:

Pakaian yang dipakai *sakeco sawai* dalam adat *ramai mesaq* di Desa Stowe Brang Kec. Utan Sumbawa
(Foto: Muhammad Saleh)



Menjelang berakhirnya pertunjukan *sakeco* dalam satu episode ditandai dengan berakhirnya *racik* yang membuat penonton tertawa terbahak-bahak, tiba-tiba seorang penonton wanita berumur 50 tahun maju ke tengah arena pertunjukan melakukan kritik kepada para penonton laki-laki dengan ucapan *nonda akal tau basanenge ta sarea, mata mo* (nggak ada akal nya pendengar ini semua, waduh...) sambil mereka melepaskan kegembiraan telah berakhir satu episode.

Pergantian satu episode tersebut diikuti dengan pemberhentian rata-rata 5 menit untuk menarik nafas. Dalam hal ini *Tau sakeco sawai* biasanya beristirahat untuk membicarakan tema yang akan ditampilkan berikutnya, minum, dan buang air kecil sebelum ia akan memulai episode berikutnya. Pemberhentian yang agak lama biasanya setelah memainkan tiga sampai empat episode,

sampai masuknya waktu sholat subuh pukul 4.15 wita. Suara azan di Masjid itu berarti sakeco harus berakhir, dan ditutup dengan makan bersama yang dilakukan oleh seluruh penonton yang ada, tukang lawas (*tau sakeco*) dan seluruh panitia yang menyukseskan acara pertunjukan seni tradisi lisan *sakeco sawai*.

Apa yang dilakukan oleh Darmiati sebagai pelaku *sakeco sawai*, tidak berjalan lancar karena mendapat larangan dari suaminya, bahkan diwujudkan dalam tindakan kekerasan. Pada awal-awal ditanggap oleh masyarakat menurut pengakuannya, suamiku melarangnya untuk pergi menembangkan sakeco (*ngayo*), tetapi pada saat itu saya sangat membutuhkan uang untuk keperluan hidup sehari-hari dan biaya sekolah anak-anak. Akhirnya saya memberanikan diri untuk minta izin kepadanya dengan baik-baik, akhirnya diperbolehkan menembangkan sakeco dengan syarat ia harus ikut ke lokasi pertunjukan. Pada saat pertunjukan berlangsung dengan menembangkan cerita yang isinya agak sensitif (porno) tentang laki-laki dan perempuan demi hanya sebuah hiburan masyarakat, suamiku memendamkan amarahnya. Setelah pertunjukan berakhir, suamiku dengan arogansi kelaki-lakianya memukulku sampai pingsan di luar arena pertunjukan.⁸⁹

Perjuangan Darmiati, bukan hanya mendapat resistensi dari keluarga terdekat, tetapi mendapatkan penolakan dari sesama kaum perempuannya:

Tidak setuju wanita pergi (*ngayo*) sakeco, dan tidak bisa disembunyikan perasaan malu (*Illaq*) sebagai kaum perempuan karena bukan menjadi ruang kerjanya. Semua berimplikasi pada pandangan negatif bila dikaitkan dengan posisi dan aurat perempuan yang selalu dijaga. Apalagi pertunjukan sakeco dilaksanakan mulai pukul 21.00 Wita sampai waktu pagi, banyak mata yang melihatnya sehingga tidak cocok dilakukannya, ditambah lagi dengan syair-syair sakeco mengarah kepada sindiran

⁸⁹Darmiati, *Wawancara*, 26 Oktober 2018

untuk perempuan yang bermuatan porno-porno dan mengeksploitasikan aurat wanita lewat kelisanan kemudian di dengar oleh masyarakat luas sungguh bertentangan dengan adat Sumbawa dan ajaran Islam. Akan tetapi, kalau hanya berpartisipasi 10 menit dengan cara berkolaborasi masih bisa menerimanya sebagai bagian untuk menyampaikan hobby (*pameri*). Kalau dikaitkan dengan masalah ekonomi (*pamuya*) untuk membiayai kehidupan keluarga, pergi menembangkan sakeco (*lalo ngayo sakeco*) bukan semata-mata tempat mencari nafkah untuk hidup. Hal seperti itu tetap dilakukan maka akan menjadi malu (*illaq*) dan buah bibir masyarakat.⁹⁰

Penjelasan itu menurut Hasanuddin terjadi sebelum dilakukan pembinaan seni ini secara memadai. Kalau pembinaan dilakukan secara intensif, maka akan mendorong perkembangan yang baik, sehingga terjadi perubahan dalam bentuk pertunjukan maupun sikap para pelakunya. Perkembangan itu mampu pula meningkatkan kualitas bentuk pertunjukan, yang pada akhirnya berdampak pada peningkatan frekuensi pertunjukan dan penghasilan para pelakunya. Bahkan tidak sedikit yang memberikan apresiasi kepada pelaku *sakeco sawai* untuk tetap dijaga keberadaannya dengan alasan bahwa perubahan adalah sesuatu yang tidak bisa dihindari agar generasi penerus tidak meninggalkan sakeco itu sendiri apalagi dengan memasukkan aspek kelisanan bahasa dari luar seperti suku-bangsa Sasak, Mbojo, Bali, sehingga sakeco bisa dimiliki oleh orang dari luar yang berdomisili di Sumbawa, maka *multicultural* bisa berkembang dengan baik dan menjadi benang merah dalam membangun integrasi sosial.⁹¹

Menurut Hasanuddin:

Kalau sakeco hanya milik kaum laki-laki dikhawatirkan akan cepat punah, membosankan, maka perlu ada *sakeco sawai* sebagai

⁹⁰ Rukaiyah, Wawancara 14 Nopember 2018

⁹¹ Hasanuddin, wawancara tanggal 9 Desember 2018

bentuk modifikasi baru dengan cara memberikan perlindungan, pengembangan, dan difungsikan dalam berbagai kegiatan sesuai dengan tuntutan zaman tetapi tidak mengubah roh *sakeco* itu sendiri.⁹²

Semenjak tahun 2004 *Sakeco sawai* sudah mulai difestivalkan, ternyata mendapat respon yang cukup bagus dari masyarakat. Proses pemertahanan *sakeco sawai* tidak hanya cukup dilakukan lewat perlombaan semata bahkan sudah masuk sampai ke Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Sekolah Menengah Atas (SMA) untuk diajarkan sebagai bagian dari pembelajaran nilai muatan lokal. Keinginan para pemerhati *sakeco* dan budayawan Sumbawa untuk melakukan perubahan dan pengembangan *sakeco* tidak hanya sebatas pada *sakeco sawai* semata, bahkan pada tahun 2012 mencoba memadukan antara *sakeco* laki-perempuan (*salaki-sawai*), tetapi belum mendapat respon yang besar dari masyarakat.

C. SAKECO SAWAI DAN ESTETIKA

Sakeco sawai merupakan pelaku seni tradisi lisan yang mengambil jarak dari alam untuk dapat mengatur dan mengolah unsur-unsur alami bagi pemenuhan berbagai kebutuhan jasmani dan rohaninya. Pengambilan jarak tidak hanya dilakukan atas hal-hal yang berada di luar dirinya sendiri, bahkan juga dilakukan terhadap tubuhnya. Dalam hal ini Simatupang menjelaskan bahwa pelaku seni mengalami sendiri sebagai tubuh alami, memberi makna, mengatur, mengubah, dan mengabdikan tubuhnya untuk mewujudkan hasrat, harapan dan impian. Demikian halnya dengan tubuh ini tidak semata-mata berupa tubuh alami, melainkan senantiasa tubuh yang padanya dilekatkan bayangan, nilai, dan harapan kita.⁹³

⁹² Hasanuddin, wawancara tanggal 9 Desember 2018

⁹³ Simatupang, *Pergelaran Sebuah Mozaik Penelitian Sosial-Budaya*, (Jalasutra, Yogyakarta, 2013), p.170-171

Pelaku *sakeco sawai* merupakan tubuh alami dan untuk sebuah identitas, bermula dari jenis kelamin (*sex*)⁹⁴ bayi yang baru lahir dengan ciri fisik secara alami. Identifikasi jenis kelamin semacam itu berangsur-angsur memilih nama yang cocok baginya, warna dan jenis pakaiannya, jenis permainan dan keterampilan yang diberikan. Dalam pandangan Butler, gender itu bersifat performatif, yakni secara tidak langsung bahwa identitas gender seseorang dihasilkan melalui penampilan (*performance*) dan permainan peran (*role-playing*).⁹⁵ Perannya tidak bersifat alami maupun opsional, pada kenyataannya peran gender terkonstruksi oleh berbagai wacana kultural, dan khususnya oleh bahasa. Proses semacam itu tubuh dimaknai secara budayawi. Sexualitas (alami) diintervensi, diatur, dan dijadikan gender (budayawi) dari betina-jantan, female-male, pria-wanita, maskulin-gender, dan ada *sakeco salaki* (laki)-*sakeco sawai* (perempuan).

Pembedaan seksual di atas memang tidak dapat diingkari oleh siapa pun karena ini merupakan fenomena natural, alami, oleh karena itu juga di mana-mana tidak ada masyarakat yang tidak mengenal pembedaan seksual. Masalahnya kemudian adalah bahwa pembedaan seksual ini ternyata kemudian mempunyai implikasi atau akibat-akibat terhadap kehidupan manusia sehari-hari, dan bagi sebagian warga masyarakat implikasi itu ternyata dianggap sangat merugikan. Di sinilah kita masuknya persoalan gender⁹⁶

⁹⁴ Kata *sex* digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis yang meliputi komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Dengan kata lain, *sex* (jenis kelamin) adalah pensifatan atau pembagian jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis. Alat-alat kelamin secara biologis melekat pada jenis perempuan dan laki-laki yang tidak bisa dipertukarkan dan sifatnya permanen. Lihat Nikmatullah, *Pengantar Studi Gender*, (Mataram, LKIM IAIN Mataram, 2005), p.1

⁹⁵ Butler, J, *Bodies That Matter: On The Discursive Limit of Sex*, London, and New York; Routledge, 1993, p. 15

⁹⁶ Istilah *gender* berasal dari bahasa asing, sedangkan dalam bahasa Indonesia tidak mengenal istilah "*gender*". Sementara itu dikalangan sebagian orang Jawa,

karena tidak lagi berbicara tentang perbedaan seksual, tetapi tentang akibat dari perbedaan seksual tersebut. Jadi gender menjadi suatu fenomena sosial-budaya, dan ini berawal dari bahasa.⁹⁷

Pernyataan itu menegaskan tentang sifat hubungan antara gender (yang budayawi) dan seksualitas (yang alami) karena *pertama*, bahwa sebenarnya secara alami perbedaan antara jenis kelamin laki-laki dan perempuan bersifat nuansa, bukan oposisi biner. Artinya, keyakinan kita selama ini tentang keperempuanan dan kekelakian sebenarnya lebih merupakan urusan budayawi ketimbang alami. Dalam pandangan Diamond, perubahan dalam perempuan-laki (budayawi) berlangsung dalam pemaksaan. Manusia perempuan karena diperempuankan, manusia laki-laki karena dilaki-lakikan secara paksa. Jenis kelamin tidak dengan sendirinya (secara alami) menentukan besar kecilnya otot lengan, kurus gemuk, kecepatan bergerak, keras-lemah, dan tinggi rendah suara, cara berjalan, kegemaran dan lain sebagainya. Meskipun alam ikut mengkondisikan keterbatasan dan peluang jenis kelamin di bidang lain (dalam hal reproduksi), tetapi pencirian keperempuanan dan kekelakian adalah kerja budayawi.

Estetika dalam diri pelaku *sakeco sawai* harus dipahami secara filosofi tentang keindahan yang dialami si subjek (*sakeco sawai*) terhadap karya seni baik itu objek kesenian alami (*natural object*)

tulisan “*gender*” (dibaca: jender) sering ditafsir sebagai gender, yaitu salah satu instrument dalam alat musik gamelan. Istilah gender pada awalnya tidak begitu populer dikalangan yakni mereka yang berbahasa Inggris. Namun semenjak tahun 1970-an, popularitas istilah ini semakin meningkat, seiring dengan menguatnya dan populernya gerakan feminis di Barat (Eropa Barat dan Amerika Serikat). Perbedaan atas dasar jenis kelamin (*sex*) dikenal sebagai *sexual differentiation*, perbedaan seksual. Sedangkan Gender sebagai istilah berarti hasil atau akibat dari perbedaan atas dasar seks tersebut. Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, Gender dan Pemaknaannya; Sebuah Ulasan Singkat, (Makalah), Yogyakarta, 18 September, 2000. p.2, R. Yando Zakariah, Etnografi Tanah Adat; Gender dan Tata Kelola Hutan, Yogyakarta, Agrarian Resources Center (ARC), 2018. p.172

⁹⁷Heddy Shri Ahimsa-Putra, “Gender” dan Pemaknaannya... p.3

maupun dari karya cipta manusia (*artificial object*). Perempuan dikenal sebagai makhluk keindahan. Tubuh pelaku *sakeco sawai* adalah karya seni alamiah dan panggung menjadi ekspresi kesenian manusia. Sebagai wujud kesenian, mungkinkah panggung (ruang ekspresi) melupakan tubuh. Jiwa yang muncul dalam cerita suatu pertunjukan memerlukan perantara tubuh agar dapat terbaca. Dalam pandangan In Bene Ratih, perempuan dan ruang pertunjukan bertemu pada satu titik estetika (keindahan alam dibahasakan dalam keindahan seni manusia). Itulah yang terjadi di dalam pertunjukan yang dilakoni oleh perempuan. Dua bentuk keindahan memendarkan percik-percik rasa.⁹⁸

Perempuan dan pertunjukan *sakeco* mencoba menemukan titik persinggungan yang keduanya saling diperkaya. Panggung adalah bagian dari proses kehidupan, ia menjadi cermin dalam kamar kehidupan. Panggung mencoba mengambil jarak untuk menilai dan memaknai kehidupan itu sendiri. Panggung menjadi sarana untuk menjauhkan diri dari kesibukan nyata dalam waktu yang singkat. Selanjutnya kembali menggeluti keseharian itu dengan cara yang baru dari sebelumnya. Dalam hal ini panggung dilihat sebagai media bagi pelaku *sakeco sawai* untuk memutar kembali video kehidupannya dan menentukan sendiri adegan-adegan yang berbicara kebenaran. *Sakeco sawai* tidak lagi bertanya kepada pihak luar yang menentukan nilai dalam hidupnya, baik secara individu maupun social. Sebaliknya, perempuan mampu menempatkan dirinya sebagai subyek yang menilai.

Tempat pertunjukan adalah media yang sangat tepat untuk sedikit membangun dari ketidaksadaran atas permasalahan yang muncul di sekitar kita. Pertunjukan *sakeco sawai* sering kali ditujukan untuk membuat penonton memikirkan pengalamannya kembali, apa yang sebenarnya terjadi di dalam masyarakatnya dan terlebih lagi apa yang terjadi pada dirinya masing-masing sehingga

⁹⁸In Bene Ratih, "*Perempuan dan Teater*"..... p. 314

tercapailah sebuah pembebasan bathin. Pendek kata, pertunjukan sakeco sawai bisa menjadi ruang katarsis bagi penontonya yang bermakna terapis dari segi kejiwaan.

Menurut George Lukacs, pengalaman estetis mampu mengangkat terjadinya katarsis sebagai implikasi atau akibat tersentuhnya manusia oleh keindahan yang sejati. Begitu diharapkan perubahan mendalam dan menyeluruh dari diri manusia sebagai subjek katarsis. Sampai akhirnya betul betul membentuk kenyataan baru dalam hidup manusia.⁹⁹ Dengan demikian, panggung menjadi media yang ampuh untuk mengungkapkan realitas yang terjadi di masyarakat yang sempat terlupakan. Disinilah estetika menyapa, ketika dipahami dalam kaitan dengan pengetahuan dan pengalaman indrawi. Estetika lebih menekankan pengalaman keindahan dari pihak manusia daripada keindahan itu sendiri.

D. DIALEKTIKA DALAM HUKUM ISLAM DAN BUDAYA PATRIARKI

Selayaknya terbangun yang ekual antara laki-laki dan perempuan dalam setiap aspek kehidupan termasuk dalam berkesenian, khususnya *sakeco sawai*. Itulah yang diperjuangkan pelaku *sakeco sawai* dalam penyadarannya. Dahulu ruang pertunjukan sakeco pelaku *sakeco* masih didominasi laki-laki, berbahasa seni dengan persepsi *estetik patriarchi*. Memang tidak bisa disalahkan situasi seperti ini secara praktis membangun kreativitas dalam panggung seni sakeco identik dengan karya seni yang berkembang. Seni tradisi lisan sakeco merupakan wujud dari ekspresi kultural tertentu yang notabene masih dikuasai budaya *patriarchi*.

Cuplikan kisah itu merupakan realitas di Sumbawa seorang istri yang memiliki ketergantungan ekonomi dengan suaminya,

⁹⁹In Bene Ratih.....p.316

juga berada dalam budaya *patriarchi* yang mengajarkan bahwa perempuan adalah pengabdian suami. Ia harus tunduk pada apapun yang dikatakan suaminya, termasuk dalam menerima perlakuan kasar dan tindak kekerasan. Apa yang dilakukan oleh Suaminya Darmiati dapat dikategorikan dalam pelecehan terhadap istri (*wife abuse*). Sungguhkah ajaran agama menghalalkan tindakan tersebut? justru agama seperti Islam dalam kitab al-Qur'an memberikan perhatian khusus kepada kaum perempuan yang direndahkan dihadapan kaum laki-laki bahkan dalam hukum Islam mengangkat derajat kaum perempuan setara dengan kaum laki-laki seperti dalam firmanNya:

Yang Artinya: *Dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf (QS. Al-Baqara, 228).*

Dalam al-Qur'an juga diterangkan bahwa perempuan memiliki derajat yang sama, tidak ada isyarat dalam al-qur'an bahwa perempuan pertama yang diciptakan oleh Allah (Hawa) adalah suatu ciptaan yang memiliki martabat lebih rendah dari laki-laki pertama (Adam). Hal tersebut ditegaskan dalam al-Qur'an sebagai berikut:

Yang Artinya: *Hai sekalian manusia, bertaqwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan daripada keduanya Allah memperkembangbiakan laki-laki dan perempuan yang banyak, dan bertaqwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain dan (peliharalah) hubungan silaturrahim, sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu (QS. An-Nisa: 1).*

Dua ayat tersebut menegaskan tentang kesetaraan manusia. Manusia yang paling terhormat dan paling unggul di hadapan Allah adalah orang yang paling bertaqwa kepada-Nya, bukan karena identitas apapun, suku bangsa, warna kulit, jenis kelamin

dan sebagainya. Perempuan mempunyai status dan posisi yang setara dengan laki-laki. Perempuan memiliki potensi-potensi kemanusiaan sebagaimana yang dimiliki oleh laki-laki baik dari aspek intelektual/akal, fisik, maupun aspek mental spiritual. Termasuk dalam penjelasan bahwa untuk penciptaan manusia, tidak ada perbedaan antara zat yang digunakan untuk menciptakan perempuan dengan laki-laki karena keduanya berasal dari jenis yang sama dari seorang diri yaitu Adam dan yang berarti daripadanya adalah bagian dari tubuh (tulang rusuk) Adam as. Dalam hal ini Quraish Shihab mengatakan, tulang rusuk yang bengkok harus dipahami dalam pengertian *majazi* (kiasan), dalam arti bahwa teks itu memperingatkan para laki-laki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Karena ada sifat, karakter dan kecenderungan mereka tidak sama dengan laki-laki, apabila tidak disadari maka akan dapat mengantarkan kaum laki-laki untuk bersikap tidak wajar, mereka tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat bawaan perempuan. Kalaupun mereka berusaha, akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok.¹⁰⁰

Al-Qur'an memberikan hak kepada suami untuk mendidik istrinya yang *nusyuz* (durhaka, sombong, benci kepada suami) melalui tiga cara; (menasihati, pisah tidur, dan memukul) yang dilakukan secara bertahap. Dalam hal pemukulan, suami tidak boleh memukul dengan pukulan yang melukai dan membahayakan tubuhnya, tidak pada wajah atau kepala. Akan tetapi, ahli fiqih sepakat bahwa yang utama dan terbaik adalah menghindarinya karena nabi Muhammad saw bersabda "*janganlah kamu memukul kaum perempuan*".

Pelaku *sakeco sawai* berusaha menggeser panggung tempat pertunjukan *sakeco* tidak hanya didominasi laki-laki, tetapi

¹⁰⁰ Huzaemah TY, *Fikih Perempuan Kontemporer*., Ghalia Indonesia, 2009. p.86-87

perempuan pun memiliki kemampuan yang sama. Mereka tampil sebagai pembongkar *ideology patriarchy* dalam panggung, dan sebagai ruang untuk mengungkapkan subyektivitasnya. Keduanya mempersoalkan kultur *patriarchy* yang hendak didekonstruksikan. Dalam ungkapan Tommy F. Awuy yang dikutip oleh In Bene Ratih, mereka berusaha membongkar *ideology patriarki* lewat cerita-cerita lisan yang dilantunkan. Bagi mereka, panggung bukanlah daerah tak bertuan, sehingga perempuan harus menempati panggung dengan bahasa yang berbeda.¹⁰¹

Sakeco sawai dapat dipandang sebagai bentuk rekonstruksi identitas perempuan dan tindakannya sebagai pelaku sakeco *sawai* yang tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai yang berlaku atas perempuan dan matriks kekuasaan yang lebih luas. Sesuai dengan kenyataan itu Dorothy Smith (2002) dalam (Gustina 2012) menyatakan bahwa “*women are active producers of their gendered identities, albeit not free producers*”. Lebih lanjut Smith mengemukakan bahwa, “*in and through these social relation and effects...., women participate actively in their constructions of identity but do not necessarily evade broader matrices of cultural and economic power*”.¹⁰² Mengikuti pendapat itu, Darmi sebagai pelaku sakeco sawai dapat dipandang sebagai seorang yang aktif merekonstruksi identitas, tetapi ia tidak dapat menghindari matriks-matriks kekuasaan budaya dan ekonomi yang lebih luas seperti pasar, penyelenggara pertunjukan, penonton, perusahaan rekaman, media massa, dan pemerhati pertunjukan.

Pergeseran pelaku seni dari laki-laki kepada perempuan sesuatu hal yang biasa terjadi sepanjang dilakukan dengan batas kewajaran. Tidak akan mengurangi makna pergi (*ngayo*) sakeco itu sendiri kalau perempuan ditemani muhrim, ada jaminan keamanan dan alat transportasi yang lancar sehingga mereka bisa ke tempat

¹⁰¹ Lihat Tommy F. Awuy, *Sisi Indah Kehidupan; Pemikiran Seni dan Kritik Teater*, Jakarta; Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia, p.83

¹⁰² Susi Gustina, *Performativitas Penyanyi Perempuan Dalam Pertunjukan Musik*, Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2012. p. 48-49

pertunjukkan. Belajar dari kasus Darmiyati di atas yang berujung pada kekerasan dan perceraian dalam rumah tangga dengan suaminya karena sakaco itu semua tidak di manajerial dengan baik, dan profesi adalah segala-galanya ketimbang rumah tangganya. Walaupun tetap dipandang sebagai subjek yang tidak bebas, Salih, menegaskan bahwa adanya “*the possibilities for proliferation and subversion from within those constraints*”. Mengikuti pendapat tersebut bahwa bagi seseorang perempuan termasuk *tau sakeco sawai* untuk memodifikasi, atau mengembangkan batasan-batasan sosial yang diberlakukan pada dirinya “*will be determined by factors such as your culture, your job, your income and your social background/status*”, memodifikasi atau mengembangkan batasan-batasan sosialnya sehingga mampu me(re)konstruksikan identitas dirinya sebagai *tau sakeco sawai*.¹⁰³

E. KONSTRUKSI IDENTITAS PEREMPUAN

Identitas dalam pandangan Sen Amartya, *Identity and Violence*, (Norton; New York) “*A sense of identity can be a source not merely of pride and joy, but also of strength and confidence*”.¹⁰⁴ Identitas seseorang dianggap sebagai sumber loyalitas dan kebanggaan seseorang. Dalam kaitan dengan hal ini, konstruksi identitas perempuan dibentuk sebagai strategi global untuk promosi persamaan jenis kelamin dalam semua pekerjaan. Persamaan ini menurut Windia, merupakan suatu strategi untuk membuat wanita seperti halnya laki-laki yang mengalami suatu dimensi integral dalam semua lapisan kebermasyarakatan sehingga ketidaksamaan tidaklah diabadikan. Ini memerlukan perhatian sistematis dan tegas secara eksplisif untuk semua jenis pekerjaan termasuk disektor seni.¹⁰⁵

¹⁰³ Muhammad Saleh, *Sakeco Samawa*.....p.146-147

¹⁰⁴ Muhammad Saleh, *Sakeco Samawa*,p.1.145

¹⁰⁵ Windia W, *Pengarusutamaan Gender Pada Sistem Subak*, Denpasar, Udayana University Press, 2013, p. 92

Konstruksi identitas perempuan yang paling banyak disoroti adalah perannya sebagai warga negara kelas dua (*second class citizen*) yang selalu mengalami ketertindasan. Dalam hal ini Stuart Hall (1992) mendeskripsikannya sebagai persoalan posisionalitas, sebuah representasi kelompok sosial yang terpinggirkan dalam kelas sosial, dan ras. Selama ini laki-laki menciptakan, mengkonstruksi dan memproduksi posisi perempuan yang selalu teraniaya, lemah, tak berdaya dan bahkan mereka dianggap “yang lain” (*the other*) dan bukan sebagai penghasil yang aktif atas identitas gender mereka. Dalam buku Dorothy Smith (1990) dalam *Text, Facts, and Femininity: Exploring the Relations of Ruling* dijelaskan sebagai berikut.

*Women are not just the passive producers of socialization; they are active; they create themselves. At the same time, their self-creation, their work, the uses of their skills, are coordinated with the market for clothes, makeup, shoes, accessories, etc., through print, film, (music), etc. The relations organizing this dialectic between the active and creative subject and the market and productive organization of capital are those of a textually mediated discourse.*¹⁰⁶

Berdasarkan pemikiran Smith di atas dapat dikatakan bahwa perempuan bukan subjek yang bebas karena mereka dibentuk atau dibatasi oleh hubungan-hubungan sosial dan efek-efek mekanisme diskursif yang diperantarai oleh teks. Walaupun perempuan dipandang aktif dan dapat menciptakan diri mereka sendiri, mereka tidak dapat lepas dari pasar dan organisasi produktif atas modal.

Kreasi dan tindakan orang *sakeco sawai* selalu berhubungan dengan pasar (kostum dan tata rias) dan organisasi produktif atas modal (pergelarannya). Hubungan-hubungan itu mengatur dialektika antara subjek aktif dan kreatif serta pasar dalam

¹⁰⁶Susi Gustina, *Performativitas Penyanyi Perempuan*p.49

organisasi produktif atas modal merupakan hubungan-hubungan dari suatu wacana yang diperantarai secara tekstual.

Dalam hal ini perempuan sebagai subjek digambarkan tidak otonom, yang dipengaruhi oleh konstruksi sosial (*socially constructed*), bahkan adanya pelabelan (*stereotype*) kepada sifat *maskulin* sebagai pelaku kekerasan dan sifat *feminims* sebagai korban kekerasan. Konsep-konsep ini berakibat pada bias gender yang tak kunjung selesai dimana perempuan dalam pekerjaannya di ruang publik tetap mengalami kekerasan sehingga makna simbolis yang dituangkan dalam ungkapan yang cenderung negatif.

Seorang perempuan dianggap lemah, tetapi di pihak lain laki-laki adalah sosok yang memiliki *power* dari sisi hubungan kerja dan juga kelas sosialnya sehingga pelabelan (*steriotipe*) perempuan irasional dan emosional belum terbebas dari wacana kekuasaan laki-laki dalam ideologi dan budaya *patriarki*. Arus pemikiran tersebut secara ideologis, patriarki bukan sekedar merujuk pada fakta biologis laki-laki tetapi laki-laki sebagai struktur sosial dan budaya (ekonomi, politik, sosial agama dan lain-lain) yang memberi *privilege* kepada laki-laki. Sehingga posisi identitas perempuan lemah, irasional, emosional yang masuk dalam *mainstream* ideologi *patriarki* tidak dapat terhindarkan.

Pola konstruksi perempuan dengan mencoba bekerja untuk mematahkan penindasannya dengan cara bekerja sebagai tukang penembang lawas sakeco (*lalo ngayo sakeco*). Perempuan tidak melulu ditujukan untuk reproduksi keturunan, atau hanya berdiam di rumah berada dalam penguasaan sumber daya ekonomi dari suaminya, tetapi berjuang memperoleh kemandirian ekonomi dan menjaga identitas kaum perempuan, walaupun sebagian masyarakat memandang bahwa profesinya tidak bermartabat.

Bahkan Islam kepada ibu rumah tangga untuk bekerja, baik dirumahnya sendiri maupun di luar, agar mendapat dana tambahan untuk meningkatkan kesejahteraan rumah tangga. Hal itu

meruapakan amal yang baik/sedekah bagi istri/ibu terhadap keluarganya. Hal ini di tegaskan dalam firman Allah swt:

Yang Artinya: *Barangsiapa yang mengerjakan amal sholeh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan kami berikan balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan (QS. An-Nahl; 97).*

Ayat tersebut dengan secara terang-benderang memberikan keleluasaan kepada laki-laki dan perempuan untuk aktif dalam berbagai kegiatan. Bukan hanya laki-laki saja yang diberi keleluasaan untuk berkariier, tetapi juga perempuan dituntut untuk aktif bekerja dalam semua lapangan pekerjaan yang sesuai dengan kodratnya. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam berkariier, yang membedakan hanya jenis pekerjaan yang disesuaikan dengan kodrat masing-masing. Allah tidak membedakan ganjaran dan amal perbuatannya, melainkan sesuai dengan amal atau kariernya. Islam mengakui kemajuan atau potensi perempuan untuk bekerja dan menghargai amal sholehnya atau kariernya yang baik dengan memberi penghargaan sama dengan laki-laki.

Para ahli ushul fiqh menyebutnya dengan "*hifdh al-irdl*" perlindungan atas kehormatannya dan "*hifdh al-bi'ah*" perlindungan atas lingkungan hidup identik dengan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia. Jika "*al-ushul al-khamsa*" dikonversikan ke dalam terma-terma HAM, maka "*hifdh ad-din*" menjadi hak kebebasan beragama/berkeyakinan, *hifdh an-nafs* menjadi hak hidup, *hifdh al-aql* menjadi hak kebebasan berfikir dan mengekspresikannya, *hifdh an-nasl*, menjadi hak berketurunan (reproduksi), *hifdh al-irdl* menjadi

كَلَّحَ مَا نَصَرَ حَنْظُ

و

مَا

لَ

ع

مُ

مُتَسَدِّدَةٌ

وَدَّعَتْهُ

مَصْلَحَةٌ

مَا يُدَوِّتُ أَوْ

هَذَا يَطْلُقُ

لَ

مَصْلَحَةٌ

“*Kemaslahatan* menurut makna asalnya berarti membawa kebaikan dan menolak keburukan (kerugian). *Kemaslahatan* yang dimaksud adalah menjaga tujuan/cita-cita syariat. Tujuan itu adalah perlindungan kepada lima hal; agama, akal, keturunan, dan harta benda. Setiap hal yang mengandung perlindungan terhadap

¹⁰⁷ Husen Muhammad, *Gender Dalam Pendekatan Tafsir Maqashid*, Makalah disampaikan pada penganugerahan Doktor Kehormatan Bidang Tafsir Gender di UIN Walisongo Semarang, 26 Maret 2019. P. 6

lina hal itu adalah *kemaslahatan* dan setiap yang menegasikannya adalah *kemafsadatan* (keburukan, kerusakan, kekacauan). Menghindari kerusakan merupakan *kemaslahatan*”.¹⁰⁸

Munculnya pandangan negatif terhadap pelaku seni sakeco perempuan dipengaruhi oleh berbagai pernyataan yang terkait dengan budaya orang Sumbawa yang menganggap perempuan pekerjaannya di rumah (*tau sawai boat iwit pang bale*), tidak ada perempuan pergi menembangkan sakeco (nonda *tau sawai lalo ngayo sakeco*). Pandangan ini muncul karena pergi (*ngayo*) sakeco pada awalnya dilakukan oleh laki-laki dan kata *ngayo* milik laki-laki untuk memperlihatkan keberaniannya dalam mengunjungi sebuah desa lain. Pandangan ini disebabkan oleh struktur sosial masyarakat di Sumbawa masa lalu yang menempatkan perempuan hanya sebagai ibu rumah tangga yang tugasnya memelihara, mendidik anak, dan menyelesaikan urusan rumah tangga. Sebagai perbandingan, di Jawa ada juga pandangan negatif tentang posisi perempuan dalam seni seperti dalam hal jogged yang terkait dengan penari Tayub dikatakan sebagai pelacur, seperti dinyatakan oleh Geertz (1989) bahwa seorang penari (*kleddek*) hampir selalu seorang pelacur.¹⁰⁹ Koentjaraningrat (1984) juga menyebutkan bahwa penari-penari *taledhek* pada umumnya wanita-wanita tuna susila.¹¹⁰ Penggambaran penari tayub yang harus melayani laki-laki juga dinyatakan Umar Kayam (1975) dalam *Sri Sumara dan Bawuk* yang menceritakan tentang penari Tayub bernama Prenjak yang diglandang ke kamar oleh Tuan Suryo di tengah pertunjukan tayub.¹¹¹ Pernyataan-pernyataan itu memberi gambaran bahwa pelaku seni perempuan di dalam masyarakat termasuk *sakeco sawai*

¹⁰⁸ Husen Muhammad, *Gender Dalam Pendekatan Tafsir Maqashid*,p.5

¹⁰⁹Geertz, Clifford ., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, p. 401

¹¹⁰ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984. p.218

¹¹¹ Umar Kayam, *Sri Sumara dan Bawuk*, 1975.p.90

dianggap pekerjaan yang tidak bermartabat dan memiliki status sosial yang rendah.

Menurut penulis, masyarakat yang mempunyai pandangan seperti itu sering kali tidak terlibat secara langsung, Mereka tidak mengenal lebih dekat mengenai pertunjukan *sakeco sawai*. Citra *sakeco sawai* yang kurang baik sangat dipengaruhi oleh berbagai hal yang didasarkan pada mitos dan asumsi pandangan yang tidak relevan dengan kondisi yang berkembang sekarang ini. Peristiwa yang terjadi didalam realitas kehidupan *sakeco sawai* sehari-hari tidak seperti yang dituduhkan oleh sebagian anggota masyarakat.

Apabila seorang *sakeco sawai* berperilaku tidak sesuai dengan norma yang berlaku dalam masyarakat digunakan untuk menggeneralisasikan seolah-olah hal itu terjadi pada semua pelaku *sakeco sawai*, hal itu jelas tidak mungkin terjadi, apalagi kondisi dan situasi yang berkembang dimasing-masing berbeda. Demikian pula hal yang menyangkut pada kehidupan dan perilaku *sakeco sawai* tidak dapat digeneralisasi. Oleh karena masing-masing pribadi mempunyai kekhususan dan ciri khas yang tidak dimiliki orang lain.

Di arena pertunjukan, *sakeco sawai* memang mempunyai peran sebagai penghibur bagi penonton, dan menurut Humm (2002) fakta memperlihatkan bahwa penonton akan lebih memberikan perhatian pada perempuan daripada laki-laki atau pada feminitas daripada maskulinitas. Hal ini bukan berarti maskulinitas tidak ditampilkan, tetapi diasumsikan bahwa penonton akan lebih memperhatikan perempuan daripada laki-laki.¹¹² Fakta itu diperjelas oleh Tonje Hakensen (2007) bahwa “*this does not mean that masculinity is not performed, but that it traditionally has been assumed that women are more mannered in their actions than men are*”. Walaupun feminisme dan perubahan dalam masyarakat umumnya telah

¹¹² Humm, Maggie., 2002, *Ensiklopedia Feminisme*, Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2002.p 156

membatasi asumsi-asumsi seperti itu, beberapa faktor tetap memperlihatkan bagaimana feminitas tetap dipandang lebih artificial, lebih khusus daripada maskulinitas.¹¹³ Dalam hal ini *sakeco sawai* lebih dipandang sebagai komoditas seksual yang fokus perhatian penonton tidak hanya pada apa yang dilisankan, akan tetapi bagaimana penampilan visual mereka. Oleh karena itu segala sikap dan perilakunya diusahakan untuk dapat menarik dan memberikan hiburan. Apalagi yang di lisankan cenderung menampilkan aspek aspek yang porno yang mengundang respon kaum laki-laki. Morris (1977) menjelaskan ada beberapa rangkaian seksual biasa terjadi dalam pertunjukan adalah; (1) dari mata ke badan; merupakan tahap melihat; (2) dari mata ke mata; kondisi saling menatap; (3) dari suara ke suara, tahap bercakap-cakap atau pertukaran informasi dan sikap personal; serta (4) dari tangan ke tangan; berpegangan tangan.¹¹⁴

Peran inilah dalam pertunjukan *sakeco* yang sering menimbulkan berbagai persepsi negatif. Jamake Highwater mengatakan hal sebagai berikut.

*“although sex often been noted as the fundamental reality behind the existence of the ballroom, that sensualization of body movement was absolutely revolutionary, making a significant connection for them between dance and sexuality”.*¹¹⁵

Berkaitan dengan peran *sakeco sawai* sebagai penghibur masyarakat muncul tuduhan bahwa perannya di dalam pertunjukan *sakeco* sebagai wanita penggoda laki-laki sekaligus promosi terselubung untuk memikat laki-laki. Oleh karena itu, sebagian anggota masyarakat memandang tau *sakeco sawai* itu sebagai sosok yang kurang bermartabat dan merendahkan derajat perempuan.

¹¹³ Susi Gustina, *Performativitas Penyanyi Perempuan*p.2

¹¹⁴ Desmon Morris, *Manwaching: A Field Guide To Human Behavior*, (New York; Harry A Abrams, Inc., Publisher, 1977. P. 246

¹¹⁵ Jamake Highwater, *Dance Ritual of Experience*, (Oxford: Oxford University Press, 1996, p.56

Dalam hal itu masyarakat mempunyai dua cara pandang dalam menilai tau *sakeco sawai*. Disatu sisi masyarakat membutuhkan mereka untuk mendukung berbagai acara yang diselenggarakan, seperti: *khitanan, adat ramai mesaq, tokal basai* (resepsi perkawinan), akan tetapi di sisi yang lain masyarakat menganggap mereka sebagai perusak adat.

Sementara itu, mereka mempunyai sikap yang berbeda bila diluar panggung. Bahkan, ketika mereka baru turun dari panggungpun sudah mempunyai sikap dan perilaku yang berbeda dengan ketika diatas panggung. Sering kali tau *sakeco sawai* lebih banyak pendiam dan tidak ada sikap menggoda bila berhadapan dengan penggemarnya di luar panggung. Apabila di panggung mereka berias sambil memegang sebatang rokok, maka di luar panggung hal itu sama sekali tidak tampak. Dalam kehidupan sehari-hari pada umumnya tampil sangat sederhana, tanpa *makeup*.

Masyarakat tidak dapat membedakan antara peran tau *sakeco sawai* di atas panggung dan peran tau *sakeco sawai* di luar panggung atau tidak dapat membedakan antara peran tau *sakeco sawai* dalam pertunjukan dengan peran dalam kehidupan sehari-hari. Pandangan atau cara berfikir yang menganggap tau *sakeco sawai* identik dengan perusak adat pada dasarnya menyimpan bahaya besar karena mengalami distorsi dan pembelokan kenyataan atau hanya berpijak pada mitos tertentu, sehingga tidak mengandung kebenaran tetapi diperlakukan sebagai kebenaran. Pandangan itu juga dipengaruhi oleh sikap diskriminasi yang menempatkan tau *sakeco sawai* sebagai objek masalah. Pandangan seperti itu sangat merugikan tau *sakeco sawai*, karena dampaknya mereka sering digoda oleh para laki-laki. Hal itu terjadi tidak terlepas dari persoalan moralitas masyarakat yang mendorong mereka melakukan tindakan merendahkan tau *sakeco sawai* sebagai perempuan.

Zaman sudah berubah, sikap tidak adil terhadap *tau sakeco sawai* atau perempuan itu bukan karena kodrat, tetapi karena tradisi atau struktur masyarakat. Ketidakadilan itu juga disebabkan oleh dominasi cara pandang laki-laki bahwa wanita dianggap gagal berkembang mencapai tingkat kedewasaan psikologis dan moral sebagaimana yang dialami laki-laki. Hal itu menempatkan sudut pandang laki-laki dianggap lebih tepat daripada sudut pandang wanita. Dengan secara tersirat, kehidupan laki-laki dijadikan sebagai norma, mereka telah berusaha merajut wanita dalam pakaian laki-laki.

F. KESIMPULAN

Ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan menghasilkan bentuk-bentuk ketidakadilan dan penindasan terhadap warga masyarakat terhadap jenis kelamin tertentu (*sakeco sawai*) yang semuanya ini merupakan sesuatu yang *socially, culturally, dan historically constructed*. Hal itu sangat jelas terlihat dari kategorisasi-kategorisasi dalam budaya masyarakat Sumbawa yang masih kuat menganut *sistem patriarchy* yang berdasarkan perbedaan jenis kelamin, perempuan dilarang untuk menembangkan tradisi lisan *sakeco*, sehingga mendapat resistensi yang kuat dari sebagian masyarakat. Padahal *sakeco sawai* mengajarkan kepada masyarakat untuk melakukan dekonstruksi, berusaha membongkar ideologi patriarki lewat panggung yang tidak bertuan. Begitu banyak masalah yang harus ia hadapi, sampai kemudian mereka dapat mencapai kebijaksanaan sebagai pelaku *sakeco sawai*. Untuk mencapai itu semua, pelaku *sakeco sawai* dihadapkan pada proses pencarian jati diri, mencintai, dicintai, terluka, menangis, bahagia. Semua itu merupakan bagian dari proses sosial budaya dalam masyarakat.

Bab 5

BUDAYA *ILA'*: HARGA DIRI ORANG SUMBAWA

A. PENDAHULUAN

Berbicara tentang asal usul, orang Sumbawa (*Tau Samawa*) berasal dari bangsa negroid, kemudian veddoid dan bangsa potro Malay yang berasal dari berbagai tempat. Mereka datang ke tana' Samawa dan tinggal bersama kaum pribumi pada abad ke-15 dan ke-16 yang menganggap pulau itu adalah "*pulau nasi*".¹¹⁶ Hal ini yang mendorong para pendatang dari berbagai suku bangsa kedaerah ini seperti orang Bali, Bugis, Makassar, Banjar, Jawa, Melayu, serta Lombok. Para pendatang ini membawa pengaruh terhadap bahasa, budaya, bentuk tubuh dan warna kulitnya.

*Tau Samawa*¹¹⁷ (*baca*; Orang Sumbawa) yang saat ini mendiami Kabupaten Sumbawa merupakan percampuran dari banyak suku

¹¹⁶ Pulau nasi adalah sebutan bagi "*negeri tana Samawa*" yang mempunyai sejarah kerajaan yang makmur, terutama di daerah yang terletak di bagian barat pulau ini. Dengan potensinya yang demikian besar, baik laut dan pesisir, pertanian, perkebunan, kehutanan, peternakan, pariwisata, dan pertambangan PT. Newmont Nusa Tenggara "terbesar" di Indonesia.

¹¹⁷ Adapun yang dimaksud kata "*tau Samawa*" (tau= orang/penduduk Samawa, Samawa=Sumbawa) dimaksudkan: (a) semua orang/penduduk asli/kelahiran/berasal dari/berdomisili sejak lama di "*Tana Samawa*" (Daerah Sumbawa. (b) Khusus mereka yang menjadi penduduk kota "*Sumbawa Besar*". (c) Istilah "*tau Samawa*" kadang dimaksudkan untuk membedakan typology masyarakat kota dan desa yakni mereka yang menjadi penduduk kota "*Sumbawa Besar*" (Samawa) dan dianggap mempunyai ciri-ciri sebagai orang kota (tau desa rea= orang kota) disebut "*tau Samawa*". Mereka yang menjadi penduduk desa dan dianggap mempunyai ciri-ciri sebagai orang desa disebut "*tau desa ode*". Bahasa Samawa: Tau= orang; desa=kampung. Ode=kecil; orang dusun. Lebih lanjut perkataan "*Samawa*" sebagai sebuah nama seperti dimaksudkan diatas. "*Samawa*" berasal dari perkataan dalam bahasa daerah Sumbawa sendiri, yaitu "*Samawa*" terdiri dari kata dasar "*mawa*" yang berarti beban; yang dibawa, barang bawaan, atau oleh-oleh. Diberi awalan "*sa*" yang diikuti dengan tekanan bunyi pada suku kata akhir kata dasar (dalam hal ini suku kata "*wa*") yang mempunyai fungsi/arti awalan "*me*" dan akhiran "*kan*" dalam bahasa Indonesia. "*Samawa*" berarti membebankan,

bangsa selama berabad-abad, dapat ditelusuri dari hasil caca jiwa tahun 1920 dari 97.000 penduduk kerajaan Sumbawa saat itu, 57.000 diantaranya merupakan percampuran penduduk asli (*kemutar*) dengan orang yang tentu saja sebagian besar dengan suku bangsa yang pernah menduduki tana Samawa, yaitu suku bangsa Bugis-Makassar. Sedangkan penduduk asli berjumlah 16.000 orang, sisanya yang 24.000 merupakan orang pendatang dari Sumatera (*pagaruyung*), Banjar, Sasak, Jawa, Bali, Bima. Dari sinilah kemudian tumbuh dan berkembang membentuk masyarakat baru melalui percampuran darah dan kebudayaan yang sekarang menjadi penduduk Tana Samawa (Raba, 2001:61-62).

Tau Samawa selama berabad-abad menjadikan identitas budaya mereka. Meskipun pengaruh majapahit (Jawa) mempengaruhi selama ratusan tahun yang kemudian disusul pengaruh Makasar (*Goa-Tallo*) dan bugis yang juga ratusan tahun, termasuk pengaruh yang datang kemudian dari berbagai suku bangsa (Sasak, Bali Banjar, Melayu, Minang) *Tau Samawa* bangga dengan budaya yang dimilikinya. *Tau Samawa* berbicara dengan bahasa daerahnya (*basa Samawa*) yang merupakan identitas daerahnya. Walaupun banyak dialek yang berbeda, seperti yang ada dipegunungan Ropang, Batu Lanteh, Jereweh, penduduk disebelah selatan Lunyuk, ataupun

memberi beban, membawakan; memberikan untuk dibawa; mengamanatkan; mengharapakan disampaikan pada alamatnya.

Kata dasar "*mawa*" itu sendiri adalah kata benda yang artinya seperti tersebut diatas, berbeda dengan kata dasar "*bawa*" (kata kerja) yang bentuk dan artinya sama dengan kata dasar "*bawa*" dalam bahasa Indonesia. Jika kata dasar "*bawa*" diberi awalan "*sa*" juga akan berubah menjadi "*samawa*" (bukan "*sabawa*") yang berarti membawakan. Baik kata dasar "*mawa*" maupun kata dasar "*bawa*" yang masing-masing berarti "*barang yang dibawa*" dan "*membawakan*", sama berkisar pada pengertian "*bawa*". kemudian mendapat awalan "*sa*" menjadi *sa-bawa*; *sa-bawa* (*samawa*), karena perubahan fonem menjadi "*sama bawa*" – "*sambawa*" seterusnya "*Sumbawa*" jadi sebutan "*Sumbawa*" sekarang mempunyai pengertian yang sama dengan pengertian yang terkandung dalam nama aslinya "*SAMAWA*" (Masnirah,1988:40).

Taliwang, dan berbagai tempat lainnya yang berbeda dengan yang digunakan di Samawa bagian Timur atau tengah, namun tidak mengalami kesulitan untuk saling memahami. Semuanya merupakan kekayaan bahasa yang ada di Tana Samawa.

Memang banyak kata-kata bahasa Samawa yang mirip dengan bahasa sasak, Bali, Jawa, atau bahasa Bugis-Makassar yang memang lama bersentuhan secara sosial budaya. Namun semua itu telah mengalami penyesuaian dengan dialek *Tau Samawa* sehingga menjadi bagian dari basa Samawa. Dengan persentuhan yang lama dan intent dengan suku Makassar, maka alphabet Samawa yang disebut "*satera jontal*" mirip dengan "*huruf lontar*" yang ada di Sulawesi Selatan.

Sedangkan agama pertama yang dikenal oleh masyarakat Samawa adalah Hindu. Selama berabad-abad pengaruh Hindu menjadi bagian dari kehidupan *Tau Samawa* sampai masuknya Islam pada abad ke-16. Ketika kerajaan Goa menguasai tana' Samawa dan membawa Islam sebagai agama kerajaan pada tahun 1604, maka sejak saat itulah Islam telah menjadi agama resmi kerajaan Sumbawa. Dengan demikian, pemeluk agama dari penduduk asli Samawa adalah mayoritas Islam. Yang tetap berpegang teguh kepada agama dan budaya yang menjadi landasan dalam bermasyarakat dengan ungkapan lokal "*adat ketong syara' ke syara' ketong kitabullah*". Dalam ungkapan Clifford Geertz (1973:90):

(1) Religion is a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.

(1) Agama merupakan system symbol yang berlaku untuk (2) menetapkan suasana hati dan motivasi yang kuat, yang meresapi, dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan cara (3)

merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum keberadaan dan (4) membungkus konsep-konsep dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga (5) suasana hati dan motivasi-motivasi itu tersebut tampak khas secara nyata.

Agama bagi masyarakat Samawa menurut penulis merupakan sistem budaya, yang dipengaruhi oleh berbagai proses perubahan sosial dan dengan sendirinya berbagai proses perubahan sosial itu mampu mempengaruhi sistem budaya. Hal ini sesuai dengan gagasan '*Pribumisasi Islam*' yang dilontarkan oleh Abdurrahman Wahid (2001:111) bahwa agama (*Islam*) sebagai ajaran normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitas masing-masing. Islam dan kebudayaan adalah menjadikan untuk tidak saling mengalahkan, melainkan "*berkelinda*" berwujud dalam pola nalar keagamaan, mempertemukan (*jembatan*) tidak lagi mempertentangkan antara keduanya. *Erich From* (1956:132) mengatakan tidak ada kebudayaan yang tidak berakar pada agama. Keterkaitan agama dan budaya sehingga melahirkan peradaban.

B. SIMBOL BUDAYA: SEBUAH PENDEFINISIAN

Frasa "*budaya*" berbeda arti dengan kata "*Kebudayaan*", karena kata "*budaya*" merupakan kata sifat sedangkan "*kebudayaan*" merupakan kata benda. Meskipun demikian, kata "*kebudayaan*" ternyata kadang-kadang juga dapat digunakan sebagai kata sifat. Ini terlihat misalnya dalam penerjemahan "*cultural approach*", yang sebenarnya lebih tepat diterjemahkan menjadi "*pendekatan Kebudayaan*", hal ini juga tidak salah. Ini semua menunjukkan bahwa kata "*budaya*" dan "*kebudayaan*" dalam bahasa Indonesia mempunyai makna yang sama, hanya kadang-kadang yang satu lebih tepat digunakan sebagai kata sifat, sedangkan yang lain lebih tepat digunakan sebagai kata benda (Ahimsa-Putra; 2007:1). Lalu muncul pertanyaan apa yang dimaksud dengan Simbol budaya?

Sebelum lebih jauh membicarakan tentang symbol budaya, alangkah lebih awal kita deskripsikan tentang apa itu manusia?. karena kalau kita berbicara tentang kebudayaan menurut Ahimsa-Putra (2007:1) pada dasarnya berbicara tentang ciri utama kemanusiaan, sebab adanya kebudayaan dalam kehidupan manusialah yang membuat manusia berbeda dengan binatang. Hanya manusialah yang memiliki kebudayaan. Oleh karena itu pertanyaan “apa itu kebudayaan”? dapat juga diubah menjadi “apa yang membedakan manusia dengan binatang”?

Menurut Cassirer (1956:44) manusia adalah makhluk simbolis “*animal symbolicum*” daripada “*animal rational*” (*Hence, instead of defining man as an animal rational, we should define him as an animal symbolicum*). Manusia dalam kehidupannya senantiasa berhadapan dengan symbol; simbol dalam logika, simbol dalam agama, simbol dalam seni, simbol dalam bahasa dan sebagainya seperti:

“...Man cannot escape from his own achievement. He cannot but adopt the conditions of his own life. No longer in a merely physical universe, man lives in a symbolic universe. Language, myth, art, and religion are parts of this universe. They are the varied threads which weave the symbolic net, the tangled web of human experience” (Cassirer, 1956:43).

“....Manusia tiada dapat melarikan diri dari pencapaiannya sendiri. Ia dapat dan hanya dapat mengamini kondisi-kondisi kehidupannya sendiri. Tidak lagi hanya dalam dunia fisik semata-mata, manusia hidup dalam suatu dunia simbolis. Bahasa, mite, seni, dan agama adalah bagian-bagian dunia simbolis ini. Itu semua merupakan bermacam-macam benang yang menyusun jaring-jaring simbolis, tali temali rumit dalam pengalaman manusia (Cassirer; 1956;43).

Ahimsa-Putra (2007:2) menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk yang mampu menggunakan, mengembangkan, menciptakan lambang-lambang untuk berkomunikasi dengan sesama. Melalui lambang-lambang atau simbol pula manusia

menanggapi lingkungannya. Dalam hal ini bahasa merupakan sistem lambang yang paling penting dalam kehidupan manusia. Bahasa dalam arti bunyi-bunyi yang kita hasilkan melalui penggunaan organ mulut merupakan perangkat lambang yang memungkinkan manusia membangun kehidupan bermasyarakat. Tanpa bahasa tidak akan muncul kehidupan sosial. Dalam ungkapan Dilthey (1983:12) kata-kata mempunyai tujuan (*telos*) tersendiri penuh dengan maksud didalam dirinya. Kata-kata atau ungkapan secara aksidental tidak pernah memiliki kebakuan. Setiap kata tidak pernah tidak bermakna, meskipun kita juga tahu bahwa arti kata-kata itu bersifat kesepakatan bersama (*konvensional*).

Simbol atau lambang adalah segala sesuatu yang dimaknai. Definisi ini secara implisit mengatakan bahwa makna symbol tidaklah terdapat pada symbol itu sendiri. Makna ini diberikan oleh yang menggunakan simbol, yakni manusia. Bilamana “lambang” dan “tanda” dapat kita satukan dalam tanda (*sign*) maka kebudayaan atau budaya adalah perangkat tanda yang dimiliki lewat proses belajar dalam kehidupan suatu masyarakat dan digunakan oleh manusia dan digunakan oleh manusia untuk menghadapi lingkungannya. Jadi, definisi tersebut memberikan posisi utama pada manusia dan memang seharusnya demikian, karena hanya manusia yang dapat memberikan makna tersebut.

Jadi berbicara tentang tanda dan simbol di dalamnya dapat berupa: (1) Ide gagasan, pengetahuan, nilai-nilai, norma dan aturan, yang tidak dapat dilihat (*yang abstrak*), karena tersimpan sebagai pengetahuan yang ada dalam pikiran manusia, (2) bahasa (3) perilaku dan tindakan manusia (4) hasil-hasil perilaku yang sangat kongkrit dan empiris seperti misalnya meja, kursi, buku, gelas, cangkir, dan seterusnya (Ahimsa-Putra; 2007;4).

Adapun perangkat tanda mencakup empat macam kenyataan atau realita, yakni; (1) budaya material (*material culture*) yang merupakan hasil perilaku dan tindakan manusia; (2) pola-pola

perilaku (*behavioral culture*) yang berupa perilaku-perilaku yang mirip dan berulang kali terlihat; (3) bahasa, yang berupa bunyi-bunyi yang dihasilkan oleh organ tubuh manusia, yakni mulut, dan (4) pengetahuan (*ideational culture*) yang mencakup di dalamnya nilai-nilai, pandangan hidup, sistem kepercayaan, norma, aturan dan sebagainya (Ahimsa-Putra, 2007:4).

Nilai-nilai budaya *Ila'* yang ada dalam masyarakat Samawa dan menjadi tema dalam tulisan ini merupakan sistem tanda dan simbol karena memiliki salah satu syarat seperti dijelaskan diatas seperti di dalamnya ada pengetahuan (*ideational culture*) nilai-nilai, dan pandangan hidup.

Begitu pentingnya peranan simbol dalam masyarakat Ahimsa-Putra mengatakan bahwa sistem simbol merupakan sumber dimana si pemilik kebudayaan menemukan dan mewariskan kebudayaannya dari satu generasi ke generasi berikutnya. Penggunaan simbol inilah yang membedakan proses belajar manusia dengan binatang karena manusia menciptakan dan memanfaatkan berbagai simbol dalam kehidupannya. Pewarisan kebudayaan dari satu generasi ke generasi berikutnya dimungkinkan karena adanya proses belajar lewat simbol-simbol yang kemudian menjadikan kebudayaan sebagai milik suatu masyarakat (Abdullah, 2002: 4).

C. NILAI BUDAYA "ILA": HARGA DIRI TAU SUMBAWA

Nilai budaya dapat didefinisikan sebagai pandangan-pandangan, pendapat-pendapat yang digunakan oleh warga suatu komunitas atau masyarakat untuk menilai, untuk menentukan baik buruknya,¹¹⁸ bermanfaat tidaknya, berbagai macam unsure yang

¹¹⁸Untuk lebih dalam memahami tentang hal ini lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, 'Baik' dan 'Buruk' Dalam Budaya Jawa, sebuah Sketsa Tafsir Budaya, *Artikel*, Antropologi Budaya Fakultas Ilmu Budaya (FIB), Universitas Gadjah Mada, 2006.

ada dalam kehidupan mereka. Dengan kata lain, nilai-nilai ini merupakan semacam alat ukur. Alat ukur atau perangkat penilaian ini ada dalam pengetahuan manusia dan diperoleh lewat proses belajar dalam kehidupan bersama, kehidupan suatu masyarakat, yang biasa disebut sebagai proses sosialisasi (Ahimsa-Putra, 2007:7). Disinilah nilai-nilai budaya dapat kita pandang sebagai semacam pembimbing, pedoman, pemberi petunjuk tentang bagaimana seseorang dapat atau harus menentukan baik buruknya sesuatu. Manusia sangat membutuhkan perangkat semacam itu, agar dalam hidupnya sehari-hari dia tetap memiliki arah, memiliki suatu orientasi, tujuan tertentu, yang akan membuat hidup mereka “*bermakna*”. Inilah salah satu fungsi utama dari suatu perangkat nilai.

Untuk dapat menentukan fungsi nilai budaya dalam kehidupan sehari-hari maka perlu mengetahui ciri nilai-nilai budaya itu antara lain adalah: (1) Tidak terlihat (*Abstrak*), namun dapat diwujudkan dan memang harus diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari yang berupa perilaku, tindakan, pernyataan-pernyataan atau hal-hal yang fisik, material sifatnya. Misalnya kata-kata ‘*mangan ora mangan kumpul*’ dalam budaya Jawa. (2) Bersifat sosial (dimiliki bersama) lewat proses sosialisasi karena adanya komuniikasi, dan komunikasi dimungkinkan karena adanya alat komuniaksi, yakni bahasa. (3) Mempunyai ‘*inti*’ (core value=nilai inti), seperti Islam (*Tauhid*), Kristen (*Kasih*), Bali (*Tri Hita Karana*), Jawa (*Rukun Agawe Santosa*), Batak (*Dalihan Na Tolu*), Bugis-Makassar (*Sirri*), Samawa (*Ila’*), Minangkabau (*Tungku Tigo Sajarangan*). (4) Diyakini kebenaran dan kebaikannya, artinya tidak ada nilai budaya lain yang dianggap lebih baik dari itu.(5) Terkait erat dengan perasaan yang berada pada *collective consciousness*, dan (6) Relatif sulit berubah, sulit diganti dengan yang baru atau ditanggalkan begitu saja (Ahimsa-Putra, 2007:8-11).

Nilai-nilai budaya harga diri yang ada dalam masyarakat merupakan kearifal lokal yang dapat didifenisikan sebagai perangkat pengetahuan dan praktek-praktek pada suatu komunitas baik yang berasal dari generasi-generasi sebelumnya maupun dari pengalamannya berhubungan dengan lingkungan dan masyarakat lainnya untuk menyelesaikan secara baik dan benar persoalan dan/atau kesulitan yang dihadapi yang memiliki kekuatan seperti hukum maupun tidak.

'*ila*' dalam masyarakat Samawa kalau kita definisikan adalah '*martabat, harga diri, malu*', atau '*kangila*' (rasa malu) (Muis, 2011:33). Kalau dalam masyarakat Bugis-Makassar disebut '*siri*' yang berarti pula malu-malu, hina atau aib, dengki atau iri hati, harga diri atau kehormatan dan kesulitan (Mattulada, 1980:108, Wiyata, 2002:15). Kalau frasa ini kita samakan maka definisinya adalah menunjukkan pada perasaan seseorang yang direndahkan, atau kalau martabatnya diserang, dihina, dan orang lain mengetahuinya (Ahimsa-Putra, tt:41, Chabot, 1950:211). Dalam pandangan Mattulada konsep ini merupakan hal yang abstrak, yang tidak dapat diamati, tetapi hanya akibatnya saja yang dapat kita lihat, dan bagi pemiliknya melekat pada martabat sebagai manusia. Mereka menghayati sebagai panggilan untuk mempertahankan sesuatu yang mereka hormati, mereka hargai serta mereka miliki, yang mempunyai arti penting bagi mereka sendiri serta persekutuan mereka (Ahimsa-Putra, tt.41, Mattulada,tt).

Ada beberapa ungkapan yang menunjukkan bahwa '*ila*' mengandung pengertian sebagai perasaan '*malu*' dan '*harga diri*' Tau Samawa yaitu: (1), berbuat tercela, atau *ila boat lenge*, (2), gagal mencapai apa yang telah dicanangkan, lebih-lebih bila yang dicanangkan itu telah diketahui masyarakat luas atau *ila boat no dadi*, (3), diremehkan atau dilecehkan keadaan dirinya atau *ila ya capa ling tau*, dan (4), tak dihormati atau dihargai orang lain, atau *ila sanonda rasa ling tau* (Faisal, 1998:.206).

Tau Samawa dituntut untuk menjaga harga dirinya, sehingga orang yang tidak dapat menjaga kehormatan dirinya sering dikatakan dengan *'no kangila'* atau tidak merasa malu. Kata *'ila'* atau malu ini sangat dijunjung tinggi oleh orang Samawa, karena rasa malu merupakan manifestasi dari penilaian terhadap pribadi yang bermartabat ini menimbulkan keengganan bagi masyarakat Samawa untuk melakukan pekerjaan yang dianggapnya tidak pantas dan tidak bermartabat seperti: perasaan tidak enak bila dikatakan mengemis/hidup miskin, *merari'* (kawin lari), tidak egaliter atau demokratis, yang merupakan bagian yang tak pisahkan dari pemahaman *no kagila*.

Kangila Rara Kagampang Bola

Seperti kata *'miskin'* dalam masyarakat Samawa terdapat *ama Samawa=pepatah 'kangila rara kagampang bola'* yang berarti merasa malu bila dikatakan miskin, lebih baik berlaku menutup-nutupi dengan berpura-pura kaya. Menurut Hamim (2010:38-39) ungkapan ini mengandung makna bahwa orang yang malu dikatakan miskin, bisa menyebabkan dia mudah berdusta. Digunakan perumpamaan *'malu miskin gampang dusta'* dalam ungkapan ini, karena miskin itu dianggap orang hina dan rendah sehingga umumnya dirasakan sebagai keadaan yang memalukan. Akibat dari pandangan seperti itu, orang lalu lebih baik memilih berdusta daripada harus mengakui kemiskinannya. Sebuah contoh penerapan ungkapan ini adalah sebagai berikut:

Si A datang meminta bantuan kepada B untuk meminjamkan uang. A mengatakan bahwa ia sangat membutuhkan uang itu dan tanpa dibantu oleh B ia akan masuk penjara karena tak dapat membayar hutangnya. Karena malu dikatakan tidak punya, lalu B berjanji akan menolong A bila ia telah mengambil uangnya yang dipinjam oleh seseorang. Padahal yang akan diambil

itu tidak ada, karena B sendiri sebenarnya miskin, Cuma selama ini ditutup-tutupi karena malu dikatakan miskin.

Tafsirnya adalah ungkapan ini mengandung ajaran agar kita giat bekerja/berusaha supaya tidak miskin. Dengan demikian akan terhindar dari perbuatan dusta atau menipu diri sendiri karena kemiskinan. Prinsip yang dianut adalah tangan diatas lebih baik dari tangan dibawah yang sudah lama dipegang oleh orang Samawa. Sikap seperti itu merasuk dan berkembang terus sampai saat ini yang mengesankan bahwa tau Samawa gengsi, malu jadi peminta-minta meskipun dia itu sebenarnya miskin.

Merari'

Dalam hal perkawinan biasanya berbelok dari keinginan semula sehingga melahirkan adat perkawinan alternatif yang tidak menurut kebiasaan adat yang oleh orang Bugis-Makassar dinamakan *silariang* atau dalam adat Samawa dinamakan '*merari*'¹¹⁹, yaitu seorang pria membawa lari wanita idamannya setelah pinagannya ditolak oleh keluarga wanita karena biaya perkawinan yang ditentukan oleh pihak keluarga wanita terlalu tinggi. Dalam ungkapan Matthes bahwa tingginya mas kawin serta pengaruh orang tua yang terlalu besar dalam soal pernikahan telah mendorong anak muda melakukan kawin lari (Ahimsa-Putra, 2007:78). Merari dapat terjadi dalam adat karena hubungan mereka tidak mendapat restu dari orang tua. Alasan lain terjadinya

¹¹⁹Istilah *merari* dalam bahasa Samawa banyak mengadopsi kosa kata dari bahasa *Sasak* (Lombok), akan tetapi tata cara atau adat *merari* di Samawa sangat jauh berbeda dengan tata cara *merari* di Lombok, dimana *merari* disini sangat unik karena *merari* menjadi suatu kehormatan bagi pihak keluarga si wanita karena suatu alasan tertentu. Hal ini tergambar dalam satu cerita yang terkenal adalah kisah cinta Amir Amsyah yang menculik dan membawa lari Dewi Munigarim dalam salah satu *kalampan* wayang versi sasak. Untuk memperdalam kajian *merari* di Lombok ada sebuah *Thesis* karangan Trisanti Apriyani, "*Merarik-Beseang*"; Studi Tentang Kawin Cerai dan Implikasinya Pada Masyarakat Sasak-Lombok Timur", (Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2004).

adat merari misalnya karena rencana kawin paksa, sementara si wanita menghendaki pria lain menjadi pendampingnya, bisa juga sebaliknya (Kalimati, 2005:57-58).

Merari dalam adat Samawa bisa membawa rasa malu (*'ila'*), mencoreng harga diri kerabat bagi pihak keluarga wanita yang terkadang para kerabat si gadis akan mengejar sepasang kekasih yang sedang merari, bila berhasil ditemukan sebelum keduanya meminta bantuan pada tetua adat atau pemuka masyarakat, bisa jadi si pria dibunuh oleh pihak keluarga wanita tersebut.

Pada zaman dahulu, ketika seorang seorang laki-laki membawa lari anak gadis orang, hal ini dapat memancing pihak keluarga si gadis yang disebut dengan *'ngirang'*, yaitu mengamuk dan merusak rumah maupun harta benda milik keluarga lelaki yang melarikan anak gadisnya sebagai tanda luapan atas kekecewaan dan ketersinggungan mereka sebagai keluarga wanita, kadang-kadang ngirang dilatarbelakangi juga keinginan untuk mengambil anak gadisnya kembali.

Tafsirnya dalam hal ini *'tau Samawa'* memandang bahwa merarik merupakan delik adat karena melanggar tata cara pernikahan menurut tuntunan syariat Islam dan melanggar kehormatan kerabat sehingga perilaku ini dapat berakibat fatal seperti kisah terbunuhnya seorang perjaka bernama Raba oleh keluarga gadis yang dilarikannya, hal ini digambarkan dalam *lawas* (puisi lisan tradisional)¹²⁰:

Kalalo tua balobo

¹²⁰Brunvand memasukan bentuk *lawas* (puisi lisan tradisional) ini kedalam Folklore lisan (*verbal folklore*) meliputi; (a) bahasa (ujaran) rakyat (*folk speech*) seperti logat (dialek), julukan (naming), pangkat tradisional, dan titel kebangsawanan; (b) ungkapan tradisional, seperti peribahasa, pepatah, dan pameo; (c) pertanyaan tradisional, seperti teka-teki; (d) puisi rakyat, seperti pantun, gurindam dan syair; (e) cerita prosa rakyat, seperti mite, legenda, dan dongeng; dan (f) nyanyian rakyat (Dananjaya, 1991).

*Depar mo ne ku balangan
No monda susa intan ee*

*Hilang aral melintang
Mudah kakiku berjalan
Tidak ada lagi kesusahan adinda*

Raba beranggapan bahwa segala onak dan duri telah dilalui, sehingga merasa bebas tanpa beban untuk melangkah bersama kekasihnya, serta aral rintangan telah tiada. Tetapi nasib malang menimpa pemuda Raba, baru selesai menembangkan lawas tersebut, sebuah tombak telah menancap di punggungnya sehingga berlumuran darah dan tewas seketika.

Walaupun demikian, tidak selamanya merari ini berakhir dengan kematian. Bila terjadi delik adat merari dapat pula ditempuh melalui jalur hokum, misalnya dengan menghadapkan si laki-laki ke meja hakim kerajaan atau *rat*. Oleh hakim biasanya diputuskan untuk dipenjara selama satu bulan atau denda sebanyak 30 sen sebagai kas kerajaan, namun besarnya denda ini sangat bervariasi bergantung pada ada atau tidaknya tahapan yang dilalui oleh pihak keluarga laki-laki dalam proses meminang anak gadis yang dilarikannya.

Ya nan si sanak prana

Orang Samawa akan memiliki sikap mental yang positif, misalnya sikap terbuka dalam menerima pendatang, egaliter, dan toleran. Akan menjadi turun harga dirinya (*'ila'*) bila tidak menghargai orang lain. Mahsun (1996:9-10, Zulkarnain, 2008:44) menggambarkan konsep bahasa sanak (*family language*), suatu bentuk bahasa yang memanfaatkan terminology kekerabatan secara genetis untuk menyapa orang lain sebagai sanak familinya meskipun tidak memiliki hubungan darah, seperti terminology:

adiq (adik), *kakaq* (kakak), *ndeq* ‘paman atau bibi’ (adik ayah atau ibu), *Eaq* ‘paman atau bibi’ (kakak ayah atau ibu), *papin* ‘nenek/kakek’, *inaq* ‘ibu’, *bapaq* ‘ayah’ dll, yang tidak hanya digunakan untuk menyapa orang yang memang berdasarkan garis keturunan memiliki hubungan darah, tetapi juga digunakan untuk menyapa orang lain yang tidak ada hubungan darah. Adapun bentuk yang dipilih sangat tergantung pada usia/prestise sosial mitra wicara dibandingkan dengan usia/prestise social si pembicara.

Misalnya masyarakat Samawa menggunakan kata ‘*ndeq*’ (paman/bibi) untuk mengacu orang yang diluar ikatan genetiknya, yang lebih tua dari dirinya atau yang relatif sebaya dengan orang tuanya, atau menggunakan kata ‘*adiq*’ (adik) untuk meyebut orang yang lebih muda dan tidak memiliki hubungan pertalian genetis dengannya. Terminology kekerabatan (*genetis*) yang digunakan untuk menunjukkan individu yang tidak memiliki pertalian genetis dengan si ego menurut Mahsun (1996:9-10) disebut bahasa *sanak* (*family language*).

Munculnya terminology yang disebut bahasa ‘*sanak*’ diatas menurut Mahsun (1996:10) diduga terjadi pada fase munculnya krisis kepemimpinan di Samawa, yang mengakibatkan pengangkatan orang luar Samawa untuk menjabat sebagai Sultan Sumbawa. Peristiwa itu terjadi pada abad ke-18 (1762-1765), yaitu pengangkatan Gusti Mesir Abdurahman dari Banjar sebagai Sultan Sumbawa dengan gelar Sultan Muhammad Jalaluddin Syah II. Padahal sudah menjadi kebiasaan pengangkatan seorang pemimpin dalam sistem monarkhi adalah berdasarkan keturunan. Untuk mengukuhkan diri dan dapat diterima masyarakatnya, seorang pemimpin yang bukan berasal dari kalangan keluarga pemimpin terdahulu menempuh berbagai macam cara, yang salah satunya mencoba menghubungkan dirinya dengan masyarakat yang dipimpinya dalam satu ikatan persaudaraan dengan tanpa melihatnya dari konteks kesatuasalan darah. Strategi ini diterapkan

oleh sultan Muhammad Jalaluddin Syah II dan diterima masyarakat Sumbawa, seperti tertuang dalam lawas:

*Mana tau barang kayuq
Lamin to sanyaman ate
Ya nan si sanak prana*

*Siapa pun orangnya
Jikalau dapat membawa ketentraman (hati)
Itulah sanak saudara*

Fakta lain dari sikap menerima pendatang atau egalitarian tau Samawa, misalnya para pendatang dari timor (Ende, Flores dll) oleh pihak kerajaan diberikan ruang tempat hidup. Bahkan hingga saat ini di Samawa ada kampung Jawa, Kampung Arab, Marelonga (etnis Timor), karang Timur, Kampung Irian, Kampung Mandar, Kampung Madura, desa Bajo, Karang Bugis, dan Karang Lombok (Iskandar, 2006:87). Pengelompokan Suku Bangsa itu berdasarkan lokasi tempat tinggal, juga merupakan bagian dari strategi etnis tersebut untuk proteksi diri dari keamanan. Meskipun demikian, semangat *egalitarian* (keterbukaan) tau Samawa akan beruba menjadi “amuk massa” jika harga dirinya (*martabat*) diganggu oleh pihak lain.

Contohnya adalah terjadi pembunuhan kuda kesayangan L. Mepayo Dea Ngeru oleh jawatan Kehewanan, beliau ini kemudian mengadakan pembalasan dengan menghadang keluarga Dokter Hewan B. Eysenburger dan membawa korban terbunuhnya pada tanggal 7 Januari 1913. Kejadian ini dijadikan peringatan oleh Belanda, untuk jangan gegabah mengambil tindakan terhadap orang Samawa, karena melihat sikap hormat dan merendahnya, lalu mereka tidak diberikan penghargaan dan memperlakukan sesuka hati terhadap mereka. Darah yang mengalir dari keturunan

mereka bias menjadi meluap dan tak terkendalikan (Manca, 1984:30).

Pribadi mereka diabadikan dalam suatu lawas:

*Tutu si lenas mu gita
Mara ai dalam dulang
Rosa dadi umak rea.*

*Walaupun terlihat tenang
Bagaikan air dalam tempayan
Bisa bergolak seperti ombak besar*

Lawas di atas menggambarkan jangan dikira ketenangan, egalitarian tau Samawa seperti air dalam dulang (seperti cawan, tempayan) tidak ada riak. Akan tetapi ketenangan tersebut bisa seperti ombak besar yang dapat menggulung apa saja yang berada di daratan. Maka orang Samawa menurut Zulkarnain (2010:7-8) memiliki konsep diri yang selalu mengutamakan rasa “*saleng*” dan “*ilaq*” (harga diri). Konsep diri tau samawa untuk selalu mengutamakan hidup selaras, serasi, harmonis, dan berkeselimbangan dengan rasa *saleng* (Indonesia; saling) seperti:

“*Saleng-pediq* (rasa empaty terhadap orang lain), *saling sayang* (kasih sayang antar sesama), *saling-saduq* (mempercayai satu sama lain), *saling sakikiq* (berbagi rasa dalam suka maupun duka), *saleng tulung* (Basiru=gotong royong), *saleng satingi* (menghormati orang lain), *saling jango* (silaturrahmi), *saling satotang* (mengingatkan kepada kebaikan), *saling beme* (membimbing kearah kebaikan bersama), dan *saling santurit* (sekata dalam pengembangan masyarakat) (Zulkarnain, 2008: 41-43).

D. KESIMPULAN

Budaya *'ila'* dalam masyarakat Samawa merupakan ekspresi dari rasa kehormatan yang tinggi, rasa optimisme dalam memandang manusia. Karenanya ungkapan *'ila'* menempatkan manusia sebagai makhluk yang tinggi, unggul, hebat, terhormat dan bermartabat. Posisi *'ila'* merupakan semacam proklamasi diri bahwa kedudukan manusia itu tinggi yang tak layak direndahkan oleh orang lain. Ia bisa disebut sebagai "*core value*" (nilai inti) dalam bermasyarakat.

Bab 6

KEANEKARAGAMAN BUDAYA DALAM MEMBANGUN INTEGRASI BANGSA (PERSPEKTIF ANTROPOLOGI)

A. PENDAHULUAN

Keanekaragaman budaya, itulah salah satu kebanggaan orang Indonesia pada umumnya ketika mereka berbicara tentang bangsa mereka sendiri. Hal itu sering kali dipandang sebagai suatu rahmat, karena menjadi suatu yang khas dari bangsa Indonesia, dan kerennya dapat dibanggakan pada bangsa lain. Tidak lama setelah rezim Orde Baru berkuasa, upaya untuk memelihara hal yang dibanggakan ingin segera diwujudkan secara kongkrit. Muncullah “TMII (Taman Mini Indonesia Indah)”, dan terlepas dari perdebatan tentang manfaat proyek tersebut dicanangkan. Kini TMII telah menyedot banyak pengunjung dan berhasil memberi manfaat yang tidak sedikit kepada orang Indonesia. Keanekaragaman budaya adalah rahmat bagi bangsa Indonesia, begitulah pendapat banyak orang sebelum gerakan reformasi lahir.

Tahun 1996 berbagai kerusuhan mulai merebak di tanah air. Konflik bersifat komunal mulai bermunculan di berbagai daerah, yang sebelumnya tidak memperlihatkan gejala-gejala mengidap “penyakit sosial” yang akan melahirkan kerusuhan massal. Banyak orang menuding pada “kesenjangan sosial” sebagai sumber kerusuhan tersebut, padahal sebenarnya adalah “kesenjangan ekonomi”. Namun ketika kesenjangan tersebut dianggap tidak dapat menjelaskan berbagai kerusuhan yang muncul, seolah-olah merupakan konflik antar suku dan pemeluk agama yang berbeda, maka telunjukpun diarahkan kepada “kesukubangsaan” dan “toleransi beragama”. Kesukuan dan fanatisme agama dianggap sebagai penyebab konflik yang terjadi. Pada saat itulah banyak orang Indonesia mulai bertanya kembali: betulkah

keanekaragaman adalah rahmat jika keanekaragaman telah menyebabkan ribuan keluarga mengungsi, ratusan sanak-kerabat meninggal, ratusan anak-anak menjadi yatim piatu serta memendam trauma yang sangat dalam, ketakutan yang tak kunjung padam. Lantas apa yang harus diperbuat dengan keanekaragaman tersebut, akankah kita pelihara, atautkah kita tinggalkan dan digantikan dengan keseragaman? tampaknya, tidak akan banyak yang rela untuk meninggalkan keanekaragaman budaya yang begitu dibanggakan. Apalagi yang kita miliki, jika keanekaragaman tersebut kita ganti dengan keseragaman.

Keanekaragaman telah menjadi sesuatu yang suci karena merupakan elemen terpenting tiang utama bagi eksistensi bangsa Indonesia. Keanekaragaman menurut Clifford Geertz (1973) dalam *Interpretation of Culture*, ahli Antropologi ternama dari Amerika Serikat dengan teori *Model of* dan *Model For*, keanekaragaman bukanlah merupakan sesuatu yang telah selesai. Keanekaragaman sebenarnya sesuatu yang abstrak, yang selalu berubah pemaknaannya dari waktu ke waktu, sesuai dengan situasi dan kondisi dalam masyarakat. kata keanekaragaman bisa sangat relevan karena mampu mengikat berbagai elemen yang berserakan. Tetapi dalam pemaknaan lain, keanekaragaman dipandang telah usang tidak lagi sesuai dengan kenyataan yang tengah dialami tetapi perlu diganti dengan semboyan lain yang lebih relevan. Sebagian lagi berpendapat bahwa keanekaragaman masih relevan, tetapi harus diberi tafsir ulang dengan yang baru agar tetap dirasakan relevansinya oleh para pendukungnya dan dipertahankan keberadaannya.

Pada saat ini, bangsa Indonesia tampaknya tidak lagi mempersoalkan keanekaragaman tersebut, karena hal ini dipandang telah selesai dan telah dapat diterima oleh semua pihak. Belum terdengar pendapat agar keanekaragaman diganti dengan keseragaman. Pendapat yang bermunculan justru mengatakan

bahwa berbagai konflik massal yang terjadi pada dasarnya akibat tidak langsung dari berbagai kebijakan pemerintah yang selalu mengabaikan keanekaragaman tersebut, terutama keanekaragaman berpendapat, karena keanekaragaman dipandang dapat mengganggu stabilitas.

Jika demikian, manakah pendapat yang benar: bahwa berbagai kerusuhan dan konflik massal yang terjadi berakar pada keanekaragaman budaya? atau berbagai kerusuhan merupakan akibat dari kebijakan yang tidak memperhatikan keanekaragaman budaya dan kebijakan yang ditujukan untuk menyeragamkan perbedaan-perbedaan yang ada? Kita tidak memiliki jawaban yang persis dan tepat dari pertanyaan ini. Namun demikian kita tidak dapat mengingkari kenyataan bahwa keanekaragaman dapat menjadi salah satu unsur penguat munculnya konflik kolektif dalam masyarakat.

Oleh karena itu pemahaman yang lebih baik tentang keanekaragaman ini akan dapat bermanfaat bagi upaya mengurangi berbagai macam konflik dalam masyarakat dengan memahami berbagai hal yang membuat manusia memiliki keanekaragaman.

B. MANUSIA, SIMBOL DAN KEBUDAYAAN

Menurut seorang ahli filsafat dan Antropologi ternama, Ernst Cassirer (1945), dalam bukunya "*An Essay on Man*" mengatakan satu ciri utama yang sangat penting dari manusia adalah kemampuan melakukan komunikasi dengan menggunakan berbagai macam sarana seperti suara, bunyi, gerak, gambar, dan sebagainya dalam kehidupan sehari-hari. Dengan adanya komunikasi ini terciptalah kehidupan sosial. Hal ini berarti bahwa komunikasi antar individu merupakan dasar dari kehidupan manusia. Jika demikian, dasar bagi berlangsungnya komunikasi ini, tidak lain adalah tanda dan symbol.

Ini adalah salah satu ciri penting yang membedakan manusia dengan binatang dalam kemampuannya melakukan pemaknaan secara sadar. Pemaknaan merupakan sebuah proses yang membutuhkan kemampuan intelektual atau kemampuan otak tertentu. Kemampuan semacam ini ternyata hanya ada pada manusia. Dengan kemampuan ini, manusia dapat melakukan simbolisasi atau perlambangan atau penandaan dalam bentuk; (1) *Ideational culture* seperti ide, gagasan, pengetahuan, nilai-nilai, norma, dan aturan yang tidak dapat dilihat (abstrak), karena tersimpan sebagai pengetahuan yang ada dalam pikiran manusia, dan dapat pula berupa, (2) *Lenguage*, (bahasa) berupa bunyi-bunyi yang dihasilkan oleh organ tubuh manusia, dapat pula berupa (3) *Behavioral culture* (prilaku dan tindakan manusia), atau berupa (4) *Material culture* hasil prilaku yang sangat kongkrit dan empiris seperti baju, Handphone, Laptop dan seterusnya.

Kemampuan pemaknaan atas tanda dan symbol bisa berbeda-beda antara individu satu dengan yang lain. Hal yang sama juga terjadi pada tingkat keluarga, kelompok, komunitas, masyarakat dan seterusnya. Inilah sebenarnya yang dimaksud dengan keanekaragaman budaya. Keanekaragaman ini menurut Lounsbury (1966) dalam "*Varieties of Meaning*" bukan hanya pada tanda dan simbolnya saja tetapi juga pada makna dan proses memberikannya. Keanekaragaman terjadi paling tidak oleh dua hal, yakni : (1) proses sosialisasi dan (2) pengalaman pribadi. Proses sosialisasi di sini adalah proses pembelajaran nilai-nilai, pandangan hidup dari kelompok, komunitas atau masyarakat tempat seseorang dibesarkan, sedangkan pengalaman pribadi adalah hal-hal yang dialami seseorang sebagai individu. Pengalaman ini selalu bersifat pribadi. Tidak pernah sama antara individu yang satu dengan yang lain. Dari pengalaman inilah terbentuk kemudian kerangka pemikiran, kerangka untuk pemaknaan, kerangka untuk memahami, yang berbeda antara satu dengan yang lain.

Dengan kerangka pemaknaan yang berbeda, tentu akan dihasilkan makna yang berbeda pula. Walaupun demikian, perbedaan ini tidak berarti bahwa makna-makna tersebut tidak memiliki kesamaan atau kemiripan sama sekali antara satu orang dengan orang lain, sebab jika demikian maka akan sulit terjadi komunikasi yang lancar di antara warga masyarakat atau komunitas. Diantara makna-makna yang berlainan itu tentu ada elemen-elemen tertentu yang memiliki persamaan, yang memiliki titik temu yang menjadi basis bagi proses komunikasi antara individu. Disini masih terdapat intersubektivitas, dan ini terbentuk melalui penggunaan bahasa yang dimengerti bersama. Jadi petunjuk pertama dari adanya pengetahuan bersama, pengetahuan yang bersifat sosial adalah adanya system symbol yang dapat digunakan untuk berkomunikasi antar individu.

Selanjutnya dari perbedaan dan persamaan dalam pemaknaan tersebut muncul tanggapan dalam bentuk sikap, perilaku dan tindakan yang berbeda terhadap apa yang dimaknainya. Disinilah kemudian muncul berbagai macam masalah, sebab perbedaan pemaknaan ini biasanya mudah sekali membawa orang pada kategorisasi yang sederhana, yang memperkuat bibit konflik yang telah ada. Perbedaan hasil pemaknaan biasanya melahirkan kategorisasi “kami” dan “mereka” , dan “mereka” disini muda sekali dimaknai sebagai “musuh , lawan”, karena kalau bukan “kawan” tentu yang lain tersebut adalah “lawan” sebab disitu tidak ada tempat netral. Terlebih lagi tempat itu dalam suatu system klasifikasi, disinilah perlunya orang lebih menyadari, lebih memahami masalah keanekaragaman budaya ada dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia.

C. KEANEKARAGAMAN DAN INTEGRASI SOSIAL

Keanekaragaman budaya yang ada dalam kehidupan bermasyarakat selain dapat dibanggakan sebenar juga menyimpan

potensi konflik yang cukup kuat, jika tidak ditangani dengan bijaksana untuk dapat menjadi elemen perekat yang menyatukan individu-individu yang ingin melepaskan diri dari suatu komunitas (bangsa) kemudian melahirkan berbagai gerakan separatis. Kasus Negara Yugoslavia dan Uni Soviet adalah contoh yang sangat jelas, untuk menjaga integrasi nasional seperti Indonesia yang memiliki begitu banyak sukubangsa, keanekaragaman budaya ini sudah saatnya mendapat perhatian yang lebih besar, agar dapat dikelola dan ditangani secara arif bijaksana.

Agar pemahaman atas keanekaragaman ini dapat membawa manfaat bagi upaya menjaga integrasi bangsa mengikuti pandangan seorang ahli Indonesia dari Amerika Serikat B.O.G. Anderson (1991) "*Imagined Communities*" ia mengatakan bahwa sebuah bangsa adalah sebuah komunitas yang dibayangkan, atau *komunitas imajiner*, yang maknanya atau citranya berbeda-beda antar individu yang menjadi warganya, dan antar komunitas yang membentuknya. Namun demikian, diantara perbedaan-perbedaan tersebut ada titik-titik atau bagian-bagian yang memiliki persamaan.

Istilah *imagined community* merupakan sebuah konsep yang menurut saya strategis, kita dapat mengaitkannya dengan konsep kebudayaan yang telah kita rumuskan. Konsep ini juga menjelaskan mengapa di Indonesia yang terdiri dari berbagai sukubangsa yang tinggal di pulau-pulau yang berbeda-beda masih dapat bertahan sebagai sebuah bangsa dalam sebuah Negara ? Bertahannya sebuah komunitas semacam ini hanya dapat kita pahami jika kita mengetahui beberapa kondisi awal terciptanya sebuah bangsa, yakni: pengalaman sejarah yang kurang lebih sama, adanya tujuan bersama, dan adanya kesamaan pandangan hidup dan budaya. Pengalaman sejarah yang sama dikalangan warga suatu bangsa akan melahirkan solidaritas atau rasa kebersamaan tertentu. Pengalaman dan solidaritas ini kemudian akan dapat menghasilkan kesamaan tujuan bersama yang ingin dicapai bersama pula. Hal

semacam ini terlihat muncul pada masyarakat Eropa. Dengan terbentuknya masyarakat bersama Eropa kemudian diciptakan mata uang Eropa. Walaupun masyarakat Eropa masih terdiri dari berbagai bangsa dan Negara, namun sudah terbentuk masyarakat ekonomi Eropa. Situasinya agak mirip dengan di Indonesia atau lebih tepat lagi adalah Negara-negara ASEAN sebuah komunitas imajiner baru yang kini tengah dibangun dan bukan tidak mungkin hal semacam ini akan berubah menjadi integrasi yang lebih besar lagi. ASEAN merupakan kesatuan bangsa yang memiliki budaya kurang lebih sama. Jika pada tingkat antar Negara saja integrasi dapat terbentuk apalagi pada tingkat bangsa. Solidaritas disini lebih kuat dan kesamaan budaya juga lebih jelas.

Meskipun dewasa ini banyak orang cukup optimis bahwa integrasi nasional akan dapat bertahan, dan *balkanisasi* tidak akan terjadi, namun sebagian pendapat orang masih tetap mengkhawatirkan ancaman disintegrasi belum sepenuhnya hilang. Untuk itu kewaspadaan memang diperlukan agar sumber-sumber disintegrasi yang masih ada dapat diketahui. Ada beberapa faktor yang dapat menjadi unsur penguat integrasi adalah: pemahaman nilai kemanusiaan yang universal; pemahaman tentang hakekat manusia dan kebudayaan, pemahaman tentang budaya sukubangsa dalam bangsa.

D. KESIMPULAN

Untuk terciptanya integrasi sosial dalam bingkai kebangsaan yang lebih kokoh, pemahaman tentang keanekaragaman ini memang diperlukan, karena dengan pemahaman ini *etnosentrisme* yang umumnya ada dalam diri manusia serta menjadi salah satu bibit konflik antar etnis dapat sedikit berkurang, dan fanatisme kesukuan dapat sedikit menurun. Dengan pemahaman yang baik dan tepat mengenai hakekat kebudayaan dan keanekaragaman, maka akan lahir nantinya penghargaan dan perlakuan yang sama

terhadap kebudayaan setiap sukubangsa atau komunitas yang membentuk serta menjadi dasar bagi lahirnya sebuah budaya nasional yang baru. Di sinilah terjadi yang disebut demokratisasi kebudayaan.

Tentu harapan itu ingin diwujudkan oleh semua orang, untuk mengikuti langkah-langkah pemahaman keanekaragaman budaya yang lebih baik, lebih tepat serta lebih lengkap. Pemahaman semacam itu kemudian dapat ditransfer ke masyarakat luas dengan berbagai macam cara lewat jalur tulisan, siaran, ceramah, pembelajaran dan melalui jalur-jalur yang lebih ilmiah. Dari kegiatan semacam inilah nantinya kesadaran dan pemahaman tentang keanekaragaman budaya akan semakin meluas dikalangan warga masyarakat, yang pada akhirnya akan dapat memperkokoh integrasi sosial.

Bab 7

POSISI MUHAMMADIYAH DALAM POLITIK DI ERA REFORMASI

A. PENDAHULUAN

Muhammadiyah didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan pada tanggal 8 dzulhijjah 1330 H atau bertepatan dengan 18 November 1912 di Yogyakarta sebagai sebuah organisasi Islam yang bercirikan sosiokultural dengan basis gerakan keagamaan, bukan organisasi politik. Kendati demikian, sebagai gerakan sosiokultural, ia berbeda dengan Taman Siswa, Budi Utomo dan Syarikat Islam. Gerakan-gerakan *kebangkitan* tersebut benar-benar menjadi kekuatan transformasi dalam perjalanan sejarah bangsa di bumi nusantara ini.¹²¹

Muhammadiyah juga merupakan gerakan transformasi religio-kultural memiliki arti penting bagi Indonesia karena sejak awal telah melakukan gerakan pembaharuan keagamaan (*Tajdid*). Dan pada saat yang sama gerakan pembaharuan keagamaan ini secara langsung membawa implikasi pada perubahan sosial di lingkungan masyarakat luas melalui gerakan pendidikan, kesehatan, dan kesejahteraan sosial. Kiprahnya sangat dirasakan oleh masyarakat Islam di Indonesia, karena memiliki tujuan menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam, sehingga terwujud masyarakat Islam yang sebenar-benarnya.¹²²Tidaklah mengherankan apa yang dilakukan oleh Muhammadiyah adalah melakukan da'wah Islam, mendirikan lembaga-lembaga pendidikan Islam yang modern guna menyebarkan misi pembaharuan Islam. Strategi Kultural ini

¹²¹Haedar Nashir, "Muhammadiyah dan Transformasi Religio-Kultural", dalam *Republika*, 2 Desember 1999, 5.

¹²²PP.Muhammadiyah, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga*, (PP.Muhammadiyah, 2002, Tp.) Cet. I, 3.

nampak realistis sekali karena bersentuhan dengan kehidupan nyata manusia sehari-hari guna perubahan umat Islam.¹²³

Dalam gerakan, Noer mengatakan bahwa strategi KH. Ahmad Dahlan dalam perjuangan awalnya dimulai dengan menggalang potensi swadaya masyarakat untuk peduli terhadap kebersihan lingkungan, yang didasari oleh keyakinannya bahwa itu tidak sesuai dengan ajaran Islam. Kemudian mencoba memasuki dunia yang agak religius (*tajdid*) berupa penyesuaian kiblat (di mana kebiasaan yang ada pada Masjid dalam melaksanakan shalat selalu menghadap ke barat, bukan ke-kiblat). Dan mencoba memasuki pada misi gerakan Muhammadiyah yang paling substantisial berupa persoalan ijtihad.¹²⁴

Selanjutnya Syafii Ma'arif menilai bahwa gerakan modern Islam diseluruh dunia, maka Muhammadiyah dalam *perkembangannya* adalah gerakan yang lebih hati-hati dan lebih lentur dalam menghadapi gelombang perubahan politik. Fenomena inilah yang memberi kesan kepada aparat Kolonial, bahwa Muhammadiyah dipandang kurang berbahaya bagi kelangsungan kolonialisme. Dengan hati-hati mempertahankan watak ini, Muhammadiyah berhasil menghindari tindakan pemerintah yang dapat membawa kehancuran gerakan ini, dan Muhammadiyah dapat dikembangkan dengan cepat di seluruh Indonesia.¹²⁵

¹²³Muhammadiyah can Conduct dakwah whether through education or social works. In education section, Currently, Muhammadiyah has 3,718 kindergartens, 838 Primary schools for learning Qur'an, (*Taman Pendidikan Al-Qur'an*), 1,128 Elementary Schools, 1,179 Junior High Schools, 541 High Schools, 249 Vocational Schools, 1,768 Islamic Elementary Schools (*Madrasah Ibtidaiyah*), 534 Islamic Junior High Schools (*Madrasah Tsanawiyah*), , 171 Islamic High Schools (*Madrasah Aliyah*), 55 Pesantren, 84 University and Colleges, and 48 Academies. Jamhari, "Muhammadiyah's 2000 Congress; Preparing for the New Millennium", dalam *Studia Islamika*, Volume 7, Number 3, 2000, 193-194

¹²⁴Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996) Cet. VI, 78-80

¹²⁵A. Syafii Ma'arif, *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1996), Cet. III, 66

Memang tidak perlu ditutup-tutupi atau dipungkiri hubungan organisasi Muhammadiyah dengan politik sering tampak tegang, terutama disaat-saat menyikapi persoalan-persoalan politik. Dan ini yang paling dominan bahkan mungkin bisa dikatakan sebagai faktor “*laten*”, apalagi jika terus dikuatkan dengan dalil-dalil keagamaan. Meskipun Muhammadiyah pada awal-awalnya secara tegas bertujuan untuk kepentingan memelihara dan memajukan agama, namun dalam praktiknya dan kenyataannya tidak pernah bebas dari pergumulan politik,¹²⁶ baik di era pra-kemerdekaan, orde lama, dan orde baru bahkan sampai era reformasi sekarang ini.

Perjalanan organisasi Muhammadiyah itu mengalami pasang surut dan banyak mengundang perhatian para ahli maupun pengamat dari dalam dan luar negeri. Juga banyak melahirkan buku, tesis, serta disertasi dari berbagai Perguruan Tinggi dalam dan Luar Negeri. Lebih-lebih pada tahun sembilan puluhan, terutama tampilnya Amien Rais sebagai ketua umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah (1995-2000), cukup membuat ramai percaturan politik masa orde baru, orde reformasi dan tokoh ini hampir tidak pernah absen diberbagai media massa.

Lahirnya gerakan reformasi yang membuat pak Soeharto jatuh dari kursi Presiden yang baru 72 hari diduduki untuk periode yang ketujuh kalinya, tidak lepas dari gerakan politik “*Adiluhung*” tokoh Amien Rais. Dan yang paling menarik adalah ketika Amien Rais membentuk Partai Amanat Nasional (PAN) yang merupakan representasi dari kultural Muhammadiyah. Buah dari ijtihad politiknya itu dalam Pemilu 1999 dan sidang Umum MPR 1999 cukup “mengejutkan” banyak orang karena Amien Rais berhasil

¹²⁶Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama pernah sama-sama menjadi anggota Istimewa partai politik Islam Masyumi (*Majelis Syuro Muslimin Indonesia*), dan Nahdlatul Ulama memisahkan diri dari Masyumi, lalu menjadi partai sendiri (*Partai Nahdlatul Ulama*). Sebaliknya, setelah masyumi dinyatakan sebagai Partai terlarang, kemudian membubarkan diri, otomatis Muhammadiyah menjadi juru bicara atau penyalur aspirasi politik di Luar NU, PSSI dan Perti.

menduduki posisi puncak yaitu menjadi ketua MPR. Hal ini betul-betul mempertontonkan Muhammadiyah berpacu dalam politik.

Namun yang menjadi pertanyaan sampai saat ini adalah apakah dukungan kepada PAN (Partai Amanat Nasional) yang begitu besar dari kultural Muhammadiyah telah terjun kedalam politik praktis secara organisatoris? Atau, apakah Muhammadiyah masih konsisten pada keputusannya yang ditetapkan dalam Muktamar ke-38 tahun 1971 di Makassar, bahwa Muhammadiyah adalah gerakan dak'wah Islam yang beramal dalam segala bidang kehidupan, tidak mempunyai hubungan organisatoris dan tidak merupakan afiliasi dari suatu partai politik atau organisasi apapun yang selanjutnya untuk berkonsentrasi dalam kegiatan gerakan kultural keagamaan, pendidikan dan kesejahteraan sosial?

Memang harus diakui bahwa gerakan Muhammadiyah pada penggalan waktu terakhir ini telah menjadi babak baru drama pergulatannya **dengan** negara. Di sini ada sebuah tesis yang mengatakan bahwa gerakan Muhammadiyah sebagai organisasi Islam kultural di era reformasi mengalami kemunduran. Dalam ungkapan Khamami Zada bahwa Islam kultural sudah “*mati*”, ataukah perlu dipertimbangkan kembali bahwa gerakan Islam kultural belum mati.¹²⁷ Menurutny hal ini membutuhkan verifikasi yang cukup (*adequate*).

Untuk menghilangkan keraguan-keraguan itu, ada gerakan yang mencoba kembali mempertegas gerakan kultural Muhammadiyah seperti apa yang dilakukan oleh Ahmad Syafii Ma'rif dengan cara mengimplimentasikan visi Islam kultural dalam kehidupan bangsa ini. Pada awal kepemimpinannya telah menanamkan visi kebangsaan yang bermanfaat bagi bangsa Indonesia. Pikiran kritis seorang anak bangsa direfleksikan secara

¹²⁷Khamami Zada, Mempertimbangkan Kembali Islam Kultural, *Kompas*, (Jakarta) 30 April 1999, h. 4. M.Alfan Alfian, Islam Kultural Belum Mati, *Kompas*, (Jakarta), 7 Mei 1999, 4.

mendalam ketika menyaksikan bangsanya sedang dirundung kesedihan. Dan Syafii Ma'rif berusaha menguraikan benang kusut politik, agama dan budaya yang melilit bangsa secara serius dan sekaligus mengajak untuk mengatasinya kepada semua komponen Bangsa.

Namun dalam perjalanan kepemimpinannya di PP. Muhammadiyah mencuat sejumlah pernyataan politik yang akhirnya menimbulkan tanda tanya besar tentang hubungan Muhammadiyah dengan partai politik. Terlebih lagi setelah lahirnya keputusan pleno Pimpinan Pusat Muhammadiyah bersama ketua-ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah disertai Organisasi Otonom, Majelis, Lembaga, dan Badan Lingkungan Muhammadiyah tentang kebijakan Muhammadiyah dalam menghadapi Pemilu 2004, maka nuansa politik dalam tubuh Muhammadiyah dirasakan semakin besar dan kuat. Sehingga wajar ada sebagian orang yang menilai bahwa dalam gerakan Muhammadiyah saat ini sedang terjadi pergeseran yang sangat mendasar (*fundamental*) dari Gerakan Dak'wah kultural yang mengembangkan model berfikir yang berbasis nalar kritik menjadi gerakan mobilisasi politik.

B. Posisi Muhammadiyah dalam Partai Politik

Mengkaji posisi Muhammadiyah dan politik tidaklah mudah karena sering dihadapkan pada paradoks yang relatif rumit. Kerumitan yang dijumpai ketika diajukan pertanyaan, bagaimana dapat dijelaskan bahwa Muhammadiyah yang dikenal sebagai gerakan sosial keagamaan yang bersifat nonpolitik justru terlibat dalam pergumulan politik? dan apakah Muhammadiyah tergoda oleh kepentingan-kepentingan pragmatis ketika mengambil posisi dan peran dalam percaturan yang lazimnya memang selalu bersentuhan dengan berbagai pertukaran kepentingan dalam perjuangan meraih kekuasaan?

Dari konsep kepribadian Muhammadiyah yang merupakan gambaran dari situasi yang dihadapi organisasi ini dapat dibaca bagaimana rumitnya hubungan Muhammadiyah dengan politik. Disatu pihak Muhammadiyah bukan merupakan organisasi politik dan lebih menekankan pada gerakan kultural sosial-keagamaan, tetapi pada saat yang sama karena perkembangan situasi tertentu ikut terlibat dalam menghadapi dinamika kehidupan politik yang berusaha dihindarnya. Kenyataan sosiologis itu dapat kita saksikan dalam kasus pembentukan Partai Amanat Nasional (PAN) pada tahun 1998. Kelahiran PAN yang dipimpin oleh Amien Rais merupakan fenomena menarik karena ini adalah sebuah dorongan denyutan nadi dari sebagian kader Muhammadiyah yang terasa akan “nafsu politik tinggi” (*highly politicized*) untuk terjun langsung kegelanggang politik praktis.¹²⁸ Dan ini juga dianggap sebagai eksperimen politik seorang tokoh santri dalam membangun partai politik yang baru yang bersifat majemuk (*pluralistik*) ditengah suasana baru yaitu di Era Reformasi.

Menurut Haedar Nashir, secara formal dan langsung Muhammadiyah tidak memiliki kaitan organisatoris dengan partai yang didirikan pada 23 Agustus 1998 di Jakarta itu. Karena wataknya yang pluralistik hingga batas tertentu PAN bahkan sering dijadikan persoalan oleh sebagian kecil kalangan Muhammadiyah dan umat Islam yang berpikiran formalistik dan eksklusif, sehingga sering menjadi bahan perdebatan yang kontroversial sampai ke tingkat *teologis* dalam relasi Islam dan non-Islam.¹²⁹

Akan tetapi kelahiran dan perkembangan PAN justru menunjukkan dinamika baru dan melanjutkan ketegangan kreatif lama tentang hubungan yang bersifat personal dan tidak langsung dari Muhammadiyah dengan dunia politik. Pada kasus PAN hal

¹²⁸Ahmad Syafii Ma’rif, *Peran Politisi Muhammadiyah dalam Rekayasa Transformatif Indonesia Baru*, dalam Nurhadi M. Musawir (Ed), *Muhammadiyah dan Reformasi*, (Yogyakarta, Aditya Media, 2000), cet. I, h.28

¹²⁹Haedar Nashir, *Dinamika Politik Muhammadiyah*, Op cit, h.44

tersebut menjadi kontroversial karena Ketua Umum PAN adalah Amien Rais yang sebelumnya adalah Ketua Umum PP Muhammadiyah hasil Muktamar ke-43 tahun 1995 di Banda Aceh.

Kelahiran PAN kendati tidak keluar langsung dari rahim organisasi Muhammadiyah tetapi secara moral politik dan kesejarahan (*historis*) terkait dengan “*Ijtihad Politik*” hasil Tanwir Muhammadiyah bulan Juli tahun 1998 di Semarang. Selama sidang

Tanwir di Semarang itu, terdapat dua isu yang merupakan kenyataan sosiologis yang dihadapi kalangan Muhammadiyah;

Pertama, Amien Rais yang waktu itu ketua PP. Muhammadiyah telah muncul menjadi tokoh utama gerakan reformasi yang memaksa Soeharto berhenti dari jabatan Presiden Indonesia pada 21 Mei 1998. Amien Rais bahkan oleh kalangan mahasiswa dinobatkan sebagai “Bapak Reformasi Indonesia”, sejak tahun 1993 isu suksesi dan berbagai kritik serta langkah politiknya menimbulkan perubahan peta politik Orde Baru sampai akhirnya meledak menjadi gerakan reformasi. *Kedua*, sebagai tindak lanjut ingin mendorong kereta reformasi ke arah yang makin kongkret dalam memasuki era baru pasca kejatuhan Orde Baru yang memerlukan pemerintahan baru yang memperoleh legitimasi rakyat, sejumlah tokoh Muhammadiyah dari wilayah-wilayah se-Indonesia menghendaki ketua PP Muhammadiyah itu mendirikan partai politik baru dan kemudian memproyeksikan tokoh ini untuk menjadi salah satu calon Presiden Indonesia ke-4. dukungan yang luas dari elit dan warga Muhammadiyah itu mencerminkan tanggungjawab orang-orang Muhammadiyah terhadap gerakan reformasi.¹³⁰

Namun dikalangan warga Muhammadiyah sering terjadi diskusi apakah kehadiran PAN itu merupakan hasil “*Ijtihad Politik*” Muhammadiyah atau Hasil *Ijtihad Politik* Amien Rais sendiri? Hal ini menggambarkan adanya dinamika internal di tubuh

¹³⁰Haedar Nashir, *Dinamika Politik Muhammadiyah*, Op cit, h.32

organisasi ini antara yang berpandangan *formlistik-organisatoris* dengan pandangan *subtansialis-fungsional*. Pandangan pertama cenderung mencari legitimasi formal secara kelembagaan, sedangkan pandangan kedua lebih pada peran fungsional dalam menentukan sikap politik sejauh senapas dengan misi Muhammadiyah sebagai gerakan *dak'wah amar ma'ruf nahi mungkar*.

Lepas dari perdebatan internal itu, satu hal yang tampaknya tidak dapat dihapus dari kenyataan sosiologis bahwa kendati PAN tidak lahir langsung dari rahim organisasi Muhammadiyah namun hal itu tidak dapat dilepas dari keterkaitan antara langkah Amien Rais sebagai ketua PP Muhammadiyah dalam gerakan reformasi dengan dukungan sidang Tanwir Muhammadiyah di Semarang dan Rapat Pleno PP Muhammadiyah 22 Agustus di Jakarta.

Bagaimana sesungguhnya Posisi Muhammadiyah dalam bidang politik? Muhammadiyah cukup taktis dengan tetap berpijak (*kembali*) pada khittah¹³¹ Ujung Pandang 1971 yang tetap menjaga jarak yang sama dengan organisasi Politik manapun, netral, dan menetapkan pilihan untuk tidak terlibat dalam dunia politik secara langsung.¹³² Rambu-rambu dan aturan main itu menurut Malik Fadjar secara normatif telah dituangkan dalam Khittah Perjuangan Muhammadiyah dengan rumusannya berbunyi;

Muhammadiyah adalah organisasi dak'wah yang beramal dalam segala bidang kehidupan manusia dan masyarakat. Tidak mempunyai hubungan organisatoris dengan dan tidak merupakan afiliasi dari suatu partai Politik tertentu. Setiap anggota

¹³¹Kembali ke Khittah artinya meluruskan cita-cita pendiri, tetap pada habitatnya. Itulah yang dilakukan oleh Pengurus Muhammadiyah, tetapi Muhammadiyah tidak melarang anggotanya berpolitik praktis atau bahkan menjadi ketua Partai. Termasuk apa yang dilakukan oleh Amien Rais ketika mendirikan Partai Amanat Nasional (PAN), Ia harus rela lengser dari jabatan ketua PP Muhammadiyah dengan segala konsekuensinya. Lihat, Muhammadiyah Tetap Pada Habitatnya, *Suara Karya*, (Jakarta), 10 Juli 2000

¹³²Kekuatan Muhammadiyah Terletak pada Independendinya, *Kompas*, (Jakarta), 16 Juni 2000

Muhammadiyah sesuai dengan hak asasinya dapat dan tidak memasuki atau memasuki organisasi lain sepanjang tidak menyimpang dari AD/ART dan ketentuan-ketentuan yang berlaku dalam persyarikatan Muhammadiyah.¹³³

Bahkan dalam khutbah iftitah sidang Tanwir Muhammadiyah di Aceh Amien Rais mengatakan, Muhammadiyah menjauhi politik praktis itu akan tetap dipegang sampai masa-masa yang akan datang, karena politik praktis cenderung mengundang konflik.¹³⁴ Sebagai institusi sosial dan gerakan Pemikiran Islam Muhammadiyah tetap menjaga dan meningkatkan kemandirian, dimana secara tersembunyi (*implicit*) terkandung sifat istiqomah (*konsisten*) dalam misinya sebagai gerakan dak'wah.¹³⁵ Bahkan menurut Syafii Ma'rif Muhammadiyah memutuskan “*Talak Tiga*”¹³⁶ dengan segala bentuk politik praktis, sehingga tidak mensubordinasikan diri dengan partai politik lainnya dan relatif bebas dari kontaminasi konflik yang keras dalam politik nasional. Jika Muhammadiyah menjadi bagian dari partai politik, berarti Muhammadiyah membonsai organisasinya sendiri.¹³⁷ Dan kalau ingin berpolitik praktis gunakan tangan lain jangan pakai Muhammadiyah.¹³⁸

Jadi secara organisatoris Muhammadiyah tidak boleh terlibat dalam berpolitik.¹³⁹ Hal itu kalau dielaborasi, mengapa

¹³³A. Malik Fadjar, *Menyongsong Muktamar Ke-44 Muhammadiyah*, Kompas, (Jakarta), 7 Juli 2000

¹³⁴Muhammadiyah Tetap Menjauhi Politik Praktis, *Suara Pembaruan*, (Jakarta), 13 Juli 1995

¹³⁵Muhammadiyah tidak Dukung Kekuatan Politik Tertentu, *Kompas*, (Jakarta), 10 Juli 2000

¹³⁶A. Syafii Ma'rif, *Independendi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik* (Jakarta: Cidesindo, 2000), Cet. I, h.87

¹³⁷Wawancara Syafii Ma'rif, *Muhammadiyah Tidak Berpolitik Praktis*, Suara Pembaruan (Jakarta), 9 Juli 2000

¹³⁸Wawancara Syafii Ma'rif, *Kalau Berpolitik Praktis Gunakan tangan lain*, Suara Pembaruan, (Jakarta), 11 Juli 2000

¹³⁹Muhammadiyah Tak Boleh Terlibat Politik Praktis, *Republika*, (Jakarta), 4 November 2000

Muhammadiyah merumuskan sikap yang demikian itu ? Tidak sulit untuk mencari jawabannya; *pertama*, Muhammadiyah tidak mau tubuhnya berantakan karena berebut rezeki diarena politik praktis; *kedua*, Muhammadiyah tidak rela “*imperium*” amal usahanya yang telah menjadi asset bangsa itu menjadi rusak oleh virus politik yang terlepas dari kendali moral. Independensi politik ini telah membawa persyarikatan kepada posisi seperti sekarang ini aman dan berwibawa.¹⁴⁰

Akan tetapi, secara *de facto* mayoritas elit pimpinan Muhammadiyah di hampir seluruh tingkatan kepemimpinan terlibat menjadi inisiator dan pengurus PAN maupun sebagian besar warga Muhammadiyah yang menjadi basis pendukung utama partai Reformasi ini, sehingga keberadaan partai baru ini tetap terkait dengan dinamika gerakan Muhammadiyah. Menurut Mitsuo Nakamura mengatakan; banyaknya kader Muhammadiyah terjun ke partai Politik terutama di Partai Amanat Nasional (PAN) itu merupakan hal yang wajar, karena saat ini pemerintah memberikan kebebasan pendirian Parpol, tidak dikekang seperti yang dulu. Kebebasan berpolitik yang baru tercipta tentu saja membutuhkan tenaga baru, dan salah satu sumber tenaga baru tersebut adalah Muhammadiyah. Bagi Muhammadiyah, hal itu juga merupakan proses perubahan sosial politik. Menghadapi masalah ini, tentu saja mereka harus mengisi kekosongan tempat yang ditinggalkan kader Muhammadiyah yang memilih aktif di Politik dengan generasi yang lebih baru. Kalau ada desakan agar Muhammadiyah berubah menjadi partai politik, saya tidak setuju. Muhammadiyah lebih baik tetap sebagai organisasi sosial keagamaan, itu ciri Muhammadiyah. Kalau Muhammadiyah berubah jadi partai politik, berarti mereka bunuh diri”.¹⁴¹

¹⁴⁰A. Syafii Ma’rif, *Independendi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik*, Loc cit, h. 87

¹⁴¹Wawancara Mitsuo Nakamura, *Bunuh Diri Muhammadiyah Jadi Partai*, Suara Karya, (Jakarta), 8 Juli 2000

Dalam kenyataan sosiologis sebagaimana dipaparkan diatas, dapat dijelaskan bahwa kecenderungan kedekatan PAN dengan Muhammadiyah, yang tentu saja berbeda dengan parta-partai politik lainnya yang tumbuh pada era reformasi, secara organisasi Muhammadiyah tetap menjaga jarak yang sama. Disinilah Menurut Haedar Nashir Muhammadiyah hanya memiliki hubungan personal tidak langsung dengan partai politik. Maksudnya adalah keterlibatan aktif tokoh-tokoh puncak Muhammadiyah yang memperoleh dukungan luas dari anggota Muhammadiyah dalam membidani kelahiran dan mendukung keberadaan partai politik tertentu. Pola hubungan ini dikatakan bersifat tidak langsung karena tidak memiliki kaitan formal dan organisatoris langsung dengan Muhammadiyah. dalam konteks organisasi Muhammadiyah sering pula disebut dengan hubungan yang bersifat moral politik dan sosiologis atau hubungan ideologis.¹⁴²

Berbeda dengan Dr. Nazaruddin Syamsuddin (Pakar Politik UI) mengatakan bahwa Partai Amanat Nasional yang Ketua Umumnya dijabat Amien Rais dalam wacana politik sulit untuk tidak mengaitkan antara keduanya. Meskipun, sudah dinyatakan petinggi Muhammadiyah seperti diatas bahwa PAN dan Muhammadiyah tidak ada hubungan langsung. Sesungguhnya massa Muhammadiyah cukup besar, hanya saja tidak semua mau memilih PAN karena PAN dianggap tidak berasaskan Islam, yang berbeda dengan organisasi Muhammadiyah yang membawa aspirasi keagamaan. Selama ini PAN-lah yang menggunakan Muhammadiyah sebagai kendaraan politiknya, menjual nama PAN dengan memakai nama Muhammadiyah, contohnya mengadakan konferensi pers soal PAN di gedung PP Muhammadiyah. jika muhammadiyah memang bertekad melepaskan diri dari pengaruh partai tertentu, mereka harus melarang anggotanya membawa

¹⁴²Haedar Nashir, *Dinamika Politik Muhammadiyah*, Loc it, h. 39

atribut Muhammadiyah dalam kegiatan politik, atau keluar dari partai tersebut.¹⁴³

Dalam bentuk *Symbol* Muhammadiyah yang memang berbentuk Matahari dengan sinarnya keberbagai penjuru dunia karena gerakannya bersifat dak'wah dan pembaharuan ada kemiripan dengan lambang Partai Amanat Nasional dalam bentuk yang sama pula. Malik Fadjar bahkan mengakui, symbol Muhammadiyah memang digunakan oleh Partai Amanat Nasional dalam berpartai, inilah kelihatannya Muhammadiyah dianggap mendua. Tetapi bila symbol Muhammadiyah dibawah partai, selama masih dapat ditoleransi tidak apa-apa, walaupun ini masih dapat menimbulkan perdebatan dan salah tafsir di kalangan Muhammadiyah sendiri maupun masyarakat. Muhammadiyah dinilai telah berpolitik kembali, padahal sesungguhnya Muhammadiyah tak mungkin dan tidak akan berpolitik praktis.¹⁴⁴

Belum tuntas perdebatan tentang posisi Muhammadiyah dalam politik, akhirnya tepatnya di Yogyakarta tanggal 9-10 Februari 2004 (dua bulan sebelum Pemilu legislatif sebagai tahap pertama dimulai), PP. Muhammadiyah mengeluarkan pernyataan resmi mengenai calon Presiden yang dijagokan, setelah Rapat Pleno PP. Muhammadiyah dan para ketua pengurus Wilayah yang memberikan dukungan penuh kepada Ketua Partai Amanat Nasional (PAN) Amien Rais. Keputusan yang ditanda tangani oleh Ketua Umum A. Syafii Ma'rif dan Sekretaris Jenderal Haedar Nashir PP. Muhammadiyah berisikan:

1) Mendukung sepenuhnya langkah Prof. Dr. H.M. Amien Rais selaku kader terbaik dan Mantan Ketua PP Muhammadiyah

¹⁴³Wawancara Nazaruddin Syamsuddin, *Muhammadiyah "Kendaraan" Politik Amien*, Suara Karya, (Jakarta), 10 Juli 2000. Lihat, *PAN Manfaatkan Muhammadiyah*, Bisnis Indonesia, (Jakarta), 10 Juli 2000, Media Indonesia, *Digunakan Amien Rais sebagai Kendaraan Politik, Muhammadiyah Tetap Independen*, (Jakarta), 10 Juli 2000.

¹⁴⁴Wawancara Malik Fadjar, *Muhammadiyah Manjaga Jarak sama dengan Partai Politik*, Kompas, (Jakarta), 7 Juli 2000. Muhammadiyah di simpang Pilihan Politik, *Kompas*, (Jakarta), 8 Juli 2000

serta tokoh reformasi untuk memperjuangkan kelanjutan reformasi dan penyelamatan bangsa dalam pemilihan Presiden pada Pemilu 2004. 2) Presiden Indonesia yang diharapkan terpilih dalam Pemilu 2004 untuk memperjuangkan kelanjutan Reformasi dan penyelamatan bangsa adalah tokoh yang reformis, bresih dari KKN, menyelenggarakan tata pemerintahan yang baik, memiliki visi kebangsaan yang luas, tegas, dan berwibawa dalam membawa bangsa ke tengah pergaulan Internasional, mampu meningkatkan kesejahteraan rakyat, dan memajukan kehidupan bangsa menuju masa depan yang lebih baik. 3) Meminta kepada warga Muhammadiyah dan mengajak kepada masyarakat untuk mendukung terpilihnya Presiden dan Wakil Presiden yang dapat mengemban amanat reformasi serta penyelamatan bangsa.¹⁴⁵

Hal ini menarik dicermati, misalnya wakil ketua PP Muhammadiyah Din Syamsuddin mengatakan bahwa keputusan itu tidak menyalahkan khittah Muhammadiyah, yakni tetap menjaga jarak yang sama kepada semua partai politik. Namun menyangkut calon Presiden, ternyata ada kader yang sudah dicalonkan partai Politik. Maka Muhammadiyah mendukungnya apalagi setelah tahu secara langsung kemampuan dan komitmen calon itu. Menurutnya dukungan itu merupakan tindaklanjut dari keputusan sidang Tanwir Muhammadiyah di Denpasar tahun 2002 dan Sidang Tanwir Muhammadiyah di Makasar tahun 2003. Muhammadiyah dalam posisi ini memang memilih untuk bersikap terbuka, dan tidak perlu ada yang disembunyikan untuk menawarkan Amien Rais kepada masyarakat guna mengatasi masalah bangsa ini.¹⁴⁶

¹⁴⁵PP. Muhammadiyah; Muhammadiyah Resmi Jagokan Amien Rais, *Republika*, (Jakarta), Rabu, 11 Pebruari 2004, h.1. *Amien Rais: Nama Capres Harus Diumumkan Sebelum Pemilu Legislatif*, *Kompas* (Jakarta), Rabu, 11 Pebruari 2004, h.6

¹⁴⁶Sudar Siandes, *Muhammadiyah Eksperimen Politik dalam Pemilu Presiden 2004*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), Cet.I, h.13-14

Namun demikian, sikap PP. Muhammadiyah yang memberikan dukungan secara resmi kepada Amien Rais untuk menjadi Presiden dalam Pemilu 2004 itu ternyata tak sepenuhnya warga Muhammadiyah mendukung keputusan tersebut, bahkan mendapat protes keras. Misalnya Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) mengeluarkan pernyataan sikap tanggal 20 Pebruari 2004 di Surabaya. Mereka menolak segala bentuk politisasi Muhammadiyah untuk kepentingan jangka pendek, dan menyayangkan sikap Muhammadiyah terlibat aksi dukung-mendukung yang bersifat politis dan partisan, hal itu juga mengecilkan Muhammadiyah sebagai “*Tenda Kultural*” bangsa yang sudah mulai terkoyak. JIMM (Zakiyuddin Baidhawiy *et.al*) mengatakan bahwa konsistensi Muhammadiyah untuk menjaga jarak dari politik praktis diragukan. Sebaliknya, dugaan bahwa Muhammadiyah mulai tergoda, terjebak kedalam sikap partisan dan primordialisme mulai menguat. Padahal sebagai kekuatan *civil society* seyogianya Muhammadiyah tetap memegang prinsip politik adiluhung dan tidak memihak. Muhammadiyah harus fokus pada upaya penyantunan dan pemberdayaan domain sosial. JIMM mendesak Muhammadiyah untuk meninjau ulang keputusan resmi itu. Keputusan itu bertentangan dengan hasil Tanwir Muhammadiyah 1971 di Makkasar, yang diperbaharui pada Tanwir 2001 dan Tanwir 2003.¹⁴⁷

Protes senada juga diungkapkan oleh Zaenel Ma’rif, SH (Aktifis Muhammadiyah, dan Ketua DPP Partai Bintang Reformasi). Menurutnya PP. Muhammadiyah tampaknya tidak menyadari kalau sebenarnya warga Muhammadiyah itu berada dihampir semua partai politik, dan bukan hanya di PAN saja. Dukungan langsung kepada Amien Rais itu justru telah menjerumuskan ormas ini ke kancah politik praktis, dan pasti akan

¹⁴⁷JIMM Tolak Politisasi Muhammadiyah, *Kompas*, (Jakarta), Sabtu, 21 Pebruari 2004, h. 6

memecah belah warganya. Seharusnya PP. Muhammadiyah hanya menyebut kriteria dan syarat-syaratnya saja. Ini bukan soal pribadinya pak Amien, melainkan cara yang ditempuh para pengurus Muhammadiyah ini sebagai cara yang keliru.¹⁴⁸

Sementara itu, Nurcholish Madjid (Cak Nur) memandang bahwa keputusan itu bisa membuat tokoh-tokoh diluar PAN merasa tidak memperoleh payung spiritualitas lagi di Muhammadiyah. Begitu juga Syaiful Mujani (Pengamat Politik UIN Jakarta) menilai dukungan Muhammadiyah itu justru akan membungkus Amien Rais ke kotak yang lebih sempit sebagai “*Putra Nusantara*” yang bukan hanya milik kader Muhammadiyah. dan menurutnya lagi bahwa Warga Muhammadiyah itu umumnya masyarakat perkotaan yang mengetahui dengan baik perkembangan politik. Mereka pasti mengetahui isyarat bahwa Pengurus Muhammadiyah itu telah lama mendukung Amien Rais, sehingga dukungan eksplisit yang dikeluarkan Muhammadiyah itu sesungguhnya tidak diperlukan lagi. Kita ketahui bahwa sebagian besar warga Muhammadiyah dengan nilai “Kemuhammadiyah-an” yang kuat sesungguhnya juga sudah memilih PAN pada Pemilu 1999. jadi dukungan secara terbuka ini hanya akan menambah sedikit suara saja.¹⁴⁹

C. KESIMPULAN

Posisi Muhammadiyah dalam Politik sesungguhnya secara formal dan langsung tidak memiliki kaitan organisatoris dengan partai politik (*Partai Amanat Nasional*). Walaupun kelahiran PAN tidak keluar langsung dari rahim organisasi Muhammadiyah tetapi secara moral politik dan kesejarahan (*historis*) terkait dengan ijtihad politik hasil Tanwir Muhammadiyah bulan Juli tahun 1998 di

¹⁴⁸Sudar Siandes, *Muhammadiyah Eksperimen Politik dalam Pemilu Presiden 2004*, Op cit, h.15

¹⁴⁹*Ibid*, h.16

Semarang. Muhammadiyah tetap berpijak pada khittah Ujung Pandang 1971 yang menjaga jarak yang sama dengan organisasi politik manapun, netral dan menetapkan pilihan untuk tidak terlibat dalam dunia politik secara langsung. Muhammadiyah hanya memiliki hubungan personal tidak langsung dengan partai politik. Maksudnya adalah keterlibatan aktif tokoh-tokoh puncak Muhammadiyah yang memperoleh dukungan luas dari anggota Muhammadiyah dalam membidani kelahiran dan mendukung keberadaan partai politik tertentu. Pola hubungan ini dikatakan bersifat tidak langsung karena tidak memiliki kaitan formal dan organisatoris langsung dengan Muhammadiyah. dalam konteks organisasi Muhammadiyah sering pula disebut dengan hubungan yang bersifat moral politik dan sosiologis atau hubungan ideologis.

Namun Muhammadiyah di Era Reformasi ini, telah mengalami *metamorphosis* gerakan dari *high politics* menjadi *low politics* atau telah mengacaukan khittah Muhammadiyah. Para elit Muhammadiyah telah melakukan politisasi Muhammadiyah untuk kepentingan jangka pendek, dan terlibat aksi dukung-mendukung yang bersifat politis dan partisan, hal itu juga mengecilkan Muhammadiyah sebagai tenda kultural bangsa. Konsistensi Muhammadiyah untuk menjaga jarak dari politik praktis diragukan. Sebaliknya, dugaan bahwa Muhammadiyah mulai tergoda, terjebak kedalam sikap partisan dan primordialisme mulai menguat. Padahal sebagai kekuatan civil society seyogianya Muhammadiyah tetap memegang prinsip politik adiluhung dan tidak memihak.

Bab 8

AJARAN ISLAM DALAM TRADISI LISAN (*LAWAS*) SAMAWA

A. AJARAN ISLAM DALAM SASTRA *LAWAS* SUMBAWA

Membincangkan tradisi lisan yang hidup di wilayah nusantara sangat menarik, mengingat sastra lisan tumbuh dan berkembang dalam masyarakat diberbagai daerah mempunyai ekspresi, serta pemaknaan yang berbeda-beda oleh masyarakat pendukungnya. Karena menurut Tuloli, sastra akan selalu mengalami perubahan sesuai dengan dinamika masyarakat pemiliknya.¹⁵⁰ Perubahan tersebut meliputi pola dan cara pandang tentang kehidupan, serta terbatasnya kemampuan masyarakat dalam menginterpretasikan warisan budaya yang diterimahnya.

Kemampuan terbatas pada masyarakat dalam mewarisi kekayaan budaya berupa sastra lisan serta adanya arus pengaruh dari luar akan menyebabkan hilangnya beberapa bentuk sastra serta terjadinya pergeseran makna, fungsi, dan timbulnya variasi bentuk. Perubahan yang terjadi dalam ekspresi kesusastraan masyarakat perlu di dokumentasikan, sebab ada sebagian sastra lisan di Indonesia yang telah hilang karena tidak sempat di dokumentasikan.

Etnis Samawa mempunyai tradisi lisan yang sangat kuat yang masih ada dan bertahan sampai sekarang. Sastra lisan mempunyai hubungan yang erat dengan kehidupan masyarakat dimana sastra lisan itu berada, baik dalam hubungannya dengan masyarakat di masa lalu, masa sekarang, maupun untuk masa yang akan datang.¹⁵¹ Sebab sastra lisan (*lawas*) tersirat kepercayaan, nilai-nilai

¹⁵⁰ Nani Tuloli, "*Tanggomo Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo*", (Jakarta, Intermasa, 1991), h.1

¹⁵¹ Mattaliti, et.al. "*Sastra Lisan Walio*", (Jakarta, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1985)

yang baik (nasehat), kepercayaan, pandangan hidup, cara berfikir, dan nilai budaya bangsa yang patut diteladani.¹⁵²

Eksistensi sastra lisan (lawas) sangat berperan sebagai penghubung, komunikasi didalam keluarga dan masyarakat sebagai perantara media untuk mendakwakan Islam kepada masyarakat yang mendiami wilayah Sumbawa. Sebab hanya dengan nilai-nilai ajaran Islam itulah akan terjadi upaya pembimbingan, mengarahkan dan membina masyarakat yang dilakukan secara sadar dan terencana agar terbina suatu kepribadian yang utama sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam.

Karya sastra lisan (lawas) Samawa menurut peneliti sungguh banyak menggenggam amanat berupa nasihat yang mencerminkan nilai-nilai ajaran Islam dan nilai adat istiadat yang bertolak dari corak kebudayaan Samawa yang menjadi latar belakangnya yang Islami. Dengan memahami karya sastra Samawa berarti mengajak khalayak untuk melintasi ruang dan waktu melalui imajinasi dan ketajaman fikiran para pujangga Samawa terdahulu lewat lawas, sekaligus merefleksi kepribadian suku Samawa yang masih kental terhadap ajaran islam, moralitas, agama Islam, etika pergaulan dalam masyarakat yang sangat khas dengan nuansa ke-sumbawaan. Ajaran Islam dalam Sastra Lawas Samawa

a. Shalat

- Sai sate nyaman mate
- Laga mo rembet sembahyang
- Lema nyaman nyawa lalo
"Siapa ingin matinya bahagia

Silahkan dirikan shalat

Supaya Roh tenang meninggalkan raga"

¹⁵² Utjen Djusen Ranabrata, "*Struktur Sastra Lisan Bungku*", (Jakarta, Pusat Bahasa, 2002), h. 1

- Nyawa lalo bilen tubu
- Rendup nangis ling potu ban
- Masi po asi dunia

"Sukma meninggalkan jasad

merintih dan menangis diujung papan

masih mendambakan kehidupan dunia"

- Ya mu buya nyawa nyaman lalo
- Sambayang nongka mu boat
- Akherat rugi batompok

Ingin mati dalam keadaan bahagia

Sholat tidak pernah dilakukan

di akherat akan rugi banyak

- Meluk no rugi batompok
- *Kabalong nongka mu bowat*
- *Naraka kemas batari*

Bagaimana tidak rugi banyak

Perbuatan baik tidak dilakukan

Neraka tetap akan menunggu

- Oh sarea rama peno
- Silamo bowat sembahyang
- Nyaman dunia akherat

Untuk semua masyarakat
Silakan kerjakan sholat
Dunia akherat akan bahagia

Nonda luk no nyaman ate

- kabalong pang dunia
- Leng akherat ya tudapat

Pasti akan bahagia hatinya
Perbuatan baik diatas dunia dilakukan
Di akherat pasti akan memetikinya

- Dapat mo alam akherat
- Leng dunia peno amal
- Lenge balong tu dapatsi

Saat tiba di alam akherat
Di dunia amalnya banyak
Baik dan buruk pasti dirasaka ¹⁵³

-
- Nyawa lalo bilin tubuh
 - Parana ko liang lahat
 - Ancir tubuh dadi tana

Roh pergi tinggalkan tubuh
Tubuh masuk ke liang lahat
Tubuh hancur jadi tanah

- Benru dapat dalam tana

¹⁵³ Usman Amin, “Kukokat Lawas Siya” (Sumbawa, 2002), h. 41-50

- Sate mo kowat sembahyang
- Sapuan nongka goyo to

Ketika masuk dalam tanah

Ingin melakukan sholat

Sebelumnya tidak mau tau

b. Tauhid

- ***Pamuji tentu ko Nenek***
- Nosi bau tu kabaeng
- Ada pang kita bajele

Pujian hanya untuk Allah

Tidak bisa untuk di miliki

Ada tempat kita bersandar

- Mana si ada pang kita
- Sanempo anung tu puji
- Na ke sangka no kamilin

Walaupun di tempat kita

Setiap hari kita memuji

Jangan di kira tidak bisa dekat

-
- Manang mesa na sepan ya
 - Janyar dua na sai
 - Tu tulang lit nansi umak

Berdiri sendiri jangan anggap benar
berbaris dua tidak Satu
melihat laut itu juga ombak

- Mara ayi campir gula
- Basai no si baseka
- Nan ibarat ilmu Tauhid

Ibarat air bercampur gula
Bersatu tidak berpisah
Itu ibarat ilmu tauhid

- Tasdik balong ke ate
- Lamén no ikrar sadahir
- Nan rua singin sampurna

Percaya betul dengan hati
Kalau tidak diikrar dengan tubuh
Itulah yang bernama sampurna

-
- Dunia ta mara din maman
 - Tu pajele sajan nyaman
 - Loba no rusak gamana

Dunia ini seperti daun maman
Di sandari semakin enak
Coba kalau tidak rusak

- Rusak tubu nosi jina
- Siyongsi no rusak ate
- Nosi mara rusak iman

Rusak tubuh nggak apa-apa

Bukan seperti rusak hati

Tidak seperti rusak iman

- Rusak iman katokal nan
- Kalumpak bangsa leng sisi
- Rugi mo angkang akherat

Rusak iman di tempat itu

Tenggelam kapal di tepi pantai

Rugimo angkang akherat¹⁵⁴

c. Alam Akherat

- Sopo lawang katu sonap
- Leng dunia pang katelas
- Pang akherat tu baremin

Kita datang lewat pintu yang Satu

Di dunia tempat kita hidup

Di akherat tempat berkumpul

¹⁵⁴ A. Hijaz, Wawancara tanggal 1 Nopember 2006

- Sia tu balangan dunung
- Ola sopo si tu turit
- Akherat ampo pang kekal

Anda yang jalan duluan

Jalan itu diikuti

Akherat tempat yang kekal

-
- Rusak tubu nosi jina
 - Siyongsi no tusamalik
 - Nosi mara rusak iman

Rusak tubuh tidak terlalu

Bukan tidak bisa diobati

Kecuali rusak iman

- Rusak iman katokal nan
- Kalumpak bangsa leng sisi
- Rugi mo lako akherat

Rusak iman ditempat itu

Tenggelam kapal di tepian

Maka rugilah menuju akherat

- Karugi desa akherat
- Nosi mara leng dunia
- Naraka desa pang kekal

Ruginya desa akherat

Tidak seperti di dunia

Neraka tempat yang kekal

- Ate mikir ko akherat
- Barimung amal ke takit
- Bolake kitab ramada

Hati berfikir ke akherat

Perbaiki amal dengan rasa takut

Tidak bohong kitab berfirman

Pang kitab bowemo nempas

- Tananang ulin ko nene
- Susake diri parana

Di dalam kitab sudah dengan jelas

Perbaiki hubungan manusia dengan Allah

Apakah masih merasa susah?

-
- Kaleng dunia akherat
 - Ulin ka jonyong kasuka
 - Mate pang dalam ibadat

Dari dunia sampai akherat

Manusia diangkat dan di senangi

Mati dalam ibadat

- Kasenang desa akherat
- No dapat fikir leng ate
- Surga nan desa pang kekal

Senang terhadap desa akherat
Tidak bisa di fikir oleh hati
Surga adalah desa yang kekal

d. Alam Kubur

- Palangan mula akherat
- Lalo nyawa bilin tubu
- Barenang dunung pang kubir

Perjalanan pertama menuju akherat
Roh meninggalkan tubuh
Berhenti dulu dialam kubur

- Parenang kubir no tentu
- Nyaman ke sakit no selir
- Sadia lema na susa

Berhenti di alam kubur tidak tentu
Rasa sakit dan nyaman tidka berhenti
Cukupkan bekal supaya tidak susa

- Masa tu kowat pang kubir
- Nomonda kere salampak
- Mata nyongong bonga bawo

Ketika bangun dialam kubur
Tidak ada kain satu helai pun
Mata menghadap keatas

e. Kehidupan di Padang Mahsar

- Saribu tin le tu manang
- Nanpo datangmo parenta
- Pasuru lako mahsar

Seribu tahun berdiri

Baru datang perintah

Di suruh ke padang mahsar

- Benru dapatmo mahsar
- Ano sahari ke tata
- Masing-masing dange siyo

Ketika baru sampai di Mahsar

Matahari satu jengkal diatas dahi

Masing-masing mengusap keringat

- Susa rea leng mahsar
- Datang ngunuk lis neraka
- Masing-masing lengan langka

kesusahan yang besar di mahsar

datang sambil jongkok dari neraka

masing-masing sesuai dengan perbuatan

- Baremin lako mahsar
- Kapeno ulin balangan
- Nungangmo ulin katakit

Berkumpul di mahsar

Banyak manusia berjalan

Naik dengan rasa takut

- Ulin katakit ko nene
- Pang akherat pang mulia
- Manasi ulin habsi

Manusia takut dengan Allah

Di akherat tempat mulai

Walaupun manusia dari habsi

- Ulin no takit ko nene
- Hinamo dapat akherat
- Nosi kanyong balong bangsa

Manusia tidak takut dengan Allah

Terhinalah nyampai diakherat

Bukan karena baik asalnya

- Kasakit ulin no takit
- Kaleng mate tenis kubir
- Goyo ampo pang mahsar

Manusia susah tapi dia tidak takut

Semenjak mati sampai di alam kubur

Apalagi di padang Mahsar

- Nan rea lenang mahsar

- Tu barantinpo tu manang
- Masing-masing susa diri

Begitu besar tempat mahsar

Ada yang berdiri dan ada yang berkelompok

Masing-masing dalam keadaan susah

- Ate susa ko panesal
- Mana anak no tu totang
- Goyo dengan ya tu pato

Hatinya susah sambil menyesal

Anaknya sendiri tidak diingat

Apalagi sahabat di fikirkan

-
- Ila rea leng mahsar
 - Tangko surat ima kiri
 - Pisak rua ngunuk otak

Malu besar di padang mahsar

Tangkap surat pakai tangan kiri

Mukanya hitam sambil menunduk

- No tu tangan baca surat
- Lempo leng amal kalenge
- Nyatamo isi naraka

Tidak berani baca surat

Penuh dengan amal kejelekan
Nyata penghuni neraka

- Tubawa lako naraka
- Rante batonge leng korok
- Ya sangesar pang panimang

Di bawa ke dalam neraka
Rantai melilit di leher
Di bawa ke alat timbangan

- Benru jiramo ya timang
- Ya sentek lako palete
- Nan pang tenri ko naraka

Ketika selesai di timbang
Dinaikkan keatas jembatan
Itulah tempat jatuh ke dalam neraka

- Tenri langkap dunung otak
- Pengkit bawo jela bawa
- Sabaniamo marenta

jatuh di dahului oleh otak
Ditarik dari atas dan bawa
Itulah malaikat melaksanakan tugas

f. Rasul Muhammad SAW

- Dua olas rabiul awal
- Ano senan pang tin gaja
- Lahirmo Nabi Muhammad

12 Rabiul awal

hari senin di tahun gaja

lahir nabi Muhammad

- Singin bapa nan Abdullah
- Ina nan Siti Aminah
- Banasab bangsawan qures

Bapaknya bernama Abdullah

Ibunya bernama Siti Aminah

Keturunan Qurais

- Sanopoka lahir nabi
- Ungkap sasir kota mekka
- Sarea nyema ko patung

Sebelum lahirnya Nabi

Kota mekka masih dalam kegelapan

Semua menyembah patung

- Kapir qures jahiliah
- Basipat mara binatang
- Nomo ya to halal haram

Kafir Quraisy jahiliyah

Bersifat binatang

Tidak tahu halal haram

- Benru lahir nabi kita
- Basinarmo kota mekka
- Ngalimak kalimat tauhid

Ketika lahir nabi Muhammad

Bersinar kota Mekka

Bertebaran kalimat tauhid

- Benru basinarmo tauhid
- Adamo tau beriman
- Tama ko agama Islam

Ketika bersinar tauhid

Ada manusia beriman

Masuk dalam agama Islam

-
- Muhammad rasul pilihan
 - Utusan saluruh alam
 - Bawa rahmat kalis repan

Muhammad Rasul pilihan

Utusan seluruh alam

Membawa rahmat dari Allah

- sarea tau beriman
- Baca salawat ko Nabi
- Lematu dapat sapaat

Wahai semua orang beriman

Baca syalawat kepada Nabi

Supaya mendapat syafaat

- Sapaat nabi ko umat
- Pang mahsar po tu gita
- Untung ulin ka katakit

Syafaat nabi kepada umat

Di padang mahsar dilihat

Kebaikan manusia karena takut¹⁵⁵

g. Mati

- **Na kalupa lako mate**
- Na kamilin amal akherat
- Na jina susung dunia

Jangan lupa dengan mati

Perbanyak amal akherat

Jangan sampai cinta dunia

¹⁵⁵ Dinullah Rayes, Wawancara Tanggal 31 Oktober 2006

- Ate nusung ko dunia
- Nomongka rajin ibadat
- Datang mate nan po mato

Hati ingin ke dunia

Tidak rajin lagi ibadah

Datang mati baru sadar

- Na kalupa totang mate
- Tu katipu pang dunia
- Ajal rena sajan parak

Jangan lupa dengan mati

Tertipu di dunia

Padahal maut semakin dekat

- Benru parak mo ke ajal
- Sakitmo bowat ibadat
- Nanpo masa sesal diri

Ketika dekat dengan ajal

Susah melakukan ibadah

Baru menyesali diri

- Sesal diri ajal datang
- Mate kenras lalo lekan
- Nosi tu aci beling suk

Menyesal ketika ajal datang

Mati pasti datang

Tidak bisa di tunda

- Tu pikir alis tu tangar
- Rupa tu bilin dunia
- Ilang sarea biasa

Kita fikir sambil dilihat

Bentuk orang yang mau mati

Hilang semua kebiasaan

- Ilang biasa kasakit
- Napas nomonda katedu
- Urat korok sajan tarik

Hilang kebiasaan, terasa sakit

Napas tidak pernah diam

Urat leher semakin keras

- Benru tarik urat korok
- kuping nomonda pamenong
- mata ilangmo pangita

ketika keras urat leher

telinga tidak bisa lagi mendengar

mata tidak bisa melihat lagi

- Pangita mata baroba
- Datang setan sangka benar
- Ilang akal leng kapusan

Penglihatan mata berubah

Datang syaitan dianggap benar

Hilang akal karena susah

- Kapusan rena kemowan
- Datang setan bawa ayi
- Nan pang lelas ya tu rusak

Susah karena berkeinginan

Datang syaitan bawa air

Di situlah hampir kita rusak

- Rusak iman katokal nan
- Kalupak bangsa pang sisi
- Rugimo lako akherat

Rusak iman ditempat itu

Tenggelam kapal di pinggir pantai

Rugilah menuju akherat¹⁵⁶

h. Sifat Ria dan Takabur

- Rusak amal ling pangangan
- Mara riya buya puji
- Goyo imung leng takabur

Rusak amal dalam bathin

Ibarat sifat ria minta di puji

Di dalamnya ada sifat takabbur

- Takabur ada pang ate
- Selin diri ke tu peno
- Nomo totang ka hina

Sifat takkabur ada dalam hati

Pisahkan diri dengan khalayak ramai

Tidak mikir padahal dari kehinaan

- Nomo totang kahina
- Asal ada pang lesik
- Telas irengsi leng mate

Tidak mikir dari kehinaan

Asalnya dari tempat yang kotor

Hidup ini tetap diikuti oleh mati

- Lamén totang si kahina

¹⁵⁶ Nasrullah, Wawancara Tanggal 2 Nopember 2006

- Takabur ilang pang ate
- Amal tenrang nomo rusak

Kalau ingat dengan kehinaan

Sifat takkabur hilang dalam hati

Amal perbuatan baik tidak akan rusak

- Takabur tentu pang nenek
- Nake asi ya muturit
- Amal rusak no kalako

Sifat takkabur dari Allah

Jangan diikuti

Amal rusak tidak ada gunanya

- Mana peno amal tenrang
- Nomo angan kamo kena
- Nansi wujud gawok diri

Biar banyak amal baik

Tidak usah di ingat-ingat

Itulah wujud diri sendiri

- Gawok diri peno amal
- Siong kita baeng boat
- Angan sala paham kasar

Anggap diri banyak amal

Saat pertama berdiri alam
Tidak ada dua atau tiga
Selain Allah yang maha esa

- Manang mesa na sepan ya
- Tokal dua na sasai
- Leno kau nansi aku

Berdiri sendiri jangan anggap Dia
Duduk berdua jangan disatukan
Banyangan kamu itulah Aku

- Alip dua manang mesa
- Tama ko dalam bismillah
- Lawang empat dadi sopo

Alif dua berdiri sendiri
Masuk dalam bismillah
Pintu empat jadi satu

- Leng dalam jinnan malekat
- Ulang boco kendawari
- Intan ku dede ke kayat

Di dalam jinnan malaikat
Buka kelambu kendawari
Intan di timang dengan baik

- Ma baca kayatmu ko ta
- Tu baca nosi ke dila
- Bodoke ate marenta

Silakan baca dengan baik

Membaca tidak dengan lampu

Bodoh hati bila memerintah

- Ada intan ku samodeng
- Ku sangisi kotak mesir
- ya timal umak rampek ban

“ada intan-ku sabutir

kusimpan dalam kotak mesir

Penantang ombak penghempas”

- Mudi mu karante tongka
- To ruwa intanmu dunung
- Na mu layar bangka goro

Nanti bicara tongka

Kenalilah intan terlebih dahulu

Jangan berlayar dengan kapal kosong

- Kele ada tongka mesir
- Lamén no to rua intan
- No bau dadi ma'rifat

Walaupun ada tongka mesir
Kalau nggak bisa bedakan intan
Tidak bisa jadi ma'rifat

- Mundi mu karante tongka
- Sabalong niatmu dunung
- Na mu layar bangka goro

Nanti bicara tongka
Perbaiki niat terlebih dahulu
Jangan berlayar dengan kapal kosong

- Nanpo bau tu ma'rifat
- Kamo ada intanmu dunung
- Mudede balong ke zikir

Baru bisa jadi ma'rifat
Kalau sudah ada intan lebih dahulu
Pelihara dengan zikir

- Saribu tin mu bazikir
- Lamin sionsi padede
- Na baripimu ketemung

Seribu tahun berzikir

Kalau tidak tau caranya

Jangan bermimpi bisa ketemu

- Lamin mu sate ketemung
- Na buya aku lako lin
- Me pang guru jinan kaku

Kalau ingin bertemu

Jangan cari Aku di tempat lain

Di mana gurumu pasti ada Aku

- Leng dalam jinanKu aku
- Komong hijab pitu rampi
- Mugita no muto ruwa

Di dalam Aku pasti ada aku

Dibaluti dengan hijab tuju lapis

Dilihat pasti tidak mengenalnya

- Lamén bau muto ruwa
- Nosi mesa mutama wang
- Dua ke nyonde bawa ling

Kalau bisa mengenalinya

Bukan sendiri masuk di dalamnya

Berdua ada didalamnya

- Lamin ke nyonde bawa ling
- Nomonda ragu pang ate
- Nyonde nyema tu sema

Kalau manusia bawa perintah

Tidak ada ragu dalam hati

Manusia menyembah pasti disembah

- No gampang musema Aku
- Siyong ka kadu ku neja
- Batin kau dahir kaku

Tidak gampang menyembah Aku

Tidak pernah Aku menampakkan

Bathin mu dahir Aku

- Adasi waya ku neja
- Benru turinmo pamendi
- Kau batin Aku dahir

Ada waktu penampakan

Ketika turun aksih sayang

Engkau bathin Aku dahir

- Nan pang nyata dahir kaku
- Mata bajele pang kau
- Pangita nan aku baeng

FisikKu telah nampak

Mata memandang terhadap Aku

Penglihatan itu Aku yang punya

- Tanda tentu aku baeng
- Sajan le kenras baroba
- Ku ete nosi marasa

Petanda, Aku yang punya

Setiap saat selalu berubah

Saya ambil, tapi tidak terasa

- Meluk ya bau marasa
- Zat baesi ke sifat
- Tutu dua konang sopo

Bagaimana akan bisa terasa

Hanya zat dengan sifat

Betul dua, tapi hanya satu

- Meluk bau dadi sopo
- Buwang takbirmu dunung
- Kareng mesa katokal nan

Bagaimana bisa jadi Satu

Lakukan takbir lebih dahulu

Hanya tinggal satu ditempat itu

- Tokal liyuk leng kodrat
- Nosoda dengan mufakat
- Meling diri mesa-mesa

Ketika duduk dikelilingi oleh qudrat

Tidak ada teman mufakat

Tergantung Allah yang Esa

- Peno tu sate maripat
- Konang noto rua intan
- me luk musaangayap batin

banyak yang ingin ma'rifat

Cuma mereka tidak mengenal intan

Bagaimana menghadapkan bathin

- Batinmu dahir Muhammad
- No muto luk musaneja
- Goyo ampo pang Ahmad

Bathinmu tubuh Muhammad

Tidak tahu cara menampakkan

Walaupun di Ahmad

- Lamén ke batin Ahmad
- Tenrisimo mata mu nulang
- Lako kadi Rabbun jalil

Kalau di Bathin ada Ahmad
 Teruskan matamu memandang
 Kepada Allah Rabul al-jalil

- Dapat sampar Rabbun jalil
- No dapat pikir leng ate
- Intan korong mo leng caya

Ketika mendapatkan rabbul al-Jalil
 Tidak bisa difikirkan oleh hati
 Intan dilingkari oleh cahaya

- Benru korongmu leng caya
- Tongka goro barisimo
- Bangsa saratmo ke momat

Ketika tempatmu adalah cahaya
 Tongka yang kosong mulai berisi
 Kapal penuh dengan muatan

- Lamin saratmo ke momat
- Let rea ilangmo umak
- Nan tanda turin pamendi

Kalau muatannya sudah penuh
Laut yang besar, pasti hilang ombaknya
Itu artinya telah turun kasih sayang

- Pangeto kewa maripat
- Sabenar wajib tu bowat
- Tu guru balong tu paham

Ilmu tentang ma'rifat
Sbenarnya wajib dikerjakan
Pelajari dengan dipahami secara mendalam

- Paham balong na galincir
- Kaliwat rena no dapat
- Ingat ya sala itikat

Mengetahui dengan baik agar tidak jatuh
Terlampau jauh, akhirnya tidak dapat
Ingat, jangan sampai salah maksudnya

- Kaliwat sala itikat
- No dapat kurang panutit
- Sangesa balong maripat

Terlampau jauh maksudnya
Tidak di dapat karena tidak bisa mengikuti
Lebih baik esakan ma'rifat

- Sabenar ola maripat
- Sabarang anung mubowat
- Pangeto nene no selir

Yang terbaik jalan ma'rifat

Setiap hari dikerjakan

Pengethuan Allah tetap terjangkau

- Pangeto kewa kowasa
- Mufakat kewa kasuka
- Ramenong rena bagita

Ilmu dengan kuasa

Mufakat dengan izin-Nya

Mendengarkan dengan melihat

- Bagita nonda katili
- Mupakat telit leng manik
- Ramenong sasir no kurang

Penglihatan-Nya tidak terhalang

Mufakat atas anjuran firman-Nya

Mendengarkan, tapi tidak ada kekurangan

- Ramanik selir ke huruf
- No putis nonda kasuda
- Balong paham na musala

Berfirman dengan huruf

Tidak akan putus selamanya

Fahami dengan baik agar tidak keliru

- Sai sate nyaman mate
- Sangingat ate ko mate
- Lema sopomo pamikir

Siapa yang ingin enak meninggal dunia

Dekatkan hati dengan mati

Supaya satu yang difikir

- Benru sopomo pamikir
- Khawatir ilang pang ate
- Datang iman balong sangka

Kalau satu yang difikir

Khawatir hilang dalam hati

Datang iman tafsirnya harus baik

- Sabalong sangka I'tikat
- Na beyang mirik pedoman
- Dapat tampar gita untung

Perbaiki I'tikat

Jangan biarkan keluar dari pedoman
Dapat pelabuhan pasti ada untung

- Untung apapo ta intan
- No dapat pikir leng ate
- Maripat nongka baruba

Untung apa yang di dapat
Tidak dapat di rasakan oleh hati
Ma'rifat tidak berubah

- Maripat selir ke huruf
- Nosi melik mara bintang
- Intan bowemo pamikir

Ma'rifat dengan huruf
Tidak bercahaya seperti bintang
Maka habislah yang di fikir

- Semanmo pikir intan e
- Panto sira dalam ayi
- Ancir sipat jaga rasa

Tidak usah di fikirkan
Lihat garam dalam air
Hancur sifatnya, tersisa rasanya

- sarea tu ka napat
- Ingat bau sala kakan
- Siyong rasa alam pikir

Wahai orang yang beruntung

Ingat semuanya

Bukan yang harus difikirkan

- Mepo tanang ya tu pikir
- Tananang ulin ko nene
- Hurup bowe akal ilang

Bagaimana tidak di fikir

Pekerjaan manusia ke Allah

Huruf habis, akal hilang

- Piyo kalis kota mekka
- Terepa puncak madina
- Ngibar lo bawa sembahyang

Burung dari kota Mekka

Hinggap di puncak madina

Terbang membawa pesan sembahyang

- Dapatmo puncak madina
- Karuleng lawang sareat
- Ahmad buya Muhammad

Nyampailah di puncak Madinah

Terbuka pintu syariat

Ahmad cari Muhammad

- Ahmad bawa sareat
- Muhammad angkat pamuji
- Nyema ola makam pana

Ahmad membawa syariat

Muhammad mendekatkan diri kepada Allah

Dengan cara menyembah

- Sai tu ngayap ko nene
- Bilin dirimu gama na
- Nyelammo lako lit ahad

Siapa yang mendekatkan diri kepada Allah

Lupakan dirinya sendiri

Masuklah kedalam laut yang ahad

- Kapal telu pang lit kalam
- Nyelammo lako lit ahad
- Nopoda nyonde barungan

Kapal tiga di dalam laut qalam

Masuk kedalam laut yang ahad

Belum ada manusia yang berani

- Nan rea selang lit ahad
- Lamén masih layar dua
- Ma panto nyonde ya karam

Begitu besar pipa laut ahad

Kalau masih layarnya dua

Mari lihat manusia akan karam

- Sai tu layar lit ahad
- Bilin sopo layar dua
- Nanpo dapat rabbu al-jalil

Siapa yang berlayar di laut ahad

Tinggalkan satu dari layar dua

Baru nyampai rabbul al-jalil

- Benru dapat rabbu al-jalil
- Nempasmo mata tu nulang
- Nan nyonde tamat maripat

Ketika baru nyampai di rabbu al-jalil

Teranglah mata melihat

Itulah manusia yang tamat ma'rifat

- Ka riyam mara kuluhu
- Rempan diri mara sikir
- Mangkebas mara pateha

- Topo ada ka kudapat
- Tu basipat alif-ba-ta
- Parangkat bowa alhamdu

Baru sekarang ditemukan

Yang bersifat alif-ba-ta

Seperangkat mulut al-hamdu

- Ilmu tu tinggi sajagat
- Lamin no lewa ke bowat
- Kaliwat konang no dapat

Ilmu yang tinggi sejagat

Kalau tidak dibarengi dengan mengerjakan

Berarti lewat, tidak dapat apa-apa

- Nyonde kamole baguru
- Suwar mara bulan buntar
- Tamat mo ruwa maripat

Manusia pulang baguru

Seperti bulan buntar

Tamat sudah ma'ripat¹⁵⁸

¹⁵⁸ KH. Nur Yasin, Wawancara Tanggal 4 Nopember 2006

- Manang awal nur Muhammad
- Tarima zikir sareat
- Manyera tubu ko nene

Berdiri awal cahaya Muhammad

Terimah zikir syariat

Menyerah seluruh tubuh kepada Allah

- Ruku awal nur muhammad
- Tarima zikir tarekat
- Manyera ate ko nene

Ruku pertama cahaya Muhammad

Terimah zikir tarekat

Menyerah hati kepada Allah

- Sujud awal nur Muhammad
- Tarima zikir hakekat
- Manyera nyawa ko nene

Sujud awal cahaya Muhammad

Terimah zikir hakekat

Menyerah nyawa kepada Allah

- Tokal awal nur Muhammad

- Tarima zikir maripat
- Nyera rasia ko nene

Duduk awal cahaya Muhammad

Terimah zikir ma'rifat

Menyerah rahasia kepada Alla ¹⁵⁹

Membaca pengalan-pengalan Sastra Lisan (Lawas) Samawa di atas syarat dengan ajaran islam di dalamnya. Sastra Lawas Samawa telah berperan sebagai alat pengemban tugas dalam pengembangan budaya daerah Samawa melalui beberapa aspek yang meliputi cara berfikir masyarakatnya, bertingkah laku dan bersikap terhadap lingkungan hidup,¹⁶⁰ mengembangkan sejarah leluhur.

Sastra lisan (Lawas) juga menjadi alat media komunikasi (Dakwah) bagi orang (*tau*) Samawa yang mencerminkan pandangan masyarakat tentang kepercayaan, dan keyakinan agama Islam yang dianutnya. Menurut pengakuan Ustadz Nasrullah yang berprofesi sebagai Da'i, mengatakan di desa-desa ketika ceramah agama Islam harus menggunakan sastra lisan (Lawas) ajaran islam karena menyentuh perasaan masyarakat, mudah di mengerti, dan cepat paham tentang apa yang disampaikan. Bila berceramah tanpa dengan lawas maka suasana tempat dakwah terasa hampa dan sangat tidak menarik dikalangan orang tua.¹⁶¹

Lain halnya dengan pengakuan KH. M. Nur Yasin bahwa sastra lisan (*Lawas*) *Pamuji* Samawa sangat membantu sekali sebagai

¹⁵⁹ Usman Amin, Wawancara Tanggal 31 Oktober 2006

¹⁶⁰ Ada beberapa ungkapan dan kata-kata khusus budaya daerah Samawa (*local color*) seperti; *Paboat aji ko nenek, Sabalong samalewa, na kalupa diri, saling beme, saling pendi, saling satingi, nyaman nyawe, riam remo, dan senap semu* (dekat dengan Allah, bersama-sama memperbaiki, tidak lupa diri, saling bantu, rasa senasip, mengangkat derajat saudara, tentram dalam bekerja, gembira, dan hidup dalam kedamaian). Wahyu Sunan Kalimati, "*Pilar-Pilar Budaya Samawa*", (Mataram, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Sumbawa Barat, 2005), h. 88

¹⁶¹ Ustadz Nasrullah, Wawancara Tanggal 2 Nopember 2006

alat media dalam memberi nasehat kepada masyarakat. Seperti dalam acara sorong serah, acara resepsi perkawinan, sunat Rasul, tasyakuran haji, tempat keluarga orang yang meninggal dunia, dan acara adat lainnya. Dan bahkan lawas sering digunakan untuk membantu para ustadz yang agak kurang memiliki kompetensi dalam menafsirkan ayat al-qur'an atau hadist, maka untuk memudahkan penyampaiannya sering sekali menggunakan lawas.¹⁶²

Artikulasi sastra lisan (lawas) bernuansa ajaran islam (*pamuji*) sungguh berasal dari ungkapan rasa cinta (*mahabbah*), suara hati, baik hati (*balong ate*), sebagai tempat berpijak orang Samawa dengan perasaan yang begitu halus sehingga menjadi acuan dalam berinteraksi.¹⁶³ Artinya sastra lisan (lawas) akan mempengaruhi secara signifikan dalam perilaku kehidupan bermasyarakat dan beragama tau Samawa, memberi makna dan bobot terhadap hidup dan kehidupannya. Wujud kreatifitas dalam bentuk karya-karya individu yang kemudian dapat dimanifestasikan kedalam pola hidup sehingga melahirkan perubahan social. Dengan lawas bagi Tau Samawa merupakan tempat bercermin dan mengevaluasi diri, melihat realitas kehidupan keberagamaan, kemudian dirumuskan dalam konsep yang diyakininya untuk kemudian diwujudkan kedalam sikap dan tindakan mereka.

Sejatinya Karya-karya sastra lawas Samawa sungguh banyak menggenggam amanat berupa nasihat yang mencerminkan nilai-nilai pendidikan Islam dan nilai adat istiadat yang bertolak dari corak kebudayaan Samawa yang menjadi latar belakangnya. Dengan memahami karya sastra Samawa sungguh mengajak khalayak untuk melintasi ruang dan waktu melalui imajinasi dan ketajaman fikiran para pujangga Samawa terdahulu lewat sastra lisan (lawas), sekaligus merefleksi kepribadian suku Samawa yang

¹⁶² KH. Nur Yasin, Wawancara Tanggal 4 Nopember 2006

¹⁶³ Pribadi, Wawancara tanggal 30 10 2006

masih kental terhadap ajaran-ajaran Islam, moralitas, agama, etika pergaulan dalam masyarakat yang sangat khas dengan nuansa ke-Sumbawaan.

Semua hal itu sesungguhnya terkandung maksud bagi Tau Samawa untuk dapat mencapai kesempurnaan apabila mengamalkan fadilah yang didapatkannya melalui nasehat ajaran Islam untuk dekat kepada Allah, sehingga melahirkan pribadi muslim yang seluruh aspek-aspek tingkahlaku, kegiatan-kegiatan jiwanya, dan kepercayaannya menunjukkan penyerahan diri kepada-Nya dan akhirnya membahagiakan hidup di dunia dan akherat.

Apalagi dalam kondisi kehidupan masyarakat yang semakin global saat ini, dengan implikasi yang destruktif bagi masa depan manusia. Menjadi tanggungjawab semua pihak terutama bagi komunitas yang paham tentang nilai-nilai Islam dan nilai-nilai kearifan lokal (local wisdom) senantiasa dituntut peran profetiknya dalam memecahkan masalah-masalah kemanusiaan dan kemasyarakatan yang selalu timbul di depan mata. Diharapkan dapat menjadi faktor pencerahan dan langit pelindung (the sacred canopy) dalam kehidupan manusia. Pencerahan yang menumbuhkan moralitas dan pemenuhan hak-hak dasar manusia serta tegaknya nilai-nilai adiluhung dalam menghantarkan umat Islam di pintu gerbang rahmatan lil ‘alamin.

Di tengah kian maraknya kebebasan saat ini kita tetap menawarkan aktualisasi nilai-nilai luhur Islam. Apa yang bisa dibanggakan dalam kehidupan saat ini jika manusia telah luntur dari nilai-nilai ajaran Islam, nilai-nilai kearifan lokal (local wisdom) sehingga hidup nyaris tanpa pencerahan dan kehormatan. Kehormatan apa yang patut dibanggakan apabila manusia jauh dari nilai ketauhidan, akhlak yang baik, sehingga mematikan daya hidup manusia sebagai hamba Tuhan yang dimuliakan.

Ajaran Islam dan sastra lisan (lawas) samawa memiliki peran yang besar untuk membangun peradaban sosial yang positif (al-taghayyur al-ijtima'i al-ijaby), pengantar social mobility bagi komunitas masyarakat samawa dalam kerangka proses transformasi sosial (tahqiq mashalih al-'khalq).

B. Kesimpulan

Sastra lisan (Lawas) Samawa ada semenjak manusia mengenal bahasa Samawa melalui proses pembauran kebudayaan yang menghuni tanah Sumbawa. Awalnya berperan sebagai alat ekspresi suasana batin manusia yang halus, atau suasana batin manusia diliputi rasa haru, sendu, gundah-gulana karena musibah atau datangnya marabahaya yang mengancam hidupnya, maka untuk menghilangkan kondisi itu dicurahkan perasaannya dalam bentuk ungkapan sastra lisan (lawas).

Salah satunya adalah Sastra lisan (lawas) bernuansa ajaran islam (*pamuji*) yang berasal dari ungkapan perasaan yang halus akan cinta (mahabbah) kepada Allah SWt, tempat bercermin dan mengevaluasi diri, melihat realitas kehidupannya, kemudian diwujudkan kedalam sikap dalam berinteraksi dengan lingkungannya. Nilai-nilai inilah yang mempengaruhi secara signifikan dalam perilaku keberagamaannya, memberi makna dan bobot terhadap hidup dan kehidupannya. Kemudian wujud kreatifitas itu dimanifestasikan dalam pola hidup sehingga melahirkan perubahan sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Hasymy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, PT. Al- Ma'arif, cet-3, 1993
- Abdullah, Irwan 2002 'Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa; Analisis Gunungan Pada Upacara Gerebeg', (Yogyakarta, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional).
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, "*Peran dan Fungsi Nilai Budaya Dalam Kehidupan Manusia*", (Makalah), Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, 2003. "*Dari Antropologi Budaya ke sastra, dan Sebaliknya*", dalam Arif Rokhman (ed.) "*Sastra Interdisipliner*", Yogyakarta: Qalam.
- , 2005. "*Budaya Lokal dan Islam di Indonesia*, Makalah disampaikan dalam *Round Table Discussion*" *Ekspresi Islam dalam Simbol-Simbol Budaya di Indonesia*", diselenggarakan oleh Pimpinan Pusat 'Aisyiyah-Yogyakarta, 23 April, 9
- , 2007. "*Peran dan Fungsi Nilai Budaya Dalam Kehidupan Manusia*" Makalah disampaikan dalam "dialog Budaya" diselenggarakan oleh Pemda Sleman, di Yogyakarta 12-13 Desember, 8-11.
- , 2010. "*Local Wisdom In Oral Tradition –How To Find Them-*", Makalah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2
- , 2011, "*Jejak Sastra Dan Budaya*", dalam "*Kearifan Lokal Dalam Sastra Metode Untuk Menemukannya*", (editor) Aprinus Salam et.al, *Prosiding Seminar International Persembahan untuk 70 Tahun Prof.Dr. Siti Chamamah Soeratno*", (Yogyakarta, Jurusan Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya UGM).

- , 2011. “Paradigma, Epistemologi dan Etnografi dalam Antropologi”, Makalah, Yogyakarta, Fakultas Ilmu Budaya UGM, 8
- Al-Aidarus, Muhammad Hasan, *Penyebaran Islam Di Asia Tenggara, Asyraf Hadramaut dan Peranannya*, Penerjemah Ali Yahya, Cet-1, Jakarta: Lentera, 1996
- Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, Cet – 1, 1998
- Amin, Usman, 2012. “Apresiasi Tradisi Lisan Samawa; Lawas, Ama, Panan, dan Tutir”, Sumbawa. 1-2
- Anderson, B.O.G, 1992, “*Imagined Communities*”: Verson
- Apriyani, Trisanti, 2004 ‘Merarik-Beseang; Studi Tentang Kawin Cerai dan Implikasinya Pada Masyarakat Sasak-Lombok Timur’, *Thesis*, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Aries Zulkarnain, *Tradisi dan Adat Istiadat Samawa*, Yogyakarta: Ombak, 2011.
- Azra’, Azzumardi, *Renaissans Islam di Asia Tenggara*, Bandung: PT. Rosdakarya, 2000
- Barker, Chris, *Culture Studies; Theory and Practice*, London: SAGE Publications, 2000.
- Butler, J, *Bodies That Matter; On The Discursive Limits of Sex*, London, and New York; Routledge, 1993.
- Chabot, H.T. Tt ‘Verwantschap, Stand en sexe in Zuid-Celebes’. (Groningen-Jakarta).
- Cassirer, E, “*An Essay on Man*” Yale University Press
- Cassirer, Ernst, 1956 ‘An Essay On Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture’, (New York, Doubleday & Company, Inc).
- Cavallaro, Dani, 2001. “*Critical and Culture Theory; Thematic Variations*”, The Athlone Press, London and New Brunswick, NJ.

- Dananjaya, James 1991 'Folklor Indonesia, Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-lain', (Jakarta, PT. Pustaka Utama Grafiti).
- Dananjaya, James, 1991. "*Folklor Indonesia, Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-lain*", Jakarta, PT. Pustaka Utama Grafiti.
- Dani Cavallaro, *Teori Kritis dan Teori Budaya*, Yogyakarta, Niagara, 2004.
- Darmana, K. 2015. "*Ritual Barong Ider Bumi Masyarakat Using Desa Kemiren Banyuwangi-Jawa Timur*", Disertasi Universitas Gadjah Mada.
- Depdikbud, 1989. "*Kamus Besar bahasa Indonesia*", Jakarta, Balai Pustaka.
- Desmon Morries, *Manwaching; A Field Guide to Human Behavior*, (New York; Harry A Abrams, Inc., Publisher, 1977.
- Dilthey, Wilhelm 1983 'To Stars You Talking', (London, The Macmillon Press).
- Dorson, Richard M, 1972. "*Folklore and Folklife; An Introduction*", Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Dundes, Alan, 1978. "*The Study of Folklore*". (Englewood Cliff: Prentice Hall Inc).
- Dundes, Alan, 1965. "*The American Concept of Folklore*" *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 3, No. 3, [Special Issue: The Yugoslav-American, Folklore Seminar (Dec.)], 226-249.
- Durkheim, E. 2011. "*Sejarah Bentuk- bentuk Agama yang Paling Dasar*", (Yogyakarta: IRCiSoD).
- Durkheim, E., *The Elementary Form of the Religion Life*, London; George Allen and Unwin, 1976.
- Elin Diamond, "*Brechtian Theory/Feminist Theory; Towards a Gestic Feminist Criticism*", dalam "*Performance Analysis, An Introductory Coursebook*, Colin Counsell dan Laurie Wolf (eds.), London and New York; Routledge, 2001.

Faisal, Sanapia S, 1998 ‘Budaya Kerja Masyarakat Petani; Kajian Strukturasionistik, Kasus Petani Sumbawa’, *Disertasi*, Universitas Airlangga Surabaya.

Faisal, Sanapia, 1998. “*Budaya Kerja Masyarakat Petani; Kajian Strukturasionistik, Kasus Petani Sumbawa*”, PhD diss., Universitas Airlangga.

Finnegan, Ruth, 1989. “*Oral Traditions and The Verbal arts; A Guide to Research Practices*, London and New York, Routledge.

-----, 1974. “*How Oral Is Oral Literature?*” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 37, No. 1, In Memory of W. H. Whiteley, 52-64

From, Erich, 1956 ‘*Psycho analysis of Religion*’, (Cambridge).

Gani, Abdul, 1997. “*Government Tourism Service of Sumbawa, The Regional Art of The Principal Tourism Object of Sumbawa*”, Sumbawa, Dinas Pariwisata.

Geerts, Clifford, 1973. “*The Interpretation of Cultures*”, New York: Basic Book.

Geertz, Clifford ,1973. “*The Interpretation of Cultures*”, New York: Basic Books

Geertz, Clifford., *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973

-----, *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius 1992.

Gustina, Susi, *Performativitas Penyanyi Perempuan Dalam pertunjukan Musik*, Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2012.

Geertz, Clifford, 1973 ‘*The Interpretation of Cultures*’, (New York).

Hamid, Begawan, 2003 “*Turning Back the Historical Curtain of Tourism and Culture Tana Samawa*, Sumbawa: Tourism Art and Culture Service of Sumbawa Regency.

Hamim, Muchsin, 2010 ‘Ama Samawa’, *Majalah Bulanan Sumbawa News*, Nomor 10-Tahun II- Juli.

- Hamim, Muchsin, 2011. “*Lawas Samawa Dulu dan Kini*”, Pemerintah Daerah Kabupaten Sumbawa Barat.
- Heddy Shri Ahimsa-Putra, “*Gender*” dan Pemaknaannya; Sebuah *Ulasan Singkat*, (Makalah), Yogyakarta, 18 September 2000.
- Huber, J. *A Theory of Gender Stratification*, dalam *Feminist Frontier III*, L. Richardson dan V. Taylor (eds) New York; Mc-Graw-hill.
- Humm, Maggie., 2002, *Ensiklopedia Feminisme*, Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2002.
- Husen Muhammad, *Gender Dalam Pendekatan Tafsir Maqashid*, Makalah disampaikan pada penganugerahan Doktor Kehormatan Bidang Tafsir Gender di UIN Walisongo Semarang, 26 Maret 2019.
- Huzaemah TY, *Fikih Perempuan Kontemporer*: Ghalia Indonesia, 2009.
- Ian Hodder, *The Interpretation of Document and Material Culture*, Dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln (ed), *Handbook of Qualitative Research*, London, SAGE Publications, 1994.
- In Bene Ratih, “*Perempuan dan Teater*” dalam Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto, “*Teori-Teori Kebudayaan*”, Yogyakarta, Kanisius, 2005.
- Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Penerjemah: Ghufron A. Mas’adi, cet-1, Jakarta: PT. Raja Gafindo Persada, 1999
- Iskandar, Syaifuddin, 2006 ‘Konflik Etnik Dalam Masyarakat Majemuk’, (Sumbawa, Universitas Samawa Press).
- Jamake Highwater, *Dance Ritual of Experience*, (Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Julmansyah, 2008 ‘Sumbawa Menjelang Setengah Abad’, (Sumbawa, Pemerinta Kabupaten Sumbawa).

- Kalimati, Sunan Wahyu, 2005. “*Pilar-Pilar Budaya Sumbawa*”, Sumbawa Barat, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Sumbawa Barat.
- Koentjaraningrat, 1972. “*Sejarah Teori Antropologi*”, Jakarta, Universitas Indonesia.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Kuper, Adam, 2000, “*Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*”, (Jakarta: Raja Grafindo Persada).
- Lavinson, David and Ember, Melvin, 1996. “*Encyclopedia of Cultural Anthropology*”, New York: A Henry Holt Reference Book.
- Lexy J Moleong, “*Metodologi Penelitian Kualitatif*”, (Bandung, Rosdakarya, 1997)
- Lono Simatupang, *Pergelaran Sebuah Mozaik Penelitian Sosial-Budaya*, Jalasutra, Yogyakarta, 2013.
- Lounsbury, 1966, “*The Varieties of Meaning*” dalam “*Comunication and Cultures*”, A.G. Smith (ed). New York: Holt, Rinerhar and Winston.
- Mahsun, 1996 ‘Budaya Antisipatif Dan Familier; Kajian Sosiolinguistis Terhadap Perilaku Sosial Masyarakat Sumbawa’, (Mataram, FKPPMS).
- Manca, Lalu, 1984. “*Sumbawa Pada Masa Lalu, Suatu Tinjauan Sejarah*”, Surabaya: Rinta.
- Mantja, Lalu, 1984 ‘Sumbawa Pada Masa Lalu; Suatu Tinjauan Sejarah’, (Surabaya, Rinta).
- Masnirah, Saruji, 1988 ‘Samawa; Kerjasama Ulama dan Umar Telah berwujud’, *Majalah Harmonis*.
- Mattaliti*, et.al. “*Sastra Lisan Walio*”, (Jakarta, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1985)
- Mattulada*, 1980 ‘Manusia dan Kebudayaan Bugis Makassar’, *Berita Antropologi*, Th.XI.No.38, Juli-September, Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

- , tt. 'Latoa: Sebuah Analisa Antropologi Politik',
Disertasi. Universitas Indonesia.
- Muhammad Saleh, *Sakeco Samawa; Kajian Fungsi Seni Pertunjukan Tradisi Lisan, (Disertasi)*, UGM Yogyakarta, 2016.
- , *Oral Tradition of Balawas Sumbawa the Representation of Islam as Salvation Prayer*, Jurnal Penamas Vol.32, 2019, h, 305
- Muis, Abdul et.al, 2011 'Bumung Kamus Bahasa Samawa',
 (Bandung
 Jatinangor, Alqa Prisma Interdelta).
- Muzani, Saiful (Editor), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Cet-1, Jakarta: Pustaka LP3ES, 1993
- Nani Tuloli, "*Tanggomo Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo*",
 (Jakarta, Intermedia, 1991)
- Nasrullah, Wawancara Tanggal 2 Nopember 2006
- Neuman, L.W, *Social Research Methods; Qualitative and Quantitative Approaches*, 3rd Edition, New York; Allyn and Bacon. 1997.
- Nikmatullah, *Pengantar Studi Gender*, (Mataram, LKIM IAIN Mataram, 2005).
- Piah, Mat Harun, 1989. "*Puisi Melayu Tradisional; Satu Pembicaraan Genre dan Fungsi*", Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Pribadi, Wawancara tanggal 30 10 2006
- Raba, Manggaukang, 2001 'Fakta-Fakta Samawa', (Samawa, Bougevile).
- R. Yando Zakariah, *Etnografi Tanah Adat; Gender dan Tata Kelola Hutan*, Yogyakarta, Agrarian Resources Center (ARC), 2018.
- Saleh, Muhammad, 2007. "*Sastra Lisan Etnis Sumbawa dan Muatan Nilai Keagamaannya*", Lembaga Penelitian Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram, Vol. 4, No. 1, Jurnal Penelitian Keagamaan, 119-142.

- , 2016. “*Sakeco Sumbawa; Kajian Fungsi Seni Pertunjukan Tradisi Lisan*”, PhD diss., Yogyakarta, Universitas Gadjah Mada).
- Simatupang GR, Lono Lastro G.R, 2010. *Agama dan Seni*, Makalah, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.
- , 2013, *Pergelaran Sebuah Mozaik Penelitian Seni Budaya*, Yogyakarta: Jalasutra.
- Sumarsono, 1985. “*Kamus Sumbawa Indonesia*”, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Penelitian Bahasa.
- , 1986, *Morfologi dan Sintaksis Bahasa Sumbawa*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Suyasa, Made, 2001. “*Seni Balawas Dalam Masyarakat Etnis Samawa*”, Thesis, Universitas Udayana.
- Spradley, James P, 1979, *the Ethnographic Interview*, New York: Holt, Rinchart and Winston, 1979.
- Susi Gustina, *Performativitas Penyanyi Perempuan Dalam Pertunjukan Musik*, Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2012.
- Suryanegara, Ahmad Mansur, *Menemukan Sejarah*, Cet-IV, Bandung: Mizan, 1998
- Suyasa, Made., 2001, *Seni Balawas Dalam Masyarakat Etnis Samawa*, Thesis, Universitas Udayana.
- Taufik Abdullah, *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama’ Indonesia, 1991
- Tommy F. Awuy, *Sisi Indah Kehidupan; Pemikiran Seni dan Kritik Teater*, Jakarta; Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia.
- Umar Kayam, *Sri Sumara dan Bawuk*, 1975
- Usman Amin, “Kukokat Lawas Siya” (Sumbawa, 2002)
- Usman Amin, Wawancara Tanggal 31 Oktober 2006

- Utjen Djusen Ranabrata, "*Struktur Sastra Lisan Bungku*", (Jakarta, Pusat Bahasa, 2002)
- Vansina, Jan., 1985, *Oral Tradition as History*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Wahid, Abdurrahman 2001 'Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan', (Jakarta: Desantara).
- Wahyu Sunan Kalimati, "*Pilar-Pilar Budaya Samawa*", (Mataram, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Sumbawa Barat, 2005)
- Windia W, *Pengarusutamaan Gender pada Sistem Subak*, Denpasar, Udayana University Press, 2013.
- Wiyata, Latief A, 2002 'Carok; Konflik Kekerasan dan harga Diri Orang Madura', (Yogyakarta, LKiS).
- W.F Groneveldt, *Historical Notes on Indonesiana and Malayu from Chinese Sources*, Bhatara, 1960
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Ed. 1, Cet-10, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000
- Zulkarnain, Aries, 2008 'Karakteristik Kepemimpinan Dalam Adat dan Rappang Tana Samawa', (Sumbawa, LATS)

BIOGRAFI PENULIS

Fragmentasi
Islam
← dan →
Budaya Lokal

Sanabil

Puri Bunga Amanah
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabilpublishing.com