

Antropologi kematian; praktik ritus hileiya etnik Gorontalo

Oleh :

MASHADI

Penerbit

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo
2024

Antropologi kematian; praktik ritus hileiya etnik Gorontalo

Penulis:

Dr. MASHADI, S.Ag., M.Si

Editor:

Dr. Nazar Husain HPW, M.Phil

ISBN:

Penerbit

**Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai
Gorontalo**

Jl. Sultan Amai No. 1 Kel. Pone Kec. Limboto Barat
Kab. Gorontalo

Telp. (0435) 822725/880251. Fax (0435)
882398/821942

Email : lp2m@iangorontalo.ac.id

Web : http: www.iaingorontalo.ac.id

@Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi
buku ini

dalam bentuk apapun, tanpa seizing tertulis dari
penulis

Cetakan Pertama, Januari 2024 M.

Kata Pengantar

Buku berjudul Antropologi kematian; praktik ritus hileiya etnik Gorontalo merupakan buku hasil penelitian mendalam yang dilakukan pada tahun 2021-2022. Buku ini ingin memberikan gambaran kegiatan budaya di Gorontalo dalam tradisi kematian. Pembaca bisa menyimak penjelasan dari apa saja yang melatarbelakangi penelitian ini. Pada bagian kedua berisi tentang studi agama dan budaya dalam literasi antropologis. Bab ketiga dan keempat berisi tentang informasi seputar Gorontalo, baik tradisi, budaya dan adat istiadat di Gorontalo. bab kelima berisi refleksi relasi islam dan adat Gorontalo dalam ritus *Hileiya* dan diakhiri dengan bab fungsi fungsi ritus *Hileiya*.

Karya ini menggambarkan konteks Islam dan kebudayaan lokal pada tatanan pelaksanaan ritus Hileiya (upacara kematian) etnik Gorontalo dapat berpengaruh terhadap fungsi-fungsi, sosial, keagamaan, ekonomi, dan system kekerabatan. Buku ini hanya menghadirkan Sebagian kecil dari tradisi yang ada di Gorontalo, semoga buku ini bisa memberikan sumbangsih terhadap kajian antropologi di Indonesia. Selamat membaca.

Gorontalo, 2 januari 2024
Penulis

Dr. Mashadi, M.Si

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	1
DAFTAR ISI	2
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	4
B. Permasalahan	17
C. Tujuan dan Kegunaan Kajian	18
D. Fokus Kajian	21
BAB II STUDI AGAMA DAN BUDAYA DALAM LITERASI ANTROPOLOGIS	
A. Studi Agama dalam Antropologi	24
B. Sinkritisme dalam Ritual Keagamaan	66
C. Kematian Sebagai Ritus Peralihan	83
D. Upacara Kematian dalam Kajian Berkaitan	102
E. Pendekatan Teoritis	130
F. Kerangka Konseptual	137
G. Metodologis	138
BAB III SEKILAS TENTANG GORONTALO	
A. Sejarah Singkat	148
B. Gambaran Sosial Keagamaan	155
C. Gambaran Sosial Budaya	159
BAB IV REALITAS ISLAM LOKAL GORONTALO	
A. Latar Sejarah Islamisasi Gorontalo	161
B. Dialektika Relasi Islam dan Budaya Lokal Gorontalo dalam Pola Syariat yang menuntun dan budaya yang menuntut	169
BAB V REFLEKSI RELASI ISLAM DAN TRADISI LOKAL DALAM RITUS <i>HILEIYA</i> ETNIK GORONTALO	
A. Esensi Kematian bagi Orang Gorontalo	194

B. Penyelenggaraan Upacara Kematian dalam Etnik Gorontalo; Antara Tuntunan Syari'at dan Tuntutan Budaya	200
C. Ritus <i>Hileiya</i> ; Jenis, Ritual, dan Makna Ritualnya	248
D. Simbol dan Makna Simbol dalam Ritual Upacara Kematian Masyarakat Gorontalo	286

BAB VI FUNGSI-FUNGSI RITUS *HILEIYA*

A. Fungsi Kekerabatan dan Sosial Ekonomi	311
B. Fungsi Sosial Keagamaan	328

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan	339
B. Implikasi Kajian	346

DAFTAR PUSTAKA	349
----------------------	-----

BIODATA SINGKAT PENULIS	362
-------------------------------	-----

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Berkaitan dengan berbagai term dan pendekatan, *religi* ataupun agama telah mengalami pengkajian dan studi yang konprehensif oleh berbagai cendekiawan dalam berbagai latar keilmuan, termasuk kajian agama dalam perspektif kebudayaan dengan pendekatan kajian antropologis. Menurut term universalnya agama dapat didefinisikan sebagai seperangkat aturan dan peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan dunia gaib, khususnya dengan Tuhannya, mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya, dan hubungan manusia dengan lingkungannya (Suparlan, 1988: V). Merujuk term tersebut, maka ada dua kategori refleksi keagamaan bagi manusia, yang pertama adalah agama yang bersumber dan direfleksikan berdasarkan tatanan wahyu yang diturunkan dari Tuhan, dalam konteks ini agama menjadi fenomena normatif-dogmatis. Agama dalam konteks ini dipahami melalui ajaran-ajaran kitab suci dan guru-guru agama. Kedua, agama yang direfleksikan berdasarkan tatanan kemanusiaan dan kebudayaannya, yang mana agama menjadi fenomena yang historis, tampak, praksis dan realists. Dari dua corak refleksi keagamaan di atas, maka antara refleksi satu

dengan yang lainnya memiliki kaitan dan pengaruh yang sangat kuat bahkan saling memberi warna dan perspektif.

Fenomena keagamaan dalam suatu etnik adalah fenomena yang bersamaan dengan hadirnya manusia itu sendiri, baik agama yang dipahami dalam konteks primitif dan bersifat kehidupan masa lalu, maupun agama yang dipahami dalam konteks modern dan kekinian. Hal demikian kemudian memungkinkan agama itu menjadi sangat “memanusia” (*humanisable*), yakni bahwa dengan adanya kehidupan manusia di dunia ini, memungkinkan agama itu ada dan hadir di dunia. Bahkan istilah inipun kemudian memungkinkan manusia dikategorikan sebagai makhluk yang beragama (*human religius*). Konteks demikian memberikan pemahaman bahwa agama sebagai hal yang fitrah (*natural*) pada diri manusia, selalu berkaitan dengan perkembangan kebudayaan manusia itu sendiri. Dengan demikian antara agama dan budaya suatu masyarakat selalu terdapat kaitan yang signifikan.

Sekaitan dengan konteks tersebut, Geertz mengungkapkan dan mendefenisikan agama sebagai :

“Sistim Simbol yang berfungsi untuk menanamkan semangat dan motivasi yang kuat, mendalam, dan bertahan lama pada manusia dengan menciptakan konsepsi-konsepsi yang bersifat umum tentang eksistensi, dan membungkus konsepsi-konsepsi itu sedemikian rupa

dalam suasana faktualitas, sehingga suasana dan motivasi itu kelihatan sangat realistis” (Geertz, 2003: 5).

Defenisi di atas memberikan pemahaman kepada kita bahwa, agama akan sangat menentukan keadaan dunia sebagai sebuah realitas, sedemikian rupa sehingga dapat menimbulkan sikap yang tepat terhadapnya, baik sifat keduniaan maupun spirit (emosi) manusia untuk saling menegakkan dan memperkuat (Keesing, 1992: 94). Di samping itu, secara umum defenisi di atas juga memberikan gambaran bahwa dalam suatu agama ataupun dalam merefleksikan agama, maka akan terdapat wilayah yang akan berkaitan dengan gambaran ke-Tuhanan yang bersifat gaib, sakral, dan absolut (mutlak) disatu sisi, dan disisi lain wilayah keagamaan yang berkaitan dengan refleksi agama oleh manusia dengan kebudayaannya, yang bersifat nyata, profan, dan relatif (nisbi).

Sebagai sebuah agama, Islam tidak terlepas dari kenyataan sejarah, yang mana didalamnya terdapat kebudayaan yang saling mempengaruhi karena keduanya sarat nilai dan simbol. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya. Agama

memerlukan sistem simbol, dengan kata lain agama memerlukan kebudayaan. Tetapi keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi (*perennial*) dan tidak mengenal perubahan (*absolut*). Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat (Kuntowijoyo, 2001:196).

Interaksi dalam bentuk akulturasi, asimilasi ataupun sinkretisme antara agama dan kebudayaan itu dapat terjadi dengan, *pertama* agama mempengaruhi kebudayaan dalam pembentukannya, nilainya adalah agama, tetapi simbolnya adalah kebudayaan. Contohnya adalah bagaimana shalat berpengaruh terhadap etos kerja dan system mata pencaharian umat beragama. *Kedua*, agama dapat mempengaruhi simbol budaya. Contoh dalam hal ini system pendidikan pesantren dan kiainya yang memimpin pesantren tersebut sebagai bagian dari gagasan pendidikan Islam. Dan *ketiga*, kebudayaan dapat menggantikan system nilai dan simbol agama, seperti yang terlihat dalam ritual upacara peralihan misalnya upacara syukuran dan pemberian nama bagi bayi yang baru lahir, upacara perkawinan serta ritual upacara kematian.

Berkaitan dengan konteks tersebut, sistem religi masyarakat Jawa misalnya yang dikenal sebagai *Agami Jawi*. Menurut Koentjaraningrat (1994), sistem *Agami Jawi* mempercayai Tuhan Yang Maha Esa sebagai maha pencipta, dan penyebab kehidupan di dunia ini. Memandang Nabi Muhammad sebagai seseorang yang sangat dekat dengan Tuhan. Namun, di sisi lain, penganut *Agami Jawi* juga mempercayai tokoh-tokoh yang kemudian mereka anggap sebagai orang-orang keramat. Sistem *Agami Jawi* juga mempercayai adanya Dewa-dewa, roh nenek moyang dan roh penjaga, roh, jin, setan, raksasa, dan mempercayai tentang akan datangnya ratu adil yang akan membawa keteraturan di muka bumi. Konsep *Agami Jawi* yang lain adalah konsep mengenai kosmologi. Konsep inilah yang merupakan penyebab utama timbulnya berbagai ritual dan upacara-upacara adat, termasuk upacara daur hidup. Berbagai konsepsi mengenai kosmologi ini menurut Koentjaraningrat (1994: 329) dibagi menjadi tiga jenis mite, antara lain: (1) mite-mite dengan unsur-unsur dominan Hindu-Budha, (2) mite-mite dengan unsur-unsur sinkretik *Agama Jawi* dan Islam, (3) mite-mite dengan unsur-unsur magis-mistik.

Berdasarkan beberapa pandangan dan uraian di atas, maka kajian tentang fenomena keagamaan etnik Gorontalo – dalam konteks relasi sinkretis Islam dan

kebudayaan lokal Gorontalo menjadi urgen dan niscaya untuk dikaji, khususnya jika dikaji dengan pendekatan Antropologi. Hal demikian adalah niscaya, oleh karena orang Gorontalo adalah etnik yang umumnya menganut agama Islam, namun dalam merefleksikan dan mengapresiasi nilai agamanya mereka banyak menggunakan simbol-simbol budaya dengan ritual-ritual yang dipengaruhi oleh kearifan budaya lokal mereka, bahkan yang bersifat sakral sekalipun. Hal tersebut merupakan bagian dari implikasi konstruksi budaya yang mereka warisi dari leluhur pendahulu mereka, yang tersimpul dalam falsafah hidup mereka yakni “*adati hula-hulaa to syara’a, syara’a hula-hulaa to qur’ani*”, yang mana kemudian term lokal ini dipopulerkan dikalangan mereka dengan term “adat bersendikan syara, syara bersandikan al-qur’an”, yang kemudian falsafah tersebut juga menjadi bagian yang akan diteliti secara mendalam berkaitan dengan konteks otentikasinya.

Islam yang dipraktekan dalam kehidupan masyarakat Gorontalo, secara kasat mata adalah Islam yang tidak terpisahkan dari kehidupan kebudayaan mereka. Dengan kata lain dimana Islam direalisasikan, maka saat itu itu pula kebudayaan masyarakat hadir dengan berbagai bentuk dan variannya. Realisasi kehidupan budaya tersebut dinyatakan dalam berbagai ritual dan upacara. Lazimnya kehidupan

kebudayaan dalam berbagai konteks masyarakat yang lainnya, masyarakat Gorontalo juga mempraktekkan sisi-sisi kehidupan kebudayaannya - secara runut dan utuh. Kehidupan kebudayaan dimaksud terlihat mulai dari peristiwa kelahiran bayi (menghadirkan ritual gunting rambut), ritual sunat, ritual *baeat* dan *mandi lemon* (upacara peralihan dari anak/remaja menuju dewasa), ritual perkawinan, ritual *raba-raba puru* (upacara bulan ke 7 kehamilan) dan upacara ritual *hileiya* (ritual kematian). Semua ritual/upacara tersebut, berkaitan langsung dengan “diri manusia” (*human self*) yang juga dimaksudkan sebagai penegasan eksistensi kemanusiaan.

Salah satu keunikan budaya keagamaan tersebut yang dapat dijelaskan disini, misalnya upacara peringatan *isra’ mi’raj* yang dalam term lokal diistilahkan sebagai upacara *mi’raji*. Seperti lazimnya di daerah lain di Indonesia, yang mana upacara peringatan hari besar keagamaan dilaksanakan, baik secara tradisional maupun secara nasional/modern. Bagi masyarakat etnik Gorontalo, tampaknya pelaksanaan *mi’raji* umumnya dilaksanakan secara tradisional, yakni berdasarkan tradisi budaya Islam yang kuat. Secara singkat, proses ritualnya diawali dengan zikir dan wirid selepas shalat magrib, hingga masuk waktu isya. Selepas shalat isya ritual dilanjutkan seremoni pembukaan tanda dimulainya ritual tersebut, dilanjutkan dengan pembacaan sejarah hidup nabi Muhammad

Saw., dengan menggunakan naskah *mi'raji*, yakni sebuah naskah yang berbahasa Gorontalo yang di tulis dengan huruf Arab pegon, yang memuat secara lengkap fase-fase kehidupan nabi Muhammad Saw., mirip dengan yang termuat dalam kitab *al-Barazanji*. Naskah tersebut dibaca dengan intonasi suara dan irama tersendiri oleh sekelompok orang-orang terlatih dan profesional laki-laki dan perempuan. Pembacaan dilakukan secara bergantian hingga pagi hari (jam 8 kadang sampai jam 10 pagi), dengan jeda hanya untuk shalat subuh saja. Ritual pembacaan naskah ditutup dengan pembacaan zikir oleh imam atau pimpinan kelompok pembaca naskah *mi'raji*. Terakhir adalah pembagian makanan berupa nasi ketan, beras, dan telur rebus. Dalam konteks ritual budaya keagamaan yang lain pun orang Gorontalo, juga memiliki keunikan berdasarkan jenis dan karakteristiknya, termasuk dalam pelaksanaan upacara *hileiya* (upacara kematian) yang menjadi fokus kajian dalam studi ini.

Di samping itu, terdapat tradisi upacara lain yang dipraktikkan berkaitan dengan momen peristiwa tertentu, antara lain; upacara tahun baru Islam (1 Muharram), peringatan maulid nabi (hari kelahiran Muhammad Saw.), peringatan *isra' mi'raj*, *nuzulul qur'an* (upacara peringatan turunnya al-Qur'an-17 Ramadhan), tradisi ritual malam *qunut* (tradisi makan dengan menu utama pisang dan kacang goreng pada malam 15 Ramadhan), ritual malam *tumbiletohe* (malam pasang lampu –

pelita, di 3 hari terakhir bulan Ramadhan), tradisi lebaran ketupat (ritual hari ke 7 sejak *idul fitri*/bulan syawal). Keseluruhan ritual upacara tradisi budaya keagamaan tersebut memiliki keunikan masing-masing, baik dari konteks ritualitas pelaksanaannya, simbol-simbol ritual yang digunakan, hingga dari sisi upacaranya pun memiliki keunikan tersendiri.

Kajian dalam konteks relasi harmonis yang bersifat sinkretis Islam dan kebudayaan lokal Gorontalo akan difokuskan pada upacara *hileiya* (upacara memperingati kematian) dan seluruh ritual yang melatarinya, yang mana berdasarkan pengamatan awal yang telah dilakukan penulis, banyak hal yang patut untuk diangkat kepermukaan sebagai bagian dari kenyataan budaya keagamaan, baik jika ditilik dari segi paradigma dasar masyarakat Gorontalo tentang '*hileiya*', maupun dari segi keseluruhan proses ritual, simbol-simbol yang hadir dalamnya, dan bahkan keseluruhan realitas *cultural* yang melingkupi proses upacara tersebut.

Kematian adalah sebuah keniscayaan dalam sejarah hidup manusia, bahkan seluruh makhluk hidup. Meskipun usianya lebih tua dari usia manusia itu sendiri, peristiwa matinya diri manusia akan selalu diratapi dan ditangisi oleh kerabat dan handai tolannya yang masih hidup, kejadiannya menjadi sumber kesedihan yang mendalam. Peristiwanya mengandung nilai sakralitas yang cukup dalam,

membuat manusia yang hidup – baik yang merupakan kerabat langsung maupun hanya sebagai orang-orang yang mengenalnya. Oleh karena itu beragam perilaku yang dilakukan oleh komunitas manusia untuk menyelenggarakan pengurusan kematian kerabatnya, baik yang diandaskan pada tata upacara dan ritual keagamaan, maupun pengurusan dan perlakuan terhadap almarhum dengan tatacara yang telah diwarisi secara mentradisi dari leluhur mereka. Suasana yang tadinya dipenuhi oleh tangis duka dan kesedihan kemudian berlanjut ke ritualitas dengan aktifitas doa dan pengharapan kepada “sang pemilik” hidup dan mati agar almarhum memperoleh derajat kesejahteraan sebagai makhluknya.

Berkaitan dengan hal tersebut, orang Gorontalo sebagaimana masyarakat muslim yang lainnya, secara umum mereka melaksanakan ritual kematian (penyelenggaraan kematian) berdasarkan tata aturan Islam. Namun pada bagian-bagian tertentu dari proses ritual itu, terdapat unsur-unsur budaya lokal yang turut mewarnai upacara tersebut, misalnya dari segi penyelenggaraan yang di bedakan atas 3 (tiga) macam, berdasarkan strata sosial masyarakat Gorontalo, yakni golongan bangsawan dan pejabat/mantan pejabat pemerintah, golongan menengah (tokoh masyarakat/tokoh adat/tokoh agama), dan rakyat biasa. Di samping itu unsur-unsur budaya lokal, juga banyak terlihat pada sisi simbol-simbol dari ritual

upacara tersebut, yang sarat dengan maknanya yang dalam dan mewakili latar belakang mental-kognitif orang Gorontalo terhadap peristiwa kematian itu sendiri, dan sebagai manifestasi dari wujud eksistensi kemanusiaannya. Konteks tersebut misalnya terlihat pada usungan (keranda) mayat yang digunakan terdapat/terpasang kelambu putih, pakaian kerabat dalam pelayat yang hadir berwarna putih (utamanya pada hari pertama hingga hari ke 7 kedukaan, namun menggunakan pakaian berwarna biru untuk hari duka ke 40), umumnya dikuburkan di pekarangan belakang rumah, dan berbagai simbol lain yang akan dikaji secara terinci dan obyektif dalam penelitian ini.

Kajian dalam tataran realitas keberagamaan orang Gorontalo dalam tradisi *hileiya* (upacara kematian), serta keseluruhan proses ritual yang melingkupinya, sebagai bagian dari perwujudan refleksi sinkretis Islam dan budaya lokal dalam konteks etnik Gorontalo, adalah hal yang niscaya. Keniscayaan tersebut terletak pada usaha dalam penelitian ini untuk menjelaskan aspek kesenjangan berkaitan dengan kearifan *adaati hula-hulaa to syara'a, syara'a hula-hulaa to quruani* (adat bersendi syariat, syariat bersendi quran) yang jika disimak kearifan tersebut dapat bermakna pemurnian ajaran Islam, namun dalam realitas dan prakteknya terlihat justru terdapat pencampuran antara unsur-unsur syariat Islam

dan unsur kebudayaan lokal etnik Gorontalo. Di samping itu kajian yang cukup komprehensif dengan fokus dan lokus, berkaitan dengan pembahasan topik sinkretisme Islam dan budaya lokal etnik Gorontalo dalam upacara kematian, terbilang masih minim, sehingga penulis menganggap urgen untuk mewujudkannya dan memiliki unsur kebaruan dikonteks kajian wacana.

B. Permasalahan

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka penelitian tentang kontekstualisasi relasi Islam dan kebudayaan lokal dalam ritual upacara *hileiya* (upacara pelaksanaan kematian) dalam masyarakat Gorontalo, merupakan manifestasi yang senantiasa di refleksikan berdasarkan karakteristik kebudayaan masyarakat setempat, menjadi suatu menarik untuk dikaji lebih lanjut. Berdasarkan hal itu, maka permasalahan penelitian ini dapat dibatasi pada aspek; ”Mengapa orang Gorontalo bertahan dalam praktek upacara kematian (*Hileiya*) yang sinkretis antara Islam dan budaya lokal, sementara mereka mengikat diri dalam kearifan ”Adat bersendi Sara, Sara Bersendi Qur’an” (*adaati hula-hulaa to syara’a, syara’a hula-hulaa to quruani*) yang cenderung pada pemaknaan Islam murni. Bertolak dari batasan masalah tersebut, maka permasalahan dalam studi ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana realitas falsafah lokal *Adati hula-hulaa to syara'a, Syara'a Hula-hula to qur'ani* (adat bersendi syari'at, syari'at bersendi qur'an), dalam pola-pola keberagamaan etnik Gorontalo.
2. Bagaimana konteks relasi sinkretis Islam dan budaya lokal pada tatanan pelaksanaan ritus *Hileiya* (upacara kematian) etnik Gorontalo.
3. Bagaimana konteks Islam dan kebudayaan lokal pada tatanan pelaksanaan ritus *Hileiya* (upacara kematian) etnik Gorontalo dapat berpengaruh terhadap fungsi-fungsi, sosial, keagamaan, ekonomi, dan system kekerabatan.

C. Tujuan dan Kegunaan Kajian

1. Tujuan:

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka adapun tujuan kajian ini adalah:

- a. Untuk menjelaskan realitas falsafah lokal *Adati hula-hulaa to syara'i, Syara'I Hula-hula to qur'ani* (adat bersendi syari'at, syari'at bersendi quran), dalam pola-pola keberagamaan etnik Gorontalo.
- b. Untuk menjelaskan refleksi sinkretik Islam dan budaya lokal pada tatanan pelaksanaan ritus *Hileiya* (upacara kematian) etnik Gorontalo.
- c. Untuk menjelaskan sinkritisme Islam dan kebudayaan lokal pada tatanan pelaksanaan ritus *Hileiya* (upacara kematian) etnik Gorontalo dapat berpengaruh terhadap

fungsi-fungsi, sosial, keagamaan, ekonomi, dan system kekerabatan.

2. Kegunaan :

a. Kegunaan Ilmiah;

Kajian ini diharapkan dapat menjadi rujukan ilmiah dalam bidang pengkajian budaya keagamaan dengan konteks fokus penelitian refleksi sinkretisme Islam dan budaya lokal Gorontalo dalam pelaksanaan upacara kematian (*hileiya*). Hal ini menjadi unrgen, dalam rangka nantinya studi ini akan menambah perbendaharaan kepustakaan dibidang kajian Antropologi Agama, dan menjadi bahan informasi yang akurat dan lengkap berkaitan dengan realitas budaya keagamaan etnik Gorontalo, sebagai salah satu etnik yang hadir dan menjadi ikon keragaman budaya Indonesia.

b. Kegunaan Praktis;

Studi ini secara praktis diharapkan dapat memberikan kontribusi positif yang konstruktif bagi semua pihak, khususnya bagi lembaga-lembaga keagamaan, lembaga-lembaga adat dan tokoh-tokohnya, lebih khusus lagi kepada pihak-pihak yang bersinggungan dengan masalah-masalah keagamaan, baik pelaku maupun masyarakat disekitarnya, dalam kerangka membuka peluang solusi terbaik bagi problema yang

mencul, apapun bentuknya. Di samping itu, hadirnya studi ini akan menjadi masukan sekaligus sebagai bahan informasi bagi pemegang kebijakan dalam membuat keputusan berkaitan dengan pengembangan budaya lokal dan pemberdayaan masyarakat adat, berkaitan dengan konteks yang dikaji ini.

D. Fokus Kajian

Penentuan fokus suatu studi ataupun kajian memiliki dua tujuan. Pertama penetapan fokus dapat membatasi studi, jadi dalam hal ini fokus akan membatasi bidang inquiry. Kedua, penetapan fokus itu berfungsi untuk memenuhi kriteria inklusi-eksklusi atau memasukan dan mengeluarkan suatu informasi yang baru diperoleh di lapangan.

Mengingat pentingnya fokus kajian tersebut, maka yang dijadikan fokus pada kajian ini adalah budaya keagamaan masyarakat Gorontalo yang dikaitkan relasi sinkretis Islam dan kebudayaan lokal, dalam pelaksanaan upacara kematian khususnya ritus *hileiya* (upacara selamatan dalam hari-hari tertentu setelah penguburan). Dalam kaitan tersebut, melalui studi ini dapat diperoleh kejelasan batasan antar yang sakral dan yang profan, serta fenomena keberagamaan yang melingkupinya. Konteks tersebut meliputi :

1. Gambaran umum tentang relasi sinkretis Islam dan radisi budaya local dalam masyarakat Gorontalo, serta pengaruhnya terhadap kehidupan sosial, ekonomi, dan politik mereka.
2. Perspektif masyarakat Gorontalo berkaitan dengan falsafah “adat bersendi syara’, syara’ bersendi qur’an” (*adati hula-hulaa to*

syara'I, syara'I hula-hulaa to qur'ani), sebagai pijakan kearifan dalam relasi sinkretis Islam dan budaya local Gorontalo.

3. Aspek – aspek budaya keagamaan yang di khususkan pada pelaksanaan pra upacara kematian yang terkait dengan ritus *hileiya*, yang meliputi; tradisi-tradisi pengurusan jenazah sesaat setelah manusia meninggal dunia hingga di kuburkan, yang didasarkan pada strata social masyarakat Gorontalo.
4. Tradisi-tradisi berkaitan kematian pasca penguburan, symbol-simbol dan system symbol dalam pelaksanaan upacara tersebut, yang meliputi; kegiatan ritus *hileiya* 7 (tujuh) hari pertama secara kontinyu, hari ke 40 (empat puluh), hari ke 100 (seratus), dan hari ke 1000 (seribu) pasca kematian. Simbol-simbol meliputi; hiasan rumah duka, perlengkapan tandu/usungan mayat, perlengkapan kuburan, busana keluarga duka dan pelayat, serta pola-pola pekuburan masyarakat Gorontalo.
5. Wawasan tentang perspektif orang Gorontalo dalam memandang kematian dan konstruksi social budaya yang melingkupinya.
6. Dalam kajian ini, juga akan dikaji arus islamisasi Gorontalo, yakni yang berkaitan dengan asal-usul dan sumber Islam masuk ke wilayah Gorontalo.

BAB II

STUDI AGAMA DAN BUDAYA DALAM LITERASI ANTROPOLOGIS

A. Studi Agama dalam Antropologi

Salah satu topik penting dalam setiap kajian antropologi adalah pembahasan mengenai agama, kepercayaan ataupun religi. Dalam konteks agama atau religi, terdapat banyak pengertian dan paradigma berkaitan dengannya, sesuai dengan pendekatan yang dilakukan, seperti pendekatan Antropologis, Sosiologis, Psikologis, Filsafat, Theologi, dan sebagainya. Namun salah satu definisi yang cukup komprehensif dan holistic tapi dengan pendekatan universal, salah satunya adalah definisi yang diulas dalam *The Oxford English Dictionary* (1971) yang dimuat dalam buku *Introduction to The Study of Religion*, yakni;

“Religion: 1) Action or conduct indicating a belief in, reverence for, and desire to please a divine ruling power; the exercise or practice of rites or observances implying this. 2) A particular system of faith and worship. 3) Recognition on the part of man of some higher unseen power as having control of his destiny, and as being entitled to obedience, reverence, and worship; the general mental and moral attitude resulting from this belief, with reference to its effect upon the individual or the community; personal or general acceptance of this feeling as a standard of spiritual and practical life. 4) Devotion to some principle; a strict fidelity or faithfulness; conscientiousness; pious affection or attachment.”(Rodrigues & Harding, 2009;4)

"Agama: 1) Aksi atau perilaku yang menunjukkan kepercayaan, penghormatan, dan keinginan untuk menyenangkan kekuatan penguasa yang ilahi; termasuk ritual praktis atau ibadah yang berkaitan dengan itu. 2) Suatu sistem keiman dan penyembahan. 3) Pengakuan manusia kepada beberapa kekuatan tak terlihat yang lebih tinggi sebagai kontrol terhadap takdirnya, dan juga sebagai bentuk ketaatan, penghormatan, dan ibadah; sebagai bagian dari sikap mental dan moral umum yang dihasilkan oleh system kepercayaan, dengan mengacu pada efek individual atau masyarakat; penerimaan pribadi atau kelompok sebagai standar kehidupan spiritual dan praktis. 4) Ketaatan kepada beberapa prinsip; sebagai sebuah kesetiaan yang ketat atau kesetiaan; kesadaran; kasih sayang, dan kesalehan atau sejenisnya".

Perspektif tentang agama di atas paling tidak memuat rumusan kesimpulan, bahwa sebuah agama minimal harus memiliki unsur-unsur:

- a. Sistem kepercayaan
- b. Sistem ritual/peribadatan
- c. Moralitas/Prilaku yang baik dan bermanfaat
- d. Ketaatan sebagai konsistensi.

Konsep agama di atas memiliki kesetaraan gagasan dengan apa yang diungkapkan juga oleh Prof. Koentjaraningrat (1987; 80), tentang unsur-unsur yang mesti dimiliki oleh sebuah agama,

yakni (1) emosi keagamaan; yakni fenomena *nirlogic* dalam diri manusia, atau keadaan yang dialami oleh manusia yang tidak dapat dijelaskan secara logika, yang disebabkan oleh getaran-getaran jiwa yang terpaut oleh motif-motif religiusitas yang mendalam, yang cukup dapat “menyandera” baik ruang fisiologis maupun ruang psikologis manusia. Bahkan dalam konteks ini Rudolf Otto menghindarkan diri untuk menganalisis dengan uraian tentang emosi dengan motif keagamaan yang mendalam, berupa sikap “kagum dan terpesona terhadap hal yang gaib dan keramat”, hal itu tidak dapat dijelaskan oleh akal manusia oleh karena diluar jangkauan kemampuannya. (2) Sistem Keyakinan, yakni; Konsepsi dan system gagasan manusia tentang keyakinannya terhadap Tuhan dan sifat-sifatnya, serta alam ghaib (kosmologi). (3) System ritus dan upacara, yakni; tindakan praksis manusia dalam melaksanakan peribadatan ataupun kebaktian dengan maksud menyembah Tuhan, dewa-dewa, roh nenek moyang, dan makhluk halus lainnya. (4) Peralatan ritus dan upacara, yaitu; segala rupa instrument material yang digunakan manusia dalam melakukan kebaktian dan peribadatan, serta pemujaan kepada Tuhannya, yang meliputi tempat, alat-alat pendukung ibadat serta wadah-wadah suci lainnya (5) umat beragama, adalah satu kesatuan social yang menganut suatu keyakinan religi dan melaksanakan ritus religi tersebut, yang oleh Koentjaraningrat

meliputi keluarga inti, kerabat dekat, kerabat lebih laus, suku-suku, marga, klen, dan organisasi-organisasi masyarakat berbasis religi lainnya (Koentjaraningrat; 1987: 80-81).

Fakta-fakta tentang tradisi kepercayaan manusia atas dunia gaib telah ada sejak zaman *Neandertal*. Yang dibuktikan dengan penemuan-penemuan beberapa artefak yang diduga berasal dari zaman *megalith* Seperti diungkapkan oleh Carol Ember dan Malvin Ember (1977), bahwa;

keyakinan agama yang jelas dalam semua kebudayaan kontemporer telah dikenal dan dapat diidentifikasi dari artefak yang ditemukan terkait dengan *homo sapiens*, setidaknya sejak zaman *Neandertal*. Artefak yang ditemukan di kuburan Neandertal telah menyarankan bahwa orang awal percaya kehidupan setelah kematian. Patung perempuan dengan karakteristik seks sekunder cukup - yang mungkin telah menampilkan pesona kesuburan - telah ditemukan di situs arkeologi yang terpisah. Gua lukisan di mana gambar dominan adalah hewan dari perburuan yang kemungkinan merupakan cerminan keyakinan bahwa gambar memiliki beberapa kekuasaan atas peristiwa. Mungkin manusia purba berpikir bahwa aktifitas berburu bisa dibuat lebih berhasil jika mereka melakukannya secara imbang, gambar yang menggambarkan nasib baik dalam berburu. Megalith, yang berada monumen besar dari batu biasanya didirikan untuk menandai situs

penguburan, telah mendirikan di bagian timur tengah dan di seluruh Eropa. Rincian agama dipraktekkan di masa lalu jarak jauh tidak selalu dapat pulih. Namun, bukti pengobatan ritual orang mati menunjukkan bahwa orang-orang awal percaya akan adanya roh supranatural dan mencoba untuk berkomunikasi dengan, dan mungkin mempengaruhi mereka. (Ember & Ember, 1977; 383).

since we may reasonably assume the existence of prehistoric religion and we have evidence of the universality of religion in historic times, we can understand why the subject of religion has been the focus of much speculation, research, and theorizing. As long ago as the fifth century B.C., Herodotus made fairly objective comparisons between the religions of the fifty or so societies he visited. He noted many similarities among their gods and pointed out evidence of diffusion of religious worship.

Karena kita mungkin menganggap wajar adanya agama prasejarah dan kami memiliki bukti universalitas agama dalam keberulangan sejarah, kita dapat memahami mengapa subjek agama telah menjadi fokus dari banyak spekulasi, penelitian, dan teori. Sepanjang abad kelima SM, Herodotus membuat perbandingan yang cukup obyektif antara agama dari lima puluh atau lebih masyarakat yang dikunjunginya. Dia mencatat banyak kesamaan antara dewa-dewa mereka dan menunjukkan bukti difusi ibadah.

Lebih lanjut Ember mengemukakan bahwa selama 2.500 tahun sejak Herodotus, sarjana, teolog, sejarawan, dan filsuf telah berspekulasi tentang agama. Beberapa orang menyatakan keunggulan untuk bentuk agama mereka sendiri; orang lain secara naif telah mencemoohkan kesederhanaan keyakinan orang lain; dan beberapa telah menyatakan keraguan tentang semua keyakinan.

As far as we know, all societies have possessed beliefs which can be grouped under the term "religion". These beliefs vary from culture to culture and from year to year. Yet, whatever the variety of beliefs in things supernatural, we shall define religion as any set of attitudes, beliefs, and practices pertaining to supernatural power, whether that power be forces, gods, spirits, ghosts, or demons.(Ember & Ember, 1977)

Sejauh yang kami tahu, semua masyarakat telah memiliki keyakinan yang dapat dikelompokkan dalam istilah "agama". Keyakinan ini sangat dari budaya ke budaya dan dari tahun ke tahun. Namun, apa pun berbagai keyakinan dalam hal-hal supranatural, kita akan mendefinisikan agama sebagai seperangkat sikap, keyakinan, dan praktik yang berkaitan dengan kekuatan supranatural, apakah kekuatan itu menjadi kekuatan, dewa, roh, hantu, atau setan.

Selanjutnya dikemukakan bahwa teori antropologi awal tentang asal-usul agama dipelopori E.B. Tylor. Seperti yang dikemukakan kembali oleh Ember bahwa;

“Edward Tylor umumnya dikaitkan dengan bangunan teori inklusif awal tentang agama. Dia mencatat kesamaan dari banyak agama kontemporer, seperti Islam dan Kekristenan, untuk agama kuno yang masih menyimpang, terutama tersebar luas keyakinan tentang keberadaan jiwa. Dia menganggap bahwa keyakinan berasal dari spekulasi tentang negara-negara seperti mimpi, dalam perjalanan, dan kematian. Orang mati, jauh, orang-orang di rumah sebelah, hewan - semua tampak nyata dalam mimpi dan dalam perjalanan. Penampakan kehidupan manusia dan hewan menunjukkan bayangan keberadaan ganda untuk semua hal --- tubuh terlihat fisik, dan psikis, jiwa tak terlihat. Keberadaan ganda ini membentuk dasar dari keyakinan agama yang oleh Tylor disebut animisme. Dengan demikian, dalam pandangan Tylor, agama mungkin berasal dari rasa ingin tahu intelektual tentang keadaan mental dan hal-hal lain yang tidak sepenuhnya dipahami”.

Warna-warni kajian antropologi agama meluas sejauh abad kesembilan belas, dia muncul sebagai disiplin akademis. Di masa awal tersebut, antropologi agama seringkali terkesan “menentang” ilmu pengetahuan, dan ditempatkan

dalam posisi sebelumnya pada model universal manusia evolusi. Agama bisa dipahami dan aktual, oleh karena itu digunakan untuk menandai elemen non-rasional, atau non-modern di setiap masyarakat. Pada abad kedua puluh, sebagai antropolog sosial dan budaya membebaskan diri dari asumsi evolusionis dari pendahulu mereka, sebagian besar studi lapangan yang dari apa yang disebut 'agama-agama primitif'. Pengaruh teoritis yang paling penting adalah Durkheim, terutama penekanannya pada ritual sebagai semacam tindakan kolektif di mana masyarakat merayakan kekuatan transenden sendiri lebih anggota individu (Evans-Pritchard 1965 dalam Alan Bernard & J. Spencer.Ed.2002).

Tapi, dari tahun 1950 khususnya, perhatian etnografis bergeser ke bentuk-bentuk lokal dari agama-agama dunia seperti * Islam, * Buddhisme dan * Kristen, dan perhatian teoritis bergeser dari Durkheim * fungsionalisme sosiologi komparatif Max Weber tentang agama. Baru-baru ini masih, asumsi teoritis Weber tentang tempat agama di dunia modern telah dikenakan kritik sejarah. Ironisnya, antropologi agama sekarang telah datang lingkaran penuh untuk kembali ke argumen Barat tentang ilmu pengetahuan dan agama yang pertama kali muncul pada abad kesembilan belas. (Alan Bernard & J. Spencer.Ed.2002).

Untuk menyelami lebih lanjut bagi peran dan pandangan antropolog awal dalam mengapresiasi soal-soal religi, maka berikut beberapa pemaparannya, antara lain:

1. *E.B. Taylor (Animis)*

Sarjana yang dianggap pertama kali mengemukakan pendapatnya tentang asal mula agama dengan teorinya tentang Animisme (konsep jiwa) adalah E.B. Taylor, yang terkenal dengan bukunya yang berjudul *Primitive Culture; Researches Into the Development of Mytology, philosophy, Religion, Language, Art, and Customs* (1873). Menurutny asal mula agama adalah kepercayaan manusia tentang adanya jiwa. Mengapa manusia yang masih bersifat primitive itu menyadari tentang adanya jiwa atau roh, oleh karena dia mengalami peristiwa hidup dan mati, serta peristiwa mimpi (Hadikusuma, 1993: 30, Dhavamony, 1995: 65, Koentjaraningrat, 1987: 53). Taylor yang dipengaruhi oleh cara berfikir evolusionis mengungkapkan bahwa, seorang antropolog sejatinya mempelajari sebanyak mungkin keragaman kebudayaan yang ada didunia, kemudian mencari unsur-unsur persamaan dalam kebudayaan-kebudayaan itu, seterusnya adalah melakukan pemetaan klaster berdasarkan unsur-unsur persamaan itu, sedemikian rupa sehingga akan muncul sejarah evolusi kebudayaan manusia dari satu fase ke fase yang lainnya (1987; 48).

Berdasarkan konteks diatas, Taylor kemudian menkonsepsikan teori asal-usul religi sebagai kesadaran manusia akan adanya jiwa. Kesadaran akan faham jiwa itu disebabkan oleh dua hal, yakni:

- a) Perbedaan yang tampak pada manusia antara hal-hal yang hidup dan hal-hal yang mati. Satu organisme pada satu saat bergerak-gerak, artinya organism itu hidup. Tapi tak lama kemudian organisme itu tak lagi bergerak, artinya dia telah mati. Maka manusia mulai sadar akan adanya suatu kekuatan yang menyebabkan gerak itu, yaitu jiwa.
- b) Peristiwa mimpi. Dalam mimpinya, manusia melihat dirinya di tempat-tempat lain (bukan di tempat di mana dia sedang tidur). Maka manusia mulai membedakan antara tubuh jasmaninya yang ada di tempat tidur, dan suatu bagian lain dari dirinya yang pergi ke tempat-tempat lain. Bagian lain itulah yang disebut jiwa (Koentjaraningrat: 1987; 48)

Pada tingkat tertua dalam evolusi religinya, manusia percaya bahwa makhluk-makhluk halus itulah yang menempati alam sekeliling tempat tinggalnya. Makhluk-makhluk halus yang tinggal dekat tempat tinggal manusia itu, yang bertubuh

halus sehingga tidak dapat ditangkap oleh pancaindera manusia, yang dapat berbuat hal-hal yang tidak dapat diperbuat oleh manusia, mendapat tempat yang sangat penting dalam kehidupan manusia, sehingga menjadi obyek penghormatan dan penyembahannya yang disertai berbagai upacara disertai doa, sajian, atau korban. Religi semacam inilah yang disebut oleh Taylor sebagai animism (1987; 49, Lambek: 2002; 21 dst).

Pada tingkat kedua dalam evolusi religi, manusia yakin bahwa gerak alam yang hidup itu juga disebabkan adanya jiwa dibelakang peristiwa-peristiwa dan gejala-gejala alam itu. Sungai-sungai yang mengalir dan bermuara ke laut, gunung-gunung yang meletus, gempa bumi, angin tofan, gerak matahari, tumbuhnya tumbuh-tumbuhan, dan seluruh gerak alam disebabkan oleh makhluk-makhluk halus yang menempati alam. Jiwa alam itu kemudian dipersonifikasikan dan dianggap seperti makhluk yang memiliki suatu kepribadian dengan kemauan dan pikiran, yang disebut dewa-dewa alam (Baal: 1987; 84 dst, 1987: 49).

Selanjutnya pada proses akhir dari tingkata evolusi religi adalah bahwa bersama dengan timbulnya susunan kenegaraan dalam masyarakat manusia, timbul pula keyakinan bahwa dewa-dewa alam itu juga hidup dalam suatu susunan hirarki kenegaraan, serupa dengan dunia makhluk manusia. Maka terdapat pula suatu susunan pangkat dewa-dewa, mulai

dari raja dewa-dewa sebagai dewa tertinggi, sampai pada dewa-dewa yang terendah pangkatnya. Susunan serupa itu lambat laun menimbulkan kesadaran bahwa semua dewa itu pada hakekatnya hanya merupakan penjelmaan dari satu dewa saja, yakni dewa tertinggi. Akibat dari keyakinan itu adalah berkembangnya keyakinan kepada satu Tuhan dan timbulnya religi-religi yang bersifat monoteisme sebagai tingkat yang terakhir dalam system evolusi manusia (1987; 50, L. Pals: 2001; 34 dst).

Fenomena aktifitas tradisi keyakinan yang sebagaimana dalam konteks animism seperti yang dikemukakan E.B. Taylor terlihat dalam banyak masyarakat dari berbagai suku bangsa yang masih mempertahankan tradisi kepercayaan lama, kendati mereka saat ini mungkin telah menganut agama modern baik yang berlandaskan monoteisme seperti Islam dan lainnya maupun kepercayaan lain yang berbasis agama budaya. Di Indonesia sendiri kepercayaan-kepercayaan yang bercorak animism dengan kepercayaan-kepercayaan terhadap adanya makhluk halus yang mendiami suatu benda yang ada dalam alam, seperti pada pohon-pohon, sungai-sungai, gunung-gunung, benda-benda pusaka lainnya. Kepercayaan demikian membuat masyarakat memberikan persembahan dalam bentuk sesajian agar obyek-obyek yang diyakini menyimpan kekuatan makhluk halus tersebut tidak,

melakukan kerusakan. Praktek kepercayaan lama semacam itu masih dapat disaksikan dalam tradisi kepercayaan orang-orang Jawa, Bugis-Makassar maupun suku bangsa lainnya.

Berbeda dengan argumen Taylor di atas, Wallace justru memandang agama suatu masyarakat sebagai pranata pemujaan (cult institutions), yaitu: seperangkat "spiritual yang semuanya mempunyai tujuan umum yang sama, semuanya secara eksplisit dirasionalkan oleh seperangkat kepercayaan yang serupa atau yang berkaitan, dan semuanya didukung oleh kelompok sosial yang sama." Wallace mengidentifikasi empat tipe agama evolusioner yang didasarkan pada gabungan pranata-pranata pemujaan tersebut, yaitu: pertama, agama-agama shaman yang hanya terdiri dari pranata pemujaan individual dan shamanik; kedua, agama-agama komunal, yang mengandung pranata pemujaan komunal, shamanik dan individualistik; ketiga, agama-agama Olympian, yang mengandung pranata pemujaan individual, shamanik dan komunal, maupun pranata pemujaan eklesiastikal yang terorganisasi sekeliling rumah-rumah pemujaan dewa-dewa tinggi yang politeistik; dan keempat, agama-agama monoteistik, yang mengandung pranata pemujaan individualistik, shamanik, dan komunal, sejalan dengan pranata pemujaan eklesiastikal yang terorganisasi sekitar konsep suatu dewa tinggi tunggal (Sanderson: 1995; 524).

Studi mengenai evolusi agama (sebagaimana skema Wallace) selanjutnya dapat dijelaskan pada tabel di bawah ini (1995; 526):

Agama dalam Evolusi Sosial Budaya

Tipe Agama (Skema Wallace)	Tingkat Teknologi Khusus Masyarakat	Contoh
Shamanik: hanya ada pranata pemujaan individualistik dan shamanik	Pemburu dan peramu	Eskimo, !Kung, Mbuti dari Afrika Tengah
Komunal: terdapat pranata pemujaan individualistik, shamanik, dan communal	Hortikultur sederhana	Masyarakat kepulauan Trobriand, banyak suku Indian Amerika Utara
Olympian: terdapat pranata pemujaan individualistik, shamanik, komunal, dan eklesiastik politeistik	Hortikultur intensif dan pertanian awal	Maya, Aztek, Inca, Yunani dan Romawi kuno, Kerajaan-kerajaan Afrika
Monoteistik: terdapat pranata pemujaan individualistik, shamanik, komunal, dan	Agraris yang kompleks dan industri kontemporer	China dan India kuno, Erop abad pertengahan, Kapitalisme Barat, Jepang Kontemporer

eklesiastik monoteistik		
----------------------------	--	--

2. Teori J. G. Frazer (*Ilmu Gaib*)

Menurut Frazer, manusia memecahkan soal-soal hidupnya dengan akal dan system pengetahuannya, tetapi akal dan system pengetahuan itu ada batasnya. Makin terkebelakang kebudayaan manusia, makin sempit lingkaran batas akalnya. Soal-soal hidup yang tak dapat dipecahkan dengan akal dipecahkannya dengan magic, ilmu gaib. Bagi Frazer, magic adalah semua tindakan manusia untuk mencapai suatu maksud melalui kekuatan-kekuatan yang ada di alam, serta seluruh complex anggapan yang ada dibelakangnya. Manusia mula-mula hanya menggunakan ilmu gaib untuk memecahkan persoalan hidupnya yang ada di luar batas kemampuan dan pengetahuan akalnya. Pada waktu itu religi belum ada dalam kebudayaan manusia. Lambat laun terbukti bahwa banyak dari tindakan magic itu tidak ada hasilnya, maka mulailah ia yakin bahwa alam didiami oleh makhluk-makhluk halus yang lebih berkuasa dari padanya. Lalu muailah ia mencari hubungan dengan makhluk-makhluk halus itu, demikian timbullah religi (Koentjaraningrat 1987; 54, L. Pals: 2002; 44 dst).

Perspektif di atas menjelaskan bahwa memang ada suatu perbedaan besar ilmu gaib dan religi. Ilmu gaib adalah segala system tingkah laku dan sikap manusia untuk mencapai

suatu maksud dengan menguasai dan menggunakan kekuatan-kekuatan dan kaidah-kaidah gaib yang ada dalam alam. Sebaliknya religi adalah segala system tingkah laku manusia untuk mencapai suatu maksud dengan cara menyandarkan diri atas kemauan dan kekuasaan makhluk-makhluk halus seperti Tuhan, roh-roh, dewa-dewa, dan sebagainya, yang menempatai alam (1987; 54). Fakta social dibalik argumentasi teoritik sebagaimana yang diungkap oleh Razer tersebut bertitik tolak dari penemuannya dalam komunitas Nemi yang bermukim dekat kota Roma sebagaimana yang diuraikan dalam karya Frazer yang berjudul "*The Golden Bough*".

Dijelaskan bahwa di daerah Nemi pada masa purba dengan megah berdiri sebuah kuil tempat penyembahan Dewi Diana. Pendeta kepalanya adalah juga raja dari seluruh daerah sekitar Nemi itu, yang terdiri derah hutan. Ada suatu hal aneh mengenai raja itu yang disebut *Rex Nemirensis*. Pertama, raja pendeta itu selalu berasal dari golongan budak. Kedua, raja pendeta itu menurut adat kuil Nemi tak boleh mati biasa, tetapi harus mati dibunuh oleh penggantinya, yang juga berasal dari golongan budak. Dijelaskan bahwa raja yang menjadi pendeta kuil itu harus memiliki semacam kekuatan ilmu gaib (magic) sebagai medium untuk menundukkan manusia dan alam (1987; 55).

.3. Teori Marett (*Pre animism*)

Titik tolak teori Marett tentang asal mula religi, adalah berasal dari penolakannya terhadap asumsi Taylor tentang peranan jiwa manusia dalam pembentukan kesadaran religi. Dalam bukunya yang berjudul *The Treshold of Religion* (1909), Marett mengungkapkan bahwa bagi masyarakat yang budayanya masih sangat sederhana, belum memungkinkan dapat berpikir dan menyadari tentang adanya “jiwa”. Jadi pangkal dari perilaku keagamaan bukanlah kepercayaan terhadap roh-roh halus, melainkan timbul karena perasaan rendah diri manusia terhadap berbagai gejala dan peristiwa yang dialami dalam hidupnya. Menurutnya kepercayaan terhadap adanya yang supranatural sudah ada sebelum manusia menyadari adanya roh-roh halus (animisme). Olehnya itu teori Marett sering diistilahkan dengan teori pre-animisme (Koentjaraningrat, 1987, Hadikusuma,1993).

Menurut Marett ketika mengartikulaikan religi, bahwa kita memerlukan suatu istilah yang dapat mengungkapkan kesamaran yang tak terdefenisikan dari sekian banyak religi, yang menyatakan dirinya dalam lingkungan primitive “*in almost undeated feeling*” dalam perasaan yang hampir tidak dapat dikonseptualisasikan. Perasaan semacam itu tidak terbatas pada pengertian arwah seperti yang dilukiskan oleh Taylor, suatu makhluk rohani yang bergerak lepas bebas dari tubuh. Juga ada sesuatu yang secara logis tidak sesuai

dengan pengertian arwah. Oleh karena dari sudut manapun gejala religi itu didekati, orang selalu dihadapkan kembali pada perasaan tertentu; takut, terpesona (*awe*), dan kagum, yakni perasaan yang menjadi sebab untuk mempersonifikasikan obyek dari perasaan tersebut. Anehnya yang menjadi obyek perasaan tersebut secara terbaik dapat dilukiskan sebagai sesuatu yang supernatural. Karenanya supernaturalisme ini pada suatu waktu dapat secara logis dan kronologis lebih diprioritaskan ketimbang konsep animisme Taylor. (Baal: 1987; 131 dst).

4. Teori E. Durkheim (Kesakralan)

Selain Marett yang melakukan kritik terhadap teori animisme Taylor, juga E. Durkheim (seorang Filosof dan Sosiolog Prancis) mengemukakan bahwa pada masyarakat yang masih sederhana tingkat budayanya, belum memungkinkan menyadari dan memahami tentang jiwa yang berada dalam tubuh manusia. Menurutnya dasar adanya agama adalah siklus (evolusi) dari getaran jiwa yang melahirkan sentiment kemasyarakatan, melahirkan emosi keagamaan, dan melahirkan kesakralan dalam bentuk totem (Hadikusuma, 1993; Durkheim, 2005: 47; Pals, 2001:137).

Bagi Durkheim agama adalah satu system kepercayaan dengan perilaku-perilaku yang utuh dan selalu dikaitkan dengan yang sakral, yakni sesuatu yang terpisah dan

terlarang, Sakral adalah perilaku-perilaku yang berada dalam komunitas moral, dimana masyarakat atau komunitas memberikan kesetiiaannya. Yang sacral tersebut memberikan pengaruh luas, menentukan kesejahteraan dan kepentingan seluruh anggota. Dilain pihak yang profane tidak memberikan pengaruh yang begitu signifikan, hanya merefleksikan keseharian tiap individu, baik itu menyangkut aktifitas pribadi, maupun kebiasaan-kebiasaan yang selalu dilakukan setiap individu dan keluarga (2001; 156).

Durkheim selanjutnya memperingatkan bahwa baik dalam sacral maupun dalam profane terdapat hal-hal yang bersifat baik dan hal-hal yang bersifat buruk, namun kebaikan dan keburukan itu itu tidak akan membuat yang sacral akan menjadi profane dan yang profane tidak akan menjadi sacral. Yang sacral terutama muncul berkaitan dengan apa yang menjadi konsentrasi sebuah masyarakat dan yang profane ada dalam perhatian pribadi dari seorang Individu (2001;

Mengenai magic, Durkheim menolak argument Frazer. Baginya, agama tidak datang untuk menggantikan posisi magic yang telah gagal menjelaskan cara kerja alam, oleh karena agama dan magic memiliki konsentrasi yang berbeda. Magic berkaitan dengan urusan-urusan yang bersifat pribadi, dan hampir tidak ada hubungannya dengan yang sacral. Seorang dukun yang memiliki talenta magic dapat

mengobati penyakit dengan magicnya, atau membacakan mantra untuk mencelakakan musuh saya, dan tindakan-tindakan ini murni bersifat personal. Kasus-kasus semacam ini bukanlah inti masalah yang paling mendasar dalam masalah agama. Sebab peran penting yang dimainkan keyakinan dan ritual keagamaan dalam masyarakat jauh lebih penting dari semua itu, dalam pengertian bahwa factor-faktor yang sakrallah yang menjadi factor utama yang berperan dalam masyarakat secara keseluruhan. Durkheim kemudian menegaskan bahwa, magic dan agama mungkin saja hidup berdampingan, oleh karena magic lebih berurusan kepada hal-hal yang bersifat pribadi, sementara agama lebih menyangkut hal-hal yang bersifat social. Seseorang yang berkemampuan magic dapat saja memiliki beberapa klien, tapi tidak akan pernah memiliki jamaah, oleh karena “Tidak pernah ada yang dinamakan masjid magic, atau gereja magic” (Durkheim; 44, dalam L.Pals: 2001; 157)¹.

¹L. Pals menambahkan catatannya bahwa kelihatannya Durkheim tidak mengemukakan pandangan yang terlalu pelik dan tidak konsisten untuk magic ini, misalnya kemudian dia sepakat dengan pandangan Taylor dan Frazer yang mengatakan magic itu lebih bersifat komunal daripada individual. Ritual Magic dilakukan bukan semata-mata untuk mengobati seseorang, tapi juga dilakukan demi keselamatan seluruh anggota klan dari ancaman musuh dan gangguan cuaca buruk (2001; 191).

5. *Andrew Lang (Dewa tertinggi)*

Lang mengemukakan bahwa dalam jiwa manusia ada suatu kemampuan gaib yang dapat bekerja lebih kuat dengan makin lemahnya aktifitas pikiran manusia yang rasional. Olehnya itu, gejala-gejala gaib bisa bekerja lebih kuat pada orang-orang bersahaja yang kurang aktif hidup dalam pikirannya. Kemampuan gaib pada diri manusia dari sejak dahulu itulah yang menurut Lang yang menyebabkan timbulnya konsep jiwa dan bukan analisa rasional yang menghubungkan manusia sebagai penggerak hidup (Koentjaraningrat, 1987: 59).

Dalam karya A. Lang mengenai folklore dan mitologi suku-suku bangsa di berbagai daerah di muka bumi. Dalam dongeng-dongeng mitologi itu Lang sering menemukan adanya tokoh dewa yang oleh suku bangsa bersangkutan dianggap dewa tertinggi, pencipta seluruh alam semesta beserta isinya, penjaga ketertiban alam dan kesusilaan. Keyakinan kepada tokoh dewa semacam itu, menurut Lang terutama terdapat dalam suku-suku yang masih sangat rendah tingkat kebudayaannya, dan mereka hidup dari berburu dan meramu. Suku-suku tersebut antara lain suku Ona dan Yahgan; nelayan bersahaja dari kepulauan sebelah selatan Amerika Selatan; Suku bangsa penduduk asli Australi; Penduduk Pegunungan tengah di Papua dan Papua Nugini, dan lainnya.

Menurut Lang bahwa keyakinan kepada dewa tertinggi dalam religi suku-suku bangsa tersebut sudah sangat tua dan kemungkinan yang tertua, olehnya itu tradisi religi tersebut bukan merupakan warisan Nasrani dan Islam (1987; 60).

6. *R. Otto (Pesona hal yang gaib)*

R. Otto mengemukakan bahwa semua system religi, kepercayaan dan agama di dunia berpusat pada suatu konsep tentang hal yang gaib (*mysterium*) yang dianggap maha dahsyat (*tremendum*) dan keramat (*sacer*) oleh manusia. Sifat dari hal-hal yang gaib serta keramat adalah maha abadi, maha dahsyat, maha baik, maha adil, dan seterusnya. Pendek kata, sifatnya pada dasarnya sulit dilukiskan dengan bahasa manusia mana pun juga, karena hal “gaib dan keramat” itu memiliki sifat-sifat yang sebenarnya tak mungkin dapat dicakup oleh pikiran dan akal manusia (Koentjaraningrat: 66).

Kekuatan gaib yang dipercayai berpengaruh terhadap alam dan kehidupan ini berbeda antara satu keyakinan dengan keyakinan lain, antara satu agama dengan agama lainnya. Suku Apache di pedalaman Amerika misalnya memercayai tiga macam wujud gaib, yakni Tuhan, ruh, dan hantu. Tuhan-tuhan yang terpenting adalah yang memberikan kehidupan, perempuan, air, anak, dan pembunuh musuh. Ruh gunung melambangkan ruh-ruh nenek moyang yang tinggal di sekitar gunung suci. Ruh-ruh nenek moyang dipercayai sering

mengunjungi dan melindungi orang-orang Apache yang suka berdoa dan minta pertolongan kepada mereka. Hantu yang jahat adalah ruh orang-orang yang telah mati yang sering pula mengunjungi kerabat ataupun temannya, dan diyakini bahwa jika sudah sering dikunjungi oleh hantu jahat ini, maka mungkin dia akan segera mati juga (Beals: 1977 dalam Agus: 2007; 68).

Dalam masyarakat Batak sebelum datangnya Islam dan Kristen memercayai bahwa alam dengan segala isinya diciptakan oleh dewa pencipta yang dinamakan *Debata mulajadi na Bolon*. Ia bertempat tinggal di langit. Ia juga mengatur kejadian-kejadian alam, seperti hujan, siang, malam, kehamilan dan sebagainya. Sebagai penguasa dunia tengah ia bernama *Silaon na Bolon* dan bertempat tinggal di bumi. Sebagai penguasa makhluk halus ia bernama *Pane na Bolon*. Ia juga mengatur penjuru mata angin (Koentjaraningrat: 1983 dalam Agus: 2007; 69).

7. Teori Robertson Smith (Upacara bersaji)

R. Smith mengemukakan 3 (tiga) gagasan penting mengenai upacara religi, yakni :

- a. Di samping system keyakinan dan doktrin, system upacara juga merupakan suatu perwujudan dari religi atau agama yang memerlukan studi dan analisa yang khusus.

Yang menarik dalam konteks ini adalah banyak agama yang sistem upacaranya tetap, tetapi latar belakang keyakinan, maksud dan doktrinnya berubah.

- b. Upacara religi yang banyak dilakukan oleh masyarakat bersangkutan mempunyai fungsi sosial untuk mengintensifkan solidaritas masyarakat. Para pemeluk agama sebagiannya ada yang melakukan kewajiban upacara itu tidak dengan sungguh-sungguh, motivasi mereka melakukannya tidak untuk berbakti kepada dewa atau Tuhannya, akan tetapi karena mereka menganggap bahwa melakukan upacara adalah suatu kewajiban sosial.
- c. Upacara bersaji merupakan suatu aktifitas untuk mendorong rasa solidaritas dengan para dewa. Dalam hal ini para dewa dipandang sebagai warga komunitas, walaupun sebagai warga yang istimewa (Koentjaraningrat: 68).

A.1. Perspektif Antropologi Agama

A.2. *Agama Sebagai Sistem Kebudayaan*

Istilah religi dalam pengertian agama pada umumnya mengandung makna kecenderungan batin manusia untuk berhubungan dengan kekuatan alam semesta, dalam

mencari nilai dan makna (Hadikusuma, 1993:17-19). Kekuatan alam semesta itu dianggap suci, dikagumi, dihormati, dan sekaligus ditakuti karena luar biasa sifatnya. Manusia percaya bahwa “Yang Suci” itu ada dan di luar kemampuan dan kekuasaannya, sehingga manusia meminta perlindunganNya dengan cara menjaga keseimbangan alam melalui berbagai upacara. Siapakah yang maha suci, kalau bukan yang diagungkan dewa atau bentuk manifestasinya dalam wujud benda, roh leluhur menurut kepercayaannya. Dengan demikian, istilah religi di sini menunjukkan adanya hubungan antara manusia dengan kekuasaan ghaib di luar kemampuannya, berdasarkan kepercayaan atau keyakinan mereka yang termanifestasikan ke dalam tiga wujud kebudayaan, yaitu sistem gagasan, sistem tindakan dan artefak.

Perspektif pengertian tersebut di atas, religi dapat dipahami sebagai fenomena yang kompleks dan terelaborasi ke dalam setiap segmen kehidupan manusia. Oleh karena itu tidak heran jika muncul banyak batasan dari para ahli yang saling berbeda, tergantung dari sudut pandang keilmuan masing-masing. antropolog misalnya, memandang religi sebagai gejala budaya. Oleh karena itu, yang dipelajari dan dianalisa antara lain, berupa ritual, mitos serta praktik-praktik religius dan berkenaan dengan aspek simbol (Winangun, 1990: 66).

Definisi yang melihat religi sebagai suatu upaya simbolis dikemukakan oleh J.van Ball (1971:242) : “Religi adalah suatu sistem symbol-simbol yang dengan sarana tersebut manusia berkomunikasi dengan jagat rayanya. Simbol-simbol itu adalah sesuatu yang serupa dengan model-model yang saling menjembatani berbagai kebutuhan yang saling bertentangan untuk pernyataan diri dengan penguasaan diri.

Uraian di atas membuktikan kompleksnya pengertian tentang religi, namun pada prinsipnya religi harus memuat lima unsur yaitu, adanya emosi, keyakinan, upacara, peralatan dan pemeluk atau para penganut. Hal yang terakhir ini cukup penting karena suatu upacara atau tindakan simbolis tertentu seperti berdoa menadahkan tangan ke atas bukan hanya sekedar gerakan kinetik tanpa arti. Gerakan tangan tersebut seringkali merupakan gerakan simbolis yang sarat dengan makna. Demikian definisi tentang religi itu yakni definisi yang mereri memuat hal-hal keyakinan, upacara dan peralatan, sikap dan perilaku, alam pikiran dan pesaan di samping hal-hal yang menyangkut para penganutnya sendiri (Koentjaraningrat, 1974:269-272).

Data tentang religi cukuplah kompleks, dapat berupa pandangan orang-orang atau masyarakat yang bersangkutan tentang hidup sesudah mati, hal-hal yang dapat dipandang sebagai rujukan untuk menjelaskan dan menata

lingkungan nyata, tentang dewa-dewa atau segala sesuatu yang dipandang orang sebagai obyek keramat dan dihormati atau segala sesuatu yang dipandang maha dahsyat yang orang berlaku tunduk kepadanya. Data religi itu juga berupa sejumlah atau serangkaian tindak perbuatan seperti berdoa, bersujud, bersaji, berkorban, makan bersama, menari, dan menyanyi, berprosesi, berseni drama suci, berpuasa, bertapa, bersemedi dan intoksikasi (Koentjaraningrat, 1980:81). Atau seperti yang dikemukakan oleh Anthony F.C. Wallace (1966) sebagai berdoa atau bersembahyang yang ditujukan kepada yang adikodrati (supernatural) memainkan alat dan memperdengarkan musik yang diiringi oleh tarian dan nyanyian tertentu, melakukan perbuatan kinetik tertentu yang menggambarkan keadaan psikis tertentu, memberikan “peringatan” atau khotbah yang ditujukan kepada orang lain, mengucapkan mantra yang menyangkut mite, moral dan aspek keyakinan, melakukan simulasi, menggunakan atau memakai benda tertentu yang diyakini mempunyai mana, berbuat tabu yakni tidak menggunakan atau menyentuh sesuatu, berpesta atau berselamatan, berkorban yakni menyediakan dan menyerahkan sesajen, berkongresi seperti berkumpul bersama.

Karya-karya Clifford Geertz mengenai religi, kebudayaan, dan upacara, memperlihatkan suatu perspektif

tersendiri berkenaan dengan pengkajian mengenai sistem-sistem kognitif dan simbolik. Bagi Geertz, religi merupakan bagian dari suatu sistem kebudayaan yang lebih meresap dan menyebar luas, dan bersamaan dengan itu kedudukannya berada dalam suatu hubungan dengan dan untuk menciptakan serta mengembangkan keteraturan tersebut (1973:90).

Walaupun pemikiran religi dikatakannya sebagai tidak semata-mata menstrukturkan kebudayaan, tetapi religi juga dilihat sebagai pedoman bagi ketepatan dari kebudayaan; suatu pedoman yang beroperasi melalui sistem-sistem simbol pada tingkat emosional, kognitif, subyektif, dan individual. Lebih jauh Geertz (1973: 89) beranggapan: Kebudayaan adalah pola dari pengertian-pengertian atau makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol yang ditransmisikan secara historis, suatu sistem mengenai konsepsi-konsepsi yang diwariskan dalam bentuk-bentuk simbolik yang dengan cara tersebut manusia berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan pengetahuan dan sikap mereka terhadap kehidupan.

Dari tujuh unsur kebudayaan yang kita pahami selama ini, religi atau kepercayaan merupakan bagian kebudayaan yang sukar berubah. Koentjaraningrat (1990:97) dengan mengutip konsepnya R. Linton, menjelaskan bagian kebudayaan yang sulit berubah terkategori dalam covert culture

atau inti dari suatu kebudayaan antara lain berupa keyakinan-keyakinan keagamaan yang dianggap keramat dan sistem nilai budaya. Adapun bagian dari kebudayaan yang lebih mudah berubah terkategori ke dalam overt culture (perwujudan lahiriah) seperti misalnya peralatan. Secara hipotetis dapat dikatakan bahwa tidak mungkin suatu sistem religi dari sekelompok masyarakat tertentu dapat musnah, karena religi adalah inti dari kebudayaan (*covert culture*) masyarakat. Itulah sebabnya mengapa religi yang dianut pada masa prasejarah masih banyak yang bertahan hingga sekarang.

Tetapi masalah religi sebenarnya tidak sekedar bagaimana manusia mengkonsepsikan hidup sesudah mati, tetapi juga masalah mengapa mereka mengkonsepsikan hal itu dan untuk apa semua itu bagi kehidupan seseorang di dalam masyarakat. Paling tidak ada empat fungsi religi yaitu pertama, membantu dan mendukung berlakunya nilai-nilai yang ada dan mendasar dari kebudayaan suatu masyarakat. Kedua, menyajikan berbagai penjelasan mengenai hakekat kehidupan manusia dan lingkungan serta ruang dan waktu. Ketiga, religi memainkan peranan yang besar bagi individu-individu karena religi menyajikan penjelasan dan bertindak sebagai kerangka sandaran bagi ketentraman dan penghiburan hati dalam keadaan kesukaran dan kekacauan yang dihadapi manusia. Keempat, religi mampu menyatukan berbagai faktor dan

bidang kehidupan ke dalam suatu pengorganisasian yang menyeluruh, sehingga menciptakan rasa aman dan dan pencapaian tujuan kebenaran bersama (Radam, 1987: 21).

Tak dapat dipungkiri bahwa definisi antropologis berkaitan dengan religi yang cukup kompleks dan mewakili argument-argumen budaya secara umum adalah perspektif Geertz mengenai religi. Menurut Geertz bahwa religi adalah; “Sistim Simbol yang berfungsi untuk menanamkan semangat dan motivasi yang kuat, mendalam, dan bertahan lama pada manusia dengan menciptakan konsepsi-konsepsi yang bersifat umum tentang eksistensi, dan membungkus konsepsi-konsepsi itu sedemikian rupa dalam suasana faktualitas, sehingga suasana dan motivasi itu kelihatan sangat realistis” (Geertz, 2003: 5).

Defenisi mengenai agama diatas secara spesifik dibahas secara lebih terperinci oleh Danel L.Pals (2001;386 dst.) dengan suatu penjelasan;

1. Perspektif Geertz tentang “sebuah system symbol” adalah segala sesuatu yang memberi seseorang gagasan-gagasan; Misalnya sebuah obyek, seperti lingkaran untuk berdoa bagi penganut Budhisme, Karpas sembahyang untuk umat muslim beribadah. Hal terpenting bagi itu semua adalah ide-ide dan symbol-

simbol tersebut adalah milik public – sesuatu yang ada diluar diri kita. Walaupun symbol tersebut tertanam dalam gagasan individu secara privasi, namun dia juga bisa “diangkat” dari otak individu yang memikirkan symbol tersebut.

2. Saat dikatakan bahwa symbol-simbol tersebut “menciptakan perasaan dan motivasi yang kuat, mudah menyebar dan tidak mudah hilang dalam diri seseorang”, kita dapat meringkaskannya bahwa agama dapat menyebabkan seseorang merasakan atau melakukan sesuatu. Motivasi tentu memiliki tujuan-tujuan tertentu dan orang yang termotivasi tersebut akan dibimbing oleh seperangkat nilai tentang apa yang penting, apa yang baik dan apa yang buruk, apa yang benar dan apa yang salah dalam dirinya.

Keinginan orang Yahudi untuk mengunjungi Yerusalem, atau kerinduan yang mendalam seorang muslim untuk memenuhi panggilan Allah ke Baitullah Mekkah dalam rangka berhaji, akan membuat mereka mempersiapkan segala sesuatunya yang bisa mewujudkan impian ini, agar bisa mendapatkan pengalaman religious ditempat yang disakralkan

oleh tradisi masing-masing. Kekuatan perasaan ini tidak datang begitu saja dan juga bukan hal yang sepele. Perasaan tersebut muncul karena agama memiliki peran yang cukup strategis; dalam konteks ini agama membentuk konsep-konsep tentang tatanan eksistensi.

A.2. Ke Arah Antropologi Islam

Perdebatan mengenai konsep-konsep dan batasan umum mengenai agama dan kepercayaan telah lama menjadi perdebatan para ahli diberbagai bidang pengetahuan, termasuk dalam bidang kajian antropologi. Salah seorang antropolog Perancis modern yang dalam satu decade terakhir intens mengamati Islam sebagai agama yang dianut oleh orang-orang dari berbagai bangsa di berbagai tempat di dunia, dia mengungkapkan pandangan mengenai Islam dan batasan definisi agama dengan ungkapan;

“Islam dianggap agama konvensional yang berasal dari istilah Arab diterjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai 'religious, sedangkan 'Iman' biasanya diterjemahkan sebagai 'iman'. Kata agama, meskipun sering digunakan dan dipahami dalam bahasa sehari-hari, telah memicu perselisihan akademik tak berujung lebih dari 4 definisi; hari ini masih tidak ada kesepakatan perihal itu. Antropolog Spiro telah mengusulkan salah satu yang paling luas definisi diterima, '[Agama adalah] sebuah lembaga yang terdiri dari bermotif budaya yang

interaksi dengan makhluk super mendalilkan budaya '. Dia melanjutkan untuk menjelaskan bahwa makhluk manusia super, 'mengacu pada setiap makhluk diyakini memiliki kekuatan yang lebih besar dari manusia, yang dapat bekerja baik dan / atau jahat pada manusia, dan yang hubungan dengan Pria bisa, untuk beberapa derajat, dipengaruhi oleh [kegiatan yang melibatkan nilai-nilai dan ritual] ' (1966: 96). Meskipun definisi Spiro mungkin menunjukkan beberapa kelemahan jika diterapkan 'Nonteistik' agama, seperti beberapa sekte Buddha (lihat Herbrechtsmeier 1993), itu tampaknya cocok dalam kasus Islam. (Marranci; 2008: 14).

Salah satu pengertian Antropologi Islam yang telah diajukan oleh antropolog Muslim Akbar S. Ahmad. Dalam definisi ini Ahmad menjelaskan bahwa kajian Antropologi Islam dibatasi pada studi terhadap kelompok muslim yang konsisten terhadap aktualisasi nilai-nilai universal Islam, baik itu nilai kemanusiaan, pengetahuan, dan toleransi antar kelompok manusia. Islam disini bukan dikaitkan dengan aspek teologis, namun lebih kepada aspek antropologi-sosiologisnya. Secara lengkap definisi Ahmad berkaitan konsepsi Antropologi Agama adalah:

“Studi kelompok muslim oleh akademisi yang berkomitmen terhadap prinsip-prinsip universal Islam bagi kemanusiaan, pengetahuan, dan toleransi berkaitan studi suku-

suku pedesaan yang lebih kecil, khususnya untuk frame historis dan ideologis yang lebih besar dari Islam. Islam disini dipahami bukan sebagai teologi namun sebagai sosiologi-antropologi, sehingga tidak menghalangi bagi non muslim untuk mengkajinya” (ahmad: 1986; 56)²

Dalam perspektif yang lain antropologi Islam dipahami sebagai studi manusia dalam masyarakat studi manusia dalam masyarakat dari tempat dan menurut orientasi konseptual Islam. . . . [Ini adalah] suatu ilmu sosial. prihatin dengan mempelajari manusia dalam hubungan komunal sosial dalam keragaman social dan pengaturan budaya yang ada di seluruh dunia saat ini dan telah ada di masa lalu. Fokus perhatian adalah tindakan manusia, keanekaragaman bentuk dan pelembagaan; berusaha untuk memahami prinsip-prinsip yang memesan, mengatur dan memberikan makna (Davies; 1988: 82, 113 dalam Tapper: 1995).

Sebagian besar pilar dan ritual Islam dapat dibaca persis seperti Ritus peralihan. Mengapa begitu penting untuk

²Defenisi tersebut juga telah dikutip oleh Richard Tapper dalam artikel panjangnya yang dimuat dalam Jurnal *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 3 yang berjudul “*Anthropology of Islam and Islamic Anthropology*”. Lihat Tapper: 1995; 188)

mengamati ritual Islam sebagai ritus bagian? Karena, jika tidak, kita dibiarkan dengan hanya dua solusi analitis lainnya: untuk melihat mereka sebagai dorongan teologis, atau tradisi historis fosil. Sebelum berkonsentrasi pada ritual Islam dari bagian (atau siklus hidup), saya ingin meringkas beberapa teori antropologi utama yang telah mencoba untuk menjelaskan apa ritual dari bagian mungkin (Marranci: 2008; 23).

Bagi Ahmad sendiri, berkaitan dengan term-term konseptual Antropologi Islam yang menurutnya masih berkuat dalam ruang-ruang perdebatan akademis-metodologis, bahwa titik konseptual tertentu harus dijernihkan. Apakah pandangan dunia antropolog muslim? Dalam tatanan muslim yang ideal kehidupannya sesuai dengan kehendak Allah. Persoalan metodologisnya adalah dalam ilmu pengetahuan ilmu social barat, pembagian antara “metodologi-individualis” dengan “metodologi-kesucian”. Secara ringkas, individualis meneliti manusia di dalam masyarakat sebagai seorang actor masimisasi dan optimisasi. Yakni interkasi social dilihat sebagai rangkaian tranksaksi di mana “nilai diperoleh dan hilang” di catat dalam “buku besar”. Sebaliknya “metodologi suci”, memandang manusia dimotivasi oleh konfigurasi ekonomi dan masyarakat yang lebih penting dari individu. Pembagian ini bukanlah sesuatu yang kaku atau dibuat lebih kompleks oleh berbagai

pemikiran antropologi yang berbeda. (Barth dalam ahmad: 1994: 130).

B. Sinkretisme dalam Ritual Keagamaan

Secara istilah, term sinkretisme merujuk pada kata ‘*synkretizein*’. Penjelasan yang diberikan oleh Plutarch dalam “*Opera Moralia*”, ed. Reiske, VII, 910 untuk menjelaskan makna sinkretisme ini adalah dengan memberi contoh bagaimana penduduk Kreta yang sering terlibat pertengkaran di antara mereka sendiri, tetapi begitu ada musuh dari luar datang, maka mereka segera berdamai. Pada abad ke 15 istilah sinkretisme ini dikenal melalui tulisan Erasmus, “*Adagia*”. Istilah ini dipergunakan untuk menandai adanya persamaan antara pihak-pihak yang ingkar, di samping segala perbedaan mereka, terutama, ketika itu menyangkut perbedaan pemahaman dalam hal Theologi. Kemudian ketika istilah ini mengacu kepada kata ‘*sygkerannynai*’, secara tidak akurat kata ini digunakan untuk menandai campuran dari hal-hal/ ide-ide yang tidak sama atau bahkan bertentangan. Penggunaan istilah yang tidak tepat ini masih berlanjut sampai sekarang³. Berikut penjelasannya:

³Ingrid Listiati. *Pengertian Sinkretisme*. Dalam <https://www.katolisitas.org/tentang-paganisme-dan-sinkretisme/>. Diakses tgl. 5 Nopember 2021.

“1) Sinkretisme kadang digunakan untuk menandai adanya peleburan/ campuran agama- agama pagan. Contohnya adalah peleburan agama dunia Timur dan Yunani pada saat dunia Timur di hellenisasi oleh Kaisar Alexander Agung di abad ke 4 sebelum masehi. Maka dewa-dewi Yunani di-identifikasikan dengan dewa-dewi Timur. Setelah kerajaan Romawi mengalahkan Yunani, maka kerajaan Romawi juga mengambil budaya Yunani, dan menerima agama-agama bangsa-bangsa yang dikuasainya. Sinkretisme ini mencapai puncaknya di abad ke-3. Maka pada masa ini terdapat banyak sekali cult, yang dianggap sebagai berbagai bentuk yang tidak essential, namun sama saja. Maka pendapat inilah yang membuka jalan bagi kecenderungan ke arah Monotheisme.

2) Terdapat kecenderungan para peneliti modern yang menganggap bahwa agama yang berdasarkan Alkitab merupakan hasil dari sinkretisme. Maka agama Yahudi dikatakan mengambil sumber dari mitos Kanaan, Mesir, Babilonia kuno, dan Persia, yang kemudian berkembang menjadi Monotheism. Pendapat ini menganggap asal agama Kristiani merupakan kelanjutan dari ide-ide Yahudi dengan pengaruh agama- agama lainnya dan dari filosofi Stoik, Philonik dan neo- Platonik.

Tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat persamaan antara agama Yahudi dan Kristiani dengan agama-agama lainnya dalam hal bentuk eksternal dan ide-idenya, sebab memang terdapat ide-ide religius yang sama dalam kehidupan semua umat manusia. Namun persamaan ini terletak hanya pada bentuknya saja, dan bukan isi/ ‘*content*‘ yang menyangkut kepada makna/ hakekatnya.

3) *The Syncretistic Strife* *The Syncretistic Strife* (1640-1686) adalah nama yang diberikan pada gerakan pergolakan yang dipimpin oleh Georg Calixt yang intinya merumuskan beberapa butir-butir pengajaran theologi dari pihak Lutheran yang ditawarkan kepada Gereja Katolik dan gereja-gereja reformasi. Maka dalam hal ini Calixt berusaha menyatukan perbedaan-perbedaan ajaran yang ada dengan mengusulkan hal fundamental minimum yang dapat disetujui bersama. Usulan Calixt ini tidak dengan mudah diterima oleh gereja-gereja reformasi, walaupun sedikitnya dapat mengurangi ketegangan yang terjadi di antara mereka dan memajukan saling pengertian/ kesabaran. Gerakan ini membawa kebaikan bagi Gereja Katolik, karena melalui gerakan ini Gereja Katolik menjadi lebih dimengerti dan dihargai oleh gereja-gereja Protestan.

4) Sekarang ini sinkretisme sering dikaitkan dengan percampuran nilai-nilai religius, yang menghasilkan suatu

‘paham/ agama’ baru yang ‘asing’/ bertentangan dengan nilai-nilai Kristiani. Paus Benediktus XVI menyebutkan perihal sinkretisme ini di dalam surat ensiklik-nya yang terbaru, *Caritatis in Veritate*, 55 (Kasih di dalam Kebenaran), demikian: “Kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama yang lain mengajarkan persaudaraan dan damai dan oleh karena itu menjadi sangat penting bagi perkembangan manusia seutuhnya. Namun demikian, beberapa sikap religius dan kultural tidak sepenuhnya merangkul prinsip kasih dan kebenaran, dan oleh karena itu mengakibatkan pemuduran atau penghambatan terhadap perkembangan manusia yang otentik. Terdapat budaya-budaya religius tertentu di dunia sekarang ini yang tidak mengharuskan para pria dan wanita untuk hidup di dalam persekutuan tetapi malah dipisahkan satu dengan yang lainnya demi memenuhi kesejahteraan individual, terbatas kepada pemuasan keinginan-keinginan psikologis. Selanjutnya, sebuah perkembangan tertentu dari “jalan-jalan” religius yang berbeda- beda, menarik kelompok- kelompok kecil atau bahkan orang-orang secara pribadi, bersama- sama dengan sinkretisme religius, dapat menghasilkan perpisahan dan pemutusan hubungan. Salah satu efek negatif dari proses globalisasi adalah kecenderungan untuk menyukai bentuk sinkretisme ini dengan mendorong bentuk-bentuk “agama” yang bukannya membawa orang-orang untuk bersama, tapi

malah mengasingkan mereka satu dengan yang lainnya dan memisahkan mereka dari realitas....”⁴

Sementara Lorens Bagus memberikan pengertian terhadap term sinkretisme sebagai penyatuan atau upaya penyatuan ideologi-ideologi yang bertentangan ke dalam satu kesatuan pikiran dan/ atau ke dalam suatu hubungan sosial yang harmonis, suatu bentuk kerjasama (Bagus; 2005:1012). Dalam kamus Antropologi istilah sinkretisme dipahami sebagai "kombinasi segala unsur dari beberapa agama dan kepercayaan yang berbeda, kemudian terpadu menjadi satu yang kemudian merupakan agama atau kepercayaan versi baru" (Suyono; 1985: 373). Sinkretisasi religi dan agama dapat terjadi baik disengaja maupun tidak disengaja, karena proses ini distimulan oleh tradisi lokal. Proses sinkretisme ini terdapat alur adaptasi dari dua kelompok yang berlainan . Apabila proses ini berlangsung harmoni, maka akan muncul perpaduan yang harmonis. Namun apabila proses tidak berhasil, dapat mengakibatkan kekacauan dan kesenjangan sosial. Kerap kali disharmoni terjadi akibat dari adanya pemaksaan dari satu kelompok komunitas ke kelompok komunitas lainnya. Pengaruh terhadap nilai dan pandangan dalam sistem kepercayaan suatu masyarakat tentunya berpengaruh dalam kebudayaannya,

⁴Lihat *Ibid.*

pengaruh-pengaruh ini masuk ke dalam gagasan-gagasan, aturan-aturan, dan nilai-nilai budaya yang mewujudkan sebagai *cultural system*, pola aktivitas masyarakat sebagai *activities*, dan benda-benda hasil karya masyarakat tersebut sebagai *material culture* , dalam hal ini termasuk dalam mengatur lingkungan fisik (Hartanto; tth: 4-5).

Analisis terhadap rangkaian tindakan tradisi selamatan kematian di Desa Purwosari, Kecamatan Girimulyo, Kulon Progo menunjukkan adanya sinkretisme Hindu-Jawa dengan Islam, khususnya yang terkait dengan adanya bentuk doa (*donga*) dan pemujaan kepada roh orang yang telah meninggal di lain pihak. Pemujaan ini tampak diyakini oleh komunitas tradisi yang bersangkutan sebagai cara mencapai keselamatan, kesejahteraan, keamanan, ketenteraman, dan kedamaian hidup di dunia, ser/a bebas dari gangguan atau ancamanyang bersumber pada adanya keharmonisan hubungan antara yang memuja (komunitas tradisi) dan yang dipuja (roh orang-orang yang telah meninggal. Kelompok khusus dari komunitas ini, yang masih teguh menjalani dan menghayati tradisi termaksud, adalah kelompok yang dikenal dengan sebutan kaum abangan. Uraian tentang upacara kematian dalam masyarakat Jawa tersebut, tampak bahwa pelaksanaan selamatan memang ada percampuran kepercayaan antara Hindu-Jawa dengan Islam. Dalam hal ini ditandai dengan

penggunaan doa-doa dan tahlil secara Islam namun di balik itu mereka juga masih membakar kemenyan dan membuat saji-sajian. Kepercayaan Hindu-Jawa ini dalam konsep religiusitas Jawa sering dinamakan *sinkretisme Jawa* (Sujamto, 1992:13 dalam Suwardi; tth: 176).

Berkaitan dengan hal di atas, Mark Woodward (2008: 334) menceritakan bagaimana pengaruh unsur-unsur Hindu dalam Islam Jawa. Menurut pengakuan seorang dalang mengenai tradisi cerita pewayangan, bahwa dewa (istilah dalam tradisi agama Hindu) bukanlah anak Sis akan tetapi anak Kabil, yang membunuh saudaranya Habil dan kemudian merebut istrinya. Karena dosa Kabil itulah yang membuat dewa dihukum buang ke pojok dunia yang paling jauh dan terpencil dan tidak bisa menjadi muslim hingga zaman wali Sembilan (walisongo) datang. Mitos lain menceritakan bahwa dewa adalah hasil dari sebuah telur yang diciptakan oleh Sang Yang Tunggal, suatu representasi antropomorfik dari kesatuan Allah dengan yang sering dikaitkan dengan *Nur Muhammad*. Mitos-mitos ini sama-sama memiliki tujuan umum, yakni membangun suatu perbedaan yang jelas dan tegas antara dewa dan Allah. Melalui proses ini, mitos-mitos kosmologis dan keagamaan Hindu India ditransformasikan ke dalam sejarah mitologis Jawa yang Islam.

Adapun ritual adalah sistem kegiatan simbolik yang dilakukan oleh salah satu orang atau sekelompok orang untuk tujuan melayani beberapa fungsi. Sebagai Acara simbolis, ritual mengungkapkan tradisi atau sejarah sementara secara bersamaan menegaskan kembali pentingnya sejarah di masa depan. Semua ritual berisi tata bahasa yang unik dan gaya yang menahan mereka dalam Status sebagai bahasa utama. Karena semua bahasa adalah media pertukaran pesan antara orang-orang, semua ritual yang oleh relasi social ditentukan oleh frekuensi dan prioritas permintaan (Salamone; .2004; 361).

R. Smith menceritakan konteks ritual dengan sebuah cerita bersifat totem. Bagaimana orang-orang Arab zaman dahulu di dataran Sinai memakan untanya, padahal biasanya mereka tidak mau sama sekali menyembelih unta-unta mereka. Mereka memakan daging unta tersebut dengan cara yang cukup aneh, unta itu ditaruh dalam keadaan terikat di sebuah batu besar dan kasar, kemudian mereka mengelilingi batu tersebut dalam keadaan berjalan sembari bernyanyi-nyanyi. Kemudian pimpinan mereka melukai unta itu dan sesegera mungkin ia meminum darahnya. Kemudian seluruh pengikutnya menyerang unta-unta itu, memotong-motong dan selanjutnya mereka memakan mentah-mentah daging unta-unta itu. Kegiatan itu harus mereka selesaikan antara menjelang terbitnya bintang pagi dan saat redupnya bintang itu karena

cahaya matahari. Dalam praktiknya, tindakan itu bagi Robertson Smith merupakan bagian dari ritual. Bahwa dalam penyembelihan darurat itu semua tindakan persembahan korban yang lama tetap terpelihara. *Ilah* sebagai Tuhan itu sendiri dimakan mentah-mentah untuk menguatkan persatuan mistik antara *Ilah* dan manusia. Unsur pengikat antara *ilah* dan manusia ialah nyawa binatang suci itu-dia adalah totem, berkerabatlah antara *ilah* dan manusia. Nyawa itu menghuni daging unta, namun yang paling banyak menghuni adalah aliran darahnya (Van Baal; 1987: 107).

Bagi R. Smith, darah itu adalah wujud *des sacramenti* (materi yang mengandung entitas sacral) yang sesungguhnya. Mengalirkan darah dan meminumnya merupakan perilaku untuk sebuah persekutuan, seperti yang dipahami dalam sejarah terbentuknya persudaraan darah. Prakteknya, masing-masing anggota mencampurkan (sedikit) darah lalu mereka secara bersama-sama meminum darah campuran tersebut. Jika si pembawa korban di tempat persembahan, korban melukai dirinya dan mengalirkan darahnya disitu, hal itu bukan merupakan pengganti korban manusia, melainkan suatu tindakan persekutuan yang sebenarnya, yakni persudaraan darah. Dalam persembahan korban ternak, tekanan terletak di darah. Bilamana memakan daging unta secara mentah-mentah itu dihentikan, maka

darahnya disimpan tersendiri. Darah itu dibiarkan mengalir hilang, darah menjadi bagian *ilah*, sedangkan dagingnya menjadi bagian manusia. Dalam tahap ini, totem ini telah hilang (1987: 108).

Dalam konteks kajian ritual kematian Ahimsa Putra (2013: 1-2) memberikan tesis menarik bahwa ritual kematian sejatinya adalah oposisi ritual kelahiran. Jika ritual kematian adalah realitas tentang dari ada ke tiada, maka ritual kelahiran merupakan oposisi dari itu, yakni kenyataan tentang dari tiada menjadi ada dan wujud. Dengan menggunakan pendekatan analisis structural Ahimsa putra mengungkapkan bahwa peristiwa kematian sejatinya adalah oposisi dari peristiwa kelahiran. Lebih jauh dia mengungkapkan bahwa:

“.... Orang Jawa sering mengatakan seseorang yang meninggal sebagai “wis ora ana” (sudah tidak ada), untuk menghaluskan kata “mati”, yang sering dirasa kurang begitu pas. “Ora ana” di sini lebih mengacu pada keti-adaan roh, nyawa, dalam tubuh. Artinya, orang yang mati tidak lagi mempunyai nyawa. Nyawa yang semula hadir atau ada dalam tubuhnya, sekarang telah meninggalkan tu-buh tersebut, sehingga tubuh yang semula disebut “manungsa”, kemudian berubah na-manya menjadi “mayit” atau “wong mati”. Sebagai

mahluk yang diyakini memiliki dimensi rohani dan jasmani, kematian manu-sia juga dapat dilihat menurut dua dimensi ini, sehingga kita dapat mengatakan kemati-an secara rohani, dan kematian secara jasmani. Seseorang yang mengalami koma atau “mati suri” dapat dikatakan sebagai orang yang mati secara rohani. Jasadnya belum mati. Jasadnya baru dikatakan mati bilamana jasad tersebut tidak lagi dapat beker-ja, tidak lagi dapat berfungsi. Kematian secara jasmani merupakan proses tiadanya roh dalam tubuh manusia, dan ini bisa terjadi secara perlahan-lahan atau mendadak. Orang yang meninggal ka-rena tabrakan, ditembak, ditusuk dan langsung mati -orang Jawa bilang “thek sek”- adalah orang yang mengalami kematian secara mendadak. Di sini nyawa dalam tubuh-nya diyakini meninggalkan tubuh tersebut secara cepat, secara tiba-tiba. Ini berbeda dengan orang yang meninggal secara perlahan-lahan, yang nyawanya meninggalkan tubuhnya dengan lambat. Meskipun demikian, kedua proses tersebut dikatakan seba-gai proses “meninggal” atau proses kematian. Kematian berupa perginya ruh dari tubuh biasanya disusul dengan tangisan atau te-

tesan air mata mereka yang masih hidup, sebagai tanda kesedihan. Sedihnya hati dari orang yang ditinggal pergi, yang diiringi dengan rasa ngeri dan takut membayangkan apa yang telah dialami oleh orang yang meninggal. Kemudian, biasanya diiringi dengan “ritus” yang “instinktif”, yang alami, yakni mengatur posisi tubuh orang yang meninggal (yakni, mata ditutupkan, mulut dikatupkan, tangan disedekapkan, tubuh ditekantangkan) dan menutupi jenazahnya dengan apa saja yang ada (jika mungkin dengan kain kafan putih). Ketakutan, kengerian, tangisan, mengatur posisi jenazah dan menutupinya adalah “ritus” paling awal menyusul kematian jasmani, yang dilakukan setelah nyawa betul-betul terpisah dari tubuh. Tindakan-tindakan ini seringkali tidak dipandang sebagai sebuah ritus, tetapi sebenarnya itu adalah ritus yang paling awal setelah kematian terjadi, dan boleh dikatakan ritus yang “instinktif”, namun tetap manusiawi, karena hewan tidak mengenal ritus ini sama sekali...” (2013: 2-3)

Adapun ritual kematian sebagai ritus peralihan dari ada ke tiada dijelaskan oleh putra dengan ungkapan:

“.....Ritus kematian yang mengiringi peralihan dari “keberadaan” jasmani menuju ke “ke-tiadaan” jasmani dalam banyak masyarakat tampak lebih luas cakupannya, karena kehadiran seseorang dengan jasadnya di tengah masyarakat dirasakan oleh lebih banyak orang. Kesedihan yang terjadi di sini juga lebih bersifat kolektif. Seorang individu selama hidupnya tentu bergaul dengan banyak orang. Pergaulan ini ada yang sangat intensif, ada yang biasa saja, ada pula yang renggang, sehingga hubungan antara individu tersebut dengan orang-orang lain juga bervariasi kedekatannya. Ketika dia mati maka ada orang-orang yang merasa sangat kehilangan, ada yang biasa-biasa saja, ada pula yang tidak merasakan. Meskipun demikian, sebagai seorang individu, kehadirannya telah dirasakan oleh orang lain, sehingga kematiannya juga akan sangat dirasakan oleh orang lain. Ketika masih hidup kehadirannya begitu dirasakan, ketika dia mati hilangnya juga sangat dirasakan. Proses menuju ke ketiadaan jasmani ini seringkali dirasakan oleh mereka yang memiliki hubungan dekat dengannya, terutama kerabat dan teman dekatnya, sebagai sangat berat. “*Semedhot*”, kata orang Jawa. Tidak mengherankan apabila ritus untuk mengiringi proses ke ketiadaan jasmani yang selamanya ini seringkali begitu lama, karena mereka yang hidup pada dasarnya masih belum ingin

ber-pisah dengan yang mati, yang mungkin begitu dicintai ketika masih hidup....” (2013: 13)

Dari sisi kategorisasi, ritual dibedakan menjadi empat macam, yakni; 1) Tindakan magi, yang dikaitkan dengan penggunaan bahan-bahan yang bekerja karena daya-daya mistis. 2) Tindakan religious, kultus para leluhur, juga bekerja dengan cara ini. 3) Ritual konstitutif, yang mengungkapkan atau mengubah hubungan social dengan merujuk pada pengertian-pengertian mistis, dengan cara ini upacara-upacara kehidupan menjadi khas, 4). Ritual faktitif yang meningkatkan produktifitas atau kekuatan, atau pemurnian dan perlindungan. Ritual-ritual faktitif berbeda dengan ritual konstitutif karena tujuannya lebih dari sekedar pengungkapan atau perubahan hubungan social, tidak saja mewujudkan korban untuk para leluhur dan pelaksana magi, namun juga pelaksanaan tindakan yang diwajibkan oleh anggota-anggota jemaah dalam konteks peran sekuler mereka (Gluckmann (ed.); 1966 dalam Dhavamony; 1995: 175-176).

Berkaitan dengan tujuan suatu praktek ritual dilaksanakan, Dhavamony mengungkapkan bagaimana bangsa Dahome ingin melestarikan kehendak baik leluhur mereka yang telah meninggal. Akan tetapi tidak semua upacara-upacara dapat diklasifikasikan dengan baik seperti ritual-ritual penerimaan atau ritual-ritual intensifikasi. Misalnya, keilahian,

perilaku religio-magis terhadap yang sakit, berdamai dengan roh orang mati, ibadah rutin atas makanan yang tabu. Semua upacara diarahkan kepada transformasi manusia ke alam. Tujuannya antara lain untuk menjamin perubahan amat cepat dan menyeluruh pada keadaan akhir yang diinginkan oleh pelaku upacara. Kadang untuk mencegah perubahan yang tidak diinginkan. Kadang juga untuk suatu hakekat yang bukan manusia (1995: 180).

C. Kematian Sebagai Ritus Peralihan

Ritus peralihan mengandung di dalamnya antistruktural yang berbeda dan terdapat elemen-elemen yang kacau. Perasaan kesetaraan, kerendahan hati, dan kesatuan yang timbul selama komunitas menentang struktur tradisional tatanan sosial, yang cenderung menekankan pangkat dan perbedaan. Levi-Strauss (b. 1908) menunjukkan bahwa, karena semua manusia milik alam dan budaya, ritus peralihan berfungsi untuk memediasi takdir biologis kita dengan pengalaman budaya kita. Pada saat seperti itu, ritual pemberontakan, bermain antistruktural, pembalikan peran, dan paradoks menjadi bagian dari proses ritual. (Solomon (ed), 2004: 4).

Antropolog yang fokus dalam melakukan riset dan pengkajian mengenai upacara kematian adalah R. Hertz. Sebagai salah seorang anggota kelompok studi ilmu social

Perancis yang dipimpin oleh E. Durkheim, Hertz menganggap bahwa upacara kematian selalu dilakukan manusia dalam rangka merefleksikan adat-istiadat dan struktur social dari masyarakatnya, yang terwujud dalam gagasan kolektif. Dengan demikian analisa terhadap upacara kematian harus lepas dari perasaan pribadi para pelaku upacara terhadap orang yang meninggal, dan harus dipandang dari sudut gagasan kolektif dalam masyarakat tadi. Di sini Hertz memandang bahwa gagasan kolektif mengenai gejala kematian yang terdapat pada banyak suku bangsa di dunia ini adalah gagasan bahwa mati itu berarti suatu proses peralihan dari satu kedudukan social yang tertentu ke kedudukan social yang lain, ialah kedudukan social dalam dunia ini ke suatu kedudukan social dalam dunia makhluk halus. Dengan demikian upacara kematian tidak lain daripada upacara inisiasi (Hertz: 1907 dalam Koentjaraningrat: 1987; 71).

Lebih lanjut Hertz merangkum anggapan-anggapan dalam rangka upacara kematian dan di belakang upacara inisiasi pada umumnya, yang meliputi:

1. Anggapan bahwa peralihan dari satu kedudukan social ke kedudukan social yang lain adalah suatu masa krisis, suatu masa penuh bahaya gaib, tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi seluruh masyarakat;

2. Anggapan bahwa jenazah dan juga semua orang yang ada hubungan dekat dengan orang yang meninggal itu dianggap mempunyai sifat keramat (*sacre*).
3. Anggapan bahwa peralihan dari satu kedudukan social ke kedudukan social lain tak dapat berlangsung sekaligus, tetapi setingkat demi setingkat, melalui serangkaian masa yang lama;
4. Anggapan bahwa upacara inisiasi harus mempunyai tiga tahap, yaitu tahap yang melepaskan si obyek dari hubungannya dengan masyarakatnya yang lama, kemudian tingkat yang mempersipkannya bagi kedudukannya yang baru, dan seterusnya ke tingkat yang mengangkatnya ke dalam kedudukan yang baru;
5. Anggapan bahwa dalam tingkat persiapan dari masa inisiasi, si obyek merupakan seorang makhluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara ilmu gaib (1987; 72).

Lebih lanjut Hertz juga mencontohkan bagaimana upacara kematian diberbagai suku bangsa di Indonesia yang terdiri dari tiga tingkatan, yang meliputi:

1. *Sepulture Provisoire*; yakni pemakaman sementara.

2. *Periode Intermediaire*; yakni “masa-antara”, yang biasanya berlangsung tiga hingga lima tahun, dalam waktu mana para kerabat dekat orang yang meninggal itu hidup dalam keadaan *sacre*. Mereka harus menaati beberapa pantangan, dan dilarang berhubungan dengan manusia lain kecuali dengan syarat-syarat tertentu. Di samping itu mereka berkewajiban untuk memelihara roh orang yang meninggal itu, yang dalam jangka waktu itu dinggap masih tetap berada di sekitar tempat tinggal manusia. Berkaitan dengan keberadaan roh disekitar mereka, para kerabat juga berkawajiban untuk menyiapkan sajian di samping melakukan bebrbagai upacara yang maksudnya untuk memperkuat kesaktian roh itu, serta mempersiapkannya untuk menempati kedudukannya yang baru nanti di dunia kelak.
3. *Ceremonie finale*; yakni upacara di mana tulang belulang dan sisa-sisa jasmani orang yang meninggal itu digali lagi (bahkan terkadang setelah itu dibakar), lalu ditempatkan dipemakamannya yang tetap (1987;73).

Dengan ritus peralihan, kita lihat bentuk tertentu dari ritual yang masyarakat manusia telah dikembangkan untuk membantu dan menandai pengembangan, dan fase yang berbeda, dari kehidupan mereka. Dengan kata lain, Ritus peralihan menandai perubahan status, baik secara biologis (dari masa kanak-kanak sampai dewasa) dan sosial (dari luar ke insider diakui). Buku van Gennep ini (1909/1960) merupakan salah satu tonggak dalam studi Ritus peralihan. Van Gennep menyarankan bahwa hukum 'regenerasi', di mana Ritus peralihan melambangkan bentuk regenerasi, mengontrol kehidupan. Van Gennep menjelaskan Ritus peralihan melalui model tiga kali lipat. Pertama, ia melihat fase pemisahan, diikuti oleh segregasi dan, akhirnya, reintegrasi. Menurut Van Gennep, orang dapat mengubah dan memperbarui melalui proses ini, sebagai diri lama mereka meninggal untuk membuat ruang untuk yang baru. Untuk menjelaskan consequentiality dari fase, Van Gennep digunakan metafora dari sebuah rumah di mana orang-orang diperbolehkan untuk bergerak lebih dari tingkat (*Limen* dalam bahasa Latin) untuk mencapai kamar. Ia mengacu pada tiga fase yang berbeda dari Ritus peralihan sebagai preliminal, liminal dan postliminal. Ritus peralihan, Van Gennep kemudian berpendapat, tidak hanya mempengaruhi orang yang terlibat dalam ritual, tetapi juga kelompok sendiri; dalam kasus pernikahan, ia melihat, bahwa

perubahan status dari pengantin pria dan pengantin disertai dengan perubahan status keluarga mereka (2008; 24).

Berkaitan dengan siklus hidup, Van Gennep mengungkapkan bahwa dalam tahap-tahap pertumbuhannya sebagai individu, yaitu sejak ia lahir, kemudian masa kanak-kanaknya, melalui proses menjadi dewasa dan menikah, menjadi orang tua, hingga saatnya ia meninggal, manusia mengalami perubahan-perubahan biologi serta perubahan dalam lingkungan social budayanya yang dapat mempengaruhi jiwanya dan menimbulkan krisis mental. Untuk menghadapi tahap pertumbuhannya yang baru, maka dalam lingkaran hidupnya itu manusia juga memerlukan “regenerasi” semangat kehidupan tadi. Van Gennep malahan menganggap rangkaian ritus dan upacara sepanjang tahap-tahap pertumbuhan atau “lingkaran hidup” individu (*life cycle rites*) itu, sebagai rangkaian ritus dan upacara yang paling penting dan mungkin paling tua dalam masyarakat dan kebudayaan manusia (Koentjaraningrat: 1987; 75).

Berkaitan dengan upacara kematian Van Gennep mengemukakan gagasan yang serupa dengan Hertz, bahwa semua ritus dan upacara itu dapat dibagi ke dalam tiga tahapan, yakni:

1. Tahap perpisahan atau *separation*; dalam tahap ini manusia melepaskan kedudukannya yang

semula. Acara ritus biasanya terdiri dari tindakan-tindakan yang melambangkan perpisahan itu. Sering ada ritus yang mengandung acara di mana individu yang bersangkutan secara pralambang seakan-akan dibunuh atau dibuat seperti “tidak ada” lagi. Dengan demikian ia seolah-olah telah dipisahkan dari lingkungan sosialnya dalam tahap kehidupannya semula.

2. Tahap Peralihan atau *marge*; dalam masa ini manusia dianggap mati atau “tak ada” lagi dan dalam keadaan seperti tak tergolong dalam lingkungan social manapun. Namun mereka perlu dipersiapkan untuk menjadi manusia baru dalam lingkungan sosialnya yang baru nanti.
3. Bagian ketiga adalah *aggregation*; mereka diresmikan ke dalam tahap kehidupannya serta lingkungan sosialnya yang baru. Juga dalam bagian ini, dalam upacara inisiasi sering ada acara di mana individu yang bersangkutan secara pralambang seolah-olah dilahirkan kembali, dan mengukuhkan integrasinya ke dalam lingkungan sosialnya yang baru (1987;76).

Di dalam karyanya *The Religion of Java*, Geertz menggambarkan tiga jenis kelompok masyarakat (dalam kasus Jawa) dalam mengekspresikan hidup dan sesudah mati, sebagai berikut;

1. Versi Islam mengenai konsep balas jasa abadi, mengenai hukum dan pahala di akhirat untuk dosa-dosa dan amal saleh yang bersangkutan. Kepercayaan ini, tentu saja paling kuat ada dalam keyakinan kalangan santri, sering – utamanya dikalangan kelompok-kelompok yang lebih modern – lengkap dengan gagasan tentang neraka, pemeriksaan moral secara terus menerus oleh Tuhan terhadap seseorang dan kedahsyatan hari kiamat (tapi tentu saja tidak pernah ada dosa warisan, suatu konsep yang jelas tidak ada dalam Islam). Orang menemukan kepercayaan itu di seantero masyarakat, sekalipun biasanya dimengerti secara agak kabur dan hanya setengah dipercaya di luar kalangan muslim yang kuat.
2. Yang populer dikalangan abangan adalah konsep “sempurna”, yang secara harfiah berarti “lengkap” atau “sempurna”, tetapi yang memberikan indikasi dalam konteks ini bahwa

kepribadian individual menghilang seluruhnya sesudah ia meninggal dan tak ada lagi yang tinggal kecuali debu.

3. Pandangan yang ketiga, dipegang secara sangat luas oleh semua orang kecuali orang santri, yang menganggapnya sebagai *bid'ah*, adalah pengertian mengenai reinkarnasi – bahwa ketika orang meninggal jiwanya masuk segera sesudah itu ke dalam suatu embrio dalam rangka kelahirannya kembali Geertz: 1983; 101-102).

Dalam konteks upacara kematian di kalangan muslim, Marranci juga memberikan penggambarannya sebagai bagian dari ulasan panjangnya mengenai studi-studi Antropologi Islam dengan ungkapan:

“Jika perceraian dalam pernikahan dihindari, maka kematian pasti tidak. Al-Qur'an menunjuk pada kematian sebagai 'Kepastian' dan dianggap ritual terakhir dari keseluruhan ritus kehidupan yang dilakukan oleh manusia. Dalam hal ini, ritual (doa dan mencuci tubuh) adalah tanggung jawab keluarga almarhum. Yang paling penting adalah bahwa sesegera mungkin setelah kematian, seseorang dari jenis kelamin yang sama seperti mencuci almarhum tubuh tiga kali dan pakaian itu dalam kain kafan. Tubuh kemudian dibawa ke

masjid di bier terbuka, sementara syahadat diulang. Sebuah doa khusus (ùalât al-janazah) dilakukan, biasanya di masjid, di mana laki-laki, anak-anak dan perempuan mengambil bagian, meskipun dalam baris yang berbeda. Hanya laki-laki, Namun, dapat menemani tubuh untuk kuburan, di mana almarhum adalah diletakkan pada haknya, dan menghadap ke Mekah. Para pelayat laki-laki membaca surah pertama dari Al-Qur'an (al-fâtîhah), setelah itu mereka menghormati beberapa menit diam, di yang masing-masing berkabung meminta pengampunan atas nama almarhum. sunah dan padîth menekankan bahwa periode resmi berkabung harus pendek. teman dan kerabat membayar kunjungan ke berduka, sering membawa sesuatu yang manis untuk makan, dan berdoa untuk almarhum. Kerabat almarhum mengunjungi kubur pada hari Jumat pertama setelah pemakaman, dan pada hari itu mereka membagikan makanan kepada orang miskin. lain yang penting. Kunjungan dilakukan pada hari Jumat setelah hari keempat puluh setelah pemakaman” (Marranci: 2008; 28).

Berikutnya, Arnold Van Gennep (1960) adalah salah satu antropolog yang cukup banyak melakukan studi dan riset tentang upacara kematian dan upacara pemakaman di berbagai belahan dunia dalam berbagai latar etnik. Salah satu yang diungkapkan dalam karyanya yang monumental berkaitan dengan ritual siklus hidup (*The Rites of passage*) adalah

menganai ritual pemakaman di Niger. Menurutnya, ritual upacara pemakaman terhadap seseorang yang telah meninggal, akan mengalami “kerumitan” disebabkan oleh karena adanya beberapa konsep ritual yang saling bertentangan, sehingga pada akhirnya keluarga dan pelaksana ritus menghadapi situasi yang membingungkan. Selain itu, manusia yang sering dianggap terdiri dari beberapa elemen yang nasibnya setelah kematian tidak sama - tubuh, kekuatan vital, jiwa nafas, jiwa bayangan, jiwa cebol, jiwa hewan, jiwa darah, jiwa kepala, dll . Beberapa jiwa-jiwa ini bertahan selamanya atau untuk sementara waktu, hingga orang lain juga mengalami kematian dan siap untuk diupacarakan. Dalam diskusi yang merujuk ke studi Van Gennep tersebut, menjadi abstraksi yang akan menjadi bagian dari semua variasi ini, karena mereka dipengaruhi oleh kompleksitas ritus formal peralihan, meskipun tetap tidak mempengaruhi struktur internal mereka.

Kedukaan, yang sebelumnya saya lihat hanya sebagai kumpulan tabu dan praktek ritual yang bersifat negatif menandai isolasi masyarakat terhadap orang-orang mati. Dalam realitas fisik, telah ditempatkan dalam negara yang suci, namun tidak murni, dan tampaknya saya menyaksikan fenomena yang lebih kompleks. Ini adalah masa transisi bagi orang yang meninggal, dan mereka masuk melalui ritus

pemisahan dan muncul melalui ritus itu, ritual reintegrasi ke dalam masyarakat (ritual pencabutan perkabungan). Dalam kasus yang sama, masa peralihan dari hidup ke mati adalah mitra dari masa transisi dari almarhum, dan terminal pertama kadang-kadang bertepatan dengan berakhirnya kedua - yaitu, dengan penggabungan almarhum ke dunia dari mati. Jadi antara Habe Niger di dataran tinggi "periode berkorespondensi dengan menjanda, dikatakan, untuk durasi perjalanan almarhum berkeliaran jiwa sampai saat ketika bergabung dengan arwah leluhur atau reinkarnasi.

Selama berkabung, para pelayat yang masih hidup dan orang yang meninggal merupakan kelompok khusus, yang terletak di antara dunia hidup dan dunia orang mati, dan seberapa cepat individu yang tinggal meninggalkan kelompok tergantung pada kedekatan hubungan mereka dengan orang yang meninggal. Persyaratan berkabung didasarkan pada derajat kekerabatan dan sistematisasi oleh setiap orang sesuai dengan derajat kekerabatan (patrilineal, matrilineal, bilateral, dll) Tampaknya tepat yang duda dan janda harus milik dunia ini khusus untuk waktu yang lama ; mereka meninggalkannya hanya melalui ritual yang tepat dan hanya pada saat ketika bahkan hubungan fisik (melalui kehamilan, misalnya) tidak lagi dilihat. Ritus-ritus yang mengangkat semua peraturan (seperti pakaian khusus) dan larangan berkabung harus

dipertimbangkan ritus reintegrasi ke dalam kehidupan masyarakat secara keseluruhan atau kelompok terbatas; mereka adalah dari urutan yang sama seperti upacara reintegrasi bagi seorang pemuda. (Van Gennep; 1960: 146-148).

Proses upacara kematian lainnya yang ditulis Van Gennep dalam *Rites of Passage* adalah tradisi upacara kematian etnis Kol di India, yang menceritakan fase-fase lengkap *funeral ceremonies* mereka dengan urutan sebagai berikut;

1. Segera setelah kematian mayat ditempatkan di tanah "sehingga jiwa lebih mudah menemukan jalan ke rumah orang mati". yang berada di bawah bumi.
2. Mayat dicuci dan dicat kuning untuk mengusir roh jahat yang akan menghentikan jiwa pada perjalanannya.
7. Untuk tujuan yang sama kerabat dan tetangga berkumpul mengucapkan teriakan menyedihkan sebagai tanda duka.
8. Mayat ditempatkan pada perancah dengan kaki menghadap pondok, dan untuk alasan yang sama perjalanan prosesi dengan jalan memutar.
9. Iring-iringan tidak harus menyertakan baik anak-anak atau perempuan; wanita menangis; orang-orang harusnya diam.

10. Setiap orang membawa sepotong kayu kering untuk dilemparkan di tumpukan kayu.
11. Beras dan alat-alat seks almarhum ditempatkan di sana, dan di mulut mayat ada kue beras dan koin perak untuk perjalanan, karena jiwa mempertahankan bayangan tubuh.
12. Para wanita pergi, dan tumpukan kayu yang menyala; sampah juga dibakar untuk mencegah kembalinya almarhum.
13. Orang-orang berkumpul tulang kalsifikasi, menempatkan mereka dalam pot, dan membawa panci kembali ke rumah almarhum di mana ia tergantung.
14. Butir-butir padi yang bertebaran di sepanjang rute, dan makanan ditempatkan di depan pintu sehingga almarhum, harus ia kembali terlepas dari semua tindakan pencegahan, akan memiliki beberapa-hal untuk makan tanpa merugikan siapa pun.
15. Semua peralatan almarhum dibawa jauh, karena mereka telah menjadi tidak murni dan karena almarhum mungkin tersembunyi di dalamnya.
16. Rumah dimurnikan dengan makanan suci.
17. Setelah waktu tertentu upacara "pertunangan" atau "penyatuan almarhum dengan populasi dunia yang lebih rendah", dilakukan. lagu pernikahan yang

dinyanyikan, ada menari, dan wanita yang membawa pot melompat dengan sukacita.

18. Sebuah rombongan pernikahan dengan musik, Pergi ke desa dari mana almarhum dan nenek moyangnya berasal.
19. Panci yang berisi tulang-tulang almarhum disimpan di sebuah parit kecil, di atas yang batu tersebut didirikan.
20. Pada mereka kembali peserta harus mandi (Van Gennep; 1960: 151-152)..

Mereka yang meninggal karena dimutilasi atau yang yang meninggal karena cakaran harimau atau kecelakaan, mereka dianggap kemasukan roh jahat dan tidak bisa masuk ke “tanah orang mati”. tanah yang merupakan rumah dari nenek moyang yang hanya orang-orang yang telah menikah bisa pergi. mereka kembali ke bumi dari waktu ke waktu, dan ketika mereka berharap mereka bereinkarnasi di sulung (ini berlaku terutama untuk kakek dan buyut).

Dalam masyarakat Padju Epat, Hudson (dalam Ihromi 2006: 154) menceritakan hasil risetnya bahwa bila seorang warga meninggal dunia, maka peristiwa itu akan diketahui oleh seluruh masyarakat melalui ratapan tangisnya para wanita dan bunyi gemuruh dari berbagai gong besar. Sepanjang hari kematian dan malam berikutnya, para kerabat dekat berkumpul di rumah keluarga yang kematian itu. Jenazah

dimandikan pada hari itu, dikenakan pakaian bagus, dan dibaringkan di ruang utama rumah, kemudian ditutupi dengan kain yang disulam indah. Sehari sesudah kematian, upacara penguburan dilangsungkan. Para tetua adat berkumpul dan mereka menyelesaikan semua hambatan ritual yang dianggap ada. Setelah kuburan ditutup tanah, maka di atas kuburan diletakkan kerangka di mana diletakkan pakaian dan bekas pembaringan dari orang yang meninggal, dan diluarnya diletakkan sesajen untuk pemeliharaan roh si mati, sesudah segala sesuatu selesai dikuburkan, maka semua tamu kembali ke kampung untuk makan di rumah tempat kematian itu

Perhatian kepada orang yang meninggal tidak berakhir dengan aktifitas penguburan. Kepada roh si mayat sewaktu-waktu harus diberikan makan sampai mayatnya diper-abu-kan. Tujuh hari setelah penguburan, satu upacara kecil dilangsungkan di mana dibawa sajian ke kuburan dan kepada warga yang hadir disuguhkan makanan. Empat puluh sembilan hari setelah penguburan, suatu upacara lain diadakan. Biasanya dilakukan secara besar-besaran selama dua hari. Pada hari pertama babi disembelih dan minuman keras disajikan, ditengah pesta pidato tradisional diucapkan. Pada hari kedua, mereka yang masih dapat berdiri (biasanya wanita), kemudian membawa sedikit sajian dan minuman kekuburan. Penyampaian sajian kepada roh orang meninggal dalam

upacara kecil berlangsung hingga upacara perabuan digelar. Setelah beberapa tahun, sewaktu kuburan di kampung makin penuh, maka para tua-tua adat di kampung memutuskan bahwa sudah waktunya untuk mengadakan upacara perabuan yakni dengan melakukan pembakaran terhadap tulang-belulang mayat yang telah dikuburkan beberapa tahun yang lalu. Sisa pembakaran tulang belulang dalam bentuk abu tersebut ditempatkan dalam *tambak*. Setelah tambak ditutupi dan dikelilingi dengan pakaian, piring, keranjang, dan benda-benda lainnya yang secara ritual telah disobek dan dipecahkan (Hudson dalam Ihromi; 2006: 156-157).

D. Upacara Kematian dalam Penelitian Berkaitan

1) *Kesenian dalam Upacara Pemakaman; Identitas Budaya Asante (Ghana)*

Dalam tradisi Asantes, sebagaimana diungkapkan oleh E.A. Asante dkk (2013: 103-104), bahwa ketika seseorang telah mendekati ajal kematiannya, kerabat sekitar datang, dan ketika kondisi orang tersebut makin memburuk, para kerabat meminumkan seteguk air yang terakhir diberikan kepada orang tersebut untuk memuaskan dahaga kematiannya. Kanan dari persiapan mayat untuk upacara pemakaman akhir, seni digunakan. Dalam hal kematian suami, janda diharapkan dapat memberikan spons, sabun, handuk, kain, selimut, bantal dan sepotong kain panjang yang disebut '*Danta*' yang digunakan di

masa lalu sebagai pakaian. Item ini digunakan untuk mandi dan berbaring dalam keadaan suami meninggal. Ameyaw-Benneh (1999) berpendapat bahwa setelah kematian, mayat dapat dicuci, terselubung, berpakaian, atau diletakkan di tanah atau di sebuah negara dengan benda-benda ritual atau artefak penguburan dekat itu. Penguburan agama dapat diamati di rumah, di tempat ibadah atau di tempat pembuangan dengan seni *unerary*. Pembuangan tubuh mungkin sebenarnya termasuk penyediaan kebutuhan orang yang meninggal seperti jimat, makanan, senjata dan harta. Tergantung pada status orang yang meninggal, dibunuh atau hidup manusia seperti manusia (penguasa) istri dan budak 'menemani' dia untuk melayani Dia atau mereka secara simbolis diwakili oleh artefak penguburan seperti lukisan atau patung. Sebelum pemakaman yang berkabung ini bervariasi dari pelayat dan kerabat yang berbeda. Beberapa berbagai cara di mana ini diungkapkan adalah perjamuan penguburan, pemakaian warna khas, atau tatanan rambut khusus. Pouring of libation and kinerja artistik terkait, menawarkan, abstain dari aspek-aspek tertentu dari kehidupan sosial, pemurnian dan bentuk bagian seperti kegiatan berkabung. Masyarakat luas juga berpartisipasi dengan pelayat langsung melalui respon terhadap seni grafis dari berita kematian, pemberitahuan (tren yang relatif modern),

seni verbal pidato, serta kunjungan dan kehadiran di berbagai upacara.

Tata cara pembuangan tubuh biasanya ditentukan oleh budaya, agama, ekonomi, politik dan social, perbedaan atas faktor. Ini dapat ditentukan dengan keanggotaan kelompok sosial tertentu, asosiasi klan, tingkat inisiasi ke dalam sebuah masyarakat rahasia atau ritual, pangkat atau status seperti kepala, jenis kelamin, umur, prestasi, status ethico-sosial seperti penjahat, pahlawan, penjahat, dan cara kematian seperti bunuh diri atau kecelakaan (Butt-Thompson 1929). Hal ini tidak menjadi alasan bahwa faktor di atas juga menentukan sejauh mana seni digunakan. Intinya, bagaimanapun, tetap bahwa seni penguburan meresapi apa pun yang berhubungan dengan kematian. Secara historis, periode paleolitik pertengahan seharusnya saat penggunaan pertama dari artefak untuk pemakaman dimulai dan masih digunakan sampai sekarang. Menggunakan artefak sangat meningkat selama periode Paleolitik dan dibawa ke periode Mesolithic (2013: 105).

Sebelum mempersempit diskusi tentang ini untuk Asante, itu akan sesuai untuk melihat universalitas ini berlatih berdasarkan literatur yang tersedia. "Tubuh tidak hanya

digambarkan dalam seni. Hal ini digunakan dalam pembuatan seni, atau ditransformasikan menjadi seni itu sendiri. Tubuh manusia adalah bahan untuk pembuatan seni. Hal ini dapat dicat atau diukir, atau bisa menjadi bagian dari kinerja atau tontonan. "Lazzari & Schlesier (2002) Asantes tidak setuju dengan pernyataan di atas lebih dan karena itu telah mengadopsi tubuh manusia (baik mati dan hidup) dan dimasukkan dalam seni penguburan mereka untuk menyampaikan ide-ide dan keyakinan dengan mengorbankan kata. Akibatnya, mereka memiliki repertoar seni tubuh penguburan terdiri lukisan kulit, gaya potongan rambut atau tata kostum termasuk alas kaki, memakai jimat, gelang, kalung, gelang dan perhiasan tubuh secara umum untuk menggambarkan keyakinan tertentu sehubungan dengan kematian. Asantes juga dapat diidentifikasi dengan mengubur artefak bersama-sama dengan orang mati. Namun, praktek ini bukan melestarikan hanya Asantes, bukan, kebiasaan di banyak bagian Afrika. Mbiti (1975) mengidentifikasi beberapa karya seni sebagai tombak, busur dan panah, bangku, tembakau, ornamen, peralatan, dan peralatan rumah tangga. Harta terbesar yang pernah ditemukan di tempat pemakaman orang-orang dari Raja Tutankhamen Mesir yang meninggal di SM 1352. Ini adalah ditemukan di makamnya di Mesir Atas hampir 3.300 tahun kemudian pada tahun 1922. Mereka menemukan

perhiasan, furniture, kuil, dan masker potret semua ditutupi dengan emas, dengan jumlah tak ternilai dengan uang.

2) *Ritual dan Tradisi Pemakaman di Ukraina*

Berkaitan dengan ritual dan tradisi pemakaman di Ukraina Havril'iuk (2003: 13 dst) menggambarkan proses tersebut, bahwa ritual dan adat istiadat pemakaman mencerminkan kepercayaan di akhirat dan merupakan ikatan komunikasi yang intens dan special antara yang hidup dan yang mati. Ritual Perpisahan adalah elemen sentral dalam upacara pemakaman. Mereka mengambil tempat di rumah, di halaman, di jalan-jalan desa, dan di kuburan. Ritual perpisahan yang dilakukan di alam. Semua pekerjaan berkaitan ritual itu dilakukan oleh orang hidup, tetapi beberapa ritual yang dilakukan oleh orang hidup atas nama mereka sendiri, sementara yang lain dilakukan atas nama almarhum.

Ritual perpisahan dimulai sebelum pemakaman yang sebenarnya dan ritual intern seperti yang pertama adalah sangat penting. Ini adalah praktek "mengunjungi" kepada orang mati dan duduk di dekat mayat untuk jangka waktu tertentu. Seseorang seharusnya menghadiri jenazah sebanyak dua kali, siang hari dan pada malam hari karena meninggalkan mayat begitu saja sudah dianggap dosa. Hal ini juga bermakna bahwa tubuh harus "dijaga" untuk mencegah disusupi oleh roh-roh

jahat. Sebagai contoh, diyakini bahwa jika kucing melompati jasad almarhum, maka dia akan berubah menjadi vampir. kerabat dalam anggota umum dan rumah tangga khususnya diharapkan untuk hadir di dekat jasad terus menerus. Sebagai tambahan ke kerabat, beberapa wanita tua (setidaknya dua atau tiga), yang juga sudah dekat dengan ajalnya (sudah tua) untuk membuat praktek secara teratur menghadiri pemakaman di desa mereka, dan juga menjadi petugas pemakaman.

Selanjutnya Mereka yang datang untuk memberikan penghormatan terakhir untuk melihat tanda, menyeberang sendiri, dan berkata "Tuhan Doa "atas nama almarhum, semua dilakukan sambil tetap di ambang pintu. Hanya setelah melakukan tindakan-tindakan ritual mereka dapat memasuki rumah dan memandang jasad. Setelah mendekati jasad, pengunjung harus menyalakan lilin untuk almarhum. Ekspresi diformulasikan untuk menghibur keluarga yang berduka dan para tamu mengatakan sesuatu seperti "semoga ia beristirahat dalam Tuhan" dan "semoga Allah mengampuni dosa-dosanya." Pengunjung diharapkan untuk duduk di dekat jasad untuk beberapa waktu. Kemudian, setelah keluarnya, pengunjung seharusnya berhenti di pintu dan, sambil berdiri di ambang pintu, membuat tanda salib di arah yang meninggal dan mengucapkan selamat tinggal kepada orang-orang yang tersisa (2003: 14).

Tidak seperti pengunjung lainnya, kerabat dekat dan tetangga, diharapkan tidak hanya untuk mengunjungi, tapi juga ikut membantu. Satu arah mereka melakukannya dengan membawa atauran untuk pemakaman. Mereka yang dekat dengan almarhum atau keluarganya membawa roti, gandum atau tepung, telur, madu atau gula, uang dan sebagainya. Sebagian besar makanan yang dikonsumsi setelah penguburan sebagai bagian dari makanan yang merupakan bawaan kerabat. Beberapa makanan dialihkan ke penggunaan lain seperti dijadikan sebagai hadiah. Hadiah makanan didistribusikan oleh keluarga almarhum kepada sesama penduduk desa mereka, sehingga mereka akan senantiasa mengingat jasa baik orang dan berpikir bahwa dai baik hati. Tradisi hadiah perpisahan terutama berkembang baik di kanan Bank Ukraina. Beberapa item makanan, terutama seperti cookies, permen dan kacang-kacangan, yang kemudian diberikan di kuburan dan di perjamuan pasca doa mengenang jiwa. Mereka juga menjadi bagian hadiah peringatan dikenal di sebelah kanan Bank Ukraina sebagai *panykhyda* dan, di kanan-Bank Ukraina, sebagai *myska*, *Sluzhba*, dan *parastas*. Di daerah Zhytomyr dan Kyiv, *myska* mengacu pada piring dengan tiga roti terikat bersama-sama dan lilin dimasukkan di tengah, didukung oleh sejumlah kecil biji-bijian. *myska* juga dapat berisi beberapa permen dan beberapa apel dan kacang-kacangan. Di bagian

Carpathian dari Dniester dataran rendah, *parastas* terdiri dari *Kutia*, berarti bubur gandum, buah, beberapa roti dan madu, salib dan lilin. piring ini adalah dari ritual dan sifat korban; mereka tidak dimaksudkan sebagai makanan lezat. Sebuah doa syukur dikatakan atas mereka pada hari penguburan, dan mereka diberikan kepada imam dan pejabat gereja lainnya atas nama almarhum (Havril'iuk; 2003: 16).

3) *Tradisi Upacara Pemakaman Komunitas Baroro – Brazil*

Ketika salah satu anggota masyarakat sakit, komunitas Baroro⁵ akan pergi ke dukun untuk berobat. Anggota

⁵Masyarakt Bororo merupakan bagian dari komunitas Indian yang bermukim di wilayah Brazil. Penelitian ini sendiri dilakukan di salah satu desa (desa Pobojar) yang sudah mandiri dan dibentuk oleh pemerintah Brazil. Desa ini berpenduduk sekitar 60 jiwa (ketika riset ini dilakukan), dari keseluruhan sekitar 400 jiwa komunitas Indian Bororo yang menyebar di beberapa Desa. Komunitas ini menjadi terkenal setelah menjadi obyek riset antropolog Amerika dan Eropa (antara lain pernah di teliti oleh antropolog Claude Levi Strauss) dan juga menjadi bagian dari komunitas sasaran misionaris Kristen. Komunitas Bororo merupakan masyarakat dengan system kekerabatan matrilineal, persaudaraan ditentukan berdasarkan garis keturunan ibu. Dalam upacara pemakaman, komunitas Bororo menghadirkan sosok 'ibu kematian', yakni sebuah institusi social yang dipersonifikasikan ke dalam diri seorang ibu yang berperan secara sentral dalam proses upacara kematian, mulai sejak seseorang sekarat menjelang kematiannya, hingga pada proses

komunitas yang berobat ke dukun akan mengalami kesembuhan dari penyakitnya, namun jika pengobatan dukun tidak efektif lagi melakukan penyembuhan terhadap penyakit seseorang yang sakit, hal tersebut merupakan pertanda bahwa anggota komunitas itu telah mendekati ajalnya (kematian). Dalam kondisi demikian, maka semua orang satu desa akan mengetahui setelah menerima kabar perihwal orang yang sedang sekarat (mendekati kematian), setelah dukun tidak lagi mampu menyembuhkan penyakitnya. Sejak itu, orang sekarat tersebut tidak lagi ditinggalkan sendirian hingga dia menemui ajalnya. Dia akan ditemani oleh 'ibu kematian', sejak dari proses pelepasan roh dari jasadnya disamping para kerabat dekat lainnya. Saat seseorang sedang sekarat, 'Ibu kematian' duduk di ujung tikar yang digelar di atas lantai tanah sembari memeluk orang yang sekarat itu dan mengurus segala kebutuhannya. 'Ibu kematian' yang terbaik bagi seorang yang meninggal dikalangan komunitas Bororo adalah ibu kandung, dan bagi suami adalah istrinya sendiri. Namun jika ibu kandung atau istri bagi suami telah tiada, maka peran 'ibu kematian' dapat digantikan oleh wanita dari klan yang sama namun dari garis keturunan yang berbeda, atau wanita dari klan yang

pelaksanaan upacara memperingati hari kematian. Lihat Levak (1979; 323)

berbeda namun garis keturunan yang sama (Levak: 1979; 324 dst.).

Peran krusial yang harus dilakukan oleh ‘ibu kematian’ dalam upacara pemakaman adalah ketika dalam ritual pemakaman tersebut, sebagai ibu ritual, dia harus mencabuti rambut almarhum hingga botak, dan juga melukai beberapa anggota badannya hingga mengucurkan darah dan membasahi mayat tersebut. Ritual tersebut dilakukan oleh ‘ibu kematian’ sebagai symbol bahwa ditinggal mati oleh kerabat akan menimbulkan penderitaan dan kepedihan. Riset ini menjelaskan secara singkat fungsi lembaga ritual ‘ibu kematian’ dalam ritual pemakaman etnis Indian Bororo, antara lain bahwa membantu individu yang sedang mengalami sekarat untuk mengatasi kecemasan yang ditimbulkan oleh peristiwa kematian. Di samping itu lembaga social ‘ibu kematian juga berfungsi untuk memetakan pola hubungan social antara ibu dan anaknya, yang mana ‘ibu’ mewakili personifikasi dari sosok wanita yang berperan sebagai ‘ibu kematian’ dan anak merupakan wakil dari personifikasi orang mati itu sendiri. Selanjutnya lembaga social ‘ibu ritual kematian’ juga berfungsi menjaga kohesi social di antara individu dalam komunitas Indian Bororo. (Levak: 1979; 331)

4) *Upacara Kematian Suku Dayak*

Penelitian Sulistyanto (2011) berjudul: “Religi dan Makna Upacara Kematian dalam Masyarakat Dayak” menyimpulkan bahwa terdapat dua makna dalam upacara kematian masyarakat Dayak, yakni makna religi dan makna social.

Makna religi berarti jika orang dayak meninggal dunia, maka jenazah dimasukkan kedalam peti mati yang oleh masyarakat Dayak Ngaju disebut Raung, Dayak Ma’anyan menyebut tabela. Raung atau tabela ini berbentuk perahu sebagai simbol perjalanan roh dan diberi hiasan burung enggang (hornbill) sebagai simbol dunia atas. Tutup dan badan raung disatukan setelah jenazah dimasukkan lalu diikat dengan tali rotan yang dianyam yang disebut saluang. Ketika jenazah dimasukkan di dalam raung, beberapa benda kesayangan si arwah semasa hidupnya juga diikuti sertakan bersamanya sebagai bekal kubur. Raung berisi jenazah dan bekal kubur tersebut ditanam di dalam tanah. Tetapi kuburan tersebut sementara sifatnya, sebab yang terpenting adalah upacara pelepasan roh yang oleh masing-masing etnik masyarakat dayak berdeda-beda penyebutannya. Baik upacara kematian Tiwah, Ijambe dan upacara Wara atau mabatur, merupakan upacara penguburan sekunder dengan pengambilan tulang-tulang untuk dipindahkan ke kuburan permanen. Di atas kuburan permanen itulah didirikan bangunan yang disebut

pambak, Sandong . untuk masyarakat Dayak Ngaju, tambak untuk Dayak Ma'anyan, Kriring untuk dayak Lawangan, dll.

Upacara kematian baik *tiwah*, *Ijambe* dan upacara *Wara* atau *mabatur*, merupakan upacara yang bertujuan mengantarkan arwah ke dunia baka, dan merupakan puncak serta akhir dalam rangkaian upacara kematian orang-orang kaharingan. Upacara ini diselenggarakan biasanya selang setahun sampai dengan beberapa tahun setelah seseorang meninggal, tergantung dari kesiapan keluarga yang ditinggalkan dalam menyelenggarakan upacara. Upacara kematian ini dimaksudkan untuk menjaga keseimbangan kosmos yang diharapkan dapat memberikan keselamatan baik kepada roh si mati maupun terhadap manusia yang ditinggalkan.

Sebagaimana telah diuraikan di depan, bahwa upacara kematian dilakukan sejalan dengan sistem kepercayaan yang dianut dan sistem kepercayaan tersebut adalah bagian dari kebudayaan masyarakat Dayak . Jadi upacara dilaksanakan sesuai dengan pedoman-pedoman yang berlaku yang ada dalam kebudayaannya. Sedangkan untuk mengatur pelaksanaan upacara tersebut telah ada pranata-pranata khusus sehingga upacara dapat berjalan tertib dan teratur. Pekerjaan mengumpulkan tulang-tulang dan kemudian menempatkan ke dalam *sandong* telah memiliki aturan-aturan khusus yang telah

berlaku secara turun temurun. Hal ini dapat kita lihat pada waktu orang-orang mengumpulkan sisa-sisa jenazah dengan urutan sebagai berikut: mula-mula yang diambil adalah bagian kepala, menyusul bagian leher, badan dan seterusnya hingga ke ujung jari-jari kaki, kemudian dibungkus dan dimasukkan ke dalam wadah berupa peti kecil yang telah dipersiapkan sebelumnya. Hal ini sesuai dengan kepercayaan bahwa roh nenek moyang selalu mempunyai hubungan dengan orang-orang yang masih hidup di terutama dengan sanak cucunya. Secara singkat makna religius dari upacara kematian adalah membangkitkan arwah untuk disucikan sekaligus diantarkan ke duaninya.

Makna Sosial Fakta budaya memperlihatkan, masyarakat dayak pada umumnya merasakan adanya semacam kewajiban moral dan sosial untuk melaksanakan upacara kematian terakhir. Kuajiban moral, di dasari oleh anggapan bahwa orang yang meninggal jika belum diselenggarakan upacara terakhir maka jasad tidak dapat memasuki dunia arwah yang serba abadi, arwah akan tetap berada di sekitar sanak keluarga yang masih hidup dan bahkan dapat mengancam ketenangan. Kepercayaan inilah yang secara psikologis sangat mengganggu pikiran bagi mereka yang belum melakukan upacara mengantarkan roh.

Sedangkan kewajiban sosial yang dimaksud, adalah perasaan yang tidak enak terhadap lingkungan masyarakat sekitarnya jika belum melakukan upacara. Kecenderungan upacara tiwah misalnya sebagai penghormatan terakhir terhadap orang yang meninggal, maka bagaimana pun besarnya biaya yang dibutuhkan untuk menyelenggarakan upacara kematian tersebut, memaksa orang tetap berusaha agar dapat melaksanakan maksudnya. Pelaksanaan upacara kematian melibat banyak orang dalam masyarakat dan mempunyai jaringan kegiatan yang cukup luas. Jadi jelaslah bahwa upacara kematian mempunyai fungsi dan peranan tersendiri dalam masyarakat dayak.

Apabila kebudayaan dilihat sebagai seperangkat model-model pengetahuan yang secara selektif digunakan oleh para pendukungnya, terutama sebagai makhluk sosial untuk menginterpretasikan dan memahami lingkungan yang dihadapi, dan digunakan sebagai referensi dan pedoman untuk bertindak (Suparlan, 1988), maka wujud budaya spiritual para penganutnya yang secara bergenerasi telah mereka pedomani dan fungsikan, ternyata tidak hanya untuk mempertahankan keberadaan mereka, tetapi juga untuk dapat berubah dan berkembang. Dengan demikian, hubungan fungsional antara budaya spiritual para penganut (yang mungkin dianggap telah “klasik”) dengan tuntutan pembangunan (yang “modern” dan

penuh dinamika), dapat dengan mudah mengalami perkembangan.

Secara ringkas dapat dikatakan bahwa fungsi dan peranan sosial dari upacara kematian adalah menjaga keteraturan dalam masyarakat. Sebab upacara kematian dilakukan berkenaan dengan pedoman-pedoman dalam kebudayaan, sedangkan fungsi kebudayaan adalah sebagai pegangan bagi mewujudkan keteraturan dalam kehidupan masyarakat. Jadi untuk menjaga hal-hal yang tidak diinginkan masyarakat akan berlaku dan bertindak sesuai dengan apa yang telah digariskan dalam kebudayaannya.

5) Upacara Ngaben (Bali)

Penelitian Putri dkk (2011) mengulas tentang upacara kematian masyarakat Hindu Bali yakni upacara Ngaben. Ngaben secara umum didefinisikan sebagai upacara pembakaran mayat, kendatipun dari asal-usul etimologi, itu kurang tepat. Sebab ada tradisi ngaben yang tidak melalui pembakaran mayat. Ngaben sesungguhnya berasal dari kata *beya* artinya biaya atau bekal, kata *beya* ini dalam kalimat aktif (melakukan pekerjaan) menjadi *meyanin*. Kata *meyanin* sudah menjadi bahasa baku untuk menyebutkan upacara *sawa wadhana*. Boleh juga disebut *Ngabeyain*. Kata ini kemudian

diucapkan dengan pendek, menjadi ngaben. Ngaben atau meyanin dalam istilah baku lainnya yang disebut-sebut dalam lontar adalah *atiwa-atiwa*. Kata *atiwa* inipun belum dapat dicari asal usulnya kemungkinan berasal dari bahasa asli Nusantara (Austronesia), mengingat upacara sejenis ini juga kita jumpai pada daerah dengan sebutan *tibal*.

Upacara ngaben atau *meyanin*, atau juga *atiwa-atiwa*, untuk umat Hindu di pegunungan Tengger dikenal dengan nama *entas-entas*. Kata *entas* mengingatkan kita pada upacara pokok ngaben di Bali. Yakni Tirta pengentas yang berfungsi untuk memutuskan hubungan kecintaan sang atma (roh) dengan badan jasmaninya dan mengantarkan atma ke alam pitara. Dalam bahasa lain di Bali, yang berkonotasi halus, ngaben itu disebut *Palebong* yang berasal dari kata *lebu* yang artinya *prathiwi* atau *tanah*. Dengan demikian *Palebong* berarti menjadikan *prathiwi* (abu). Untuk menjadikan tanah itu ada dua cara yaitu dengan cara membakar dan menanamkan ke dalam tanah. Namun cara membakar adalah yang paling cepat.

Tempat untuk memproses menjadi tanah disebut *pemasman* dan arealnya disebut *tunong*. *Tunong* berasal dari kata *tunung* yang berarti membakar. Sedangkan *pemasman* berasal dari kata *basmi* yang berarti hancur. *Tunong* lain katanya adalah *setra* atau *sema*. *Setra* artinya tegal sedangkan *sema* berasal

dari kata smasana yang berarti Durga. Dewi Durga yang bersthana di Tunon ini.

Di antara pendapat diatas, ada satu pendapat lagi yang terkait dengan pertanyaan itu. Bahwa kata Ngaben itu berasal dari kata “api”. Dengan demikian kata Ngaben berarti “menuju api”. Adapun yang dimaksud api di sini adalah Brahma (Pencipta). Itu berarti atma sang mati melalui upacara ritual Ngaben akan menuju Brahma-loka yaitu linggih Dewa Brahma sebagai manifestasi Hyang Widhi dalam Mencipta (utpeti). Sesungguhnya ada dua jenis api yang dipergunakan dalam upacara Ngaben yaitu Api Sekala (kongkret) yaitu api yang dipergunakan untuk membakar jasad atau pengawak sang mati dan Api Niskala (abstrak) yang berasal dari Weda Sang Sulinggih selaku sang pemuput karya yang membakar kekotoran yang melekat sang roh. Proses ini disebut “mralina”. Di antara dua jenis api dalam upacara Ngaben itu, ternyata yang lebih tinggi nilainya dan mutlak penting adalah api niskala atau api praline yang muncul dari sang Sulinggih. Sang Sulinggih (sang muput) akan memohon kepada Dewa Siwa agar turun memasuki badannya (Siwiarcana) untuk melakukan “pralina”. Mungkin karena api praline dipandang lebih mutlak/penting, diberapa daerah pegunungan di Bali ada pelaksanaan upacara Ngaben yang tanpa harus membakar mayat dengan api, melainkan cukup dengan menguburkannya. Upacara Ngaben

jenis ini disebut “bila tanem atau mratiwi”. Jadi ternyata ada juga upacara Ngaben tanpa menggunakan api (sekala). Tetapi api niskala/api praline tetap digunakan dengan Weda Sulinggih dan sarana tirtha praline serta tirtha pangentas. Lepas dari persoalan api mana yang lebih penting. Khusus tentang kehadiran api sekala adalah berfungsi sebagai sarana yang akan mempercepat proses peleburan sthula sarira (badan kasar) yang berasal dari Panca Mahabutha untuk menyatu kembali ke Panca Mahabhuta Agung yaitu alam semesta ini. Proses percepatan pengembalian unsure-unsur Panca Mahabhuta ini tentunya akan mempercepat pula proses penyucian sang atma untuk bisa sampai di alam Swahloka (Dewa Pitara) sehingga layak dilinggihkan di sanggah/merajan untuk disembah. Tentunya setelah melalui upacara “mamukur” yang merupakan kelanjutan dari “Ngaben”.

6) *Tarian Huda-huda/Toping-toping dalam Upacara Kematian Simalungun*

Penelitian Purba (2006) menjelaskan tentang suatu bentuk tarian dalam Upacara kematian masyarakat Simalungun, yakni tari *Huda-huda/Toping-toping*.

Pada masyarakat Simalungun, terdapat suatu upacara kematian usia lanjut. Dalam bahasa Simalungun disebut namatei sayurmatua. Upacara ini dilaksanakan bagi seseorang yang meninggal dunia pada usia lanjut dan telah meninggalkan

anak dan cucu. Upacara ini dilakukan untuk menghormati arwah orang yang meninggal melalui pesta besar dan penabuhan musik tradisi serta tari-tarian. Mengingat upacara ini mempunyai arti yang sangat penting bagi orang Simalungun, maka kematian usia lanjut merupakan pengharapan setiap insannya. Kematian pada usia lanjut berarti telah mendapatkan berkat, karena itu kematian untuk jenis ini tidak perlu lagi berduka. Mereka (keluarga yang ditinggalkan) melakukan pesta besar dan mengucapkan syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa atas berkat yang diberikan kepada orang tuanya.

Upacara kematian ini terdiri dari dua bagian yang disebut *mandiguri*, yaitu suatu acara yang dilakukan pada malam hari dengan memberikan penghormatan melalui penabuhan musik dan tari yang disuguhkan para keluarga yang ditinggalkan dengan cara menari mengelilingi jenazah. Sebagai musik pengiringnya adalah *gonrang sipitu-pitu* (seperangkat alat musik tradisi Simalungun yang terdiri dari tujuh buah gendang). Acara yang kedua adalah mangiliki, yaitu suatu upacara pada siang hari untuk menyambut para pelayat dengan menampilkan tarian topeng yang disebut *huda-huda/ toping-toping*. Tarian ini bertujuan untuk menghibur keluarga yang berduka dan sebagai hiburan bagi para pelayat. Sebagai musik

pengiringnya adalah *gonrang sidua-dua* (seperangkat alat musik tradisi Simalungun yang terdiri dari dua buah gendang).

Acara yang dilakukan oleh masyarakat Simalungun, berupa acara penabuhan gendang dan penyajian tari pada upacara kematian usia lanjut, adalah suatu kegiatan untuk memenuhi kebutuhan integratif melalui pengungkapan perasaan, keindahan, dan hiburan. Pengungkapan integratif ini dapat melalui kesenian yang merupakan salah satu dari unsur-unsur kebudayaan.

7) *Upacara Kematian Rambu Solo (Tana Toraja)*

Salah satu penelitian mengenai upacara *rambu solo* di Tana Toraja adalah penelitian Manurung (2009) yang menjelaskan secara rinci tentang upacara *rambu solo*. Upacara ini mewajibkan keluarga yang ditinggal untuk membuat suatu pesta sebagai penghormatan terakhir kepada orang yang meninggal. Upacara ini adalah upacara penyembelihan kerbau belang (*bonga*) sebanyak 24 hingga 100 ekor bagi golongan bangsawan, dan 8 di 50 ekor babi bagi golongan menengah. Upacara dilakukan selama 3 hari lamanya.

Bentuk upacara *Rambu Solo'* yang dilaksanakan di Tana Toraja disesuaikan dengan kedudukan sosial masyarakatnya. Oleh karena itu, upacara *Rambu Solo'* di Tana Toraja dibagi ke dalam empat tingkatan, di mana setiap tingkatan juga masih memiliki beberapa bentuk. Hal ini

dijelaskan oleh L.T. Tangdilintin (dalam Panggarra: 2014; 295), sebagai berikut:

Pertama, upacara *Disilli'* yaitu upacara pemakaman yang paling rendah di dalam *Aluk Todolo* yang diperuntukkan bagi pemakaman strata yang paling rendah, atau anak-anak yang belum mempunyai gigi.

Kedua, upacara *Dipasangbongi*. Upacara ini dimaksudkan sebagai upacara pemakaman yang hanya berlangsung selama satu malam. Upacara ini adalah untuk kelompok *Tana' Karurung* (rakyat merdeka/biasa), namun juga bisa dilakukan oleh orang dari *Tana' Bulaan* dan *Bassi* apabila secara ekonomi mereka tidak mampu.

Ketiga, upacara *Dibatang* atau *Didoya Tedong*. Setiap hari satu ekor kerbau ditambatkan pada sebuah patok dan dijaga oleh orang sepanjang malam tanpa tidur. Selama upacara ini berlangsung, setiap hari ada pemotongan satu ekor kerbau. Upacara ini diperuntukkan bagi bangsawan menengah (*Tana' Bassi*), tetapi juga bisa dipakai untuk kaum bangsawan tinggi (*Tana' Bulaan*) yang tidak mampu membuat upacara *Tana' Bulaan*.

Keempat, upacara *Rapasan*. Dalam upacara jenis *Rapasan*, upacara dilaksanakan sebanyak dua kali. Upacara *Rapasan* adalah upacara yang dikhususkan bagi kaum bangsawan tinggi (*Tana' Bulaan*). Upacara ini juga masih

memiliki jenis-jenis, seperti: 1) Upacara *Rapasan Diongan* atau *Didandan Tana*’ (artinya di bawah, atau menurut syarat minimal). Korban kerbau sekurang-kurangnya sembilan, dan babi sebanyak yang dibutuhkan/sebanyakbanyaknya. Oleh karena upacara rapasan dilaksanakan sebanyak dua kali, maka upacara pertama dilaksanakan selama tiga hari di halaman *Tongkonan*⁹, dan upacara kedua dilaksanakan di *Rante*. Upacara pertama disebut sebagai ‘*Aluk Pia* atau *Aluk Banua*’ yang berlangsung sekurang-kurangnya tiga hari di halaman *Tongkonan*, sedangkan upacara kedua disebut ‘*Aluk Palao* atau *Aluk Rante*’ karena pelaksanaannya berlangsung di *Rante* dan dapat dilangsungkan selama yang keluarga inginkan.

Jumlah kerbau yang dikorbankan dalam upacara pertama sama saja dengan jumlah yang dikorbankan dalam upacara kedua, meskipun kadang-kadang ada yang melebihi satu atau dua pada upacara kedua; 2) Upacara *Rapasan Sundun* atau *Doan* (upacara sempurna/atas). Upacara ini membutuhkan korban kerbau sekurang-kurangnya dua puluh empat ekor, dengan jumlah babi yang tak terbatas untuk dua kali pesta. Upacara ini diperuntukkan bagi bangsawan tinggi yang kaya, atau para pemangku adat. Upacaranya berlangsung seperti upacara *Rapasan Diongan*; 3) Upacara *Rapasan Sapu Randanan* (secara literal diartikan serata dengan tepi sungai). Upacara *Rapasan Sundun* berlangsung dengan korban kerbau

yang melimpah. Ada beberapa pendapat dalam hal ini, yakni ada yang mengatakan di atas dua puluh empat kerbau, di atas tiga puluh kerbau dan bahkan ada tempat yang *Dima'dikai* yang menyebutkan di atas 100 ekor kerbau. Pada upacara ini selain menyiapkan '*Duba-duba*' (tempat pengusungan mayat yang mirip dengan rumah tongkonan), disiapkan juga *Tau-tau* yaitu patung dari orang yang meninggal, dan diarak bersama dengan mayat ketika akan dilaksanakan *Aluk Palao* atau *Aluk Rante* (lihat Panggarra: 2014; 295-296).

8) *Siklus Slametan Kematian (Jawa)*

Penelitian Geertz (1983: 91), Geertz (1992: 76) menjelaskan tentang siklus *slametan* bagi orang yang meninggal dunia dalam masyarakat Jawa. Dijelaskan bahwa jika terjadi peristiwa kematian dalam keluarga Jawa, maka hal pertama yang harus dilakukan adalah memanggil *modin* (pejabat keagamaan resmi desa), dan kedua menyampaikan berita di daerah sekitar bahwa suatu kematian telah terjadi.

Pemakaman orang Jawa dilaksanakan secepat mungkin sesudah kematian. Seorang yang meninggal pada pukul 10 pagi akan dimakamkan pada tengah hari atau beberapa saat sesudah lohor, dan orang yang meninggal pada pukul empat sore sudah akan berada di liang lahad pada pukul sepuluh pagi pada hari berikutnya. Walaupun terkadang hal itu kerap kali mengalami penundaan, untuk sekedar menunggu kerabat yang dari tempat

jauh, namun yang jelasnya mereka tak akan menundanya terlalu lama.

Segera setelah mendengar berita kematian, para tetangga meninggalkan semua pekerjaan yang dilakukannya untuk menuju ke rumah yang ditimpa musibah kematian. Setiap perempuan akan membawa sebaki beras, yang setelah diambil sejumput oleh yang sedang berduka cita untuk dihamburkan diluar pintu, lalu segera ditanak untuk keperluan slametan Adapun para pria membawa alat-alat pembuat nisan dan usungan, namun pada kenyataannya hanya beberapa orang saja yang membawa peralatan itu, selebihnya hanya sekedar datang dan berdiri sambil ngobrol disekitar rumah duka (Geertz: 1983; 92).

Berkaitan dengan penelitian C. Geertz di Mojokuto disimpulkan bahwa terdapat tiga pandangan mengenai konsep hidup sesudah mati di kalangan masyarakat Jawa, yakni; pertama adalah versi Islam mengenai konsep balas jasa abadi, yakni mengenai hukum pahala dan dosa-dosa yang bersangkutan, yang dibalas dengan neraka bagi yang berdosa dan surga bagi yang berpahala. Pemahaman ini paling kuat dikalangan santri. Kedua, konsep sempurna dikalangan abangan yakni kepribadian individual menghilang seluruhnya sesudah ia meninggal, dan tidak ada lagi tinggal kecuali debu. Ketiga adalah konsep tentang reinkarnasi, bahwa ketika orang

meninggal dunia jiwanya masuk segera sesudah itu ke dalam suatu embrio dalam rangka kelahirannya kembali. Konsep ini populer dikalangan masyarakat seluruhnya kecuali dari kalangan santri (Geertz: 19983; 102).

E. Pendekatan Teoritis

Pendekatan teoritis yang akan menjadi latar kajian dalam penelitian ini adalah *pertama*; teori Interpretatif Simbolik. Clifford Geertz (1973) dalam Saifuddin (2006: 288 dst), Syam (2007: 87 dst) mengemukakan suatu definisi kebudayaan sebagai: (1) suatu sisitem keteraturan dari makna dan simbol-simbo, yang dengan makna dan simbol tersebut individu-individu mendefinisikan dunia mereka, mengekspresikan persaan-perasaan mereka, dan membuat penilaian mereka; (2) suatu pola makna-makna yang ditransmisikan secara historis yang terkandung dalam bentuk-bentuk simbolik, yang melalui bentuk-bentuk simbolik tersebut manusia berkomunikasi, memantapkan, dan mengembangkan pengetahuan mereka mengenai dan bersikap terhadap kehidupan; (3) suatu peralatan simbolik bagi pengontrol perilaku, sumber-sumber ekstrasomatik dari informasi; dan (4) oleh karena kebudayaan adalah suatu sistem simbol, maka proses kebudayaan harus dipahami, diterjemahkan, dan diinterpretasi. Bahasa simbolik dari kebudayaan adalah public, dan oleh sebab itu peneliti tidak boleh berpura-pura telah

memperoleh pengetahuan yang mendalam mengenai sudut-sudut gelap dalam pikiran individu. Fungsi simbolik itu universal, dan manusia tidak dapat memahami kebudayaan suatu masyarakat tanpa fungsi ini, yang bekerja di sepanjang kode genetik itu sendiri. Jadi, menjadi manusia berarti berkebudayaan.

Antropologi simbolik memandang manusia sebagai pembawa dan produk, sebagai subjek sekaligus objek, dari suatu sistem tanda dan simbol yang berlaku sebagai sarana komunikasi untuk menyampaikan pengetahuan dan pesan-pesan. Simbol memberikan landasan bagi tindakan dan perilaku selain gagasan dan nilai-nilai. Teori simbolik mengenai kebudayaan adalah suatu model dari manusia sebagai spesies yang menggunakan simbol, berbeda misalnya dengan teori materialisme kebudayaan yang berlandaskan pandangan bahwa manusia adalah spesies yang memproduksi. Kedua model ini mengakui eksistensi aspek materi maupun aspek mental dari keberadaan manusia, tetapi masing-masing model memandang satu sama lain dari perspektifnya sendiri. Definisi simbolik dari kebudayaan adalah kebudayaan adalah bagian dari suatu tren yang memandang kebudayaan sebagai ilmu mengenai makna-makna. Antropologi simbolik mengkaji sistem kode dan pesan yang diterima oleh manusia melalui interaksi mereka dengan manusia lain dan dengan dunia

alamiah. Seluruh semesta dipenuhi tanda-tanda. Apabila benar bahwa semua makhluk berkomunikasi dengan bentuk tanda dan simbol, maka antropologi simbolik sesungguhnya melakukan kajian yang universal dalam ruang lingkungannya.

Sebagian besar pengetahuan, pikiran, perasaan, dan persepsi manusia terkandung dalam bahasa, sebagai suatu sistem simbol. Kata-kata mengandung makna atau nama yang menggolong-golongkan objek dan pikiran. Kata-kata adalah persepsi konseptual mengenai dunia, dunia yang terkandung dalam simbol-simbol. Simbol-simbol kata, bahasa sesuai bagi suatu masyarakat pada waktu dan tempat tertentu. Kata planet berarti sesuatu yang berbeda pada abad pertama daripada maknanya pada abad kini. Linguistik, kajian mengenai bahasa, telah memberikan kepada antropolog simbolik teknik-teknik untuk mengungkapkan dan memahami kode-kode yang merepresentasikan kompleks motif, pengalaman dan pengetahuan yang membentuk dan mengekspresikan keyakinan dan tindakan. Jadi linguistik adalah pendahulu histories bagi antropologi simbolik.

Kebudayaan dalam pendekatan intrerpretatif simbolik dikonseptualkan sebagai keseluruhan yang dimiliki oleh manusia sebagai makhluk social, yang bermuatan perangkat-perangkat, model-model pengetahuan yang secara selektif dapat digunakan untuk memahami sekaligus

menginterpretasikan lingkungan yang dihadapi, dan untuk mendorong sekaligus menciptakan tindakan yang diperlukan (Suparlan dalam Nur Syam; 2011: 91). Selanjutnya dikemukakan bahwa, sebagai tokoh utama aliran interpretative simbolik Geertz mengajukan tesis tentang dua elemen utama yang terkandung dalam term kebudayaan, yakni kebudayaan sebagai system kognitif sekaligus system makna, dan kebudayaan sebagai system nilai. Sistem kognitif dan system makna merupakan representasi terhadap “pola dari” atau *“model of”*, sedangkan system nilai adalah representasi terhadap “pola bagi” atau *“model for”*. Bilamana “pola dari” merupakan representasi kenyataan, sebagaimana wujud nyata perilaku manusia sehari-hari, maka “pola bagi” akan merepresentasikan apa yang menjadi rujukan bagi manusia dalam melakukan tindakan itu. Lebih sederhana dapat dilihat dalam praktek perilaku keberagamaan manusia, baik dalam upacara maupun ritual-ritual dalam masyarakat merupakan contoh “pola dari”. Sementara ajaran normative yang diyakni kebenarannya yang dijadikan landasan dalam melakukan praktek keberagamaan tersebut merupakan contoh “pola bagi” atau “model untuk” untuk. Problem teoritis yang kemudian muncul adalah, bagaimana menghubungkan pola dari dan pola bagi atau system kognitif ke system nilai. Secara cermat Geertz mengajukan jalan keluar yakni memfungsikan system symbol.

Bagi Geertz, kebudayaan sejatinya memiliki tiga hal fundamental, yakni sistem pengetahuan atau system kognitif, system nilai atau system evaluative, dan system symbol yang berfungsi pemaknaan atau interpretasi. Titik pertemuan antara pengetahuan dan nilai yang dimungkinkan oleh symbol ialah apa yang dinamakan makna (*system of meaning*). Dengan begitu, melalui perantara system makna tersebut, sebuah symbol dapat menerjemahkan pengetahuan menjadi nilai dan system nilai menjadi pengetahuan (Ignas Kleden dalam Nursyam; 2011: 92-93).

Kedua pendekatan teori fungsional struktural yang merupakan kerangka teoritis yang berkembang di Amerika pada abad ke-18 yang dikemukakan oleh B. Malinowski dan A.R. Radcliffe-Brown. Sumbangan terpenting dalam studi kebudayaan kerangka teoritis ini adalah temuan konseptualnya mengenai peranan dan fungsi kebudayaan dalam kehidupan manusia, baik yang primitive-tradisional maupun yang modern (Nursyam; 2011; 30). Dalam konteks fungsionalisme, B. Malinowski membedakan fungsi social dalam tiga tingkatan abstraksi, yakni;

1. Fungsi sosial dari suatu adat, pranata social atau unsur kebudayaan pada tingkat abstraksi pertama mengenai pengaruh atau efeknya terhadap adat,

tingkah-laku manusia dan pranata social yang dalam masyarakat;

2. Fungsi social dari suatu adat dan tradisi, pranata social atau unsur kebudayaan pada tingkat abstraksi kedua mengenai pengaruh atau efeknya terhadap kebutuhan suatu adat atau pranata lain untuk mencapai maksudnya, sebagaimana yang dikonsepsikan oleh warga masyarakat yang bersangkutan.
3. Fungsi social dari suatu adat atau pranata social pada tingkat abstraksi ketiga mengenai pengaruh atau efeknya terhadap kebutuhan mutlak untuk berlangsungnya secara terintegrasi dari suatu system social yang tertentu (Kaberry: 1957 dalam Koentjaraningrat: 1987; 167).

Lebih lanjut B. Malinowski memandang bahwa dimanapun manusia pasti mempunyai kebutuhan bersama yang bersifat biologis dan psikologis. Konteks ini memberikan pengertian bahwa fungsi kebudayaan adalah untuk memenuhi kebutuhan tersebut. Malinowski membagi kebutuhan manusia tersebut dalam tiga hal, yakni kebudayaan harus memenuhi kebutuhan biologis seperti kebutuhan pangan dan prokreasi; kebudayaan juga harus memenuhi kebutuhan instrumental, seperti kebutuhan keadilan hukum dan pendidikan; dan

kebudayaan juga harus memenuhi kebutuhan integrative seperti agama dan kesenian (Nursyam: 2011; 31).

F. Kerangka Konseptual

Penelitian yang bertajuk “*Hilaiya*; Relasi Sinkretis Islam dan Tradisi Lokal dalam Upacara Kematian Etnik Gorontalo di Kota Gorontalo”, merupakan penelitian yang berusaha mengungkap fenomena keberagaman etnik Gorontalo dalam konteks tradisi upacara kematian dengan lokasi penelitian di kota Gorontalo. Penelitian ini difokuskan terhadap ritus upacara *hileiya* yang merupakan ritual yang dilaksanakan dalam konteks mengingat dan mendoakan orang mati dihari-hari tertentu setelah upacara pemakaman.

Etnik Gorontalo umumnya adalah penganut Islam yang taat, dengan falsafah lokal *aadaati hula-hulaa to syara’a*, *syara’a hula-hulaa to qur’ani* yang merupakan warisan kearifan dari penguasa dan leluhur berislam di Gorontalo. Kearifan tersebut dimaknai secara lokal dengan term “adat bersendikan syariat, syariat bersendikan al-Qur’an”, dengan demikian praktek Islam Gorontalo adalah senantiasa beriringan dengan praktek tradisi local, kedua entitas budaya tersebut menyatu dalam alam pikiran orang Gorontalo dan mewarnai setiap praktek social.

Olehnya itu, tradisi upacara *hileiya*, yang sejatinya merupakan manifestasi dari ritus upacara kematian dalam

etnik Gorontalo juga tak luput dari praksis Islam dengan corak dan ragam yang dilandasi oleh kearifan tersebut.

G. Metodologis

1. Paradigma Kajian

Secara paradigmatik, penelitian ini berada pada posisi konstruktivisme, yang mana realitas itu ada sebagai hasil konstruksi dari kemampuan berpikir manusia. Guba (1990: 25; Basuki: 2006: 37) mengungkapkan bahwa paradigma konstruktivisme dalam penelitian memandang realitas tidak bebas nilai. Realitas hanya dapat diteliti dengan pandangan yang berdasarkan nilai. Pengetahuan merupakan konsekuensi dari aktivitas manusia yang mengkonstruksi realitas, dan hasilnya bukan merupakan kebenaran yang tetap, namun dia akan menjadi pengetahuan yang berkembang secara terus-menerus.

Selanjutnya system keyakinan dasar peneliti dengan paradigma konstruktivisme, meliputi:

1. **Asumsi Ontologis;** bersifat relative – “realitas-realitas ada dalam bentuk konstruksi mental yang bersifat ganda, didasarkan secara sosial dan pengalaman, lokal dan khusus bentuk dan isinya, tergantung pada mereka yang mengemukakannya.”
2. **Asumsi Epistemologis;** bersifat subyektif – “peneliti dan yang diteliti disatukan ke dalam pengetahuan yang

utuh dan bersifat tunggal (*monistic*). Temuan-temuan secara harfiah merupakan kreasi dari proses interaksi antara peneliti dan yang diteliti.”

3. **Asumsi Metodologis;** bersifat hermeneutic-dialektis - konstruksi-konstruksi individual dinyatakan dan diperhalus secara hermeneutik dengan tujuan menghasilkan satu atau beberapa konstruksi yang secara substansial disepakati”.

2. *Jenis dan Pendekatan Kajian*

Kajian ini adalah studi kualitatif yang berusaha untuk menghasilkan data yang bersifat deskriptif, gambaran yang sistematis, faktual serta akurat mengenai fakta-fakta, sifat-sifat serta hubungan antara fenomena yang diamati dan dianalisis dengan pendekatan kualitatif.

Menurut Creswell (1994) bahwa:

“riset yang dibimbing oleh paradigma kualitatif didefinisikan sebagai: “Suatu proses riset untuk memahami masalah-masalah manusia atau sosial dengan menciptakan gambaran menyeluruh dan kompleks yang disajikan dengan kata-kata, melaporkan pandangan terinci yang diperoleh dari para sumber informasi, serta dilakukan dalam latar (*setting*) yang alamiah.”

Sementara itu Denzin dan Lincoln (2005)

Menjelaskan bahwa :

“Riset kualitatif lebih ditujukan untuk mencapai pemahaman mendalam mengenai organisasi atau

peristiwa khusus, ketimbang mendeskripsikan bagian permukaan dari sampel besar dari sebuah populasi. Riset ini juga bertujuan untuk menyediakan penjelasan tersurat mengenai struktur, tatanan dan pola yang luas yang terdapat dalam suatu kelompok partisipan. Riset kualitatif juga disebut etno-metodologi atau penelitian lapangan. Penelitian ini juga menghasilkan data mengenai kelompok manusia dalam latar/*setting* sosial.”

Studi dalam konteks tradisi kematian etnik Gorontalo ini, penyajian data secara deskriptif dilakukan dalam konteks data hasil kajian sebagai realitas dan fakta-fakta yang ada di lapangan digambarkan secara apa adanya melalui kata-kata dan kalimat-kalimat yang sederhana namun dapat mengungkap dan menyingkap nilai-nilai dari tradisi kematian itu, serta dapat mengungkap setiap makna-makna yang terkandung dalam symbol-simbol budaya, baik dalam bentuk symbol perilaku manusia, kata-kata, maupun symbol-simbol material.

Kajian ini dilakukan pada kondisi alamiah dan bersifat penemuan. Penulis dalam konteks tersebut adalah instrumen kunci. Oleh karena itu, penulis melakukan upaya-upaya menganalisis, dan mengkonstruksi obyek yang dikaji agar menjadi lebih jelas. Berkaitan dengan konteks etisnya, kajian ini lebih menekankan pada makna, dan terikat nilai. Di samping itu, kajian ini diarahkan untuk mengungkapkan masalah yang belum jelas, untuk mengetahui makna yang

tersembunyi, untuk memahami interaksi sosial, untuk mengembangkan teori, untuk memastikan kebenaran data, dan meneliti sejarah perkembangan.

Menurut jenis kategorinya, kajian ini merupakan riset kualitatif dengan jenis pendekatan fenomenologi, yakni riset yang mencoba menjelaskan atau mengungkap makna konsep atau fenomena empirik yang didasari oleh kesadaran yang terjadi pada beberapa individu. Kajian ini dilakukan dalam situasi yang alami, sehingga tidak ada batasan dalam memaknai atau memahami fenomena yang dikaji (Afriani H.S., 2009: 3). Menurut Creswell (1998:54), Pendekatan fenomenologi menunda semua penilaian tentang sikap yang alami sampai ditemukan dasar tertentu. Penundaan ini biasa disebut epoche (jangka waktu). Konsep epoche adalah membedakan wilayah data (subjek) dengan interpretasi penulis. Konsep epoche menjadi pusat dimana peneliti menyusun dan mengelompokkan dugaan awal tentang fenomena untuk mengerti tentang apa yang dikatakan oleh informan.

3. Metode Pengumpulan Data

a. Observasi:

Beberapa informasi yang diperoleh dari hasil observasi adalah ruang (tempat), dalam konteks penelitian ini, penulis mengamati dimana kematian itu terjadi, kemudian selanjutnya diamati pula siapa-siapa pelaksan pengurusan jenazahnya.

Apakah tokoh adat, tokoh agama, atau pun masyarakat biasa yang dipandu oleh tokoh-tokoh adat. Selanjutnya diamati pula bagaimana para penyelenggara itu mempersiapkan penyelenggaraan jenazah, yang berdasarkan tuntunan syariat Islam dan yang berdasarkan tuntutan tradisi dan budaya local.

Kejadian atau peristiwa, waktu, dan perasaan. Alasan penulis melakukan observasi adalah untuk menyajikan gambaran yang bersifat realistik terhadap para pelaku (Keluarga, kerabat, tokoh adat, tokoh agama, pejabat dari berbagai level, dan masyarakat biasa) dan bagaiman peristiwa ritual upacara dan doa pemakaman itu terjadi. Untuk menjawab pertanyaan, untuk membantu mengerti perilaku manusia, dan untuk evaluasi yaitu melakukan pengukuran terhadap aspek tertentu melakukan umpan balik terhadap pengukuran tersebut. Observasi dalam kajian ini dilakukan dalam bentuk mengamati setiap gejala sosial budaya yang tersingkap melalui berbagai interaksi sosial dengan obyek kajian selama pengumpulan data berlangsung. Diharapkan dengan metode ini, realitas dari konteks penelitian akan dapat difahami secara mendalam.

b. Wawancara:

Wawancara yang dilakukan dalam kajian ini, dilakukan dengan pembicaraan yang bersifat informal yang dilaksanakan berdasarkan latar alamiah, yakni hubungan antara peneliti dengan informan yang diwawancarai berada dalam

suasana biasa dan wajar. Pertanyaan yang diajukan tergantung dari pewawancara, yang muncul secara spontanitas atau telah dipersiapkan sebelumnya.

Oleh karena banyak dan beragamnya karakteristik informan dalam penelitian ini, maka proses wawancara dilakukan dengan menggunakan bantuan alat perekam suara dan gambar, yakni handphon android merek Samsung tipe dan Oppo Find5 untuk wawancara dengan merekam suara saja, dan menggunakan camera Digital (DSLR) merek Sony tipe DSLR3000 untuk perekaman Gambar bergerak dan suara (video). Perangkat-perangkat tersebut dianggap mumpuni dan handal untuk membantu melakukan tugas perekaman proses wawancara yang sedang berlangsung dengan kualitas yang cukup baik. Hasilnya berupa rekaman wawancara berupa suara, foto, dan video.

Selanjutnya untuk melakukan wawancara dengan para informan, penulis umumnya mendatangi kediaman atau tempat bekerja mereka, setelah sebelumnya melakukan perjanjian terlebih dahulu untuk wawancara. Namun sebagian informan lainnya tidak dengan perjanjian terlebih dahulu, utamanya informan-informan yang telah dikenal oleh peneliti sebelumnya.

Wawancara merupakan alat re-checking atau pembuktian terhadap informasi atau keterangan yang diperoleh

sebelumnya. Teknik wawancara yang digunakan dalam penelitian kualitatif adalah wawancara mendalam. Wawancara mendalam (*in-depth interview*) adalah proses memperoleh keterangan untuk tujuan penelitian dengan cara tanya jawab sambil bertatap muka antara pewawancara dengan informan atau orang yang diwawancarai, dengan atau tanpa menggunakan pedoman (guide) wawancara, di mana pewawancara dan informan terlibat dalam kehidupan sosial yang relatif lama.

c. Studi Dokumen:

Studi dokumen yaitu pengumpulan data dengan melihat dan mempelajari dokumen-dokumen tertulis yang terkait dengan fenomena keagamaan yang masih berlaku dalam masyarakat Gorontalo. Sejumlah besar fakta dan data tersimpan dalam bahan yang berbentuk dokumentasi. Sebagian besar data yang tersedia adalah berbentuk surat-surat, catatan harian, hasil kajian terdahulu, laporan, artefak, foto, dan sebagainya. Sifat utama data ini tak terbatas pada ruang dan waktu sehingga memberi peluang kepada penulis untuk mengetahui hal-hal yang pernah terjadi di waktu silam. Secara detail bahan dokumenter terbagi beberapa macam, yaitu otobiografi, surat-surat pribadi, buku atau catatan harian, memorial, klipping, dokumen pemerintah atau swasta, data di server dan flashdisk, data tersimpan di website, dan lain-lain.

Tahapan studi dokumen dalam kajian ini, juga termasuk bagian yang sulit oleh karena nihilnya dokumen-dokumen masa lalu yang merupakan warisan tradisi leluhur Gorontalo. Sebagaimana diketahui bahwa Gorontalo adalah wilayah adat dengan kekayaan adat istiadat namun nihil dalam bentuk *literacy*, oleh karena para leluhur itu tidak memiliki tradisi tulis dan aksara melainkan hanya tradisi lisan/oral. Tidak mengherankan jika sumber-sumber primer warisan peradaban masa lalu sangat jarang dijumpai kendatipun yang ditulis oleh orang asing termasuk pengkaji-pengkaji kolonial Belanda. Akibatnya sumber-sumber dokumen yang tersedia adalah dokumen yang masih relative baru, berupa hasil kajian oleh para sarjana putra-putri Gorontalo. Baik yang masih mukim dan berkiprah di tanah Gorontalo, maupun yang telah mukim dan berkiprah di luar Gorontalo, salah satunya Guru Besar Ilmu Hukum Unhas bapak Prof. S.R. Nur. Tulisan-tulisan beliau mengenai Islam dan tradisi Gorontalo, termasuk yang paling sering dirujuk oleh kajian-kajian dewasa ini.

BAB III

SEKILAS TENTANG GORONTALO

A. Sejarah Singkat

Daerah Gorontalo kini terdiri dari dua daerah, yaitu Kota Gorontalo dan Kabupaten Gorontalo, kedua daerah tersebut sejak tahun 2001 tergabung dalam Provinsi Gorontalo, yang terpusat di Kota Gorontalo. Selain dua daerah tersebut, terdapat pula daerah lain yang tergabung dalam wilayah provinsi termuda tersebut, yakni yang meliputi Kabupaten Bone Bolango (ditetapkan sebagai kabupaten tahun 2003 oleh Menteri Dalam Negeri), Kabupaten Boalemo, dan Kabupaten Pahuwato (juga ditetapkan tahun 2003), dan terakhir Kabupaten Gorontalo Utara resmi menjadi Kabupaten tahun 2007.

Sebelum masa penjajahan Belanda, keadaan daerah Gorontalo berbentuk kerajaan-kerajaan yang diatur menurut hukum adat ketatanegaraan Gorontalo. Kerajaan-kerajaan itu tergabung dalam suatu ikatan kekeluargaan yang disebut *Pohalaa*.

Daerah Gorontalo terdiri dari 5 (lima) pohalaa, yaitu yang meliputi:

- Pohalaa Gorontalo
- Pohalaa Limboto

- Pohalaa Bone (termasuk Suwawa dan Bintauna)
- Pohalaa Bolango (tahun 1862 digantikan Boalemo) dan;
- Pohalaa Atinggola (Bappeda & BPS Kota Gorontalo: 2003; xxvi).

Raja dari pohalaa-pohalaa tersebut ditentukan oleh Baate-baate (pemangku adat), dan yang menonjol dari kelima pohalaa tersebut adalah pohalaa Gorontalo dan pohalaa Limboto yang merupakan dua kerajaan terbesar. Rakyatnya terbagi dalam suku-suku, yakni *Linula-linula* yang kemudian disebut “kaum”. “Kaum” tersebut dikepalai oleh seorang *Olangia* (raja).

Sementara itu, asal-usul nama Gorontalo terdapat berbagai pendapat dan penjelasan, yang antara lain:

- a. Berasal dari “Hulontalangio”, nama salah satu kerajaan yang dipersingkat menjadi “Hulontalo”.
- b. Berasal dari “Hua Lolontalango” yang artinya orang-orang Gowa yang berjalan kian kemari.
- c. “Hulutalangi” yang artinya lebih mulia.
- d. “Hulua Lo Tola” yang artinya tempat berkembangnya ikan kabos (gabus).
- e. “Pongolatalo” atau “Pohulatalo” yang artinya tempat menunggu.
- f. “Gunung Telu” yang artinya tiga buah gunung.

- g. “Hunto” yang artinya suatu tempat yang senantiasa digenangi air (Yayasan 23 Januari & IKIP Negeri Manado: 1982; 5).

Beragamnya pendapat tentang asal-usul nama Gorontalo itu, disebabkan oleh banyaknya persepsi yang hadir di tengah masyarakat Gorontalo tentang hal tersebut. Tapi secara pasti asal-usul nama Gorontalo (arti katanya) tidak diketahui, namun yang jelas bahwa kata “Hulontalo” hingga sekarang masih hidup dalam ucapan orang Gorontalo, dan oleh orang Belanda pada masa kolonial-karena kesulitan dalam pengucapannya, diucapkan dengan “Horontalo” dan bila dituliskan menjadi “Gorontalo” (2003; xxvii).

Dalam perspektif yang lain, disebutkan bahwa sejarah berdirinya kerajaan “*Hulontalangi*” sekitar tahun 1360 Masehi. Dari nama kerajaan inilah asal mula nama Gorontalo sekarang ini. Sebutan “*Hulontalo*” sebagai singkatan dari “*Huluntalangi*”, oleh Bangsa Belanda sesuai kesanggupan lidah mereka dengan menyebutnya Gorontalo (Pemkot Gorontalo: 2000; 2).

Pada tahun 1824 daerah “*limo lo pohalaa*” telah berada ditangan kekuasaan seorang Asisten Residen di samping pemerintahan tradisional. Pada tahun 1889 sistem pemerintahan kerajaan dialihkan ke pemerintahan langsung yang dikenal dengan istilah *Rechtatreeks Bestur*. Namun pada

tahun 1911 terjadi lagi perubahan dalam struktur pemerintahan daerah “*limo lo pohalaa*”, yang dibagi ke dalam 3 (tiga) *Onder Afdeling* yakni:

- *Onder Afdeling* Kwandang
- *Onder Afdeling* Gorontalo
- *Onder Afdeling* Boalemo (Bappeda & BPS 2003; xxvii).

Selanjutnya pada tahun 1920 terjadi lagi perubahan wilayah menjadi 5 (lima) distrik, yaitu :

- Distrik Kwandang
- Distrik Limboto
- Distrik Bone
- Distrik Gorontalo
- Distrik Boalemo.

Dan terakhir pada tahun 1922, Gorontalo ditetapkan menjadi 3 (tiga) *Afdeling*, yaitu :

- *Afdeling* Gorontalo
- *Afdeling* Boalemo
- *Afdeling* Buol (Bappeda & BPS: 2003; xxviii).

Keadaan ini berlangsung hingga meletusnya perang dunia II.

Sementara itu kota Gorontalo yang merupakan lokasi langsung dari penelitian ini, diperkirakan lahir sebagai distrik kota sejak tahun 1728 M, atau tepatnya 06 Sya’ban 1140 H. Hal

ini didasarkan pada data sejarah kerajaan Gorontalo dimasa pemerintahan Sultan Botutihe. Ketika itu Sultan bermaksud memindahkan kedudukan pusat pemerintahan dari Duingi ke lokasi baru, yakni ke kawasan di antara dua kelurahan sekarang, kelurahan Biawao dan Limba B, tepatnya di kompleks Mesjid Agung Baiturrahim kota Gorontalo, dan mesjid ini menjadi bekas bangunan peninggalan pusat ibukota kerajaan pada saat itu (Ibrahim Polontalo: 1997; 3).

Kebijakan tindakan Sultan Botutihe terhadap pemindahan ibu kota kerajaan dilandasi oleh sebuah fenomena kolonialisme, yang antara lain meliputi :

- a. Adanya gejala politik bahwa pemerintah kolonial Belanda yang berkedudukan di Ternate, mulai mengalihkan perhatiannya ke semananjung Sulawesi Utara khususnya daerah Gorontalo.
- b. Suatu kenyataan, bahwa keberadaan kolonialisme di daerah-daerah yang telah dikuasai, berakibat pada penderitaan rakyat dalam segala aspek kehidupan.
- c. Sultan Botutihe hendak mendirikan kota pelabuhan, yang akan menjaga, memperkuat, dan mempertahankan pintu masuk yaitu pelabuhan Gorontalo (Polontalo: 1997).

Asumsi dan pendapat tentang tahun kelahiran tersebut juga diperkuat oleh :

- a. Tulisan Talue Yasin (1936) yang berpendapat bahwa pada tahun 1140 Hijriyah ibu kota kerajaan Gorontalo dipindahkan oleh Sultan Botutihe ke mulut kuala bandar Gorontalo sekarang ini dan resmi diduduki pada tanggal 06 Sya'ban 1140 H.
- b. Tulisan Jawatan Penerangan RI Kotamadya Gorontalo (1968), yang mengungkapkan bahwa pemakaian kota Gorontalo itu diresmikan pada tanggal 06 Sya'ban 1140 H atau tahun 1728 M.
- c. Buku sejarah Gorontalo dalam tulisan huruf Arab Pegon yang disimpan oleh keluarga Botutihe di Suwawa, tercantum tulisan : “Pada tahun 1140H, 6 hari Sya'ban, ibukota kerajaan Gorontalo pindah dari Duingingi, buat duduk di pinggir mulut kuala”.
- d. J. Bastiaans (1939) pada lampiran peta daerah Gorontalo tertulis : “ Bendar Gorontalo yang dipendirikan oleh praduka raja Botutihe mulai didiami pada 6 hari bulan syakban tahun hijriyah 1140 dipindahkan hulu negeri ini dari tanah Duingingi.
- e. Beberapa buah penuturan dalam sebuah penelitian tentang hal tersebut yakni: 1) Abdullah Amu, mantan Gubernur Nuda Provinsi Sulawesi Utara, 2) Dj. Buloto, A.G. Naue, M.Kaluku, A.R. Maksum, D.H, Wantigia, J.H. Wantogia dari Kabupaten Gorontalo.

- f. Berdasarkan data-data sebelumnya, ditetapkan hari lahirnya Kota Gorontalo jatuh pada tanggal 6 Syakban 1140 Hijriyah atau 19 maret 1728 (1997; 4).

B. Gambaran Sosial Keagamaan

Di dalam sebuah penelitian keagamaan, diperlukan suatu penggambaran tentang obyek yang dikaji dalam penelitian tersebut, sebagai satu kesatuan yang utuh, termasuk keadaan sosial dan aspek-aspek yang terkait dengan agama. Hal tersebut menjadi niscaya, oleh karena masalah sosial dalam masyarakat merupakan hal urgen untuk ditampilkan, dalam kaitan untuk menjelaskan obyektifitas wilayah penelitian.

Dalam kerangka demikian, di Kota Gorontalo ditemukan suatu suasana sosial dan suasana keagamaan yang begitu kondusif. Hal ini mengingat kota Gorontalo merupakan wilayah yang sangat menjunjung tinggi kebudayaan lokal yang diwariskan oleh leluhur mereka. Di samping itu peran agama juga sangat kuat memberikan pengaruh yang signifikan bagi kehidupan bermasyarakat di kota Gorontalo, utamanya Islam yang dianut oleh sekitar 96,36% penduduk Gorontalo. Sementara 3,64% selebihnya adalah penganut Kristen Protestan sebanyak 2,42 persen, Katolik sebanyak 0,56 persen, Hindu 0,59 persen, dan Budha 0,07 persen.

Demikian halnya dengan dinamika pendidikan yang ada di Gorontalo, sudah sangat signifikan. Sekalipun lembaga

pendidikan tinggi yang ada di Gorontalo baru berjumlah tiga buah yang negeri dan beberapa yang lain swasta, namun geliat menuntut ilmu bagi warga masyarakat kota Gorontalo terbilang cukup dinamis. Hal ini ditandai dengan banyaknya di antara mereka masyarakat Gorontalo yang menuntut ilmu ke luar daerah, seperti Manado, Makassar, Surabaya, Yogyakarta, Bandung, dan Jakarta, dan satu realitas yang tak terbantahkan bahwa salah satu putra terbaik bangsa sebagai seorang teknokrat lulusan Jerman, dan mantan Presiden RI ke 3 merupakan keturunan warga Gorontalo, yakni Bapak Prof. DR. Ing. B.J. Habibie. Sekalipun di sana-sini masih banyak yang masih mesti harus dibenahi menyangkut persoalan perbaikan mutu pendidikan, seperti warga yang putus sekolah, buta aksara dan seterusnya.

Berikut gambaran mengenai jumlah pemeluk agama di Kota Gorontalo;

Tabel. I
Presentase Penduduk Berdasarkan Agama
Tahun 2021

Kabupaten	Islam	Protest.	Katolik	Hindu	Budha
Kota Gorontalo	97,22	1,98	0,30	0,06	0,44
Kab. Gorontalo	99,67	0,28	0,03	0,01	0,01

Kab. Boalemo	96,97	1,22	0,11	1,70	0,00
Kab. Pohuwato	95,33	3,66	0,11	0,89	0,01
Kab. Bonebolango	99,86	0,11	0,03	0,00	0,01
Kab. Gorontalo Utara	95,94	3,38	0,68	0,00	0,00
Provinsi Gorontalo	96,93	1,93	0,68	0,37	0,09

Sumber : BPS Provinsi Gorontalo Tahun 2022⁶

Dari tabel di atas tergambar jelas bahwa penduduk Kota Gorontalo mayoritas beragama Islam. Penganut agama lain yang merupakan minoritas bisa hidup harmonis dengan penduduk bergama Islam yang merupakan mayoritas. Konflik yang mengatasnamakan agama belum pernah terjadi di Gorontalo, hal ini membuktikan bahwa toleransi antar umat beragama bisa terjaga dengan baik. Dengan jumlah pemeluk agama yang tersebut diatas, dibarengi dengan penambahan jumlah sarana

⁶<https://gorontalo.bps.go.id/indicator/108/78/1/persentase-penduduk-menurut-agama.html>. Diakses tgl. 10 Mei 2022.

peribadatan yang cukup signifikan. Berikut tabelnya:

Sarana ibadah merupakan refresentatif dari ketaatan pemeluknya. Kota Gorontalo yang memiliki penganut agama Islam yang begitu besar sangatlah wajar bila memiliki mesjid yang juga banyak.yakni 277 mesjid yang tersebar di seluruh penjuru kota, selain itu terdapat 4 buah Mushollah.

C. Gambaran Sosial Budaya

J.G.F Reidel, seorang sarjana Antropologi Belanda, seperti dikutip dalam Tumenggung, dkk. (1983), berpendapat bahwa, etnis Gorontalo termasuk ras Melayu Polinesia yang datang dari bagian Utara. Pada waktu mereka masuk ke daerah Gorontalo, telah terdapat penduduk asli yang mendiaminya, dan terjadilah percampuran di antara mereka. Selain itu, datang juga penduduk dari sebelah Timur, yakni Bugis dan Makasar, dan terjadi pula percampuran di antara beragam etnis tersebut. Sementara teori lain menyebutkan, etnis Gorontalo kemungkinan besar berasal dari daratan Indochina, kemungkinan dari daerah Burma atau Filipina.

Masyarakat Gorontalo berbicara dalam bahasa Gorontalo. Selain bahasa Gorontalo, terdapat juga beberapa

bahasa lain, yang sering dianggap sebagai dialek bahasa Gorontalo, yakni bahasa Suwawa dan bahasa Atinggola. Bahasa Gorontalo sendiri sekarang banyak mengalami asimilasi dengan bahasa Manado (Melayu Manado) yang juga banyak diadopsi dalam keseharian masyarakat Gorontalo.

Dalam konsep Masyarakat suku Gorontalo, adat dipandang sebagai suatu kehormatan (adab), norma, bahkan pedoman dalam pelaksanaan pemerintahan. Hal ini dinisbatkan dalam suatu ungkapan “*Aadati Hula-hulao to syarai, syarai hula-hulai to kitabullah* “ yang artinya; "Adat Bersendi Sara" dan "Sara Bersendi Kitabullah". Arti dari ungkapan ini adalah bahwa adat dilaksanakan berdasarkan sara (aturan), sedangkan aturan ini harus berdasarkan Al-Quran. Dengan demikian dapat dipahami bahwa sendi-sendi kehidupan masyarakat Gorontalo adalah sangat religius dan penuh tatanan nilai-nilai yang luhur. Etnis Gorontalo adalah masyarakat yang memiliki rasa sosial yang tinggi, sehingga jarang terjadi konflik di antara mereka sendiri. Sistem kekerabatan yang sangat erat tetap dipelihara, dan tradisi gotong royong tetap lestari dalam kehidupan masyarakat ini, terutama di daerah pedesaan.

BAB IV REALITAS ISLAM LOKAL GORONTALO

A. Latar Sejarah Islamisasi di Gorontalo

Para sejarawan berbeda pendapat dan hingga kini
belum tuntas



Gambar 3:
Peta Penyebaran Dakwah Islam Nusantara⁷

⁷<https://id.scribd.com/document/358581857/Alur-Perjalanan-Dakwah-Islam-Di-Nusantara>. Diakses tgl. 12 Mei 2021.

mengenai masuk dan datangnya Islam di Nusantara, meski dalam beberapa sisi sudah ada titik temu. Hal ini berkaitan dengan tiga masalah pokok yaitu tempat asal kedatangan Islam, para pembawa Islam dan waktu kedatangannya. Perbedaan ini muncul karena kurangnya informasi dari sumber-sumber yang telah ada, termasuk adanya sebagian sejarawan maupun penulis sejarah yang mendukung atau menolak teori tertentu. Azyumardi Azra lebih lanjut menjelaskan bahwa terdapat kecenderungan kuat suatu teori tertentu menekankan hanya aspek-aspek khusus dari tiga masalah pokok, sementara mengabaikan aspek-aspek lainnya. Karena itu, kebanyakan teori yang ada dalam sisi-sisi tertentu gagal menjelaskan kedatangan Islam, kapan konversi agama penduduk lokal terjadi, dan proses-proses islamisasi yang terlibat di dalamnya. Bahkan bukannya tidak bisa jika suatu teori tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan tandingan yang diajukan dari teori-teori lain (Azra: 1994; dalam Ghofur: 2011;160).

Provinsi Gorontalo merupakan daerah yang memiliki kebudayaan yang beraneka ragam serta suku yang majemuk. Sehingga agama yang berkembang di Provinsi ini menjadi beragam pula, diantaranya Islam, Protestan, Katholik, Hindu dan Budha. Tapi yang banyak di anut penduduk gorontalo adalah). **Agama Islam.** Orang Gorontalo hampir dapat dikatakan semuanya beragama Islam (96.36 %) yang

sesuai falsafah daerah ini, **adat bersendikan sara', sara' bersendikan kitabullah**. Gorontalo pun di kenal dengan sebutan **Kota Serambi Madinah** dengan infrastruktur serta bentuk – bentuk bangunannya yang bernuansa islami. Sebelum kedatangan agama Islam, penduduk Gorontalo memeluk agama *Alifuru*, semacam kepercayaan animisme dan dinamisme⁸. Serta mempunyai tiga bahasa daerah, yaitu Bahasa Gorontalo, Suwawa, dan Atinggola. Saat ini, bahasa yang lebih banyak dipakai sehari-hari adalah bahasa Indonesia dialek Manado, logat Gorontalo.

Sesuai peta penyebaran agama Islam di Nusantara oleh Tugiyono, bahwa pusat dan sumber penyebarannya adalah kerajaan Ternate, sebagai kerajaan Islam yang timbul di bagian

⁸Pendapat tersebut tidak disepakati oleh Wantogia, yang menurutnya sejak semula orang Gorontalo percaya pada Tuhan yang maha Esa. Ungkapan dalam bahasa Suwawa-Gorontalo “*Taquwata to mita niya Eya tuwawu loqu tuwawu liyo*” (Tuhan yang maha Esa dan kemahaesaan Tuhan, Tuhan Tunggal sebenar-benarnya tunggal) lihat Olha S. Niode: 2014 dalam S.Kau: 2015;13. Menurut Sofyan Kau sebutan Tuhan dalam bahsa Gorontalo disebut “*Eya*”. Kata “*Eya*” berdekatan dengan kata Esa dalam bahasa Indonesia (yang sebelumnya berasal dari bahasa Sansekerta). Menurutnya boleh jadi juga kata “*Eya*” berasal dari kata Arab “*iyياهو*” (hanya kepada-Nya). Lebih lanjut dalam konteks ini Wantogia menegaskan bahwa orang Gorontalo tidak pernah menyembah batu, gunung, pohon, air, dan sebagainya. Meeka hanya percaya pada roh-roh halus yang bersemayam dalam benda-benda itu.

timur Indonesia sejak tahun 1430 M. Perlu dicatat bahwa Islam dari Ternate menuju pantai Timur Sulawesi pada awalnya memasuki kawasan Tomini ke daerah Palasa yang sudah dikenal sejak abad ke 15 pada saat itu sebelum bernama Tinombo (Tugiyono: 1982; 72). Menurut A. Mopangga bahwa Islam dimasukkan dan disebar oleh muballigh Ternate pada abad ke XIV. Muballigh tersebut sewaktu kembali dari Aceh mempelajari aqidah Islam, kesasar dalam perjalanan pulang ke Ternate terbawa arus ombak laut ke teluk Tomini, Palasa bukan ke Gorontalo (Mopangga: 1997; 1)

Dengan demikian masuknya Islam ke Gorontalo punya kaitan erat dengan keberadaan Teluk Tomini Barat, yakni daerah Palasa yang sudah terkenal pada saat itu, terutama masa abad ke 15 dan 16. Menurut Kuno Kaluku (h.34) yang juga berpandangan bahwa pada tahun 1430, raja Gorontalo yang bernama Walango berangkat ke Teluk Tomini Barat, daerah Palasa untuk membuka tanah-tanah perkebunan. Sementara Raja pengganti Walango yaitu polamolo, melakukan pula perjalanan ke daerah itu dengan maksud yang sama, dan dia sempat kawin di Palasa. Dalam kaitan tersebut S.R. Nur (1996; 131) mengungkapkan bahwa raja Amai, raja utara yang ke II kerajaan Gorontalo pada tahun 1525, melakukan perjalanan dinas ke daerah-daerah jajahan Gorontalo di Teluk Tomini Barat dan kawin disana, daerah Palasa. Dalam perjalanan

dinasnya di Palasa, Amai bertemu dengan puteri raja Palasa (bergelar Ogomonjolo; yang punya sifat air dingin) yang bernama Owutango, yang sudah menerima Islam dari Kesultanan Ternate.

Gorontalo merupakan salah satu pusat penyebaran agama Islam di Indonesia Timur, selain Ternate dan Bone. Penyebaran Islam ke Gorontalo kemungkinan ada sejak abad ke 14 ditandai dengan adanya salah satu tokoh penyebaran agama Islam di Gorontalo yakni Sutan Amai, kemudian diteruskan oleh raja – raja Gorontalo pada abad ke-15. Menurut Ibrahim Polontalo bahwa proses awal masuknya Islam ke Gorontalo hanya melalui satu jalur saja yaitu perkawinan antara raja Gorontalo, Amai dengan puteri raja Ogomanjolo, Palasa, Tomini yang bernama Owutango pada tahun 1525 (Polontalo: 1968; 9). Kala itu, Sultan Amai (1550—1585) yang menjadi Raja Gorontalo pergi ke Palasa di wilayah Sulawesi Tengah. Di situ, ia jatuh cinta kepada putri kerajaan Gomonjolo, Putri Owutango. Putri Owutango memberi syarat kepada Amai, apabila mau menikahinya, anak keturunan Sultan Amai dan seluruh rakyat Gorontalo harus memeluk Islam. Amai pun menjalankan permintaan ini dan berusaha memasuki setiap sisi kehidupan masyarakat. Institusi pendidikan, keluarga, seni dan budaya dimanfaatkannya untuk mensosialisasikan Islam.

Meski Amai belum menjadikan Islam sebagai agama resmi kerajaan, namun usahanya sudah melebihi daripada itu yaitu memasyarakatkan Islam lewat delapan orang muballigh yang datang dari kerajaan Ogomanjolo, serta mengislamkan masyarakat dengan jalan mendirikan mesjid pertama dari Gorontalo yang dikenai dengan nama mesjid Hunto kemudian berganti nama menjadi mesjid Sultan Amai, serta merancang 188 macam adat yang bernafaskan Islam. Raja Amai menjadi lebih dikenal sebagai Sultan Amai (Jabatan dalam Bahasa Islam) (Polontalo: 1997; 5). Perilaku sosial masyarakat yang semula diatur dan diarahkan menurut adat yang bersumber dari alam sejak saat itu mulai berakulturasi dengan nilai-nilai Islam. Prinsip sara' bersendikan adat memperlancar proses tersebut.

Islam menjadi agama resmi kerajaan pada zaman pemerintahan Raja Matolodulakiki, yang mengedepankan prinsip adat bersendi syara', syara bersendi kitabullah. Prinsip penyebaran Islam pada masa ini melahirkan suatu perkembangan baru yakni adat yang di Islam-kan atau Islam yang diadat-kan.

Prinsip di atas lantas disempurnakan oleh Eyato, raja Gorontalo, sejak tahun 1673 menjadi ” *Adati hula-hulaa to saraa, saraa hula-hulaa to Kur'ani*” (ASQ). Landasan ini membawa implikasi tak ada lagi pertentangan antara apa yang diajarkan oleh adat dan Islam. Wujud dari landasan tersebut

tergambarkan dalam sistem sosial dan pemerintahan yang dibangun oleh Raja Eyato. Konsep kekuasaan Eyato ada dua, yaitu kekuasaan lahir yang dipraktikkan sehari-hari dan kekuasaan batin yang ada di dalam masyarakat. Namun, yang utama dari dua kekuasaan tersebut adalah kekuasaan batin. Ini berarti penguasa harus memusatkan kerjanya kepada kepentingan masyarakat.

Keyakinan terhadap nilai-nilai kebenaran dan kebaikan yang bersumber dari ajaran agama sangat lekat dengan kehidupan religius masyarakat Gorontalo yang menjunjung tinggi falsafah “adat bersendi syara’ dan syara’ bersendi kitabullah”. Seiring dengan penyebaran agama tersebut, Gorontalo menjadi pusat pendidikan dan perdagangan masyarakat di wilayah sekitar seperti Bolaang Mongondow (Sulawesi Utara), Buol Toli-Toli, Luwuk Banggai, Donggala (Sulteng) bahkan sampai ke Sulawesi Tenggara karena letaknya yang strategis menghadap Teluk Tomini (bagian selatan) dan Laut Sulawesi (bagian utara).

Sejarah penyebaran agama Islam di Gorontalo juga ditandai dengan berdirinya Masjid Baiturrahim sejak abad ke-18. Masjid ini didirikan bersamaan dengan pembangunan Kota Gorontalo yang baru dipindahkan dari Duingingi ke Kota Gorontalo saat ini pada tahun 1726 oleh Paduka Raja Botutihe. Sebagai bagian dari Pusat Pemerintahan Kerajaan, fasilitas lain

yang turut dibangun yaitu *Yiladiya* (Rumah Raja), *Bantayo Pobuboide* (Balairung/Balai Musyawarah), *Loji* (Rumah kediaman *Apitaluwu* (Pejabat Keamanan Kerajaan), dan *Bele Biya/Bele Tolotuhu*, yakni rumah-rumah pejabat kerajaan.

Selain Mesjid Baiturrahim juga terdapat masjid yang cukup tua yaitu Masjid yang terletak di pusat Kota Gorontalo ini, tepatnya di Kelurahan Siendeng merupakan salah satu rumah ibadah tertua di Gorontalo. Umurnya sekitar 300 tahun. Di masjid ini terdapat sebuah sumur dan beduk yang usianya sama dengan umur masjid tersebut. Sejarah tentang masjid – masjid tertua di gorontalo sebagai pusat penyebaran Agama Islam.

B. Dialektika Relasi Islam dan Budaya Lokal Gorontalo dalam Pola Syariat yang menuntun dan budaya yang menuntut.

1. *Paradigma Tradisi Keberislaman Masyarakat Kota Gorontalo*

Berdasarkan data demografi yang ada, kota Gorontalo merupakan suatu kawasan di Provinsi Gorontalo yang dihuni oleh penduduk yang mayoritas beragama Islam. Sejak awal keberadaan Islam sebagai agama dan keyakinan resmi dikalangan masyarakat Gorontalo, sejak itu pulalah Islam menjadi sandaran dan rujukan bagi keseluruhan aktifitas hidup masyarakat gorontalo, baik itu yang berkaitan dengan ritual

atau syariat, maupun aktifitas tersebut yang berkaitan dengan adat dan kebiasaan sehari-hari. Hal demikian dapat dipahami, bahwa Gorontalo dikenal dengan falsafahnya yakni “*Adati hula-hulaa to saraa, saraa hula-hulaa to Kur’ani*”⁹ yang diartikan sebagai “adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah”.¹⁰ Konteks tersebut yang selanjutnya menjadi bingkai dari penciri tradisi Islam Gorontalo.

⁹Kearifan tersebut dapat dipahami bahwa segala sesuatunya harus berdasarkan syarak yang bersumber dari al-Qur’an, sehingga adat yang bertentangan dengan itu dinyatakan tidak berlaku. Sehubungan dengan hal itu, *adati lou ngalaqa/motolongalaqa* pun disesuaikan dengan syaria’at Islam. Selanjutnya term tersebut merupakan nilai-nilai yang telah dirumuskan sejak raja Gorontalo pertama yang memeluk Islam yakni raja Amai (Sultan Amai?; 1532-1550). Rumusan I raja Amai berbunyi; *Saraa topa-topango adati*, yang bermakna; syarak bertumpu pada adat. Kemudian rumusan kedua adalah rumusan yang dikemukakan oleh raja Matolodula Kiki (1550-1585), yang mana sebagai penerus ayahandanya (raja Amai) beliau melakukan penyempurnaan terhadap konsep ayahnya-raja Amai, yakni *Adati hula-hulaa to syaraa, syaraa hula-hulaa to adati*. Rumusan tersebut disempurnakan oleh raja Eyato (1673-1679), dengan konsep *Adati hula-hulaa to saraa, saraa hula-hulaa to qur’ani*. Baca selengkapnya dalam. H. Ibrahim Polontalo. *Adata Bersendikan Syara, Syara Bersendikan Kitabulah Sebagai Dasar Pengembangan Budaya dan Pelaksanaan Islam di Gorontalo*. (Makalah pada Seminar Nasional BPKI-KTI di Gorontalo, 2003), h. 6-12.

¹⁰Pengertian dari falsafah tersebut terdapat kesamaan dengan falsafah adat dalam suku Minang, namun tidak berarti bahwa kedua falsafah lokal tersebut memiliki hubungan

Nilai kearifan tersebut merupakan falsafah hidup masyarakat Gorontalo yang telah dirumuskan sejak raja Amai yang konsep mengalami penyempurnaan sebanyak tiga kali hingga raja Eyato dengan konsep seperti yang kita kenal sekarang. Kearifan lokal Gorontalo seperti yang tersimpulkan dalam falsafah Adat bersendi Syara, Syara bersendi Kitabullah-menjadi warna dan corak tersendiri bagi pelaksanaan dan pengimplementasian nilai-nilai agama di bumi Gorontalo. Nilai-nilai kearifan tersebut telah menjadi pemberi spirit bagi keseluruhan aktifitas hidup masyarakat Gorontalo bahkan sejak pertama kali Islam dikenal oleh masyarakat Gorontalo melalui pernikahan raja Amai dengan putri Owutango putri raja Palasa (Niode: 2007; 69).¹¹

langsung, oleh karena Falsafah lokal Gorontalo sebagaimana yang ada saat ini merupakan rumusan dari *olongia* (raja) Eyato pada tahun 1673. Adapun falsafah lokal Minang merupakan permufakatan yang dilakukan oleh Tuanku nan Tuo (1784-1790) untuk kembali ke ajaran syariat dan kemudian dikukuhkan pada era perang Padri (1803-1832) yang bermuara pada rumusan “hukum adat bersendi syarak” (lihat Buya Maksud Abidin:2008)

¹¹Ketika hendak mempersunting putri Owutango, raja Amai disyaratkan untuk : (1) Raja dan rakyatnya harus di Islamkan, (2) Adat Istiadat yang berlaku dikalangan rakyat Gorontalo harus bersumber pada Kitab Suci Al-Qur'an. Dengan diterimanya persyaratan tersebut, berlangsunglah pesta perkawinan antara raja Amai dan putri Owutango, putri raja Ogomonjolo-penguasa Palasa, di tahun 1525.

Dalam berbagai perspektif kearifan lokal *Adati hula-hulaa to saraa, saraa hula-hulaa to qur'ani*, ditanggapi dan dipersepsikan oleh berbagai kalangan sebagai penentu bagi perjalanan dan konstruksi budaya masyarakat Gorontalo pada masa lalu menuju masa depannya yang civilize (berperadaban). Konteks tersebut dapat kita baca dalam berbagai karya literatur intelektual dan pakar budaya Gorontalo, baik yang telah berusia sepuh (bahkan di antara mereka ada yang telah almarhum) maupun cendekiawan muda yang semakin banyak bermunculan. Beberapa diantaranya misalnya Elnino (2006; 410 dst) yang berhasil memberikan pemetaan predikat kehormatan (*ilomata*) terhadap ketiga tokoh yang berperan dalam memikirkan rumusan konsep kearifan lokal masyarakat Gorontalo semenjak rumusan awal dari *olongia* (raja) *Amai* hingga konsep paripurna *Olongia Eyato* yang hingga kini masih dijunjung tinggi sebagai kearifan lokal masyarakat Gorontalo. Menurutnya, selain raja *Amai* yakni raja *Matolodulakiki* (putra raja *Amai*) dan raja *Eyato* berhasil memperoleh predikat *ilomata* melalui pengakuan seluruh rakyat, oleh karena jasanya dalam menyebarluaskan ajaran Islam diseantero negeri Gorontalo pada masanya. Di samping itu kedudukan hukum Islam berhasil disetarakan dengan hukum adat yang berlaku ketika itu, dengan prinsip “*Aadati hulo-huloA to Syara’a, Syara’a hulo-hulo’A to Aadati*. Di era

kekuasaan raja Matolodulakiki inilah Islam resmi menjadi agama kerajaan, di samping raja Matolodulakiki juga berhasil mengampanyekan kesetaraan hak dan kewajiban setiap manusia. Bagi beliau perbedaan status seseorang terutama diukur dari kedalaman ilmu dan ketinggian akhlakul karimah. Menyangkut keturunan dan jumlah harta yang dimiliki menjadi pertimbangan terakhir dalam menentukan status sosialnya. Predikat *ilomata* yang diraih raja Matolodulakiki merupakan *ilomata* kedua setelah yang pertama diraih oleh raja MatolodulaA, raja pendahulu raja Amai yang diklaim sebagai pemimpin pra Islam Gorontalo yang banyak menciptakan karya-karya Agung.

Pasca era raja Matolodulakiki, perubahan progresif dan perolehan predikat *ilomata* selanjutnya adalah yang didapatkan oleh raja Eyato (pelanjut raja Matolodulakiki), yang berhasil memprakarsai sumpah “*Uduluwo Lo Ulimo Lo PohalaA*”, sumpah yang berhasil mempersatukan Gorontalo dan Limboto setelah bertikai selama lebih dari 200 tahun. Di samping itu beliau berjasa pula dalam menjadikan Islam sebagai hukum tertinggi kerajaan dengan diberlakukannya prinsip “*Aadati hulo-huloA to Syara’A, Syara’A hulo-huloA to kuru’ani*” (Adat bersendikan syara, syara bersendikan Qur’an).

Dalam pandangan lain Alim S. Niode mengemukakan bahwa prinsip “*Adati hula-hulaa to saraa*,

saraa hula-hulaa to kuruani” (di Minang “Adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah), merupakan formulasi nilai-nilai lokal Gorontalo, yang oleh faktor eksternal dan internal mempengaruhi perubahan sosial, menjadikan prinsip tersebut menjadi *mozaik culture*, sehingga diperlukan langkah strategis dalam menemukan dan mengenali keselarasan adat dan agama, yakni dengan melakukan rekonstruksi budaya (Niode: 2007; 2).

Terlepas dari beberapa pandangan, rumusan tentang prinsip kearifan yang tertuang dalam falsafah adat bersendi syara, syara bersendi kitabullah (*aadati hula-hulaa to syara, syara hula-hulaa to kuruani*), yang dalam konsepsi sejarah merupakan rumusan dari raja Eyato, ternyata memancarkan corak keberagamaan sekaligus bermasyarakat orang Gorontalo, bahkan sejak rumusan pertama dari raja (sultan) Amai yakni “*Saraa topa-topangi to aadati*” Syarak bertumpu pada adat, yang dilanjutkan oleh rumusan kedua yakni dari raja Matolodulakiki yang berbunyi “*Aadati hula-hulaa to sara, sara hula-hulaa to aadati*” hingga rumusan ketiga yang dianggap sempurna dan paripurna memberi pancaran nilai keagamaan dan nilai sosial bagi masyarakat Gorontalo secara universal.

Sejak rumusan pertama oleh Sultan Amai (1532-1550), telah terbentuk paradigma keberagamaan yang bercorak

adat, yang mana paradigma tersebut berhasil membentuk watak kebudayaan Islam yang bersumber dari teori *centrifugal*, yang melahirkan versi Islam yang diadatkan. Versi tersebut telah melahirkan dua kearifan sebagai parameter dalam pengembangan kebudayaan Islam di kerajaan Gorontalo. Kearifan tersebut meliputi :

1. Kearifan Nilai; Segera setelah raja Amai tiba dari Palasa bersama rombongan adalah melaksanakan shalat dhuhur secara berjamaah di lapangan terbuka di Hunto Kel. Biawu, setelah itu mereka merencanakan dan bersegera membangun mesjid, dan mempercepat terwujudnya pembangunan mesjid, karena tiga hari berikutnya telah tiba hari jumat (Nur: 1996; 131).
2. Kearifan Pola Syariat; Dalam rangka mengembangkan tiga macam nilai Islam di atas, sebagai sumber budaya dalam peradaban Islam di kerajaan Gorontalo, disusunlah 185 macam pola syariat yang didasarkan pada prinsip versi Islam yang diadatkan. Prinsip ini menjadi titik tolak bagi raja Amai dalam memperkenalkan sekaligus mengembangkan agama Islam di kerajaan ini (Polontalo; 8). Untuk melengkapi pemahaman kita tentang pola syariat yang diadatkan, berikut beberapa contoh berdasarkan hasil keputusan seminar adat, antara lain: (a) *Motolobalango*; yang berarti peminangan, adalah pola syariat yang

dilaksanakan secara adat dalam system perkawinan masyarakat Gorontalo. (b) *Mengakaji*; mengakad, sebagai aspek syariat yang dilaksanakan pula secara adat, berpakaian adat, berbahasa adat, dan gerak-gerik adat.

Dalam rumusan yang kedua oleh raja Matolodulaa Kiki (1550-1585) dalam adat bersendi syara, syara bersendi adat. Pola syariat yang dikembangkan dalam paradigma adat dalam masyarakat Gorontalo yang meliputi pola syariat acara pemakaman, mulai dari proses memandikan hingga penguburan, merupakan pola syariat yang dilaksanakan berdasarkan pola adat. Selanjutnya adalah adat dalam komunikasi sosial, yang dalam konteks Gorontalo sangat mengutamakan akhlaqul karimah.

Demikian halnya yang berlaku dalam rumusan ketiga, yakni rumusan dikemukakan oleh raja Eyato (1673-1679), yang secara keseluruhan mendukung prinsip Adat bersendi syara, syara bersendi kitabullah, baik yang berkaitan langsung dengan prinsip keagamaan maupun yang berkaitan dengan prinsip-prinsip sosial-kemasyarakatan. Di masa pemerintahan raja Eyatolah terjadi perubahan system pemerintahan, yang mana pemerintahan terdiri dari tiga bagian : (1) Maharaja atau Sultan menjadi ketua dewan Tiga Utas Pemerintahan, *Buatulo Tolalu*, memimpin dua bagian yakni pemerintahan dan adat (*Baate* sudah di bawah Maharaja). (2)

Buatulo Bala; keamanan yang dikepalai *Apitalao* (kapitan laut), (3) Utas yang baru yakni *Buatulo Saraa* (Utas Syareat) yang dikepalai oleh seorang Kadhi yang mengurus masalah agama. Secara rinci tugas Kadhi terdiri dari :

- a. Mengajarkan agama kepada masyarakat
- b. Membangun dan merawat masjid dan wakaf-wakafnya
- c. Menyelenggarakan upacara-upacara agama di mesjid maupun di Istana kerajaan dan ditempat lainnya.

Dalam konteks kekinian, prinsip ataupun falsafah “adat bersendi syara’, syara’ bersendi kitabullah” yang telah diwarisi oleh masyarakat Gorontalo sejak ratusan tahun yang lalu, dan kini kearifan tersebut menjadi corak bagi keberagaman mereka. Sebagai masyarakat yang lahir dan dibesarkan di Gorontalo serta memiliki leluhur yang warga Gorontalo, Erwin Y. Thaib¹² mempersepsikan fenomena keagamaan masyarakat Gorontalo sebagai:

“...kenyataan keberagaman yang sudah demikian dari awalnya, sehingga siapapun orang Gorontalo mau tidak mau harus menerima realitas tersebut. Ciri keberagaman yang diwarnai oleh corak adat dalam pelaksanaannya, bagi masyarakat Gorontalo merupakan pilihan hidup yang mutlak”.

¹²Wawancara dengan Dr. Erwin Y. Thaib, M.Ag, Dosen tetap Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Sultan Amai Gorontalo.

Selanjutnya beliau mengungkapkan pula bahwa sesungguhnya pelaksanaan ritual keagamaan yang dilaksanakan dengan pola adat di samping merupakan pengejewantahan dari kearifan adat bersendi sara, sara bersendi kitabullah seperti yang diinginkan dan diwariskan oleh leluhur masyarakat Gorontalo, juga merupakan pengejewantahan dari keinginan masyarakat Gorontalo melalui pola adat yang telah terlembagakan. Konteks tersebut tergambar dalam kearifan lokal yang dipahami oleh tokoh-tokoh masyarakat Gorontalo, bahwa; “*Adati Madilidiloto Bolomopoaito*” (Adat itu telah memiliki pola/berpola-kita tinggal merangkaikannya saja).

Dalam perspektif yang lain Agus Madina¹³ mengungkapkan bahwa: “...yang namanya adat di Gorontalo dengan agama itu dia bagaikan satu koin yang memiliki dua sisi, disisi satu adalah adat dan disisi lainnya adalah hal-hal yang meyangkut dengan keagamaan. Hal ini bermakna bahwa kehidupan keagamaan yang disimbolkan melalui prinsip adat bersendikan sara, sara bersendikan kitabullah mengingini suatu kondisi bahwa pelaksanaan adat maupun sebaliknya harus saling mewarnai atau saling memberi corak, dalam artian pelaksanaan adat harus dapat disimbolkan melalui corak

¹³Agus Madina, S.HI. Kepala KUA, Unsur Pimpinan Muhammadiyah Wilayah Provinsi Gorontalo.

agama, demikian halnya agama harus pula dapat disimbolkan melalui adat...”

Sementara itu Lukman katili memberikan apresiasi yang agak berbeda menyangkut fenomena prinsip adat bersendi syara’, syara’ bersendikan kitabullah tersebut, yakni bahwa falsafah tersebut dalam realisasinya saat ini masih mencari bentuk, apakah prinsip tersebut hanya mencari suasananya atau memang ada aplikasinya, karena kita melihat di Gorontalo adat-adat itu memang memiliki nuansa Islam (agama), tetapi ketika ada pelanggaran-pelanggaran maka secara syariat itu tidak ada sanksi. Namun secara adat orang tersebut akan merasa terkucilkan hidupnya dalam masyarakat.¹⁴

2. Corak Mistisisme Islam dalam Tradisi Upacara Keagamaan di Kota Gorontalo.

Jika kita menelisik lebih dalam realitas kehidupan religius masyarakat Gorontalo, maka akan ditemukan suatu fakta bahwa praktek keberagamaan mereka adalah praktek keagamaan yang banyak diwarnai oleh praktek tarekat dalam bentuk ritual peribadatan yang bercorak mistis. Ritual-ritual tersebut wujud dan termanifestasi dalam berbagai tradisi upacara keagamaan yang dilatari oleh budaya agama dan

¹⁴Wawancara dengan Lukman D. Katili Dosen Universitas Negeri Gorontalo /Mubaligh.

budaya sosial. Konteks dan konstruk pengamalan upacara keagamaan demikian merupakan implikasi dari warisan Islam masa lalu, yang secara historis geografis, corak keberislaman yang dipraktekkan di bumi Gorontalo adalah cenderung pada Islam yang diamalkan oleh orang-orang dari Ternate dan juga Makassar.¹⁵ Konteks demikian meniscayakan sebuah pola

¹⁵Konteks latar historis menyangkut asal-usul corak keberislaman yang ada di Gorontalo seperti ini juga diperkuat oleh argumen *political historis*, yang mengungkapkan konflik yang berakibat pada peperangan antara Gorontalo dan Limboto yang berujung pada permintaan bala bantuan kerajaan gorontalo di bawah pemerintahan Pohaleo ke kerajaan Gowa yang ketika itu (1627) dibawah kekuasaan Sultan Alauddin Tumenanga Gaukanna, sementara Limboto telah sejak awal sokongan dan bala bantuan dari kesultanan Ternate. Perselisihan antara Gorontalo dan Limboto ini, telah semakin memperuncing konflik antara Gorontalo dan Limboto yang sudah sejak lama bertikai. Peperangan ini sendiri dimenangkan oleh pihak Gorontalo di bawah dukungan kerajaan Gowa. Kronik sejarah politik masa lalu tersebut juga memberikan gambaran dimana sejak dahulu telah hadir orang-orang dari luar Gorontalo, disamping memberikan efek politik kekuasaan juga memberikan pengaruh social dan dan keagamaan, sekalipun diketahui bahwa keberislaman masyarakat Gorontalo sendiri terjadi sudah lebih dahulu dari peristiwa ini sendiri yakni dari tahun 1525 melalui perkawinan antara raja Amai dan Putri raja Palasa (Owutango). Baca selengkapnya Hasanuddin & Sri Suharjo. *Gorontalo: Kerajaan Tradisional hingga Kolonial Belanda Suatu Tinjauan Sejarah Sosial Ekonomi.*, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Manado, 2001., h. 12-17

keberagamaan yang khas dan unik, yang mana penghayatan terhadap wujud *Allahu Ahad* termanifestasikan dalam teks-teks wirid dan doa selamat terhadap arwah leluhur dan syukuran terhadap segala rezki dan karunia yang *Ilahi Rabbi* persembahkan kepada hambaNya. Kehadiran orang-orang Ternate dan Gowa pada masa lalu yang dilatari oleh konflik, justru memberi warna atau corak tersendiri terhadap khazanah dan model keberislaman masyarakat Gorontalo saat itu, bahkan hingga kini, bahwa kuat dugaan orang-orang tersebut telah mempraktekkan dan menghayati suatu corak khas berdasarkan aliran tarekat tokoh (aliran) tertentu seperti tarekat *Qadiriyyah*, *Khalwatiyyah*, dan *Naqsabandiyah*, baik yang barasal dari Ternate maupun yang berasal dari Makassar. Untuk konteks Ternate sendiri, sumber tarekatnya adalah berasal dari relasi Islam Ternate-Banten-Makassar, sementara untuk Makassar, ajaran tarekat yang mereka praktekkan diduga bersumber dari ajaran ulama Minangkabau (Dato Ditiro, Dato Rabandang, dan Dato Patimang) yang menjadi motor utama penyebar Islam di Sulawesi Selatan dan Ulama kerajaan yang sempat belajar Islam ke Timur Tengah (Mekkah) seperti Syekh Yusuf al-Makassari (Hamid: 2005; xxiii).¹⁶ Sesuai dengan ijazah yang

¹⁶Syekh Yusuf adalah orang Makassar, lahir dalam Kerjaan Gowa pada tahun 1626 M, seorang ulama syariat, sufi, dan khalifah tarekat serta seorang musuh besar kompeni

dimiliki oleh Syekh Yusuf al-Makassari, beliau dapat mengajarkan empat macam aliran tarekat yang meliputi; Naqsyabandiyah, Syattariyah, Ba'alawiyah, dan Qadiriyah. Beliau sendiri dikenal sebagai penganjur dan pengajar tarekat Khalwatiyah (Hamid; 2005; xxiv).

Jika kita menyimak konstruksi historis relasi Islam Gowa-Gorontalo di abad ke 17 tersebut, maka dapat ditarik benang merah bahwa pengerahan pasukan dimasa lalu juga dibarengi oleh pewarisan ajaran Islam versus laskar Gowa, yang tentunya sedikit banyaknya mereka menjadi penganut dan penganjur Islam tarekat seperti yang diajarkan oleh guru-guru agama mereka termasuk di dalamnya Syekh Yusuf al-Makassari tersebut. Menurut Dr. Sofyan Kau, bahwa lafaz-lafaz *zikir* dan *shalawat* yang termuat dalam berbagai momen ritual upacara keagamaan, baik yang bersifat *Tasyakuran* (doa syukur) maupun dalam doa arwah (doa mohon keselamatan

Belanda dizamannya. Ia diasingkan ke Ceylon (Sri Lanka), kemudian dipindahkan ke Afrika Selatan dan wafat di Cape Town (Afrika Selatan) pada tahun 1699. Beliau dikenal pada empat negeri, yakni Banten, Sulawesi Selatan, Ceylon dan Afrika Selatan. Murid-murid Syekh Yusuf yang menganut tarekat Khalwatiyah terdapat di Banten, Sri Lanka, Cape Town, dan tersebar luas dianut oleh orang-orang Makassar dan Bugis di Sulawesi Selatan sampai kini. Asal keturunan beliau dari bangsawan tinggi di kalangan suku Makassar dan mempunyai pertalian kerabat dengan raja-raja Banten, Gowa, dan Bone.

terhadap roh para leluhur), banyak dipengaruhi oleh berbagai warna aliran tarekat, antara lain Syattariyah, Naqsyabandiya, Qadiriya, dan Khalwatiyah. Namun diduga yang lebih dominan adalah ajaran tarekat Naqsyabandiya dan Qadiriya.¹⁷

Sekalipun corak *tahlil* dan *shalawat* yang ditemukan dalam teks-teks *lafaz* dan *doa* adalah dominan corak dari kedua aliran tarekat tersebut di atas, tidak berarti bahwa kedua aliran tarekat/mistik tasawuf tersebut diterima melalui pengajaran yang resmi atau yang lebih populer dengan istilah metode guru-murid, alasannya adalah tidak ditemukannya satupun pengamal dari kedua tarekat tersebut di wilayah Gorontalo yang memiliki ijazah resmi sebagai pengikut/penganjur (*mursyid*) yang diterbitkan oleh aliran tarekat tersebut, bahkan sekalipun *awwalul Islam* terdahulu yang mereka-mereka diduga merupakan generasi pertama dari pengamal dan penganjur Islam di bumi Gorontalo.¹⁸

Dalam risalah *Sirr al-Asrar wa Muzhhir fi ma Yahtaju Ilaihi al-Abrar*, karya as-Syaikh Abdul Qadir Jailani,

¹⁷Wawancara dengan Dr. Sofyan Kau, M.Ag. Muballigh, Cendekiawan Muslim. Dosen tetap pada Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo..

¹⁸Lihat Wawancara dengan Dr. Sofyan Kau, M.Ag.

dikemukakan bahwa Dzikir-dzikir itu bertingkat-tingkat sesuai kedudukan spiritual, baik yang jelas ataupun samar; mulai dari dzikir lisan. Dzikir jiwa, dzikir hati, dzikir roh, dzikir nurani, dzikir samar, hingga dzikir yang paling samar.

Dzikir lisan akan mengingatkan hati seseorang kepada mengingat Allah tatkala melupakannya. Dzikir jiwa adalah dzikir yang tak terdengar dengan huruf dan suara, melainkan terdengar dengan indra dan gerakan batiniah. Dzikir hati adalah perhatian hati terhadap Keagungan dan Keindahan Allah di dalam sanubari. Dzikir roh adalah menyaksikan cahaya-cahaya penyingkapan Sifat-sifat Allah. Dzikir nurani adalah pengawasan yang penuh konsentrasi terhadap penyingkapan Rahasia-rahasia Ilahi. Dzikir samar adalah beriringannya Cahaya-cahaya Keindahan Eksistensi Keesaan Transendensi di tempat yang disenangi. Sedangkan dzikir yang paling samar adalah memandang Hakikat Yang Mahabener lagi Maha yakin, yang tidak diketahui oleh selain Allah Ta'ala. Dia berfirman yang artinya; *“Sesungguhnya Dia mengetahui rahasia dan yang lebih tersembunyi”* (Q.S. Thaha [20]: 7). Itulah tujuan yang tertinggi dan yang terakhir (Jailani: 2003; 79).

Selanjutnya disampaikan bahwa jalan menuju Allah Ta'ala adalah senantiasanya jasad berada di jalan yang Lurus dengan cara melaksanakan syari'at siang dan malam, sedangkan kesenantiasaan roh (hati) mengingat Allah hanyalah

kewajiban agama bagi orang-orang yang menempuh jalan spiritual (2003;80). Konteks tersebut diapresiasi oleh Iwan Ismail (39)¹⁹ seorang pengamal ajaran tarekat dan salah seorang praktisi/pemimpin doa dan zikir dalam upacara keagamaan di kota Gorontalo mengungkapkan bahwa terdapat dua jalan menuju Tuhan yakni jalan terang/jazad dan jalan sir/rahasia (tersembunyi). Jika jalan yang pertama merupakan jalan yang ditempuh oleh golongan awwam (ummat biasa) dalam berislam, maka jalan kedua merupakan jalan yang dipilih oleh kaum “pilihan” yakni kaum *khawwas* (khusus) bahkan “*khawwasul khawwas*”, yakni kaum yang memilih jalan sufistik (mistisisme) dalam menuju *ma'rifatullah*.

Selanjutnya doa zikir dan shalawat yang bercorak tarekat tertentu seperti Naqsyabandiyah dan Qadiriyyah (ini yang dominan) ditemukan dalam klasifikasi berbagai tata upacara keagamaan yang berbasis adat lokal Gorontalo. Upacara-upacara sosial keagamaan dimaksud meliputi doa untuk keselamatan arwah leluhur ataupun para nenek moyang yang telah meninggal dunia, di samping itu terdapat pula tradisi upacara social keagamaan yang digelar dimaksudkan untuk

¹⁹Wawancara dengan Iwan Ismail. Praktisi/pengamal tarekat/ salah seorang pemimpin zikir dan doa dalam upacara-upacara keagamaan di Kel. Wumialo Kec. Kota Tengah Kota Gorontalo.

mengungkapkan rasa syukur atas nikmat rezki dan usia panjang yang diberikan Allah kepada para hambaNya. Tradisi upacara yang masuk kategori doa arwah (selamatan) meliputi; upacara gunting rambut, doa arwah dalam rangka memasuki bulan suci ramadhan, Maulid Nabi, Memasuki Tahun baru Islam, dan Nuzulul Qur'an. Adapun wirid yang dilafazkan dengan pola tarekat adalah tahlil dengan lafaz *laa ilaaha illallah*. Sementara untuk kategori doa syukuran maka didalamnya dilakukan shalawat nabi Muhammad saw, dan dinisbatkan kepada sang wali suci Abdul Qadir Jailani ataupun tokoh-tarekat/sufi yang lain. Adapun upacara keagamaan dalam kategori ini meliputi; Naik Rumah Baru, Mensyukuri Kendaraan baru, Mandi Lemon, dan Raba Puru. Adapun contoh shalawat yang biasanya dilafazkan dalam momen tradisi upacara tersebut, terdapat dalam lampiran penelitian ini.

Corak keagamaan dalam kehidupan masyarakat Gorontalo yang berpusat pada prinsip dan kearifan *Aadati hula-hulaa to syara, syara hula-hulaa to quru'ani*, dalam perspektif yang universal telah memberikan andil bahkan menyediakan ruang yang lapang bagi pembentukan tatanan sosial baik sebagai ciri spiritual masyarakat Gorontalo maupun sebagai kekhasan nilai budayanya.

Pranata-pranata sosial seperti realitas agama, perkawinan, keluarga, ekonomi, kesenian, politik, menjadi

wadah penyatuan yang harmonis bagi adat dan agama. Konteks tersebut tentu berbeda dengan proses sinkretisme Islam di Jawa, yang mengambil kapling utama dalam pranata Agama. Ketegangan kreatif (Niode: 2007;5)²⁰ dalam jangkar harmoni atas *adat bersendi sara', Sara' bersendi adat* ala Motoladulaa Kiki, mengalami pemantapan selama $\pm$ 111 tahun. Rentang waktu yang panjang itu memberi peluang bagi terbentuknya sendi dasar masyarakat Islam secara melembaga. Karena itu deklarasi *adat bersendi sara', sara' bersendi qur'an (Kitabullah)* dari raja Eyato untuk menggantikan (menyempurnakan?) *adat bersendi sara', sara' berendi adat*, membawa formasi Islam menjadi lebih formal dan lebih sempurna dalam tatanan sosial Goronalo. Dalam konteks tersebut, Haga (1994; 3) menggambarkan pemerintahan raja Eyato sebagai wujud pemerintahan yang demokratis. Bahkan S.R. Nur (1979; 3) menegaskan bahwa :

“...di dalamnya terdapat patokan-patokan ketatanegaraan yang merupakan butir-butir mutiara yang masih gemerlapan, antara lain ajaran tentang kedaulatan rakyat (*datahu lo huntu huidu*), ajaran tentang kekuasaan terbatas

²⁰Istilah ini digunakan Alim S. Niode untuk membedakan istilah yang lahir dari proses islamisasi Jawa oleh walisongo, yang oleh Nurcholish Madjid diistilahkan sebagai Perembesan Damai-*Penetration Pacitique*.

(*dila poluli hulawo*), ajaran tentang penerapan kekuasaan (*ode maluo*), ajaran tentang pembagian kekuasaan (*buatula totolu*), dan ajaran tentang kejujuran hakim (*dualo putio hilawo*)”.

Berkaitan dengan konteks kajian di atas, Niode menemukan formasi budaya progresif-ekspresif barimbang dalam nuansa kedaulatan rakyat yang kental pada masa itu. Adat, syarak, dan qur'an menjadi satu kesatuan (*lo tombowata*) yang hidup dan menghidupkan masyarakat. Adat yang merekah dan Islam yang membumi (*indigen*) menstimulasi spirit perekayasaan (*engineering*) dalam jalinan paradigmatic. Kesatuan adat telah melatih masyarakat secara otodidak untuk memahami alam semesta, dan alam pun berkembang ketika dijadikan guru (Niode: 2007; 6).

Syarak yang datang kemudian, mempertajam wilayah pemahaman secara lebih teliti dan seksama atas semua pilihan dalam kehidupan. Salah satu indikator penanda keseriusan tersebut ialah ciri pengambilan keputusan yang sangat selektif dan teliti (*mo tulete*) dalam kebiasaan masyarakat Gorontalo. Selanjutnya adat menjadi wahana untuk memahami realitas alam, syarak memfasilitasi tindakan evaluatif atas pilihan-pilihan terhadap realitas. Di atas semua itu, Qur'an menjadi cahaya penerang (*tinelo*) dengan usulan-usulan yang saling bersendi pada level adat maupun syarak.

Dengan demikian, Islam tercover dalam balutan falsafah (Qur'an), metodologi (syarak), dan teori (adat) secara konsisten. Sistem makna dan simbol Islam sukses dilegitimasi melalui struktur dan system bangunan pemerintahan yang sukses (*good governance*), demokratis, adil, dan sejahtera.

BAB V

REFLEKSI RELASI ISLAM DAN TRADISI LOKAL DALAM RITUS *HILEIYA* ETNIK GORONTALO

A. Esensi Kematian Bagi Orang Gorontalo

Kematian bagi manusia adalah sebuah keniscayaan, dia merupakan peristiwa alami yang pasti menjumpai kehidupan. Sejak dari kehidupan manusia yang masih kuno dan sederhana, manusia telah menyadari gejala biologis-alami tersebut. Adanya kebudayaan-kebudayaan kuno berkaitan dengan upacara kematian dan penguburan, adalah bukti bahwa komunitas manusia dari golongan bangsa dan kepercayaan manapun telah menyadari hal itu.

Perspektif Islam, melalui kitab sucinya al-qur'an secara tegas memberikan peringatan bahwa; "*Kullu Nafsin dzaaikatul Mauti*"; yang artinya bahwa "tiap-tiap yang bernyawa pasti akan merasakan kematian" (Q.S. Ali- Imran ayat 185). Tiada jiwa yang tak akan kembali kepada penciptanya, bahwa manusia sebagai salah satu makhluk yang bernyawa pasti akan merasakan dan melewati fase kematian itu. Allah berfirman di ayat lain dalam kitabnya al-qur'an Q.S. Al-Mulk ayat, yang berbunyi; "*Hualladzi Khalaqal mauta walhayata liyabluawakum ayyukum ahsanu amalan*" yang

artinya; Dialah (Allah) yang telah menciptakan mati dan hidup sebagai ujian bagi kalian, siapakah diantara kalian yang lebih baik amalnya. Oleh karena itu dalam keyakinan Islam kematian adalah ujian bagi yang ditinggalkan, apakah dia akan bersabar atau tidak, dan apakah dia akan mengambil pelajaran dari peristiwa mati itu atau tidak. Peristiwa kematian adalah ujian oleh karena seseorang yang telah meninggal itu akan meninggalkan orang-orang yang dikasihinya untuk selamanya; ayah bagi istri dan anaknya, istri bagi ayah dan anaknya, ataukah anak bagi ayah dan ibunya, semua kan merasakan kesedihan, oleh karena itulah bagian dari ujian kesabaran.²¹

²¹Dalam Islam itu, antara orang hidup dan orang sudah meninggal masih ada hubungan. Beberapa hal, yang pertama dalam doa, dalam khotbah itu ada doa ya, doa khotbah, *Allahummagfir lilmu'minina wal mu'minat, walmuslimina walmuslimat, al ahyai minhum wal amwaat*, yang kedua; dalam kitab ***Tanwirul Qulub*** hal. 217 baris ke 8 dari atas lajur sebelah kiri, Rasulullah Saw. Menyampaikan *Mal maitu fii qabrihi illa kalgariki mutaghawswisy*; orang yang meninggal itu dalam Islam ketika dalam kubur seperti orang tenggelam dalam lautan, *Yantaziru da 'wata talhaku*; dia masih menunggu menanti pertolongan doa dari orang-orang terdekatnya. Antara lain min *Ibnihi*; dari anaknya, *aw ahlihi*; atau keluarganya, ini *aw* ini, kan *bimutlakil jam'i*; sama posisinya, berarti atau jadi setara, setara iya betul. *Aw Shadikinlahu*; atau sahabat-sahabat-orang-orang kepercayaan. *Fa Yuhadza du'a'u*; ketika sampai ini doa bagi orang meninggal, *Khairun lahu*; lebih baik baginya dibandingkan dengan, *minassamawati wal ardhi*; dibandingkan dengan langit dan bumi. Sehingga Rasulullah

Saw. Sampaikan dalam hadis lain dalam kitab *Tanwirul Qulub* juga di hal. 57 baris ke tujuh dari atas lajur sebelah kiri; *Faidza tamamu dafmihi*; apabila sudah sempurna penguburan, *Yaruddullahu jami'ain lilmayyiti*; secara keseluruhan Allah kembalikan itu, apa yang dicabut ketika meninggal, Allah kembalikan secara keseluruhan, *Jami'an*; antara lain min *ilmihi*; ilmunya, atau min *hawasihi*; seluruh penginderaan itu dikembalikan oleh Allah, *likuriati kitabi*; agar ketika dia berhadapan dengan pemeriksaan, ada control, ada kekuatan, ada kemampuan, itu setelah penguburan. *Idza tawalla*; seketika orang yang menguburkan sudah pulang semua, Allah kembalikan, sehingga tidak sendiri itu. Nah dari kubur Ini, karena sudah punya kemampuan, dia datang... keluarga, kerumahnya. Itu yang disinyalir dalam hadis Rasulullah Saw. dalam kitab *Dakikul Khabar* hal. 18 baris 10 dari atas lajur sebelah kanan, *Wa fil Khabari*; Dalam hadis itu, kalau khabar itu hadis ya, kuat kedudukannya, Rasulullah Saw. Menyampaikan, *Idza mata bnu aadama*; kalau sudah meninggal anak cucu Adam, atau *Idza kharajarruhu*; apabila roh seseorang sudah keluar ..istilahnya meninggal, *min bani Adama*; dari anak cucu adam *madamu ayyamin*; usai 3 hari kemudian, *yakulurruhu*; maka ruh ini berkata (meminta/memohon) *I'dzan lii*; tolong sy diizinkan, *hatta yaraa*; agar sy bisa melihat, *wa masa*; dan sy bisa datang, baik keluarganya maupun jasadnya, itu hari ke-3, itu permintaan sang mayat, karena dia sudah ada kekuatan kan, ini orang2 yang manusia biasa ini, org manusia biasa, biasanya tercabut rohnya kasian, akibatnya karena tercabut, antara dua, kalau bukan dia keras eee bisa berbau busuk karena dia meleak, kehilangan pengawet cuman kalau orang-orang tarekat itukan tidk mati, jadi biar berapa hari dikuburkan dia tidak busuk, rasulullah kan tidak hancur, rasulullah kan wafat hari senin, nanti hari kamis dikuburkan, tidak busuk, dan tidak diberi pengawet...belum ada pengawet ketika itu,...karena rasulullah

Di samping itu, kematian juga tidak bisa ditunda ataupun dimajukan waktunya, tidak bisa direkayasa tempatnya dan sekaligus juga kematian itu tidak bisa diatur penyebabnya. Berkaitan dengan hal itu, al-qur'an juga memberikan pelajaran yang sangat jelas mengenai hal itu: "*Wamaa tadrii nafsun bi ayyi ardin tamuut, innallaha 'alimun khabir*", artinya; Tiada seorang pun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah maha Mengetahui lagi maha Mengenal (Q.S. Lukman ayat 34). Di samping itu dalam Q.S. al-A'raf ayat 34, yang artinya: "Apabila datang ajal (yakni batas akhir hidup) mereka, maka ia tidak dapat ditunda walau sesaat, tidak juga dapat diajukan".

Dalam term lokal Gorontalo, mati (meninggal dunia) disebut dengan istilah *mate* atau *ilate*. Namun untuk orang yang meninggal dunia, orang Gorontalo lebih mengekspresikannya secara mendalam dengan memberikan predikat-predikat khusus yang didasarkan pada laku perbuatan, sikap, karakter, dan akhlak orang yang meninggal tersebut.

manusia asli, karena masih ada itu *laqad khalaqnal insaana fii ahsanin taqwim*, keaslian manusia, memang dia lebih mulia daripada segalanya. Terkadang manusia lebih mulia dari uang, pangkat lebih mulia sehingga dia berbau kan? Pakaian masih lebih mulia, jabatan lebih mulia. Wawancara dengan H. Sukarmo Tahir.

Berkaitan dengan hal tersebut kemudian orang yang telah meninggal diidentifikasi ke dalam tiga golongan manusia;

- a. Disebut *tama iloponu lo Allahu ta'ala*, artinya orang yang sudah berpulang dengan kasih sayang Tuhan. Manusia yang meninggal dalam golongan ini, adalah orang alim dan berjasa dan olehnya itu masyarakat mengetahui betul jasanya.
- b. Disebut *bo heli yilapata ma'o* artinya baru selesai proses kematiannya; jika yang meninggal adalah orang biasa atau masyarakat pada umumnya;
- c. Disebut sebagai *yilate menggo* artinya mati mentah. Predikat ini diberikan kepada orang yang meninggal dengan perilaku buruk dan tercela, atau kepada orang yang meninggal dengan cara bunuh diri termasuk gantung diri.²²

Pada predikat pertama dan yang kedua di atas, tampaknya sudah menjadi kelaziman dalam masyarakat adat Gorontalo akan keberlakuannya. Namun untuk predikat yang ketiga, sekalipun memang akan berlaku secara otomatis

²²Wawancara dengan Dr. Sofyan Kau, MA.g Dosen/Cendekiawan Muslim Gorontalo..

terhadap orang dengan proses kematian tercela, tapi jarang diucapkan, dia hanya menjadi pengetahuan kolektif yang tabu untuk diucapkan.

Berkaitan dengan predikit-predikat di atas, maka sejatinya kematian sebagai medium bagi seseorang untuk memperoleh doa dan pengharapan dari sesama manusia agar Allah Swt. sebagai penguasa kehidupan berkenan memberinya keselamatan hidup didunia dan akhirat. Namun bagi orang-orang yang masih hidup, tetapi memiliki prilaku buruk dan tercela, selalu meresahkan masyarakat tempat di mana dia hidup, maka menurut keyakinan orang Gorontalo, orang semacam itu layak untuk didoakan untuk secepatnya dia mati saja, kendatipun kematiannya karena dikutuk atau mengalami kecelakaan. Hal itu sebagaimana diungkapkan oleh informan:

“Bagi orang yang belum meninggal dunia kemudian didoakan orang lain agar cepat meninggal karena prilakunya yang buruk dan tercela, biasanya didoakan dengan ungkapan *“ja mopoenggenga mola ta li ti”* yang artinya semoga engkau wahai si ...cepat mati dan matinya seperti orang celaka (distrum listrik)²³.

²³Wawancara dengan Rionaldi Doe, S.Ag Muballigh muda dan praktisi adat.

Sekalipun menjadi Fakta-fakta keyakinan bagi orang Gorontalo berkaitan dengan mendoakan orang agar cepat menemui ajalnya oleh karena perilaku buruk dan tercelanya seseorang menjadi hal yang tabu untuk dilakukan. Paling tidak dalam realitasnya belum pernah ada yang mengakui bahwa dia telah mendoakan si fulan yang buruk laku dan tercela akhlaknya.

Orang Gorontalo meyakini bahwa manusia sejatinya memiliki empat esensi anasir. Yakni api, air, angin, dan tanah ditambah dengan anasir yang menghidupkan yakni roh. Ketika manusia tersebut telah meninggal, maka sejatinya jasadnya kembali ke asalnya; yang anasir api kembali ke api, anasir air kembali ke air, anasir angin kembali ke angin, anasir tanah kembali ke tanah. Hanya roh yang kembali ke Allah. Berkaitan dengan roh al-Qur'an mengatakan "*Yas'aluunaka 'anirruh Kulirruuhu min amri Rabbika*" yang artinya mereka bertanya kepada tentang roh, katakanlah; sesungguhnya roh itu adalah urusan Tuhanmu. Hal tersebut sebagaimana diungkapkan oleh Elnino R.Mohi;

"Huta mohuwalingaa ode huta, taluhu mohuwalingaa ode taluhu,,dan Dupoto mohuwalingaa ode Dupoto, Tulu mohuwalingaa ode Tulu. Bo Ulondo eeya mohuwalingaa ode eeya..artinya; tanah akan kembali ke tanah, api akan kembali ke api, air akan kembali ke air, udara akan

kembali ke udara, yang dari Tuhan akan kembali ke Tuhan. Makna dari ungkapan ini adalah bahwa yang sudah manunggal dengan Tuhan, maka dia yang akan bersama dengan Tuhan, jika hanya mengaku sebagai anasir Tuhan atau makhluk Tuhan, maka dia tidak bisa bersama dengan Tuhan²⁴.

Dalam konteks adat Gorontalo dipahami ada dua jenis pemaknaan *eeya* (Tuhan), yakni *eeya* yang bermakna Tuhan dan *eeyanggu* atau *eeya uwanggu* yang bermakna saya kira Tuhan padahal hanya “tuan”²⁵.

B. Penyelenggaraan Upacara Kematian dalam Etnik Gorontalo; Antara Tuntunan Syari’at dan Tuntutan Budaya.

Bagi orang Gorontalo sejak dahulu memiliki pelaksanaan pemakaman yang terpadu antara adat istiadat dan ajaran Islam. Dalam ajaran Islam yang telah lama dianut oleh orang Gorontalo, bahwa meyakini bahwa kewajiban terhadap jenazah ada 4 hal yang pokok yaitu :

1. Memandikan jenazah
2. Mengafankan jenazah
3. Menshalatkan jenazah

²⁴Wawancara dengan Elnino R. Mohi Anggota DPR RI Fraksi Gerindra dan pemerhati budaya Gorontalo..

²⁵Wawancara dengan Rionaldi Doe, S.Ag

4. Menguburkan / pemakaman jenazah

Menyelenggarakan keempat hal yang pokok di atas bagi suku Gorontalo sebagai muslim, hukumnya adalah *fardhu kifayah*. Sesuai kenyataan keempat hal di atas, dikembangkan dalam tata cara adat kebiasaan–kebiasaan yang berlaku, yang merupakan nilai dan norma yang terwarisi dalam wujud aturan-aturan tradisi local dari para pendahulu dan leluhur. Sebagaimana dilakukan oleh suku – suku bangsa lainnya. pengembangan tersebut telah diberlakukan sejak abad ke-17 di Gorontalo, yakni sejak pemerintahan *Olongia*/Raja Eyato, yang tertuang dalam prinsip falsafah adat yaitu :

adati hula –hula’a to sara’a = Adat bersendikan syara’, *sara’a hula – hula’a to kur’ani* = Syara’ bersendi Qur’an (kitabullah) (Eyato; 1673).

Dalam konteks tersebut A.W. Lihu (*Bate loo Limutu*) mengungkapkan bahwa;

“....Penyelenggaran kematian bagi orang Gorontalo yang telah berpulang ke rahmatullah dilakukan dengan dua cara yang saling berbarengan dan dilakukan secara bersamaan, yakni dengan tata cara Islam meliputi proses memandikan, mengkafani, menshalatkan, dan terakhir menguburkan. Adapun adat atau pun tradisi Gorontalo juga berada dalam setiap tahapan dari keempat proses di atas. Misalnya dalam

proses memandikan jenazah, maka jenazah akan dibacakan tahlil selama proses memandikan berlangsung, disamping doa tahlil, jenazah juga akan dibacakan *tuja'i* yakni sajak bermakna doa yang berlafadzkan bahasa local Gorontalo asli, memiliki makna doa keselamatan kepada *ilahi rabbi*. Ketika mayat sementara dimandikan, maka petugas yang lain di ruang lain melakukan pengguntingan kain kafan, Karen proses selanjutnya adalah mengkafani mayat sesaat setelah dimandikan. Setelah jenazah dimandikan proses selanjutnya menurut ajaran Islam dan tradisi Gorontalo adalah menshalatkan jenazah oleh seluruh kerabat handai tolan beserta tam-tamu yang datang. Shalat jenazah dilakukan dipimpin oleh Imam wilayah dilakukan di rumah duka bisa juga di mesjid terdekat. Setelah itu mayat dikuburkan segera di tanah pekuburan keluarga yang telah dipersiapkan ...”²⁶

Dalam penyelenggaraan pemakaman menurut adat Gorontalo, terdapat tiga model pelaksanaan pemakaman, yang secara terstruktur disesuaikan dengan status orang yang meninggal yaitu :

1. Pemakaman untuk Raja. Upacaranya “ *pohu-pohuto* “ yang artinya upacara adat lengkap.

²⁶Wawancara dengan A.W. Lihu *Bate lo Limutu*. (Bate Limboto).

2. Pemakaman untuk '*Bubato*' yaitu pejabat di bawah Raja, yaitu pelaksanaannya adalah pemerintah setempat, upacaranya tidak selengkap pemakaman Raja
3. Pemakman untuk rakyat '*(Tuwango lipu)*' upacara yang sederhana²⁷.

Adapun pelaksana adat pemakaman untuk Raja, biasa diistilahkan : "*pohuto to mongoeya*" upacara ini melibatkan para '*Bubato*' yang terdiri dari 7 (tujuh) golongan sebagai berikut :

- a. Bupati dan Walikota pada tingkat raja
- b. Wakil bupati dan wakil Walikota, dahulu di kenal sebagai pembantu Bupati, atau *Jogogu* atau *Wedana* yang distilahkan "*Huhuhu*"
- c. Camat, yang dahulu dikenal dengan *marsooleh* dan dalam pemerintah ada adat istiadat yng di kenal sebagai "*Wuleya lo Lipu*"
- d. *Kadli*
- e. *Mufti*
- f. *Mbui bilowato*, yaitu isteri Bupati atau isteri Walikota

²⁷Wawancara dengan H. DK. Usman (*Baate Hulondhalo* 1986-2006 dan 2008-2011). Praktisi adat Gorontalo mantan *Bate* kota Gorontalo.

g. *Ta Bilantalo*, yaitu putera/puteri Bupati dan Walikota, yang biasa di sebut “*pulu bila*”



Gambar 4: Para Tokoh adat dan Tokoh Agama
(Sumber: Dokumen pribadi).

Adapun pelaksanaan pemakaman tingkat kedua yakni untuk ‘*bubato*’ juga termasuk *wali-wali mowoli* yaitu turunan raja-raja, tau yang dikenal turunan bangsawan. Upacara ini melibatkan para *bubato* lainnya dan pegawai syara di tingkat kecamatan.

Pelaksanaan upacara pemakaman tingkat ke tiga adalah untuk rakyat (*Tuwango Lipu*). Pemakaman secara ada untuk rakyat, dilakukan dengan ketentuan bahwa keluarga yang ditinggal ada keinginan untuk melaksanakan adat dan ada kemampuan di bidang material (finansial) Ketentuan ini

dilaksanakan atas pandangan Islam bahwa setiap jenazah patut dimuliakan dalam satu upacara kebesaran adat.

Yang tergolong *mongoeya*, bukan saja para pejabat yang masih memegang tampuk pemerintahan atau diistilahkan “*Taa lo tinguli*”. Mereka ini telah banyak berbuat jasa terhadap ‘*u lipuu*’ atau negeri. Upacara adat pemakaman Gorontalo mempunyai fungsi dan nilai tinggi, sebagai suatu penghormatan dan tanda kebesaran terhadap yang meninggal. Penghormatan dan tanda kebesaran sering diwujudkan dalam gelar yang di sebut upacara “*gara’I* atau *mongara’i*”. Upacara *Gara’i* ini dilakukan dalam konteks mengingat jasa dan kebiasaanya pada waktu ia masih dalam jabatan pemerintahan²⁸.

B.1. Perlengkapan Upacara Pemakaman:

Sejatinya prosesi upacara pemakaman dalam tradisi gorontalo melibatkan serangkaian aparat pelaksanaan yang terdiri dari “*Buwatulo Totolu*” atau tiga jalur pemerintahan, yaitu, adat, syarak dan pemerintahan termasuk “*Bala*” atau pihak keamanan. Selanjutnya prosesinya melibatkan perangkat-perangkat peralatan yang terdiri dari;

²⁸ Wawancara dengan H. D.K. Usman.

1. *Hantalo* (gendering) atau tambur, sebagai pemberi tanda (Saat sudah tidak digunakan karena digantikan dengan pengumuman menggunakan *sound system* masjid).
2. Tangga adat yang disebut “*Tolitihu*”, sebagai pertanda bahwa acara pemakaman dilaksanakan secara adat lengkap.
3. Usungkan (*Huhulihe*) dengan perlengkapannya:
 - Kulambu (kelambu) putih
 - *Pasimei* (hiasan berupa kain bertuliskan “*Lailaha ilallah, Muhammadarasullah*”)
 - *Tombotungo*, (semacam kuntum bunga) pada 4 sudut tiang usungkan
 - *Toyungo bilalanga* (payung kebesaran yang berpinggirkan kain putih)
 - Toples-toples yang berisi air kembang, dll.
 - Baki-baki irisan daun dan kembang.
4. Usungan yang mendahului usungan mayat yang disebut usungan Goa atau ‘*Huhulihe Lohuwa*’ yang berfungsi sbagai pembuka jalan.
5. tuja’i atau sanjak yang di ucapkan dalam penyelenggaraan pemakaman.



Gambar 5: Tangga *Tulitihu* dalam upacara kematian (Sumber: Dokumen pribadi)



Gambar 6; Usungan Mayat dengan Kelengkapan; Kelambu, pasimei (selendang biru dengan tulisan *lailahaillallah*, dan *payung*. (Sumber: Dokumen pribadi)

Pada umumnya seluruh perlengkapan adat pemakaman adalah simbol kemanusiaan, yang mengandung makna dua makna yaitu :

1. Makna perlengkapan adat :
 - a. Jenazah yang dimakamkan adalah pejabat pemerintah sesuai ketentuan adat;
 - b. Jenazah tersebut adalah orang yang terhormat dan berjasa banyak bagi rakyat dan negeri (pensiunan);

- c. Merupakan permohonan kepada yang Maha kuasa agar roh yang bersangkutan diterima disisi Nya, karena amalan-amalannya yang baik;
 - d. Sebagai perwujudan dari kesatuan dan oersatuan rakyat maupun masyarakat pendukung adat itu;
 - e. Sebagai contoh dan peringatan bagi yang masih hidup. Bahwa bagaimanapun hidup di atas dunia ini yang ditinggalkan hanyalah satu yaitu jasa-jasa yang baik terhadap negeri dan rakyatnya;
2. Makna pemakaman secara adat ditinjau dari beberapa pihak
- a. Bagi keluarga yang berduka merupakan “*Duliyalo*” atau “*Ta'ziah*”, menghibur keluarga yang ditinggalkan.
 - b. Bagi yang meninggal sebagai “*U tilomungi*” atau kiriman berupa Doa dari masyarakat kepada jenazah agar rohnya memperoleh keselamatan.
 - c. Bagi masyarakat merupakan sikap : *U Helumo* atau persatuan karena upacara adat itu tidak

dilaksanakan oleh perorangan tetapi oleh kelompok masyarakat.

- d. Bagi negeri merupakan “*Toheto lo lipuu*” yaitu merupakan pembinaan kebutuhan dan ketahanan Negara
- e. Bagi agama adalah “*Lamahiyo lo agama*” atau kemuliaan terhadap agama (Botutihe dan Daulima; 2003).

Berkaitan dengan hal tersebut, tokoh adat menjelaskan bahwa;

1. Persyaratan dan upacara dalam penyelenggaraan pemakaman merupakan agama Islam, yang diselaraskan dengan adat istiadat yang berlaku turun-temurun
2. Dalam upacara peradatannya, gendering (Hantalo) sebagai pemandu setiap perpindahan acara yang di pimpin oleh Baate. Penanaman disiplin sangat berarti pada setiap upacara peradatan karena pelanggaran berarti kesalahan yang mempunyai resiko
3. Pemahaman akan adat bagi pamakaman, secara menyeluruh merupakan pertimbangan bagi

penyesuaian kehidupan dan falsafah bangsa, serta kegiatan pembangunan²⁹.



Gambar 7. Toples dengan kembang di dalamnya (Sumber: Dokumen pribadi).

B.2. Persiapan Pelaksanaan

Persiapan pelaksanaan pemakaman secara adat harus melalui suatu urutan yang lelah menjadi ketetapan adat. Pelaksanaan secara lengkap berlaku bagi jenazah pembesar negeri, yang masih aktif dalam tugasnya maupun yang telah berhenti atau pensiun. Yang di maksud dengan pembesar negeri adalah yang disebut *Buwato Toulongo* , atau tiga serangkai adat yang terdiri :

²⁹ Wawancara dengan H. DK. Usman. Praktisi adat Gorontalo mantan *Bate* kota Gorontalo.

1. *Buwantulo bubato*, yang terdiri dari Halifah negeri yaitu Raja atau Bupati dan Walikota, Sekwilda, Jogugu/ Wedana, Wakil Bupati / Wali kota, Camat, Kepala Kampung dan seterusnya. Baate (pelaksana adat) dan Wu'u (wakil Baate), Kimalaha.
2. *Buwatalo Syara'a* yang terdiri dari Halifa Agama yaitu Mufti, Kadhi, Hakim, Imam Da'a, *Imam Pandongo (Ahli Perbintangan)*, syekhe, Imam Wilayah, Syara'a Daa, Bilale, *Hatibi/Kasisi, Pa'ili (Tukang memandikan Mayat)*.
3. *Buwatulo Tula'i Bala*, yang terdiri dari Apitalawo (Kapitan Laut), Mayulu Da'a (Komandan Batalion), Mayulu (Komandan Kompi), *Paaha (Pasukan)*, Palawani (territorial) dan seterusnya³⁰.

Untuk melestarikan adat ini agar tetap berada di tengah-tengah masyarakat, maka rakyat dapat melaksanakan dalam batas-batas tertentu. Apabila suatu keluarga kena musibah kedukaan, apakah pejabat atau rakyat, maka adat Gorontalo mengharuskan agar salah seorang anggota keluarganya yang tertua segera menghubungi dan memberitahukan kepada kepala kampung yang bersangkutan, kepala kampung segera mengadakan pengecekan terhadap

³⁰Wawancara dengan A.W. Lihu.

yang meninggal itu. Selesai pengecekan kepala kampung bermusyawarah dengan keluarga menentukan pelaksanaan, apakah penyelenggaraan pemakaman secara adat penuh, maka musyawarah di lanjutkan dengan pemangku adat dari pegawai syara' a tentang pelaksanaannya. Apabila rakyat biasa yang meninggal, maka cukuplah pemangku-pemangku adat dan pegawai Syara'a tentang pelaksanaannya.

Musyawarah untuk pejabat yang meninggal, melibatkan Camat *Wulele Lo Lipu*, para *Baate*, *Ti timunggiyo* (limboto), *kadhi*, *apitalawo*, *Mayulu Da'a* dan lain-lain. Yang berperan dalam musyawarah adalah *Baate*, *Kadli* dan *Mayulu Da'a* yang di musyawarah adalah "*Pohutu*" yaitu pemakaman itu di upacarakan secara adat. Namun keputusan yang lebih penting untuk diterapkan apakah *pohutu* itu "*Wo'o-wo'opo*" artinya hanya dalam lingkungan sendiri, misalnya hanya dalam lingkungan limboto atau pejabat di Gorontalo atau cara *pohuto* itu "*pongo-pongo'abu*" artinya meluaskan pelaksanaannya kedaerah atau ke lingkungan, misalnya kematian pejabat di limboto, maka dalam pelaksanaannya mengundang pejabat-pejabat Gorontalo atau Suwawa.

Setelah terdapat kesempatan dalam musyawarah, selanjutnya dipermaklumkan kepada *Ulipu* atau negeri tentang kematian pejabat itu. Dibunyikanlah hantalo atau gendering oleh Maluyu atau Beduk di mesjid oleh *bilale* atau pegawai

Sarak lainnya. Kebiasaan membunyikan meriam sudah di tiadakan sesuai keputusan seminar adat bulan September 1971 di limboto. Petugas dan tempat pelaksanaan upacara diatur oleh *baate* dan *wu'u*. Bila semua persiapan telah rampung, maka pihak keluarga mengadakan “*Aadati Potidungu*” atau penyerahan pelaksanaannya kepada *baate* selaku pimpinan acara dengan adat yang bernilai 4 (empat) real.

Kalau acaranya “*pongo-pongo'abu* dengan contoh upacara pemakaman seorang pejabat di limboto, maka “*Ulipu mohudu tanggota*” atau Menyerahkan pelaksanaanya kepada *u lipuu* suwawa, Gorontalo, bolango, (tapa) dan Atinggola, dengan *Aaditi potidungo* bernilai 4 (empat) real. Kalau acaranya di Gorontalo maka *Ulipu mohudu tonggota* kepada *ulipu* suwawa, Limboto, Bolango, dan Atinggola, demikian seterusnya.

Makna dari *Aadati potidungu* yaitu adat berjenjang turun yang mempunyai maksud:

1. Sebagai penghormatan atasan kepada bawahan *bubato* seperti kepada *baate*, *kimalaha* atau *Udula 'a* atau (kepala kelurahan sekarang). Misalnya pihak Raja atau Bupati / Walikota meyerahkan pelaksanaan acara kepada *baate* setempat
2. Penyerahan kekuasaan oleh *Ulipu*, sehingga yang menerima kekuasaan itu bertanggung jawab

sepenuhnya atas yang di laksanakan tanpa kerugian lagi. Misalnya penyerahan acara oleh ulipu Limboto kepada ulipu Suwawa Gorontalo, Bolango dan Atinggola.

3. Mempererat kerukunan hidup *uduluwo limo Lo Pahalaa* Gorontalo.

Adapun pelaksanaannya berturut sebagai berikut;

1. Setelah tanggung jawab pelaksanaannya sudah berada ditangan pemangku-pemangku adat dan pegawai syara'a, maka kegiatan dimulai dengan cara pembuatan “ *Tu'adu aadati*” (tangga adat) atau “*Tolitihu*”.
2. Selanjutnya pengaturan tempat duduk dengan istilah “Adat *Momulito Huhulo 'a*, untuk pejabat, pemangku adat, pegawai syarak dan masyarakat umum diiringi dengan “*Mopodidi*” yaitu kain putih satu meter, yang menjadi ikat kepala dari pejabat yang hadir. Sebelumnya setelah telah diadakan mandi awal oleh keluarga, yang disebut “*Tahulu Ongo ngala'a* “ (air mandi keluarga)
3. Acara yang berlangsung di rumah duka adalah mengukur mayat, untuk kepentingan menggunting kain kafan dan mengukur kubur

4. Usungan yang disiapkan, ialah usungan untuk mayat dan *usungan Lo Huwa* (yang berfungsi sebagai pemandu)
5. Disaat kuburan digali, kain kafanpun digunting, dan tahlil berlangsung pula
6. Selesai dimandikan, lalu dikafankan, dan seterusnya sholat jenazah.

Acara di rumah selesai pada saat sholat jenazah. Dan dilanjutkan dengan acara di tempat pemakaman berturut-turut sebagai berikut:

1. Penurunan dari usungan
2. Memasukkan ke kubur dan sekaligus ke liang lahat
3. Membuka ikatan kafan dan sekaligus memperdengarkan azan
4. Memasang '*duwilo*' dan tiang-tiang pelindung yang di lapiisi dengan '*wamo'o*' atau lapisan dari ijuk, diikuti dengan penimbunan dengan tanah
5. Pemasangan tanda atau nisan
6. Menyiram air
7. *Mogara'i* atau memberi gelar
8. Talqin dan Doa

Acara kegiatan *Hileyiya* atau peringatan hari doa-arwah terhadap yang meninggal, sebagai berikut :

1. Hari pertama, kegiatan tahlil

2. Hari ke tiga, kegiatan tahlil da takziah
3. hari ke lima, kegiatan tahlil dan takziah
4. Hari ke tujuh, kegiatan tahlil dan doa arwah secara umum / atau undangan
5. Hari ke empat puluh, penurunan batu nisan
6. Hari ke seratus, kegiatan tahlilan
7. Hari ke duaratus, kegiatan tahlilan
8. Hari ke tigaratus, kegiatan tahlilan (Botutihe dan Daulima; 2003)

Berkaitan dengan pelaksanaan *Hileiya* tokoh adat Gorontalo rupanya memiliki pandangan yang lain berkaitan dengan hari-hari pelaksanaannya; yakni hair 1, 3, 5, 7, 10, 20, 40, 100, 200, 300 dan seterusnya adalah haul, yakni dilaksanakan doa arwah kepada leluhur atau kerabat yang telah meninggal dunia. Selesai hari ke tigaratus, kegiatan keluarga hanyalah peringatan tiap tahun pada hari kematiannya dengan istilah adat “*Mo’ela Mongopanggala’*”, artinya mengingat arwah orang tua –tua, atau lebih dikenal dengan istilah “*Mohuwulu*” atau haul .³¹

Proses berikutnya adalah penggalian kubur. Khusus untuk menggali kubur dilakukan oleh 5 petugas. Apabila

³¹Wawancara dengan Hi. Sukarno Tahir. Tokoh adat dan Pimpinan kelompok Zikir.

rakyat biasa, maka petugas untuk meminta tanah dan penggalian kubur dipimpin oleh Hatibi atau Kasasi selaku pegawai Syarak di kampung, Hatibi adalah petugas yang menentukan dan mengawasi penggalian kubur sesuai dengan ketentuan ajaran Islam.

Yang meminta tanah dan melakukan penggalian awal adalah Syarak tersebut. Sedangkan 4 orang petugas lainnya melanjutkan penggalian kubur sampaikan dengan pembuatan liang lahatnya, mempersiapkan batu nisan, mempersiapkan 'Duwalo' (potongan-potongan bamboo) atau papan sepanjang lebih kurang 75 cm yang berfungsi sebagai pelindung mayat, dan menyiapkan '*Womo'o*' (bahan pelapis *duwalo*) dari pada ijuk pohon enau.

Sebelum menggali kubur disiapkan lebih dahulu ukuran panjang jenazah oleh Kasasi atau Hatibi panjang kubur yang di gali sama panjangnya dengan jenazah yang bersangkutan.

Apakah yang dimaksud jenazah seorang Raja maka yang minta tanah adalah Hakimu dan perangkat Syarak. Hakimu pula yang mengukur pula jenazah yang bersangkutan. Ukuran jenazah tersebut di bawa dengan gendrang ke tempat tanah kuburan yang akan di minta itu. Ukuran letak jenazah tersebut di letakan di bagi dan di payungi dan di kawal oleh:

- *Pobuwa*, pasukan yang dipimpin oleh *Paaha* atau *pahalawani*
- *Ta'uwa Lo Pobuwa* (kepala atau komandan pahalawani)
- *Mayulu dan Udula'a* , kepala-kepala kampung.
- Pegawai syarak yang terdiri dari:
 - *Ti Pantungo*
 - *Ti Hakimu*
 - *Ti Imamu*
 - *Ti Syaradaa*

Pembuatan “*huhulihe*” (usungan) dilaksanakan oleh keluarga dengan bantuan para tetangga, handai tolan yang terutama kaum ibu. Dewasa ini masalah usungan tidak sulit lagi karena setiap mesjid telah menyediakan usungan.

Dilihat dari status jenazah itu maka ada beberapa macam bentuk usungan bila dilihat dari bagian atasnya. Bagi *tuango lipu* atau rakyat, usungan biasa saja tidak ada suatu bentuk bangunan hias di atas penutup usungan itu, kecuali 4 tangkai bunga yang dibuat dari kain putih (*tombotungo*), yang ditancapkan pada empat sudut bagian penutupnya. Inipun kelihatannya kadang-kadang ada, kadang-kadang pula tidak ada. Usungan tersebut kadang-kadang dilengkapi dengan 2 atau 4 buah payung dan kadang-kadang dan kadang-kadang pula

tidak memakai payung. Hiasan atau kelambu yang menutup usungan segi empat itu berwarna putih. Penutupnya ada dua bagian, yaitu penutup usungan itu sendiri yang dibuat dari kain putih dan penutup untuk jenazah yang diletakan dalam usungan. Bentuk penutup jenazah itu dasarnya segi empat dan bagian atas penutupnya berbentuk setengah lingkaran (bulati'a) di bagian sisi atas usungan dililiti dengan kain berwarna hitam, hijau atau biru tua dengan lebar 40 cm. Di atas kain lilitan itu tertulis nama Allah dengan tulisan warna emas di sepanjang kain itu dengan menggunakan jarak tertentu antara tulisan yang satu dengan tulisan berikutnya. Kain lilitan itu disebut "pasimeni" ada juga yang menyebut "pakadanga" artinya yang di keataskan.

Usungan bagi jenazah Raja, dan setingkat dengannya seperti kadhi, Bupati dan Walikota, di bagian penutup usungan sebelah atas di letakan bentuk hiasan yang di sebut "ka'abah". Dasar ka'abah segi empat sebesar penutup usungan. Dari empat segi itu di bangun empat sisinya dan bertemu pada satu sudut puncak. Tingginya sekitar 70 cm.

Ka'abah tersebut ditutup pada pula dengan kain putih. Di atas sudut puncak didirikan satu tiang dan pada tiang itu dibuat lingkaran minimal tiga buah besusun yang bentuk dan besarnya sama seperti gula batu (pahangga) $\frac{1}{2}$ Kg. Bagi

usungan jenazah Raja, di atas tiang itu diletakan “paluwala” atau mahkota kerajaan sebagai lambang kewibaaan kerajaan.

Untuk usungan kadhi dan mufti akan memakai paluwala tetapi “sorban”, untuk batee, Wu’u memakai destar (*poyungo*). Bagi mereka yang pernah menjabat sebagai jogugu atau Medana, pembantu Bupati, wakil Bupati/ Walikota, usungannya sama dengan usungan raja.

Usungan dari para pejabat tersebut dihiasi lagi dengan kain yang dijahit tergantung di bawah pakadanga (pasimeni). Ukuran kain tersebut lebarnya sekitar 40 cm. ujungnya yang tergantung dilipat ke atas terdiri dari beberapa lipatan, sehingga lipatan-lipatan itu membentuk segitiga. Tiap lilitan dibuat selabar 10 cm. Kain tersebut dalam bahasa adat disebut “timba”. Di sisi bagian kira dan kanan usungan masing-masing terdiri dari dua helai dan di sisi bagian muka dan belakang masing-masing sehalai saja..

Pelengkap usungan lainnya adalah empat buah payung atau lebih, yang akan mengiringinya di sisi kiri dan kanan. Payung adat ini di sebut “Toyungo Bilalanga” artinya payung kemuliaan. Warnanya kuning tua / kuning keemasan. Kreasi sekarang adalah payung hitam dengan hiasan bagian bawahnya adalah kelambu putih, tergantung 50 cm melingkari tepi payung. Usungan jenazah Raja, dilengkapi dengan “*Huhulihe Lo Hua*” (usungan goa), menurut sejarahnya suatu pertanda

ada kerja sama, antara kerejaan Gorontalo dengan kerajaan Goa. Usungan Goa berada di depan, sebagai pemandu atau pembuka jalan.

Usungan itu di bawa oleh satu kelompok pasukan (*pobuwa*) dipimpin oleh pahlawan, dan dipikul maju mundur dengan maksud membuka jalan yang dilalui oleh usungan jenazah itu. Usungan Goa dilingkari dengan kain putih sedang pembawanya memakai destar putih. Isinya adalah kelapa muda, tebu, mulut buaya yang dibuat dari bambu kuning dan janur. Kain putih yang melingkari usungan itu disedekahkan kepada pembawanya yang orang 4 itu. Jenis dan bentuk usungan untuk raja berlaku pula bagi usungan jenazah pembantu Bupati/ Wakil Bupati yakni ka'abah berpaluwala sedangkan untuk kadhi dan mufti, surban di atas ka'abah, baate dan wu'u destar (payungo) di atas ka'abah. Untuk Wulea lolipu atau camat, jenis usungannya sama, hanya pada ka'abah, tidak penuh pada penutup usungan tetapi lebih kecil hanya memakai destar di atasnya.

Kalau *mbui'i* yang meniggal yaitu istri raja atau istri Bupati, Walikota, pembantu bupati, usungannya tidak memakai ka'abah tetapi bulati'a. bentuk dasarnya segi empat sebesar penutup usungan di atas daar itu di buat bentuk penutup sepanjang segi empat, setengah lingkaran. Bagi

usungan jenazah istri *wuleya lo lipu*, *bulatia'a* tidak penuh pada penutup usungan.

Menurut sejarah Kerajaan Limboto dan Gorontalo ada beberapa *Mbu'I* yang bertepatan pula. Sementara jabatan Maharaja atau bekas maharaja, ketika wafat di beri penghormatan pada *huhulihe* dengan memakaikan *Ka'abah*. Maharaja-maharaja itu adalah antara lain *Mitu* dari Limboto, *Molie* dari Gorontalo.

Tahada mengatakan :

“ILOMATA LO'U BU'A

ODE lai POHUTUWA

TADIDIO TAYUYUWA

ILOMATA TO LAHUWA

YELINGGALA LO'U BUWA

LA'I-LA'I POHUTUWA”.

Dengan demikian gender wanita tetap dihargai sejak dahulu menurut adat Gorontalo.

Makna: Adapun usungan beserta hiasan –hiasannya mengandung berbagai macam makna. Usungan itu sendiri menggambarkan tanda kebesaran bagi yang meninggal, dan berupa pemberian kemuliaan kepadanya sebagai penghargaan yang datang dari *Ulipu*. Sedang makna bagian-bagiannya yang terdiri dari kelambu bermakna aturan dasar adat, *bulati'a*

bermakna ketentuan-ketentuan yang tidak bertentangan dengan adat yang disebut “*Wu’udu*” dan hiasan *bulata’a* bermakna kebijaksanaan-kebijaksanaan atau “*tinepo*”. Maknanya ini menunjukkan bahwa yang meninggal adalah pemimpin rakyat yang taat atas segala ketentuan *lo ulipuu* dan disertai dengan tindakan-tindakan yang penuh kebijaksanaan.

Kain kelambu yang digunakan terdiri dari :

- Warna putih perlambang kesucian atau pakaian ikhram
- Warna hijau perlambang warna selendang Rasulullah

Warna –warna kain tersebut mengandung makna agar yang meninggal memperoleh makna kesucian dari Allah serta mendapatkan safaat Rasulullah. Kain hiasan yang disebut “timba” atau “selendang” bermakna, bahwa yang diusung adalah orang yang terhormat, begitu pula payung-payung pengiring adalah perlambang kebesaran.

Ka’bah merupakan hiasan diatas penutup usungan mengandung makna bahwa yang meninggal itu adalah seorang yang memikul kepemimpinan negeri. Dan bentuk gula batu (3 macam) pahangga bermakna tiga unsur pimpinan negeri yaitu:

- *Pahangga* pertama : menunjukkan kedudukan Raja atau pimpinan negeri (bubato).

- *Pahangga* kedua : menunjukkan kedudukan pimpinan agama (syarat)
- *Pahangga* ketiga : menunjukkan kedudukan pimpinan negeri yang di kenal Adati termasuk pimpinan keamana negeri (Bala).

Pahangga pertama adalah yang paling bawah, yaitu menjadi penunjuk pimpinan negeri atau Raja, hal ini membuktikan bahwa pimpinan negeri atau Raja, adalah memikul segala tanggung jawab pemerintah di semua bidang. Pimpinan negeri menjadi tanggung jawab tunggal daerah seperti yang berlaku pada undang-undang. Pokok pemerintah di daerah nomor lima tahun 1974.

- Ka'bah yang dibatasi pada ke empat sudut penutup usungan dengan 4 buah "*tumbutungo*".
- *Tumbutungo* adalah setangkai bunga yang dibuat dari kain putih kira-kira sebesar bunga matahari yang di buat bertangkai satu, dan setiap tangkai bersusun dua buah
- Ka'bah yang dikelilingi oleh 4 buah tombotungo itu mengandung makna bahwa di dalam disebutkan nama Allah atau pertanda zikir kepada Allah. Hal ini memberi makna yang lebih luas lagi terhadap yang meninggal,

merupakan pertanda akan zikirnya kepada Allah sebagai mana dia masih hidup, selanjutnya merupakan doa, bahwa yang meninggal berada di arena yang penuh rahmat Allah.

- Makna dari empat tangkai bunga kain (*ma'na lo tumbutungo*) pada ke empat sudut usungan sebelah atas, yaitu ke empat sifat / unsure yang ada pada diri manusia, yaitu tanah, api, dan angin. Ke empatnya harus digunakan secara seimbang dengan kadar yang tertentu, di bawah naungan ka'abah (umat Allah).
- Maka "*Bulati'a* pada usungan *Mbu'i* merupakan tanda kebesaran dan kemuliaan bagi jenazah yang ada dalam usungan.

Kegiatan selanjutnya adalah pengguntingan kain kafan yang terdiri dari ;

1. Kain kafan terdiri dari kain putih bersih, yang halus dan lembut
2. Kain kafan digunting, sesuai ukuran panjang jenazah ditambah sehasta dari ukuran sebenarnya
3. Pelaksana seluruhnya adalah pegawai syarak yaitu *Kadhi, Imam, Syarada'a, Bilal*, ditambah pemangku adat

4. Pertama-tama kain kafan diletakan dihadapan para pegawai syarak. Khadi dan Imam memulai tahlil, setelah selesai tahlil barulah menggunting kain kafan
5. Bagi jenazah Tuango lipu atau rakyat biasa, buka pejabat/ bubato, yang memola kain kafannya cukuplah pegawai Suarak dari kampung yang bersangkutan yaitu Hatibi, Bilal atau syarada'a. demikian pula pelaksanaan tahlilnya.
6. Makna sebelum dipola kain kafan didahului dengan tahlilan agar penggunting kain kafan di dalam wadah tahlilan
7. Cara yang kedua, sambil tahlilan, menggunting kain kafan setelah tahlilan, selesai menggunting kain kafan. Maksudnya, agar kain kafan menjadi suci, menyucikan lahir batin jenazah
8. Kedua-duanya benar, tujuannya hanya satu sebagai doa agar jenazah itu mendapat rahmat ampunan Allah.

Pasca pengguntingan kain kafan dilanjutkan dengan proses memandikan mayat, dengan tatacara sebagai berikut;

1. Adat memandikan mayat disesuaikan dengan ketentuan Syare'at islam pelaksanaannya adalah pegawai syarak, yaitu yang disebut pa'ili, dibantu oleh keluarga yang meniggal. Kalau pimpinan negeri

yang meninggal maka pelaksanaannya adalah Baate atau wu'u

2. Pada saat kabatala sudah siap dipasang pada usungan maka acara memandikan dimulai yang akan menuangkan air pertama (*mopodungga lo taluhu*) ialah kalau Raja atau pemimpin negeri yang meninggal maka kadhi/ imam yang berkewajiban. Kalau bubato oleh imam/ syarada'a dan rakyat oleh bilale dan selanjutnya untuk ketiganya adalah pa'ili
3. Air mandi yang disiapkan ada tiga macam sbb:
 - a. Air yang digunakan pada awal pemandian adalah tujuh perian air adat
 - b. Air mandi lanjutan menurut ketentuan Islam
 - c. Air dalam tiga gelas sesuai dengan ketentuan adat sebagai air terakhir.
4. Ketika memandikan ini diikuti dengan *tuja'i-tuja'i*³², sebagai berikut:

³²Kata *Tuja'i* awalnya berarti pujaan, pujaan yang ditujukan kepada raja *Olongia* (raja) atau *ta u dudulaqa* (pembesar). dalam perkembangan *tuja'i* juga ditujukan kepada orang yang dihormati, yang ditinggikan atau juga kepada orang yang disayangi. *Tuja'I* merupakan salah satu ragam sastra yang berbentuk puisi yang merupakan media untuk mengekspresikan rasa hormat atau pun rasa sayang, nasihat dan petuah terhadap seseorang . Demikian sakralnya isi dari *tuja'I* sehingga *tuja'I* ini menjadi salah satu bagian penting

a. Yang bertugas memandikan akan memasuki kamar jenazah lalu, bertuja,i (oleh *Baate*):

- *MONGGUMO* (3x): Tenang/Diam (3x);
- *BANGI WAWU BANG*: Bukalah dan bukalah;
- *BANGI WAWU HIYANGI*: Bukalah dan beri ruang;
- *BANGI MA'O DALALO*: Bukalah jalan;
- *MA'A MOTA POMUHUTALO*: Untuk kami akan memandikan.

(Permakluman bahwa tata upacara adat dalam rangka memendikan jenazah segera dimulai, olehnya itu hadirin diharap diam)³³

b. *Baate* di dalam kamar melanjutkan tujainya :

- *EYANGGU* (3x): Tuanku;
- *MAA YILO DUDULA MAYI*: Telah datang mendekat;

dalam setiap pelaksanaan upacara adat, khususnya pada upacara adat perkawinan, penobatan raja dan penganugrahan gelar adat (Lily EN. Saud; 2015). Tuja'i memiliki ciri-ciri, diantaranya; *Ngoqayu* yang dapat dikatakan bentuk yang merupakan satu kebulatan struktur dari baris awal sampai baris akhir. Tidak terdapat pembagian sampiran dan isi seperti pada pantun, melainkan keseluruhan baris menjadi kesatuan isi tuja'i tersebut (Nani Tuloli,dkk,1999).

³³Wawancara dengan H. Lukman Katili, M.Th.I dan juga dikonfirmasi dengan H. D.K. Usman.

- *MAA DULOHUPA MAYI*: Dan telah bermusyawarah;
 - *MONGO WUTATONTO EEYA*: Saudara-saudara tuanku;
 - *MONGO TIYA MANDO*: Para Orang Tua;
 - *WOLOMIYATIYA MONGO TIYOMBUNTO EEYA* : Bersama kami para kakek tuanku;
 - *TEETO TEYA, TEEYA TEET*: Datang di sini, di sini di sana;
 - *MA'A MOLUTULA MOLALUNGA OLANTO EEYA*: Datang memakamkan taunku;
 - *ITO EEYA MA DEPITALA WU'UDU*: Tuanku di dihantarkan dengan pelaksanaan adat.
(Permakluman oleh Bate kepada khalayak bahwa orang-orang yang dinantikan telah hadir).
- c. siraman perian pertama oleh imam dan di iringi dengan tuja'i oleh baate sebagai berikut:
- *Botiya Taluhi Mombunto*: Inilah air para leluhur kita;
 - *Talu Dipo Lo Bunto*: (air yang belum terputus) adat istiadat yang dipakai;

- *Tiya MaPo Mohuto*: Sekarang akan disiramkan;
- *Taluhu Lonto Makkah*: Air dari makkah (tanah suci);
- *Maotilime To Data*: Ditimba di negeri;
- *Botiya Ma Po Mata*: Sekarang akan disiramkan;
- *Bilohi Tawu Daata*: Harap disaksikan oleh khalayak;
- *Eyanggu*: Tuanku.

(Pemberian informasi bahwa air yang digunakan adalah yang terpelahara secara adat yang bersifat suci dari negeri sendiri yang halal)

d. siraman perian ke dua dengan tujai :

- *Taa pulu Lo Hunggiya*: Paduka tuan pimpinan negeri;
- *To'u Yito To'u Tiya*: Di sana dan di sini;
- *Lo'u limo Luhunggia*: Di lima wilayah negeri;
- *Ma Lo Todula Bootiya*: Pada hari ini;
- *Longuli Lo Awaliya*: Telah berpulang ke asalnya;
- *Eyangu*: Tuanku.

(Laporan kepada pemimpin negeri bahwa almarhum benar-benar telah berpulang ke asalnya)

e. siraman perian ketiga dengan tujai

- *Utiya Taluhu Maa Ulu hayati* : Ini air Ma'ul Hayati;
- *Polimengo Barakati*: Mengharapkan Berkah;
- *Pidudutiyo Lo Zaati*: Ditetapkan dlm ZatNya;
- *Tolipu Lo Akherati*: Dinegeri Akhirat
(Berharap Berkah).

f. Siraman perian keempat dengan tujai

- *Taapulu Lo Hunggia*: Putra kerajaan Negara;
- *Louwito Lo Utiya*: Dari seluru penjuru;
- *Malo Todula Botiya*: Pada hari;
- *Lo NULi Lo Awwalia*: Kembali ke awal kejadian.

(Bahwa setiap yang bernyawa/hidup akan kembali ke awal kejadiannya).

g. Perian Kelima dengan tujai:

- *Ito Eya Todula Bootiaya* : Tuanku pada hari ini;
- *Male Dungga Janjia*: Telah tiba ajal;

- *Ulipu Limo Lopohalaa Utiya*: Pemangku adat lima negeri;
- *Hi Ambua Hididiya*: Telah hadir dengan destar Putih;
- *Hipalita Toladiya*: Telah duduk dengan tertib;
- *Hulito Taluhonto Tiya*: Akhir air tuanku kini;
- *Maa Pomohuto Botiya*: Akan disiramkan sekarang;
- *Bilohita Lihadiliyah*: Perhatikan Para hadirin.

(Bahwa ketentuan ajal telah datang dan pemakaman dilaksanakn dengan adat lengkap.

h. Pemerian keenam dengan *tujai*;

- *Aatima Maalohulialo*: Kasihan Menyedihkan;
- *Tomboluwo Didialo*: Kini diupacarakan;
- *Tia Maa Bohutalo*: Ini akan disiram;
- *Lo Taluhu Wepitalo*: Dengan air yang disaring.

i. Pemerian ketujuh dengan *tujai*;

- *Utiya Taluhe Notutulu*: Ini air yang dikhususkan;
- *Tilime mayi tohulu*: Diambil dari sumbernya;
- *Duawo Umokabulu*: Tidak akan terkabul;
- *Mootinelo Kubulu*: Menjadi Cahaya dalam Kubur.

Setiap akhir sajak (*tujai*) disambung dengan kata *Eeyanggu* atau *Mbuui* dan atau *tuani* atau *apita* sesuai dengan kedudukan almarhun atau almarhumah. Dan khusus bagi penyandang pulanga kehormatan disambung dengan *taakulu*

- f. siraman perian ke empat sampai dengan ke tujuh diserahkan kepada pegawai Syarak tanpa *Tuja*'i lagi. Demikian pula lanjutan pemandiannya setelah perian yang ke tujuh.



Gambar 8: Air Siraman terakhir terdiri dari 3 warna (Sumber: Dokumen pribadi)

Setelah itu proses dilanjutkan dengan pelaksanaan shalat jenazah, yang meliputi; pelaksanaan shalat jenazah berdasarkan ajaran Islam. Adapun tempat pelaksanaan:

- a. Kebiasaan adat dirumah adat
- b. Sesuai kondisi tempat di halaman rumah (dalam usungan)
- c. Secara umum di mesjid terdekat



Gambar 9: Posisi Jenazah dalam Usungan yang hendak di shalati. (Sumber: Dokumen pribadi)

- d. Adapun yang menjadi imam shalat jenazah harus lah seseorang yang lebih mahir mengenai ilmu agama, yaitu kadli, imam sesuai adat. Jenazah yang akan diangkat dari kamar pemandian sampai ke usungan, harus diiringi dengan tuja'i;
 - *Wombu Maa Yilola Data*: Yang mulia telah meninggal;
 - *Polayi'olom Mayi*: Dan masyarakat;
 - *Wawu PoloWa lo Lo Mayi*: Silahkan keluar kesini;
 - *Ode Huta Muliya*: Ke tanah yang mulia;
 - *Ode Eya Muliya*: Kepada tuhan yang maha mulia;

- *Eyangguu*: Tuanku.

(Permakluman bahwa jenazah telah menuju tanah yang suci.)

Dari serambi menuju ke tangga dengan tuja'i;

- *Wombu Ma Yi Lolola*: Cucunda telah meninggalkan dunia.

- *Wahu Po Ti Hadiriya*: Dan persiapkanlah semua hadirin;

- *Hilawo Malo Sadiya*: Dengan hati yang yakin;

- *Ode Eya Muliya*: Kepada tuhan yang maha mulia;

- *Eyanggu*: Tuanku.

Lalu menurunkan dari tangga ke halaman dengan tuja'i;

- *Mohile Du'a o Allah*: Bermohon kepada Allah;

- *Bangaliyo Ma'o To Dala*: Ddibukakan jalan;

- *Mola Mo'opiyo To data*: Luput dari masalah;

- *To Lipu Lo Allah*: Di negeri yang abadi;

- *Eyanggu*: Tuanku

Seterusnya dari halaman ke usungan dengan tuja'i;

- *Wombu Ma Yilola*: Cucunda telah meninggal dunia;

- *Bismillah Huwata*: Dengan nama Allah angkatlah;

- *Bilohi Tawu Data*: Saksikanlah wahai orang banyak;

- *Eyanggu*: Tuanku

Setelah selesainya *tuja'i* tersebut di atas berarti selesai lah sudah pula acara jenazah di rumah dan dilanjutkan dengan acara pemakaman di kuburan.³⁴

Proses selanjutnya adalah pelaksanaan penguburan, yakni jenazah di keluarkan dari usungan dan diturunkan ke liang lahat lalu diletakan menurut ketentun Islam. Sementara

³⁴Terdapat tradisi memecahkan piring sesaat sebelum proses penguburan dilaksanakan, yakni Ketika mayit hendak dibawa keluar dari rumah menuju ke tempat penguburan. Saat ada yg meninggal dilakukan di rumah duka bagi rumah yg pertama kali ditimpa duka (meninggal). Untuk kedua dan seterusnya tidak lagi dilakukan. Prakteknya; keluarga inti yang ditinggalkan didudukkan depan pintu utama rumah yang akan dilewati jenazah saat akan diantar ke kubur. Jenazah melewati kepala keluarga utama sebanyak 3x, saat yg keempat jenazah dibawa keluar rumah, saat itulah piring dipecahkn tepat di tangga turun atau teras depan rumah. Maknanya; (a) sebagai simbol keikhlasan keluarga dalam melepas kepergian almarhum/ah. Keikhlasan disimbolkan dengan memecahkan sebuah benda "berharga" yg dimiliki. (Biasanya piring yg digunakan adalah piring kaca yg bernilai karena dahulu umumnya orang hanya menggunakan piring alumunium/seng. (b) bermakna sebaga penolak bala, bahwa diharapkan rumah tersebut tidak akan lagi ditimpa duka atau "sering" ditimpa duka. (c) Sebagai permohonan agar arwah almarhum/ah benar-benar kembali kehadirat Tuhan dan tidak lagi "gentayangan" berada di rumah "mengganggu" penghuni rumah. (Keyakinan ini msh dipengaruhi oleh kepercayaan masyarakat sebelum menerima Islam) tapi kemudian pada prakteknya tidak lagi dimaknai sepertt ini, karena kesadaran masyarakat akan ajaran Islam. Wawancara dengan Dr. Andries Kango, M.Ag

kafannya dibuka, berlangsung azan yang diucapkan oleh *Hatibi* dan *Bilal*. Maksud azan ialah peringatan terakhir yang di perdengarkan oleh jenazah itu. Selanjutnya dipasang ‘*Duwalo*’ mulai dari arah kiri, dilapisi dengan *warma’o* atau ijuk agar tanah tidak masuk ke liang lahat. Yang diberikan kesempatan pertama minimbuni kubur adalah pihak keluarga, sebagai tanda pertemuan terakhir dan sekaligus sebagai perpisahan, dan dibantu oleh petugas-petugas yang menggali kubur. Selesai ditimbuni, *Hatibi* memasang tanda atau batu nisan , sesuai *payu* (kerajaan) yaitu:



Gambar 10: Prosesi Penguburan (Sumber: Dokumen pribadi)

- a. *Payu Lo limutu* Suwawa dan Tilamuta serta paguat, untuk wanita 2 batu nisan dan untuk laki-laki 1 batu nisan

- b. *Payu Lo Hulontalo* (Gorontalo), Bulango dan Atinggola , untuk wanita 1 batu nisan dan untuk laki-laki 2 batu nisan.

Prosesi selanjutnya berturut turut adalah :

1. Batu nisan yang sementara dipakai, berupa batu gunung, atau tanaman *Bintalo* (jarak) juga bahan bunga kamboja, sebab pemasangan batu nisan sebenarnya hari nanti ke 40.
2. Bersamaan dengan batu nisan, juga ditanam pula (*Tombutungo*), yang akan membatasi 4 sudut kuburan itu.
3. Setelah selesai seluruh acara pemakaman, maka akan diletakan di atas kuburan rangka ka'bah.
4. Acara selanjutnya adalah menyiramkan air di toples ke atas kuburan oleh *Syarada'a* atau *Hatibi*. Sebelum diawali dengan *tuja'i* yang di ucapkan oleh *Baate* sebagai berikut:
 - *Utiya Tahuli Yombunto*: Ini adalah air nenek moyang;
 - *Tahuli Polobuto*: Air dari sumber yang dulu;
 - *Deetiya Ma Poumuhuto*: Sekarang akan disiramkan;
 - *Bilohi Tawu Data*: Saksikanlah wahai orang banyak;

- *Bolo Du'awo To Rosulullah*: Berselawatlah kepada Rosulullah;
- *To Rabur Gafur*: Pada tuhan maha pengampun;
- *To Tinelo Kuburu*: Supaya terangnya dalam kubur;
- *Tatapu To Nuru*: Mudah-mudahan tetap dengan;
- *Eyangku*: Tuaku.

5. Selesai penyiraman dilanjutkan dengan pemberian *gara'i*, melalui *Tuja'i* yang mula-mula di ucapkan oleh Camat atau *Wuleya Lo Lipu* sebagai berikut:

- *Potidungo-Donguhe Taa Dadata*: Hai orang banyak dengarkanlah (diucapkan 3x);
- *Ma Boheluma'o Li Mongoli Eya*: Sudah dimusyawarahkan oleh pimpinan negeri;
- *Teeto Teya, Teeya Teeto*: Di sana dan di sini;
- *Tiyo Eeya Ta Longolima'o*: Paduka tuan raja almarhum.
- *Gara'I Liyo Eeya Botiya*: gelar almarhum adalah Ta.....(3x): (nama gelar yang di sepakati);
- *Eeyangku*: Tuanku.

6. Setelah pemberian *gara'i* acara dilanjutkan dengan membaca talkim dengan oleh pegawai Syarak, dan diakhiri dan membaca doa. Para

Bubato dan pemangku adat duduk mengelilingi kuburan. Selesai doa *Baate* mengundang untuk kembali kerumah duka setelah selesaim berjabat tangan dengan keluarga. Makna berjabat tangan setelah selesai doa adalah pencurahan dan keberkaan doa oleh hadirin kepada keluarga yang akan nanti terus dapat diterima oleh si jenazah dalam kubur.



Gambar 11: Pelaksanaan baca doa dan talqin setelah penguburan (Sumber: Dokumen Pribadi)

C. Ritus *Hileiya*; Jenis, Ritual, dan Makna Ritualnya

Hileyiya adalah suatu kegiatan sosial dalam rangka kedukaan, arti kata *hileyiya* yaitu pemindahan kegiatan sosial yang berasal dari rumah para tetangga kepada rumah yang berduka, seperti pemindahan dapur tetangga kerumah yang berduka, agar di rumah tersebut ramai dan yang berduka terhibur. Hal ini merupakan bantuan kemanusiaan, karena kondisi dari yang berduka belum memperhatikan soal makan dan minumannya. Dengan memasak beramai-ramai di rumah kedukaan, merupakan ta'ziah *Duliyalo* kepada keluarga yang berduka, disamping membantunya dengan bahan makanan (Daulima; 2003).

Praktek *Hileyiya* sebagaimana diungkap konteks di atas, tampaknya telah mengalami berbagai reduksi, perubahan, bahkan pergeseran dalam pelaksanaan. Sebab dalam kenyataannya penyelenggaraan doa *hileyiya* lebih merupakan kegiatan penyelenggaraan hari-hari kematian yang dilakukan oleh keluarga almarhum sendiri, tanpa bantuan pihak lain kecuali keluarga besarnya. Aktifitas para tetangga untuk memindahkan aktifitas pengadaan makan minumannya dalam konteks menghibur dan sebagai bentuk “kepedulian social” kepada yang berduka, kini tidak lagi terjadi. Kehadiran tetangga saat ini kadang-kadang hanya hadir dalam proses pelaksanaan pengurusan jenazah dan doa arwah sebagai tamu

biasa, kecuali jika dia juga adalah bagian dari kerabat dekatnya³⁵.

Dalam kegiatan *Hileiya* itu keluarga kedukaan mengadakan acara doa arwah sebagai permohonan kepada Allah agar meninggal memperoleh magfirahNya. Acara doa arwah tersebut berlangsung pada hari-hari tertentu seperti hari pertama, ketiga, ketujuh dan seterusnya. Menurut Pateda (2001; 87) pengertian *Hileiya* adalah upacara hari ketiga, ketujuh, dan seterusnya sesudah seseorang meninggal dunia.

³⁵Menurut H. Lukman Katili yan juga dibenarkan oleh H.D.K. Usman bahwa asal usul pergeseran makna *hileiya* dari yang bermakna memindahkan aktifitas dapur tetangga ke rumah duka sebagai solidaritas dn menghibur dan kepedulian social para tetangga almarhum. Namun kini hal tersebut tidak lagi demikian. Menurut sejarahnya pada zaman pendudukan Jepang salah seorang Bangsawan (raja?) Gorontalo mengalami kedukaan dengan meninggalnya salah seorang anggota keluarga mereka. Mengetahui salah seorang kerabat raja meninggal dunia, maka sebagaimana lazimnya berbondong-bondong para penduduk negeri untuk datang melayat dan para tetangga memindahkan aktifitas dapur mereka ke rumah duka sang raja tersebut. Menyaksikan apa yang dilakukan oleh rakyat dan para tetangganya, sang raja kemudian berkata mulai saat ini kalian tidak usah lagi membawa apapun bahan makanan dan juga tidak pula memindahkan aktifitas dapur kalian ke rumah saya, karena sesungguhnya semua itu dapat saya penuhi seluruhnya. Mulai sejak itu pelaksanaan *hileiya* tidak lagi dengan memindahkan aktifitas dapur tetangga ke rumah duka, termasuk kebiasaan membawa bahan makanan ke rumah duka tidak lagi dilakukan.

Ada empat macam *Duliyaloh*, dalam bentuk hiburan yaitu :

- a. Dalam bentuk nasihat para tamu berbincang-bincang agar keluarga berduka bersabar dengan musibah duka yang menyimpannya.
- b. Dalam bentuk makanan yaitu para tetangga dan keluarga, mengantar makanan yang masak kepada keluarga yang berduka. Dalam istilah adat kebiasaan ini disebut *Dembulo*.
- c. Dalam bentuk pengumpulan dana yang dalam istilah adat "*dumbiho*". *Dumbiho* ini di mulai dengan membuat pagar di kolong rumah, berupa kurungan, di rumah kedukaan. *Dembulo* dan *Dumbihu* ini sudah jarang dilakukan.
- d. Dalam bentuk permainan yang terdiri dari permainan *Mo'awuta* dan *Mototane*. Permainan *Mo'awuta* merupakan permainan dua orang yang saling berhadapan dengan menggunakan suatu alat yang disebut awuta. Bentuk alat permainan itu adalah sepotong papan yang panjangnya kira-kira 75 cm, lebar kira-kira 40 cm, dan tebalnya kira-kira 10 cm. papan ini mempunyai dua deretan lubang lubang searah papan dua lubang diisi dengan 4 atau 7 buah batu kecil sebesar kelereng.

Dengan memindahkan batu-batu itu kelubang satu ke lubang yang lain dan seterusnya sampai tiba pada lubang yang kosong, seseorang mengakhiri permainannya dan diganti dengan kawan yang lain dan demikian seterusnya. Mototane adalah pemain dari anyaman benang-benang pada jari tangan. Apabila mencabutnya, maka kacaulah benang-benang itu seluruhnya.

Duliyalo ini bermakna kehidupan sosial bagi kehidupan manusia sebaagai makhluk ciptaan Tuhan. Setiap manusia wajib menggembirakan saudaranya yang ditimpa kesusahan dengan berbagai macam cara. Kegembiraan adalah konsumsi yang paling utama di dunia yang fana ini. Karena di dunia terdapat berbagai macam yang menyusahkan hati manusia (Botutihe dan Daulima; 2003).

Selanjutnya permainan-permainan di atas memberi ingat kepada manusia, bagaimana corak hidup di atas dunia ini pasti akan di akhiri dengan kematian. Maka ingatan kepada kematian harus menjadi motivasi bagi manusia untuk hidup yang layak, yaitu membuat jasa dan bersikap baik ditengah-tengan masyarakat. Lingkungannya.

Saat ini permainan-permainan dalam rangka *ta'ziah* atau menghibur keluarga yang baru saja ditinggal mati kerabat sudah jarang dilakukan. Yang paling banyak dilakukan adalah *ta'ziah* dalam bentuk menghadirkan ceramah agama oleh ustadz yang diundang.

Doa kepada arwah/roh keluarga yang telah meninggal dunia menurut tradisi etnik Gorontalo disebut *hileiya*, dilakukan mulai pada hari 1, ke-3, ke-5, ke, 7, ke-10, ke-20, ke-40, ke-100, dan ke-300.³⁶ Setelah hari ke 300

³⁶Memang dalam Islam itu doa kepada yang meninggal ada 2, yang pertama tadi itu *hileiya* bahasa arabnya *rajiun*, orang yg sedang kembali,, kembali kepada Allah, yang kedua haul, kalau itu setahun, tiap tahun di arwah, terkadang orang salah menafsirkan, haul ke 7, haul ke 4,,so 40 tahun? Haul itu setahun sekali, yang berikut *hileiya* itu mewakili bahwa yang meninggal itu dihendel, dibantu, disorong, diangkat pelan-pelan, jadi *hileiya* itu diangkat, disorong keatas, ke Allah ini...dipindahkan,,iya,,,ee kita bantu kekuatannya agar bisa lebih cepat, lebih ringan dia, lewat *hileiya* ini, ini akan sampai,,ya,dia ini kepada Allah itu,,,tidak rumit kepada Allah sebenarnya, cuman orang kadang mo cari Allah dgn cara lain,,,kepada Allah itu cuman 10 makam, tidak susah, itu sampai karena qur'an sudah, rasulullah sinyalir; *wafil qur'ani asyarata butanin*, qur'an itu ketika diadakan perang kuman cuman ada 10 inti,,kalau di rangkum dari 30 juz itu,,na masalahnya batin kan, yang namanya batin kan tidak terdeteksi oleh mata dan hati manusia biasa, Cuma rasulullah saw. Sudah tunjuk, ada 10 makam ini kepada Allah swt. Sehingga orang dalam puasa itu,,tarwih dulu baru puasa dalam artian kepada Allah dulu baru melaksanakan perintah Allah, karena puasa

diperingati sebagai haul atau setahunan, atau dalam tradisi Gorontalo disebut sebagai *Mongaruwa* (do'a arwah) diperingati tiap tahun dari hari kematian. *Hileiya* dalam prakteknya secara substantive adalah pembacaan beberapa ayat al-Qur'an, kemudian pembacaan *tahlil* dan pembacaan doa-doa keselamatan untuk mayit yang baru meninggal dunia. Dalam salah satu hadits Nabi S.a.w. beliau bersabda *Lakkinu*

milik Allah, 1 makam 2 rakaat tarwih $2 \times 10 = 20$, kalau manusia sdh kualified, manusia luar biasa,,rasulullah itu kurang 4×2 ,,1 makam 2 rakaat tarwih jadi Cuma 8, kalau manusia biasa harus 10, karena spasi atau jarak dari Allah itu lebih jauh ketimbang rasulullah,,ya,,ya itu,,mestinya dia 20 rakaat karena jarak manusia biasa dari Allah lebih jauh, rasul wajar 8 rakaat saja karena dia lebih dekat dengan Allah, jadi 8 dan 20 rakaat sama-sama benar,,keduanya benar,,cuman sapa pelakunya,, kalau rasulullah silahkan 4×2 karena sudah lebih dekat dengan Allah,, yang berikut,, ada orang yang mo start di kubur, ada juga yang mo start di hari ke 3,, jadi kalau start di hari penguburan terhitung start di hari 1, mata *tsalasata ayyamin*, hari ke-3 lagi, *idz kaana hamzata*,,pada hari ke-5, *idza kaana sab'ahtu*,,pada hari ke-7,,*idz kaana 'asyratu*,,pada hari ke 10,,*idza kaana 'isyruna*,,pada hari ke 20, *idza kaana 'arbauna*,, hari ke 40,,*idza kaana mi'atu*,,hari yang ke 100,, *idza kaana mi'atani ayyamin*,,hari ke 200, *idza kaana tsalasumi'ata ayyamin* hari ke 300,, itu sdh dari Allah itu, makanya ketika disitu setelah orang yg shalat langsung ke witr. Karena itu Allah senang, *Innallaha Witrun yuhibbun witr*an,,Allah tunggal senang kepada yang tunggal,,yang witr (yang ganjil),,sehingga ketika sudah sampai ke hari yang ke 300,,sudah sampai kepada Allah, dan itu harus ditahu oleh orang yang doa dikubur. Wawancara dengan H. Sukarno Tahir.

mawtaakum anlaa ilaaha illallah (Bacakan doa talkin kepada orang yang meninggal disekitar kalian dengan lafadz *laa ilaaha illallah*; Tiada Tuhan selain Allah. Urutannya meliputi :

- a. Niat tahlil untuk mendoakan si mayit (disebut namanya)
- b. Baca Surah al-Fatihah
- c. Baca al-Ikhlâs 3x, al-Falaq, an-Nas, dan al-Fatihah lagi
- d. 6 ayat awal S. al-Baqarah
- e. Ayat kursi (al-Baqarah 255)
- f. Al-Baqarah 4 ayat terakhir
- g. Baca Shalawat dan Istigfar
- h. Mulai baca tahlil secara lengkap *Laa ilaaha illallah* 100x, lafadz *Illallah* 100x, *Allah* 100x dan *hu* 100x³⁷

³⁷Lafadz *tahlil* dalam zikir yang dikembangkan ahli Tasawuf Syaikh abd. Qadir al-Jailani. Dan merupakan ketentuan syariat. Untuk meringankan dia, Allah mengingatkan daalam Q.S. Muhammad ayat 19; *Fa'lam Annahu Laa Ilaha Illallah Wastgfir Lizanbika Walil Mu'miniina wal Mu'minati*; “Wahai Muhammad sesungguhnya *Laa ilaha illah* itu dapat menghilangkan dosamu dan dosanya orang-orang yang beriman baik pria maupun wanita, jadi dalam bacaan tahlilan ke orang lain atau yang diniatkan kepada orang meninggal, itu bisa terkikis dosanya, kemudian diingatkan dalam kitab *Ihya ulumuddin* jilid I hlm. 299 baris ke 2 dari atas lajur sebelah kiri, Rasulullah mengingatkan “*Lakkinil mautakum bi syahadati Laa Ilaha Illallah*. Talkinlah orang meninggal dengan kalimat *Laa Ilaha Illallah, wahdamu husubuhu*., hilang hancur dosanya, ketika itu para sahabat bertanya, *wakila hadza lil*

- i. Membacakan doa kepada Mayit.
- j. Makan Sajian yang telah dihidangkan.³⁸

Adapun sajian wajib yang merupakan hidangan yang tidak terpisahkan dengan lafadz doa yang diucapkan sebagai symbol doa yang dihidangkan dan dicicipi meliputi:

- a. Nasi Kuning sebagai
- b. Nasi ketan wajik/*tiliaya*
- c. Pisang
- d. Telur
- e. Makanan tambahan sebagai pelengkap, meliputi, ayam, ikan, sayur sup, nasi putih dan aneka kue³⁹.

amwati wala ana,,jadi bagi kami yg masih hidup bagaimana?? Rasulullah Saw sampaikan *lihadza*; ucapkan tahlilan itu, jadi tahlilan itu adalah untuk orang mati dan orang hidup, jadi orang hidup itu mau keluar dari konflik, keluar dari masalah,,perbanyak tahlilan,,persoalannya kan karena kita memulai kesalahan, akhirnya menjadi permasalahan,,na untuk manusia itu kan bukan rusak masa depannya,,tapi rusak masa lalunya,,banyak orang yang hanya memikirkan masa depan padahal,,padahal yang merusak masa depan adalah masa lalu,,dan masa lalu manusia itu adalah yang paling panjang,,dari sekarang hingga saat kita membuat perjanjian pertama dengan Allah,,jadi panjang sekali,,klu itu bisa tertata dengan bagus,, bisa dibersihkan, maka kesana akan mulus. Wawancara dengan H. Sukarno Tahir.

³⁸Disampaikan oleh Dr. Andries Kango, M.Ag. dalam Wawancara.

³⁹Keseluruhan makanan tersebut merupakan simbolisasi dari doa yang dipanjatkan oleh kerabat dan handai



Gambar 12: Aneka hidangan *hileiya* yang wajib dan pelengkap (Sumber: Dokumen Pribadi)

- f. Adapun alat berdoa adalah perdupaan, yang meliputi bara api dan kendi (tempat bara/*polutube*), kayu

tolan. Keseluruhannya mewakili panca indera manusia; Telur merupakan symbol mata yang diharapkan selalu melihat yang putih yang bermakna suci dan bersih. Nasi kuning mewakili symbol hidung sebagai alat penciuman, yang diharapkan senantiasa mencium sesuatu yang beraroma wangi sebagai symbol kebaikan. Ketan Merah (Wajik)/*Tiliyah* mewakili symbol telinga sebagai alat pendengar, yang senantiasa diharapkan mendengar yang manis-manis sebagai yang baik-baik. Dan pisang mewakili symbol mulut; yang selalu diharapkan berkata-kata yang lembut dan manis (yang baik-baik) sebagaimana rasa pisang. Makanan-makanan tersebut merupakan penganan yang wajib ada ketika ritual *hileiya* dilaksanakan.

gaharu/kemenyan sebagai pengharum dan sumber asap, air, dan garam-cabe (pembatas)⁴⁰.



Gambar 13: Perlengkapan doa (*polutube*) dan kelengkapannya
(Sumber: Dokumen Pribadi)

Jd 10 (sepuluh) makam itu tadi disimbolisasi dalam bentuk, pertama hileiya itu; di hari 1, 3, 5, 7, 10, 20, 40,

⁴⁰Adapun *polutube* (perdupaan); mewakili symbol empat anasir dalam diri manusia, yakni; Asap yang timbul yang mewakili anasir angin, wadah bara yang terbuat dari tanah mewakili anasir tanah, air dalam gelas mewakili anasir air, dan bara api mewakili anasir api. Itulah keempat anasir yang merupakan esensi dari tubuh/jasad manusia. Dan keempatnya akan mengalami kehancuran/kepunahan kecuali roh yang akan kembali kepada Tuhannya. Adapun cabe dan garam mewakili simbol bumi (garam dari laut dan cabe dari tanah dua unsur dominan yang ada di bumi) tempat manusia hidup dan mempersiapkan dirinya untuk kehidupannya yang abadi.

100, 200, 300. Berakhir di 300 krn 1000 sdh haul, kalau sudah 1 tahun sudah haul. Adapun hari-hari yang lain sama dengan shalat, ada *kabliyah* dan ada *ba'diyah*, hari ke 2, hari ke 4, hari ke 6, 1 bulan, 2 bulan, 3 bulan dan seterusnya itu sampe 1 tahun, tapi intinya 10 tadi itu. Sehingga yg meninggal memang benar-benar kita antar kepada Allah, karena sebagaimana kita manusia itu dari Allah itu begitu, 10 makam itu. Memang ada hubungan dengan perubahan-perubahan terhadap keluarga, biasa baru hari ke 3 hari ke 7, orang sudah reda, tapi ini sampai bertahun-tahun tidak hilang, karena dia masih ada dalam batin, krn dia terpisah ada yg hilang. Targetnya untk *hileiya* itu kan untuk mengembalikan roh itu kepada keluarganya, karena Allah kan abdi manusia. *Al-insaanu sirri wala sirruhu*, itu Allah sudah ingatkan; *Al-Insaanu sirri*; manusia adalah rahasiaku, *wala sirruhu*; dan aku rahasianya manusia, jadi hakekatnya Allah itu kan bukan dilangit, tp dalam diri manusia sehingga yang meninggal kembali kepada manusia. Istrinya kembali kepada suaminya, suami Kembali kepada istrinya, kembali kepada anaknya, ada yang kembali kepada orang tuanya, mama-papanya kembali kepada anaknya, sehingga yang namanya anak itu harus balas budi. Selama anak tidak bisa balas budi, maka tidak selamat. Anak itu, orang tua sudah lahirkan ke dunia dari Allah, maka anak harus melahirkan (menghantarkan) orang tua kepada Allah, itulah balas budi.

Wabika waladun salihun wala waladun' lahu; selama anak tidak mampu menyampaikan/mengantar kepada Allah dia belum saleh (masih durhaka), jadi harus diantar ulang kepada Allah, itulah hakekatnya.⁴¹

1. *Hari pertama*

Keyakinan menurut adat Gorontalo bahwa hari pertama merupakan hari penghancuran atau hari tantangan bagi si mayat dalam kuburan. Untuk itulah keluarga harus membantu dengan melalui pembacaan tahlil, shalat hadiah maupun dengan bacaan al-Qur'an. Kegiatan acara ini dilaksanakan oleh petugas *syarak* setelah waktu maghrib. Selesai shalat magrib dilanjutkan dengan shalat hadiah dua rakaat, dan seterusnya tahlil dan membaca kitab suci al-Qur'an dan malam ke tujuh harus dihatam. Kegiatan selama malam-malam tersebut disertai dengan persiapan satu toples air bercampur bunga untuk disiramkan setiap pagi di atas kuburan oleh pegawai *syarak*. Makna kegiatan tersebut semuanya adalah "*Wubodu*" (bantuan) yang dikirim kepada mayat agar dia sekurang-kurangnya memperoleh keringanan dari siksa kubur. Bagi keluarga masih tetap bermakna *Duliyalo* (menghibur/ta'ziah), karena selama seminggu diadakan kegiatan di rumah keluarga yang berduka.

⁴¹Wawancara dengan H. Sukarno Tahir.

2. Hari ke tiga

Hari ketiga hanya merupakan hari musyawarah keluarga dalam menghadapi hari ke tujuh, yang berlangsung pada malam hari setelah waktu magrib. Di samping musyawarah di adakan pula tahlil dan doa. Pendapat lain bahwa hari ke tiga merupakan hari arwah, sedang hari kelima tetap hari musyawarah menghadapi hari ketujuh. Oleh sebab itu malam ke tiga itu hadir pula pegawai Syarak untuk melaksanakan tugas tahlil dan doa. Demikian hari ke lima adalah hari musyawarah untuk mempersiapkan segala sesuatunya sebagai keperluan hari ke tujuh.

3. Hari Ketujuh

Hari ketujuh adalah hari arwah dimana undangan diperluas, sehingga upacaranya lebih ramai dari hari-hari sebelumnya. Yang mengikuti tahlil dan doa harus lebih banyak jumlahnya dari hari-hari sebelumnya. Hal tersebut mengandung makna bahwa pada hari itu adalah hari pemindahan roh dari dalam kelambu menuju pintu keluar rumah. Maka dalam perpindahannya itu perlu diantar dengan banyak zikir dan doa agar dia memperoleh keselamatan. Selama tujuh hari sejak hari pemakaman keluarga yang berduka belum diperkenankan oleh adat melakukan kegiatan terutama mencuci pakaian apalagi mandi. Hal ini bermakna larangan kepada yang berkeluarga di rumah kedukaan itu, agar selama seminggu belum melakukan

kegiatan pertemuan laki dan istri. Perhatian semua anggota keluarga harus terpusat dulu kepada pemberian bantuan tahlil dan doa terhadap si mayat dengan jalan mensucika diri secara bataniah. Maksud suci mencapai tujuannya. Bahkan dahulu, memasak belum dibolehkan karena dapur rumah duka di non-aktifkan. Tetapi setelah acara tujuh hari selesai diadakan “*Timo 'alo*” oleh keluarga sendiri yaitu pembersihan total. Roh sudah tidak berada di dalam rumah, maka kesempatan keluarga untuk membersihkan segala peralatan, perabot yang berada di dalam rumah itu. Keluarga sudah mandi sepuas-puasnya dan memakai dapurnya.

Mandi bersama *Motimu 'alo* (memisahkan) atau *Timu'alaliyo*. Jika salah satu anggota keluarga masyarakat Gorontalo ada yang meninggal dunia dan menimbulkan kesedihan mendalam, dalam situasi seperti itu, keluarga Gorontalo biasanya segera menyelenggarakan tradisi *Mutimualo*. Prosesi itu dilakukan tepat tujuh hari sejak meninggalnya anggota keluarga yang bersangkutan. Caranya, seluruh anggota keluarga yang ditinggalkan mandi bersama. Tidak sembarang mandi, acara itu harus dilakukan pemuka adat. Satu demi satu anggota keluarga mendapat siraman air dari sang pemuka adat. Ada kepercayaan, kesedihan akibat kehilangan anggota keluarga bisa larut dalam air yang

disiramkan saat mandi. Selain itu, selesai mandi, badan terasa segar sehingga pikiran segar dan kesedihan pun terhapuskan.

“...Ada beberapa aturan yang harus diterapkan saat *Mutimualo*. Selain harus dilaksanakan saat tujuh hari meninggalkannya sang anggota keluarga, lebih afdol jika prosesnya dilakukan sore. Sebelumnya, pihak keluarga harus menyediakan tiga butir kelapa yang belum dikupas. Ketiga butir kelapa itu diikat untuk kemudian dijadikan tempat duduk bagi suami atau istri yang ditinggalkan sang mendiang. Anggota keluarga lainnya menyediakan daun puring, sisiru, parang, serta sebutir kelapa yang telah dikupas. Setelah semua perlengkapan tersedia, seluruh anggota keluarga berjalan bersama meninggalkan rumah menuju sungai yang menjadi lokasi prosesi. Saat keluar rumah, mereka harus lewat pintu depan dan saat kembali dari prosesi harus masuk lewat pintu belakang. Yang unik, saat mereka masuk ke rumah, ada orang yang mengagetkan mereka dengan memukul-mukul benda sebagai bunyi-bunyian. Di tengah prosesi mandi bersama itu, baju anggota keluarga yang sudah meninggal dihanyutkan. Baju-baju tersebut disertakan pada benda-benda lain yang sudah disiapkan untuk dihanyutkan, ada kepercayaan, kesedihan akibat kehilangan anggota keluarga bisa larut dalam air yang disiramkan saat mandi. Selain itu, selesai mandi, badan terasa segar sehingga pikiran segar dan kesedihan pun terhapuskan....”⁴².

⁴²<https://warisanbudaya.kemdikbud.go.id/?newdetail&detailCatat=7064> Diakses; 17 Maret 2021



Gambar 13: Proses Ritual *Motimo 'alo*.⁴³

4. Hari dua puluh

Hari ke dua puluh sama dengan hari ketiga sebagai hari musyawarah keluarga dalam menghadapi hari ke empat puluh tetap juga diadakan tahlil dan doa oleh pegawai Syarak atau undangan keluarga. Kalau pejabat negeri yang meninggal maka hal-hal yang dibicarakan dalam musyawarah itu. Yang bermusyawarah bukan saja keluarga yang berduka tetapi juga bersama Baate, Kadhli dan Apitalawu. Hal-hal yang dibicarakan adalah :

⁴³Sumber dokumen;
<https://www.liputan6.com/regional/read/3922530/mengenal-mutimualo-ritual-mandi-bersama-pelarung-duka>. Diakses, tgl. 17 Maret 2021.

- a. Para pimpinan negeri yang akan diundang serta undangan umum
- b. Konsumsi terutama berhubungan dengan toyopo dan bakohati
- c. Jenis batu nisan yang dipersiapkan
- d. Alat pelengkap dan hiasan batu nisan termasuk usungan batu nisan semuanya disebut “*Tombolu Lo Pa’ita*”
- e. Mempersiapkan :*Tihuto Pa’ita*” (ikatan batu nisan) yang maksudnya ialah sedekah untuk para pelaksana
- f. Melaksanakn *tinilo* dan petugasnya
- g. Pelaksanaan tahlil dan doa arwah
- h. Dan lain-lain

Kegiatan hari ke dua puluh sama dengan hari ke tiga puluh berlangsung malam hari sesudah magrib. Yang berperan juga pada malam itu adalah Baate selaku pimpinan-pimpinan adat. Apabila hari ke tiga puluh tiba, baate akan mempermaklumkan hasil musyawarah tersebut kepada pemangku-pemangku adat dan pegawai Syarak yang akan bertugas pada hari ke empat puluh itu.

5. Hari ke empat puluh

a. Kegiatan acara pada hari yang ke empat puluh diawali dengan pelaksanaan Tinilo yang berlangsung mulai pukul Sembilan sampai menjelang usungan nisan diangkat ke kubur. Petugas Tinilo adalah kaum ibu yang terdiri dari empat sampai tujuh orang. Acara Tinilo dilanjutkan dan berakhir pada saat nisan diturunkan dari usungannya. Tinelo tersebut dalam garis besarnya mengandung makna keselamatan mayat dalam kubur, keselamatan negeri dan rakyatnya serta kelestariannya adat itu sendiri. Selanjutnya setelah undangan hadir, terutama para pemimpin negeri, para pemangku adat dan agama, maka Baate mulai dengan cara pokok, pemberitahuan kepada kadli bahwa acara pokok akan dimulai, dan imam segera memimpin acara tahlil. Selesai tahlil dan di lanjutkan dengan acara santap. Sementara itu *Tinilo* berlangsung terus.



Gambar 14: Suasana Pembacaan *Tinelo* (Sumber: Dokumen Keluarga almarhum).

Pa'ita atau nisan untuk yang meninggal dipilih sesuai keinginan keluarga. Usungannya dihiasi dengan ka'abah, demikian pula hiasan batu nisannya menandakan kebesaran dan kemulian. Sebaiknya batu nisan adalah batu yang hidup, yaitu batu hitam yang di sungai. Alasannya bahwa batu yang hidup dapat bertasbih setiap saat, dan batu itu kian hari kian besar, sehingga tanda itu tetap ada sepanjang zaman. Hiasan batu nisan untuk wanita dipakaikan kebaya dan batiknya, untuk *Mbu'i*, kepala baya *lo bo'ute* dan *panggala lo bili'u* dan laki-laki (Olongiya) makuta

dan kemeja. Maknanya, bahwa kebesaran dan kemuliaan sebagai raja telah berakhir di batu nisan, tinggal perbuatan-perbuatan yang baik selalu dikenang.

b. Dalam acara hari ke empat puluh tersebut disiapkan “DIDI” bukan dalam bentuk kain putih, tetapi bungkus makanan yang disebut “*Toyopo*” dan “*Bakohati*”. *Toyopo* yaitu tempat makanan yang terbuat dari daun kelapa yang masih muda, isinya adalah lima macam kue, serta nasi bungkus.

- a) *Atupato(ketupat)*
- b) *Kue Tutulu (cucur)*
- c) *Putito Yilahe (telur rebus)*
- d) *Dagingi Tilinanga (daging goreng)*
- e) *Lutu (pisang masak)*

Di atasnya di taancapkan sepotong bulu kira-kira 30cm yang berisi *duduli* (dodol) sebagai lambang batu nisan. *Toyopo* pemimpin negeri, isinya untuk setiap jenis terdiri dari 10 buah, kecuali dodol hanya satu buah saja untuk bawahannya masing-masing jenisnya terdiri dari tiga buah saja.



Gambar 15: *Toyopo dan Bokohati* (Sumber: Dokumen keluarga almarhum).

Untuk *bakohati* isinya sama, namun bentuknya persegi lima, bahkan pembungkus terdiri dari dua macam warna kertas minyak, putih dan biru langit. Bagi pimpinan negeri termasuk kadli, mendapat *bakohati* yang mendapat uang satu real, dan berhak menerima minimal setiap orang menerima 4 bungkus. Untuk para bubato perangkatnya masing-masing memperoleh dua bungkus dan untuk anak-anak satu bungkus.

Setelah acara selesai, sambil menunggu saat acara mengatur usungan batu nisan kuburan, maka *toyopo* dan *bakohati*, di bawa kehadapan para pegawai Syara

dan pemangku adat, untuk di doakan. Selesai doa, *bakohati* dan *toyopo* dibawa kembali kebelakang di tempatnya semula menunggu perintah pembagiannya. Pembagian *bakohati* di koordinir kaum ibu sedang *toyopo* dikoordinir oleh kaum bapak. Perintah pembagian *bakohati* dan *toyopo TIHUTA PA'ITA* dan akan mengangkat *pa'ita*, melalui acara *tinilo*.

Adapun *tinilo* yang di lagukan sejak pukul 09.00 sampai menjelang *Pa'ita* akan di angkat dari rumah sebagai berikut :

- *BISMILLAH ALLAH MULIA*: dengan nama Allah yang maha mulia;
- *MALO TO DULA BOTIYA*: pada hari ini;
- *PATTA MALO BOLIYA*: nisan akan di ganti;
- *PAYU LO LIPO BOTIYA*: sebuah tanda negeri ini;
- *PATTANTO LO LIMUTU*: nisan dari negeri di limboto;
- *TO WALI LA'INGOPUTU*: untuk laki-laki sepasang (dua);
- *TUWOTO JANJI OTUTO*: tanda perjanjian kedua negeri;
- *TO WALI LA' I NGOPANGGALO*: untuk laki-laki sepasang (dua);

- *TUWOTO JANJI LO'U NGOPANGGALO*: tanda perjanjian dua negeri;
- *TO LIMUTU LOHULONTALO*: limboto dan Gorontalo;
- *PATTA HILAMALIYO*: nisan di ambil sebagai tanda;
- *WOLO BUNGA-BUNGALIYO*: di hiasi dengan bunga-bunga;
- *PALUWALA PAKELIYO*: simbol kerajaan pakaianya;
- *HELUMO LO PO'OPIYO*: semua bersatu menghiasinya;
- *PATTA LO WALI-WALI*: nisan keluarga raja-raja;
- *LONTO TIYOMBU ASALI*: dari leluhur asalnya;
- *LO HELUMO AHALI*: persetujuan semua keluarga;
- *LO HUTU LOPO'OWALI* : membuat dan mengadakannya;
- *PATTA TILOMBULU*: nisan yang di adatkan;
- *ADATI LO LINGULU*: dengan adat istiadat negeri ini;
- *AHALI LO NGATURU*: keluarga yang mengaturnya;
- *LONTO TIYOMBU DULU*: dari nenek moyang dahulu;

- *PATTA LO NULA HUWA*: nisan dihiasi dengan indah;
- *AADATI LO LAHUWA*: dengan adat istiadat negeri;
- *ATURU LI LINGGUWA*: sesuai peraturan negeri;
- *LONTO TIYOMBU TI'UWA* : dari nenek moyang dahulu;
- *PATTA ILO HELUMA*: nisan yang telah di musyawarahkan;
- *LO'U DULUWO MODUNGA*: dengan kedua Negeri Gorontalo Limboto;
- *WOLO AHALI HELUMA*: dengan keluarga Bersatu;
- *PILILI BI'LUNGO BUNGO* : di buat dengan sempurna;
- *PATTA HAJARATI* : nisan yang di hajikan;
- *TILOMBULU LO AADATI* : di muliakan dengan adat istiadat;
- *WOLO DU'A SALAWATI* : dengan doa shalawat nabi;
- *OHUNA FAEDATI*: berguna dan bermanfaat;
- *HENENGA SYARE'ATI*: hal ini sebagai syareatnya;
- *MALO TO TAREKATI*: sudah ada dalam tarekat;
- *ODUNGGA HAKEKATI*: sampai pada hakekatnya;

- *DULUNGO MAKRIPATI*: tujuan makrifat (tuhan maha esa).

Tinilo tersebut diatas berlaku untuk batu nisan raja atau pimpinan negeri. Untuk wali-wali dan orang banyak yang mempunyai *Tinilo Pa'ita* yang khusus sebagai berikut :

- *BISMI ALLAH ABDAATI*: Dengan nama Allah yang Maha Kuasa;
- *PA'ITA BADALIJATI*: Nisan yang diatur baik;
- *BOLIYA LO HAJARATI*: Di ganti dengan aslinya;
- *O'HUNA FA'IDATI* : Berguna dan bermanfaat;
- *TO AHALI PUJILIYO* : Keluarga yang memuji;
- *LE DUNGGA AJALIYO* : Ajalnya telah tiba;
- *TI PAPA LO POOPIYO*: Orang tua yang memberi kebaikan;
- *LO PI'U TO ASALILIYO*: Sekarang sudah meninggal;
- *DILE BANT KASIYA* : Istri anak yang disayangi;
- *HIYOHUTA HITABIYA*: Dalam kerinduan yang amat sangat;
- *TI PAPA ILOHIDIYA*: Bapak yang memelihara;
- *MAYI LO LOLA DUNIYA*: Sudah meninggal dunia;

- *BANTA PITU MONGOLOLA'T*: Tujuh orang anak laki-laki;
- *DULOWO UMIRATI*: Dua orang yang diperbaiki;
- *HIYOLOLA LO SIPATI* : Rindu dalam hati;
- *TI PAPA MALO WAPATI*: Bapak yang telah meninggal;
- *TI PAPA MA YILO NAPI*: Bapak yang telah yakin;
- *LO TAHUDU WAPATI*: Mendekati ke wafatnya;
- *BOTO'O SYARE' ATI* : Dengan huku syareat;
- *MA YILOBU'A AADATI*: Dia telah Kembali;
- *TI PAPA LO TABIYA*: Bapak yang disayangi;
- *MA YILO LOLA DUNIYA*: Sudah meninggal; dunia
- *DIDULU TA OHIDIYA*: Tiada lagi tempat bermanja;
- *HILAWO BOLO SABARIYA* : Hati yang disabarkan;
- *MONGO AHALI SAMUA*: Kerabat seluruhnya;
- *HITABIYA LO AYUWA*: Rindu dengan kebiasaan;
- *TI PAPA YILO PONUWA*: Bapak telah tiada;
- *MA YILO HIHI LO'AYUWA* : Berpisah dengan kebiasaan ;
- *POHILEWO BARAKATI*: Mohon beerkat Allah;
- *PONU WAWU RAHMATI*: Kasih dan rahmat-Nya;

- HENENGA TAWADDAHU: Mohon kepada yang kuasa;
- *MALO ODE BARAZUHU*: Dengan ruhnya;
- *ANNAF U BAQA DUHU*: Memperole tempat yang mulia.

Selanjutnya Tinilo dalam rumah berakhir, usungan nisan akan di angkat menuju ke kubur, diikuti dengan tinilo pemangku adat, pegawai syarak, beserta tamu-tamu lainnya yang ingin berkunjung ke pemakaman raja atau wali-wali mowali atau rakyat.



Gambar 16: Usungan Nisan (*Bulatio*). (Sumber: Dokumen keluarga almarhum).

Apabila batu nisan di angkat, *Baate* akan mengucapkan *Tuja'i* “*pominta'a Huhulihe Lo Pa'ita To Delomo bele ke tangga*” (*Tuja'i* mengangkut usungan batu nisan dalam rumah ke tangga). Ini hanya berlaku untuk batu raja (*olongia*). *Tuja'I* pengangkat batu nisan sebagai berikut :

- *TA MALO TINGULI DALA*: Yang kembali kepada asalnya;
- *ODE TALU TA KAWASA*: Kehadapan Tuhan yang maha kuasa;
- *WAKILILIYO PA'ITA ILATA*: Dapat dilihat di batu nisan yang indah ini;
- *BISMILLAH HUWATA*: Dengan nama Allah angkatlah;
- *BILOHI TAWU DATA*: Dan lihat para hadirin.

Dilanjutkan dengan *Tuja'I* menurunkan usungan dari tangga ke halaman dan seterusnya ke kubur sebagai berikut :

- *PA'ITA DULA MUIYA*: Nisan yang dihiasi indah;
- *WAWU UTUYA LO'OWALI MULIYA*: Nan inilah tanda kemuliaan;
- *BISMILLH POLAAHULO*: Dengan nama Allah turunkanlah;

- *WAWU POPO'UTA OLO*: Letakkan pada lengan tangan;

Bunyi *Tinilo* yang mengiringiya adalah :

- *BISMILLAH MOMU' ATO*: Dengan nama Allah nidan diangkat;
- *HAJARATI DILAPATO*: Nisan telah persipkan;
- *LO AHALI LO WUTATO*: Dari keluarga dan ahli waris;
- *HELUMA LO TO NOPATO*: Bersatu mengadakannya;
- *BAKOHATI SILADIYA*: Bungkusan kue adat yang disiapkan;
- *BAKOHATI POPIDIYA*: Akan disajikan;
- *TO AHALI HI HADIRIYA*: Pada handai tolan yang hadir;
- *WU'UDIYA LO HUNGGIYA*: Itulah adat dari negeri;
- *AADATI LO HUWA*: Adat dari Goa;
- *TIYOMBU PILOBUTUWA*: Nene moyang yang melahirkan adat ini;
- *TO'U DULAWA LINGGUWA*: Pada ke dua negeri Gorontalo dan Limboto;
- *AADATI LO MADALA*: Adat di negeri ini;
- *LO LIPU TO'U PANGGALA*: Di negeri adat tuggal;

- *MODAHA MOMALIHARA*: Menjaga dan memelihara;
- *WAHU DILA LUMALA*: Supaya tidak bercerai;
- *AADATI LONGGOTO*: Adati sebagai peraturan;
- *BO'UNGO PILOPOTA*: Dibuat secara sama;
- *DILA HI LABO-LABOTA*: Tak ada merasa lebih;
- *TO'U DULUWO TONGGOTA*: Di dalam ke dua negeri ini;
- *AADATI LO HUNGGIYA*: Adat ke dua negeri ini;
- *U MAA POLOJANJIYA*: Sudah diikat dengan janji;
- *LO LIPU DULUWO BOTIYA*: Pada dua negeri ini;
- *DUDU-DUDU'O TADIYA*: Dengan kekuatan sumpah;
- *RAHASIA SI NUHU*: Manusia ruh yang halus;
- *MALO ODE BARAZUHU*: Yang sudah Kembali;
- *HURI BATIRUHU*: Berpisah badan dan ruh;
- *YORA YIQU AJALUHU*: Menuju tempat asal;
- *MAUDAL JALIATI*: Permohonan kepada Tuhan yang satu;
- *TO ALLAH MAGFIRATI*: Kepada Allah yang maha pengampun;
- *DU'AWO OTAMBATI*: Supaya mendapat tempat;
- *TO ADANANI JANNATI*: Tempat dalam sorga;

- *TAMBATI POMULITA*: Tempat yang terakhir mulia;
- *KAWASA LO RABBIKA*: Di hadapan Tuhan yang maha kuasa;
- *MAA DIDU ILOLIPATA*: Tidak dapat dihindari lagi;
- *BOLO MOWALI PA'ITA*: Hanya tinggal mengganti batu nisan;
- *LAILAHA ILALLAH MUHAMMADAN
RASULULLAH.*

Tinilo menurunkan batu nisan dari usungannya dan di bawa keluar sebagai berikut:

- *BISMILLAH MOMU'ATO*: Dengan nama Allah akan mengangkat;
- *PA'ITA MAA DILAPATO*: Nisan telah disiapkan;
- *LO WALADI MOHUTATO*: Dari ke dua negeri bersaudara;
- *TAA YILO TONOPATA*: Yang telah menyempurnakan;
- *POHILEYA ODE ALLAH*: Bermohon kepada Allah;
- *AMBUNGUWOLIYO TOTALA*: Di ampuni segala kesalahan;
- *BAANGALIYO TO DALA*: Di terangi jalan;
- *TO PADENGGO MUHUSAA*: Di padang mahsyar;
- *PO HIE'U ODEALLAH*: Minta kepada Allah;

- *WOLO NABI MURSALA*: Dengan nabi yang tinggi derajatnya;
- *U DIILA TALA TO DALA*: Agar tidak sesat jalan;
- *RAJI'U BI AWALA*: Untuk menghadapi pemeriksaan;
- *POHILELO ODE ZATI*: Minta kepada Allah;
- *TUMA'O TO RAPI-RAPI*: Mendapat rahmatnya;
- *MO'OTODUWO TAMBATI*: Mendapat tempat yang suci;
- *TO ALLAH TUWAWU ZATI*: Di hadapan Tuhan yang suci;
- *POHILE ODE TUHANI*: Minta kepada Tuhan yang maha kuasa;
- *TO MALIKI RAHMANI*: Yang empunya mempunyai semua rohmat;
- *PAHALO TO QUR'ANI*: Pahala dalam Al-Quran;
- *ODELO TO PARAMANI*: Seperti yang dinyatakan dalam ayat-ayatnya;
- *POHILE TO RASULUH*: Doa kepada rosul;
- *TO RABBU GAFURU*: Kepada Tuhan pengampun;
- *ZUMIRATI WARASULUH*: Yang dapat dicapai dengan Sfaat rasul;
- *POHILE TO RASULUH*: Di dalam kuburan;
- *TO DELOMO KUUBURU*: Di dalam kuburan;

MOHAMMADAN RASULUH LA ILAHA ILALLAH
MOHAMMADI HABIBULLAH

Seterusnya *Pa'ita* akan di tanam dengan *tuja'I* sebagai berikut :

- *MAA POHILE'U TO NABI*: Ku mohon Kepada nabi;
- *WAWU RASUL*: dan rasul;
- *MOPIYUHU UMURU*: Kebaikan hayat;
- *MO'OTINELO KUBURU*: Diterangi kubur;
- *LO TINELO NURRU*: Dengan cahaya nur.

Dalam menanam batu nisan ada 2 (dua) cara :

1. Sesuai cara yang aslinya, batu nisan di tanam rapat di bagian tengah kuburan, sebab di bagian tengah itulah kekuatan manusia yang di berikan oleh Allah yaitu *SULBI*. Sulbi itulah yang di nilai tinggi oleh adat dan dari sanalah sumber manusia. Apabila dari sujud maka zulbi lebih tinggi oleh adat dan dari sanalah sumber manusia. Apabila kita sujud maka zulbi lebih tinggi dari kepala yang berisi otak. Isi zulbi itulah yang kelak akan menghadap Allah pada hari kiamat.
2. Cara lainnya adalah meletakkan batu nisan pada bagian kuburan dimana kepala mayat berada. Hal ini bermakna bahwa kepala harus di lindungi karena

kepala yang berisi otak yang berfungsi sebagai akal. Dan akalah yang mengatur manusia hidup di dunia ini. Kalau batu nisan 2 (dua) buah, maka yang satu nama di tanam di bagian kalbu (hati) mayat itu. Hal itu merupakan pertanda adanya nafsu yang berkekuatan tinggi, yang menjadi pendorong berbuat kebaikan atau mungkin pula sebaliknya.

Setelah batu nisan ditanam dilanjutkan dengan cara menyiram pa'ita atau batu nisan dengan air campur bunga. Hal itu bermakna agar rahmat yang telah dimohonkan kepada Allah akan mengalir secara lancar sampai jenazah yang bersangkutan.

Selesai menyiram batu nisan diteruskan dengan talkin dan doa arwah dan akhiri dengan jabatan tangan oleh para pengiring usungan terhadap keluarga yang berduka.



PEMASANGAN BATU NISAN

Gambar 17: Pemasangan batu nisan (Sumber: Dokumen keluarga almarhum).

Setelah berada kembali di *yiladiya* atau dirumah duka, *baate* mengatur tempat duduk kembali dan memaklumi kembali kepada kadli untuk “Mongo’alo Huhulo’a” atau menguburkan formasi duduk, dan dapat kembali ke ruma masing-masing. Kadli mengambil tempat duduk di sebelah kanan pemimpin negeri dan mengucapkan *tuja’i* sebagai berikut :

- *MAA LO LIMOMOTA’MA’O DU’*: sudah sempurnalah doa;
- *LO ARUWA LI WUTATONTO EYA*: Arwah saudara tuanku;
- *MOTITNGOLE MOMULANGATOPO*: beristirahat dan mandilah;

- *ITO EYA...EYANGGU*: Tuanku,... Tuanku.

Apabila selesai seluruh hari-hari peringatan arwah maka tugas keluarga tinggalah memperingati kematiannya setiap tahun yang dalam istilah adat disebut : “*Mohawulu*”.

Setelah pelaksanaan ritual hari ke empat puluh, pelaksanaan *hileiya* hari-hari selanjutnya yakni hari ke-100, hari ke-200, dan hari ke-300 dilaksanakan secara biasa saja dengan di hadiri oleh kerabata dekat saja. Pelaksanaannya pun dipimpin oleh Imam atau pegawai syara’ lainnya. Makanan yang dihidangkan pun tidak sebanyak pada hari ke-40 puluh. Pada hari-hari tersebut roh jenazah orang yang di doakan sudah semakin jauh, sehingga symbol warna yang digunakan utamanya hari ke-300 sudah berwarna hitam⁴⁴.

⁴⁴Warna busana yang digunakan dalam ritual upacara *hileiya* ada 3 macam, yakni; busana warna putih digunakan sejak hari pemakaman hingga hari ke 39 kematian. Warna putih mewakili makna suci bersih, Jenazah yang baru saja dikuburkan masih sementara mengalami pensucian dan pembersihan, di samping itu warna putih juga mewakili makna bahwa orang yang baru meninggal tersebut masih dalam ingatan. Busana warna biru digunakan sejak hari keempat puluh kematian digunakan dalam *hileiya* ke empat puluh hingga hari ke 299. Warna biru mewakili symbol bahwa sang mayat telah mulai jauh dari sisi kerabat dan handai tolan, oleh karena itu perlahan dia sudah mulai dilupakan. Warna hitam dikenakan dalam peringatan *hileiya* ke- 300 yang bermakna

D. Simbol dan Makna Simbol dalam Ritual Upacara Kematian Masyarakat Gorontalo

1. Simbol Perlengkapan Adat Pemakaman dan Maknanya

a. *Hantalo* (genderang) atau tambur.

Secara adat penggunaan *Hantalo* dimaksudkan sebagai pemberi tanda (Botutihe dan Daulima; 2003: 349), kepada masyarakat adanya orang yang meninggal. Genderang (*Hantalo*) juga sebagai pemandu setiap perpindahan acara yang dipimpin oleh Baate. Penanaman disiplin sangat berarti pada setiap upacara peradatan karena pelanggaran berarti kesalahan yang mempunyai resiko.

Hasyim M. Wantu mengatakan bahwa:

“Pemukulan *Hantalo* (genderang) merupakan tanda untuk memberitahukan kepada masyarakat bahwa ada orang yang meninggal di lingkungan tersebut. *Hantalo* yang digunakan adalah *hantalo* atau genderang masjid. Jika pemukulan *hantalo* saat memasuki waktu shalat memiliki aturan, maka *hantalo* untuk kematian tidak memiliki jumlah yang pasti. Pukulan yang dilakukan terus menerus

sang mayat telah benar-benar jauh tak berbekas dan telah benar-benar dilupakan.

sampai 5 – 10 menit. Namun hantalo kini mulai bergeser dengan adanya pengeras suara di setiap masjid. Pada umumnya, pengurus masjid mengumumkan lewat pengeras suara dan mengundang masyarakat untuk melayat. Suara *Hantalo* sebagai pertanda atau pengumuman bahwa sedang ada kematian terakhir kali saya dengar waktu saya masih kecil, kira-kira akhir tahun 70-an atau awal tahun 80-an, jadi sudah lama juga tradisi ini punah”.⁴⁵

Dengan demikian, *Hantalo* merupakan simbol pengumuman duka cita yang ditandai dengan pukulan yang dilakukan secara terus menerus yang membedakan dengan waktu shalat. Namun seiring perkembangan zaman maka simbol tersebut mulai bergeser dengan pengeras suara, tetapi secara substansi tetap sama bahkan lebih efisien karena pengeras suara memiliki jangkauan yang luas. Di samping itu, melalui pengeras suara, pengurus masjid menjelaskan secara rinci tentang keluarga yang berduka, kapan dan dimana dimakamkan.

⁴⁵Hasyim M, Wantu,M.Pd.I Dosen dan Aktifis Muhammadiyah Wawancara.

- b. Tangga adat yang disebut “*Tolitihu*” sebagai pertanda bahwa acara pemakaman dilaksanakan secara adat.

Bahan-bahan bangunan terdiri dari:

- 1) Dua pohon pinang
- 2) Bambu kuning (*Talilo Hulawa*) sesuai kebutuhan
- 3) Pucuk janur yang disebut ‘*lale*’ sesuai kebutuhan⁴⁶
- 4) Bentuk bangunan terdiri dari (2003: 345)
 - 1) Empat buah tiang setinggi dasar lantai rumah, dipancangkan di tanah, di depan pintu masuk

⁴⁶*Lale* atau janur dari pucuk daun kelapa yang digunakan dalam ritual upacara kematian orang Gorontalo ujung janurnya digunting/dipotong rata. Hal tersebut mewakili makna bahwa setiap orang bernyawa pasti akan menemui kematian. Tidak ada orang yang hidup yang tidak mati. Allah berfirman *Kullu nafsīn Dzaaikatul mauti*; tiap-tiap yang bernyawa pasti akan mengalami kematian. Berbeda dengan *lale*/janur yang digunakan dalam upacara perkawinan orang Gorontalo maka ujungnya dibiarkan tidak dipotong rata, tapi menjuntai sesuai panjang dan pendeknya, konteks tersebut mewakili makna bahwa manusia yang hidup didunia ini memiliki strata dan golongan, namun yang terbaik di antara mereka adalah yang paling baik takwanya. Allah berfirman *Innaa akramakum ‘indallaahi atkaakum*; Sesungguhnya manusia yang paling mulia disisi Allah adalah orang yang paling baik taqwanya.

ke dalam rumah, di atasnya diletakkan di ujung tangga, sedang ujung lainnya langsung ke tanah.

- 2) Tangganya yang dianyam disebut *Tolitihu* terdiri dari susunan lima pohon bambu yang melintang, yang membentuk empat bagian yang diisi dan dianyam bambu-bambu yang telah dibelah-belah selebar kira-kira 5 cm.
- 3) Lima pohon bambu di atas rangka tangga yang dirangkaikan dengan empat bilah bambu memanjang dari pintu rumah ke tanah, tangga itu terletak di atas empat potong buluh yang memanjang itu. Pohon pinang yang didirikan di kiri dan kanan.
- 4) Di sebelah luar pohon pinang dipasang lagi 2 potong bambu kuning yang ujungnya terbuka seperti mulut buaya (*Ngango Lo Huwayo*).
- 5) Di kiri kanan tangga dibuat tempat pegangan dan di atasnya digantungkan *lale* (janur) sepanjang tangga itu

D.K. Usman menjelaskan bahwa:

Sejarah munculnya “*Tolitihu*” diprakarsai oleh Raja Eyato. Setiap beliau hendak mengunjungi ritual kematian, beliau selalu dijemput dengan

tandu yang diangkat 4 orang. Suatu ketika beliau menyatakan agar tidak lagi dijemput dengan tandu tetapi cukup dengan membuat tangga adat saja. Dari situ tangga adat menjadi bagian dari ritual kematian. Tangga adat diperuntukkan para pejabat dan pemangku adat. Namun tangga adat hanya diwajibkan kepada mantan pejabat yang meninggal, tetapi bagi masyarakat umum tidak diharuskan bahkan jika dipastikan tidak ada pejabat yang datang maka tidak ada keharusan membuat tangga adat.

D.K. Usman lebih lanjut menjelaskan tentang makna seputar tangga adat tersebut:

Perlu dibedakan ujung bambu pada acara kematian dan acara pernikahan. Jika pada acara pernikahan jika pada pernikahan menghadap ke atas sebagai simbol kesyukuran dan kesuburan maka pada acara kematian menunjukkan bahwa kita semua akan mati dan kembali ke tanah. Selanjutnya bambu kuning yang ujungnya terbuka seperti mulut buaya (*Ngango Lo Huwayo*) merupakan simbol perangkat hukum dimana setiap orang yang melanggar akan diterkam (dihukum). Mengenai pohon pinang merupakan simbol orang yang lurus

atau orang-orang yang dapat diteladani perkataan dan perbuatannya. Hal ini didasarkan pada pohon pinang yang tidak pernah bengkok pohonnya.⁴⁷

Dengan demikian, pembuatan tangga adat dimaksudkan sebagai penghormatan kepada pejabat atau pegawai syara' yang datang. Di samping itu, sebagai bentuk kesyukuran atas kesediaan mereka menghadiri undangan dan memberi doa kepada si mayit serta menghibur keluarga yang berduka.

c. Usungan (*huhulihe*) dengan perlengkapannya:

1) Kulambu (kelambu) putih.

Selesai penguburan hiasan usungan dikeluarkan dan bersama dibawa kembali. Namun jahitan kelambu yang menutupi usungan tidak dirombak hanya dilepaskan, dengan maksud untuk dipasang kembali di rumah selama 7 hari. Kelambu tersebut dipandang oleh adat sebagai lambang arwah karena sejak hari pertama sampai ke tuuh roh orang yang meninggal masih ada di dalam kelambu itu. Oleh karena itu, sejak hari

⁴⁷D.K. Usman. Tokoh adat (mantan Bate), Wawancara.

pemakaman sampai hari ke tujuh ada kegiatan ada yang dilakukan oleh pegawai syara' (2003; 357).

D.K. Usman mengatakan bahwa:

Penggunaan kelambu terkait dengan ideologi masing-masing. Bagi penganut Ahlu sunnah wal jamaah menggunakan kelambu sedangkan bagi ahlu sunnah saja, hanya menggunakan kain yang bertuliskan lailaha Illahlah Hanya saja bagi mantan pejabat meskipun muhammadiyah tetap memakai kelambu. Mengenai kelambu usungan di bawah pulang setelah selesai acara pemakaan dan disimpan di teras rumah sampai 7 hari lamanya, bahkan sampai 40 hari bagi adat Suwawa. Biasanya juga terdapat kelambu di dalam kamar dan barang-barang si mayit seperti bantal dan pakaiannya.⁴⁸

Lain halnya dengan Tahir Angio, beliau mengatakan bahwa:

“....Kelambu atau pakaian si mayit yang ada di dalam kamar sebaiknya dikeluarkan

⁴⁸D.K. Usman. Wawancara.

sehingga kamar tersebut dapat digunakan oleh keluarga....”.⁴⁹

Dengan demikian keberadaan kelambu merupakan simbol penghormatan kepada si mayit yang diyakini keberadaan ruhnyanya masih ada di rumah sampai hari 40. Kelambu usungan tetap berada di teras rumah menandakan bahwa keluarga tersebut masih berkabung atas meninggalnya salah satu anggota keluarga mereka. Demikian halnya kelambu yang ada dalam kamar atau pakain lainnya. hanya saja terkadang ada anggota keluarga yang merasa takut sehingga barang-barang si mayit dikeluarkan dari kamar.

- 2) *Pasimeni* (hiasan berupa kain bertuliskan)
“*Lailaha Ilallah muhammadarasulullah*”

D.K. Usman menjelaskan bahwa:

Selain untuk menutupi mayat, pasemeni juga bermakna doa bagi si mayit.⁵⁰

- 3) *Tombotungo* (semacam kantung bunga) pada 4 sudut tiang usungan

⁴⁹Tahir Anggio. Tokoh adat, Wawancara.

⁵⁰H. D.K. Usman. Wawancara.

Hal ini diperuntukkan untuk tempat bunga yang akan ditaburkan nantinya di kuburan.

- 4) *Toyungo bilalanga* (payung, kebesaran yang berpinggirkan kain putih)

D.K. Usman menjelaskan bahwa

Toyungo Bilalanga atau payung diperuntukkan untuk memayungi pelaksana atau pengawai syara' sehingga mereka tidak kepanasan atau kehujanan tidak dimaksudkan untuk jenazah. Adapun makna warna putih pada pinggir payung tersebut sebagai simbol kesucian.⁵¹

- 5) *Toples-toples* yang berisi air kembang, Baki-baki irisan daun dan kembang.

Dipersiapkan untuk menaburkan di atas kuburan setelah selesai acara pemakaman.

Adapun usungan beserta hiasan-hiasannya mengandung berbagai macam makna. Usungan itu sendiri menggambarkan tanda kebesaran bagi yang meninggal, dan berupa pemberian kemuliaan kepadanya sebagai penghargaan yang datang dari Ulipu. Sedang makna bagian-bagiannya yang

⁵¹ H. D..K Usman.Wawancara.,

terdiri dari kelambu bermakna aturan dasar adat; *bulati'a* bermakna ketentuan-ketentuan yang tidak bertentangan dengan adat yang disebut "*Wu'udu*" dan hiasan *bulata'a* bermakna kebijaksanaan – kebijaksanaan atau "*tinepo*". Maknanya ini menunjukkan bahwa yang meninggal adalah pemimpin rakyat yang taat atas segala ketentuan *lo ulipu* dan disertai dengan tindakan-tindakan yang penuh kebijaksanaan.

Kain kelambu yang digunakan terdiri dari:

- 1) Warna putih perlambang kesucian atau pakaian ihram.
- 2) Warna hijau perlambang warna selendang Rasulullah

Warna-warna kain tersebut mengandung makna agar yang meninggal memperoleh rahmat kesucian dari Allah serta mendapatkan safaat Rasulullah. Kain hiasan yang disebut "*timba*" atau "seledang" bermakna bahwa yang diusung adalah orang yang terhormat, begitupula payung-payung pengiring adalah perlambang kebesaran.

Ka'bah merupakan hiasan di atas usungan mengandung makna bahwa yang meninggal itu adalah seorang yang memikul kepemimpinan

negeri. Dan bentuk gula batu (3 macam) pahangga bermakna tiga unsur pimpinan negeri yaitu:

- 1) Pahangga pertama; menunjukkan kedudukan raja atau pimpinan negari (*bubato*)
- 2) *Pahangga* kedua; menunjukkan kedudukan pimpinan agama (syarat).
- 3) *Pahangga* ketiga; menunjukkan kedudukan pimpinan negeri yang dikenal *adati* termasuk pimpinan keamanan negeri (*bala*)

Pahangga pertama adalah yang paling bawah, yaitu menjadi panunjuk pimpinan negeri atau raja. Hal ini membuktikan bahwa pimpinan negeri atau raja adalah yang memikul segala tanggungjawab pemerintahan di semua bidang. Pimpinan negeri menjadi tanggungjawab tunggal di daerah seperti yang berlaku pada Undang-undang. Pokok pemerinahan di daerah nomor 5 tahun 1974.

- 1) Ka'bah yang batasi pada ke empat sudut penutup usungan dengan 4 buah "*Tumbutungo*".
- 2) *Tumbutongo* adalah setangkai bunga yang dibuat dari kain putih kira-kira sebesar bunga matahari yang dibuat bertangkai satu, dan setiap tangkai bersusun dua buah.

- 3) Ka'bah yang dikelilingi oleh 4 buah *tobutungo* itu mengandung makna bahwa di dalam disebutkan nama Allah atau pertanda zikir kepada Allah. Hal ini memberi makna yang luas lagi terhadap yang meninggal, pertanda akan zikirnya kepada Allah sebagaimana dia masih hidup, selanjutnya merupakan doa, bahwa yang meninggal berada di arena yang penuh rahmat Allah.
 - 4) Makna dari empat tangkai bunga kain (*ma'ana lo tumbutungo*) pada keempat sudut usungan sebelah atas, yaitu ke empat sifat/unsur yang ada pada diri manusia, yaitu tanah, api, air dan angin. Ke empatnya harus digunakan secara seimbang dengan kadar tertentu, di bawah naungan Ka'abah (umat Islam)
 - 5) Makna "*bulati'a* pada usungan *Mbu'i* merupakan tanda kebesaran dan kemuliaan bagi jenazah yang ada dalam usungan (2003: 364-365).
- d. Usungan yang mendahului usungan mayat yang disebut usungan Goa atau "*Huhulihe lo huwa*" yang berfungsi sebagai pembuka jalan.
- D.K. Usman menjelaskan bahwa:

Usungan Gowa adalah usungan yang digunakan untuk membuka jalan dan berada di depan usungan utama (mayat). Nama usungan Gowa sendiri disandarkan pada suatu wilayah di Sulawesi Selatan yakni kab. Gowa. Konon masyarakat Gorontalo mengadopsi usungan tersebut dari masyarakat Gowa yang telah menetap di Gorontalo. Usungan Gowa ditandu oleh 4 orang dan dalam usungan tersebut terdapat beberapa kelapa muda. Kelapa muda itu sebagai bekal bagi mereka yang mengangkat usungan di kala capek dalam menjalankan fungsinya sebagai pembuka jalan.⁵²

- e. *Tuja'i* atau sanjak yang diucapkan dalam penyelenggaraan pemakaman.

D.K. Usman menjelaskan bahwa:

jika *tuja'i* pada prosesi pernikahan berisi syair-yair cinta, maka pada *tuja'i* kematian berisi doa pengampunan bagi si mayit

Berdasarkan paparan di atas, dapat dipahami bahwa berbagai macam perlengkapan yang harus disiapkan dalam proses ritual adat kematian

⁵² H. D. K. Usman. Wawancara. 5

masyarakat Gorontalo jika ingin dilaksanakan secara adat full. Menurut DK. Usman dan Tahir Angio adat perlengkapan tersebut tidak selamanya wajib ada, hanya pada mantan pejabat pemerintah yang biasanya dilaksanakan secara full. Bagi masyarakat umum disesuaikan dengan kemampuan.

Adapun makna perlengkapan adat meliputi; Jenazah yang dimaksudkan adalah pejabat pemerintah sesuai ketentuan adat; Jenazah tersebut adalah orang yang terhormat dan berjasa banyak bagi rakyat dan negeri (pensiunan); Merupakan permohonan kepada Yang Maha Kuasa agar roh yang bersangkutan diterima disisi-Nya, karena amalan-amalannya yang baik; Sebagai perwujudan dari rasa kesatuan dan persatuan rakyat maupun masyarakat pendukung adat itu; Sebagai contoh dan peringatan bagi yang masih hidup, bahwa bagaimanapun hidup di atas dunia ini yang ditinggalkan hanyalah satu yaitu jasa-jasa yang baik terhadap negeri dan rakyatnya. Di samping itu, bagi keluarga yang berduka merupakan "*duliyalo*" atau "*Ta'ziah*"; Bagi yang meninggal sebagai "*u Tilomungo*" atau kiriman berupa doa dari masyarakat kepada jenazah agar rohnya memperoleh keselamatan; Bagi masyarakat merupakan sikap "*U helumo*" atau

persatuan karena upacara adat itu tidak dilaksanakan oleh perorangan tetapi oleh kelompok masyarakat; Bagi negeri merupakan *“Toheto lo ulipu”* yaitu merupakan pembinaan kebutuhan dan ketahanan negara; Bagi agama adalah *“Lamahiyo lo agama”* atau kemuliaan terhadap agama. Persyaratan dan upacara-upacara dalam penyelenggaraan pemakaman merupakan ajaran Islam, yang diselaraskan dengan adat istiadat yang berlaku turun temurun. Pemahaman akan adat pemakaman secara menyeluruh, merupakan pertimbangan bagi penyesuaian kehidupan dan falsafah bangsa, serta kegiatan pembangunan. Dengan demikian, perlengkapan mayat sarat dengan makna baik bagi si mayat, keluarga yang ditinggalkan, menghidupkan adat dan berguna dalam membangun kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Ada dua hal yang penting mengawali persiapan yaitu:

1. Musyawarah, yang melibatkan pemangku adat, pegawai syarak, pemerintah setempat termasuk kepala kampung dan keluarga. Dasar musyawarah adalah asas kekeluargaan, sehingga terwujud rasa cinta masyarakat bersama keluarga terhadap yang meninggal. Hal ini merupakan pokok keberhasilan berlangsungnya acara pemakaman dengan

sempurna. Pada musyawarah ini pula, tercipta pembagian tugas kebersamaan kegiatan sesuai waktu pelaksanaan.

Wujud hasil musyawarah, dan sebagai pengumuman terhadap U lipu Negeri dan rakyat adalah pembuatan “*tu’ adu aadai*” atau *Tolitihu*.

2. Makna “*tu’ adu aadai*” atau *Tolitihu*.

Makna “*tu’ adu aadai*” atau *Tolitihu* adalah sebagai berikut:

- a. Landasan kepribadian, bahwa yang meninggal adalah pejabat negara atau khalifah
- b. Landasan “*Boto’o lo ulipu*” atau kepentingan negara
- c. Landasan kekuasaan, bahwa yang meninggal adalah mengayomi masyarakat atau rakyatnya.
- d. Landasan pemerintahan, bahwa rakyat merasakan kearifan dan kebijaksanaannya, dalam mentaati ketentuan negari
- e. Merupakan gambaran kesatuan dan persatuan antara rakyat, bubato, pemangku-pemangku adat, syara’ (biang agama), Bala (Perangkat keamanan) (2003: 355-356).

Dengan makna inilah upacara tersebut dapat bertahan hidup di tengah-tengah masyarakat pendukungnya yaitu suku Gorontalo.

2. Simbol dalam Hal Memandikan Mayat

Air mandi yang disiapkan ada tiga macam;

- a. Air yang digunakan pada awal pemandinan adalah tujuh perian air adat
- b. Air mandi lanjutan menurut ketentuan Islam
- c. Air dalam tiga gelas sesuai dengan ketentuan adat sebagai air terakhir.

Tiga macam air tersebut mengandung makna sebagai berikut:

Yang coklat atau merah darah adalah untuk mensucikan sifat amarah, warna kuning berfungsi mensucikan perbuatan yang kotor yang bersumber dari kalbu, dan warna putih mensucikan kesalahan atau dosa yang telah dilakukan selama hidup.

D.K.Usman menjelaskan bahwa:

“Mandi dengan air berwarna merah, kuning dan putih merupakan mandi adat yang dilaksanakan setelah mandi secara Islami. Mandi dengan adat syarat akan

makna doa agar mayit menghadap Tuhannya dengan penuh kesucian”.⁵³

Dengan demikian, dari sisi substansi memiliki kesamaan antara mandi secara syar’i dan mandi secara adat. Yakni keduanya menginginkan kesucian si mayit menghadap Tuhannya. Untuk itu, mandi adat tidak dimaknai sebagai bid’ah sehingga adat tersebut tetap bertahan dalam ritual kematian masyarakat Gorontalo.

3. Simbol Sedekah

Para penyelenggara upacara pemakaman baik para pemangku ada, pegawai syara’ maupun para pemimpin negeri memperoleh hak berupa balas jasa atau sedekah-sedekah disesuaikan, dan berdasarkan kerelaan dari kepala keluarga yang berduka. Bagi yang memandikan dan membaca *talking* atau tahlil mendapat pakaian milik orang yang mati, seperti jas, kemeja, celana, sarung, batik, kopiah, sepatu maupun sajadah tempat shalatnya (2003: 3750).

Para pelaksana lainnya memperoleh sedekah disebut “*ilitotaputo* (pinggiran kain kapan)”. Pinggiran kain kafan ini, sebelum upacara pemakaman dimulai telah diserahkan oleh keluarga kepada pimpinan adat yaitu baate

⁵³H.D.K. Usman Wawancara.

maupun *Wu'u* oleh *Baate, ilito* itu akan dibagikan kepada yang berhak selesai pemakaman.

Unuk para pemimpin negeri yang hadir diserhakan pula sedekah yang dikenal dengan urutan sebagai berikut:

- 1) *Wopato Ode Olongiya* (yang empat kepada raja)
- 2) *Totolu Ode Bubato* (yang tiga untuk pejabat)
- 3) *Duluwo Womba-wombato* (yang dua untuk tokoh masyarakat)
- 4) *Tuwewu Uwola Ta Ma'alato* (yang satu untuk fakir miskin)

Artinya:

- 1) Tingkatan pertama; *Olongiya Lo Lipu* (Raja Negeri) dan *Olongia Lo agama* (kadhi), masing-masing memperoleh empat kati atau empat real termasuk pensiunan Bupati dan Walikota.
- 2) Tingkatan kedua; yaitu *bubato* yakni *Jogogu, Wuleya Lo Lipu* atau Camat, dan para imam masing-masing akan memperoleh tiga kati atau tiga real.
- 3) Tingkatan ke tiga; terdiri dari *buwatulo lo adati* dan perangkatnya, masing-masing memperoleh dua real.
- 4) Tingkatan ke empat; yang tergolong fakir miskin baik dalam hal ekonomi, ilmu, kesehatan,

masing-masing akan memperoleh satu realMakna sedekah atau imbalan jasa tersebut secara umum bahwa kebaikan-kebaikan maupun jasa-jasa baik yang dilakukan karena kemaslahatan masyarakat yang mempunyai nilai tinggi. Dalam pemberian itu materi hanyalah alat, sedang tujuannya adalah penghargaan atau penghormatan kepada jasa-jasa orang lain sesuai bidang tugasnya masing-masing. Sedekah atau pemberian itu bagi keluarga adalah doa, demikian pula terhadap yang meninggal. Kegembiraan dan keikhlasan bekerja para pelaksana merupakan doa yang tidak dapat dinilai dengan materi.

Tahir Angio menjelaskan bahwa:

“Tidak keharusan bagi pegawai syara’ untuk menerima pemberian keluarga si mayit. Jika keluarga tersebut merupakan keluarga miskin maka boleh saja pegawai syara’ tidak menerima pemberian tersebut bahkan jika perlu menambahkannya”.⁵⁴

Berbeda dengan D.K. Usman, beliau menjelaskan bahwa:

“Pemberian keluarga si mayit meskipun tergolong keluarga miskin tetap harus diterima terlebih dahulu.

⁵⁴Tahir Anggio, Wawancara.

Hal ini untuk memenuhi hajat keluarga si mayat agar didoakan. Setelah berpamitan maka pemberian tersebut dapat dikembalikan kepada keluarga si mayit dan menambahkannya bila perlu. Dengan demikian hajat mereka terpenuhi dan kita pun tidak mengecewakannya. Tidak ada pula standar uang yang harus diberikan kepada pegawai syara', tergantung kemampuan keluarga si mayit".⁵⁵

BAB VI

FUNGSI-FUNGSI RITUS *HILEIYA*

⁵⁵H. D.K.Usman Wawancara.

A. Fungsi Kekerabatan dan Sosial Ekonomi

Eriksen (1998 dan 2009, 163) mengungkapkan bahwa kekerabatan yang saling berhubungan jauh lebih banyak dari pada sekedar reproduksi masyarakat dan pewarisan nilai-nilai budaya serta pengetahuan diantara berbagai generasi, sekalipun tentunya segi-segi itu juga penting. Kekerabatan juga penting dalam ranah politik dan dalam menata urusan sehari-hari. Dalam banyak masyarakat, seorang membutuhkan dukungan baik dari kerabat *konsanguineal* (kerabat sedarah) maupun dari kerabat *afinal* (ipar) guna merintis karir politik yang sukses. Dalam masyarakat lain, para anggota keluarga memadukan sumber daya dalam investasi ekonomi. Di antara orang-orang Hindu misalnya, ada kebiasaan bagi kelompok para saudara dan sepupu untuk merintis usaha bersama, Walaupun praktek ekonomi tersebut bukan merupakan keharusan.

Dalam kelompok kekerabatan, norma-norma menentukan secara merata bagaimana seseorang mesti bersikap terhadap berbagai kategori kekerabatan. Norma-norma mencegah pembubaran kelompok dan menjamin agar orang melaksanakan berbagai tugas mereka (Eriksen; 2009).

Berkaitan dengan pengertian dasar kekerabatan sebagaimana yang banyak diungkap dalam kajian antropologi budaya, Van Baal (1987; 60) mengungkapkan bahwa kekerabatan

dibedakan dalam kerabat karena pertalian darah dan kerabat karena perkawinan, yang secara sosial diakui berdasarkan ciri-ciri :

- a. Pergaulan kelamin yang berkelanjutan
- b. Hidup bersama dan kerjasama ekonomi
- c. Pemeliharaan anak-anak yang dilahirkan oleh istri karena hubungan yang berlangsung itu.

Sementara untuk menunjukkan kekerabatan yang paling penting cukup dapat diwakili oleh delapan istilah yang lazim terdapat dalam keluarga inti (batih), yang meliputi:

Istilah Indonesia	Istilah Gorontalo
Suami – Istri	<i>Hiyalo – Dile</i>
Ayah – Ibu	<i>Tiyamo – Tiilo</i>
Anak laki-laki – Anak perempuan	<i>Banda ta lola'i – Banda ta buwa</i>
Saudara Laki-laki – Saudara Perempuan	<i>Wutata ta lola'i – Wutata ta buwa</i> ⁵⁶

⁵⁶Diungkapkan oleh Dr.Andries Kango, M.Ag, dosen, budayawan Gorontalo dan praktisi dakwah, dalam wawancara.

Tabel VI: Susuna Keluarga Inti Gorontalo

Semua istilah itu sendiri sudah menunjukkan hubungan, istilah-istilah itu disusun berpasangan yang masing-masing anggotanya tergolong pada generasi yang sama, namun kelaminnya saling berlawanan. Secara logis, urutan inilah yang paling menarik, karena tiga prinsip klasifikasi yaitu generasi, kelamin, dan lawannya telah tercakup dalam terminology tersebut (1987; 61).

Sama seperti suku bangsa-suku bangsa lainnya, etnis Gorontalo juga memiliki system kekerabatan atau system kekeluargaan, yang tujuannya antara lain sebagai dasar untuk menentukan dan mengidentifikasi asal-usul keturunan dan keluarga yang lebih luas. Adapun system kekerabatan yang dianutnya adalah mengikuti system *patrilineal*, atau mengikuti garis keturunan ayah. Dalam hal ini, jika seorang anak yang lahir baik dari jenis kelamin laki-laki atau perempuan akan mendapatkan marga mengikuti marga sang ayah. Marga bagi seorang anak yang lahir sebagai putra atau putri Gorontalo akan disematkan dibelakang nama lahirnya. Misalnya jika nama yang diberikan oleh orangtuanya adalah “Ahmad”, sementara marga ayahnya adalah “Pakaya”, maka nama lengkap putra Gorontalo itu akan bernama “Ahmad Pakaya”, demikian halnya jika nama lahirnya yang diberikan kepada saudari perempuannya adalah “Zainab”, maka nama lengkapnya

adalah “Zainab Pakaya”. Selanjutnya “Ahmad Pakaya” akan meneruskan marga “Pakaya” kepada anak-anaknya kelak, jika dia sudah menikah dan memiliki anak. Sementara saudara perempuannya tidak dapat menggunakan marga “Pakaya” kepada anak-anaknya kelak jika dia sudah menikah.

Adapun anak keturunan “Zainab Pakaya” (saudara perempuan) akan menggunakan marga ayahnya (suami Zainab Pakaya), jika suaminya itu juga adalah putra Gorontalo yang memiliki marga. Namun jika suami “Zainab Pakaya” bukan dari kalangan putra Gorontalo, maka anak-anak mereka kelak cukup memperoleh marga baru mengikuti nama ayah mereka, atau dengan tanpa menggunakan marga sama sekali. Sistem ini oleh Niode⁵⁷ disebut akan efektif memelihara “martabat” dan nama baik keluarga/klan besar.

Konteks tersebut bagi kelompok-kelompok keluarga orang Gorontalo yang berlatar kepercayaan agama Islam merupakan kewajiban bagi setiap individu untuk menjaga nama baik klan mereka, sebagaimana yang mereka yakini melalui ajaran al-Qur’an yang berbunyi; *“Yaa ayyuhalladziina aamanu quu anfusakum wa ahliikum naaran, waquduhannaasu walhijarah, ‘u’iddat lil muttaqin.,* yang artinya: “Hai orang-

⁵⁷Alim S. Niode, Dosen, Kepala Perwakilan Ombudsman R.I. Prov. Gorontalo, dan Sekretaris Umum Dewan Adat Prov. Gorontalo. Wawancara.

orang yang beriman jagalah dirimu dan keluargamu dari siksa api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu, merupakan peringatan bagi orang-orang bertaqwa”. Olehnya itu, bagi orang Gorontalo marga adalah identitas kelompok keluarga yang memiliki martabat yang dimuliakan oleh anggota kelompok klannya secara turun temurun

Menurut Niode (2007; 68), keluarga yang dalam term lokal Gorontalo disebut *ngalaaq* (system keluarga : *ungalaa*), yang secara umum dioperasikan melalui prinsip *bilateral* dan *parental*, yakni system yang mengikuti garis keturunan ayah maupun ibu (*mongo udulaqa mohualiya*), namun konteks tersebut tidak berlaku dalam pemberian nama yang hanya mengikuti garis ayah atau *patrilineal*.

Selanjutnya dijelaskan bahwa system parental/bilateral ini diberlakukan dengan beberapa alasan, yakni:

- a. Mempertahankan keturunan (karena kebangsawanan : *u bangusa*).
- b. Menjaga agar harta pusaka tetap berada dalam lingkungan kekuasaan keluarga (karena harta kekayaan : *modaha upango*).
- c. Menghindari perceraian karena karena peertengkarannya suami istri. (Niode; 2007: 69).

Sementara untuk pewarisan biasanya anak-anak yang memiliki hak waris dari orang tuanya akan memperoleh bagian berdasarkan azas musyawarah mufakat. Sekalipun orang Gorontalo umumnya adalah penganut kepercayaan Islam, namun dalam hal pewarisan tidak lantas anak laki-laki memperoleh bagian lebih banyak 2 berbanding satu ketimbang anak perempuan. Prinsip kesetaraan dan kebersamaan dengan dilandasi nilai musyawarah yang menjadi azas bagi penentuan bagian masing-masing. Bahkan justru dalam prakteknya anak perempuan akan memperoleh bagian yang lebih bernilai ekonomis tinggi, misalnya harta waris yang ditinggalkan oleh orang tua berupa 2 (dua) bidang tanah pekarangan tanpa bangunan dan 2 (dua) bidang tanah dengan bangunan yang akan dibagikan kepada 4 (empat) orang anak (2 anak laki-laki dan 2 anak perempuan), maka 2 (dua) anak laki-laki hanya akan memperoleh masing-masing sebidang tanah pekarangan tanpa bangunan, sementara 2 (dua) anak perempuan lainnya masing-masing akan memperoleh sebidang tanah yang di atasnya ada bangunan rumah. Untuk rumah dan pekarangan yang menjadi rumah “orang tua” atau rumah tempat orang tua membesarkan anak-anaknya, maka lazimnya dalam tradisi kekeluargaan Gorontalo yang berhak mewarisinya adalah anak perempuan terakhir (bungsu). Dikecualikan hal di atas, jika anak perempuan bungsu tersebut menolak untuk mendapatkan hak

waris itu, karena biasanya yang bersangkutan telah memiliki rumah tinggal sendiri. Penentuan atas hak waris selanjutnya atas “rumah induk” itu biasanya dilakukan dengan proses musyawarah mufakat antara anak-anak dan kedua orang tuanya jika merreka masih hidup⁵⁸.

Erat dan akrabnya ikatan kekerabatan dikalangan etnis Gorontalo, tidak hanya melahirkan nilai kebersamaan semasa hidup di dunia, tapi juga kebersamaan itu berlanjut hingga ketika salah seorang di antara mereka telah meninggal dunia. Konteks tersebut terlihat pada pola pemakaman orang Gorontalo saat kerabat mereka meninggal dunia. Pemakaman jenazah orang Gorontalo dilakukan di seputaran rumah induk tempat tinggal mereka. Lokasi penguburannya ada yang di samping rumah, ada yang dibelakang rumah. Hal itu dilakukan untuk memudahkan anggota kerabat yang masih hidup untuk mengirimkan doa keselamatan, sekaligus memudahkan mereka memupus “rindu” terhadap kerabat yang telah meninggal itu, apalagi jika yang meninggal adalah para orang tua (ayah-ibu, ataupun kakek-nenek) yang mereka amat cintai. Jika tempat penguburannya di samping rumah, maka penempatannya persis di belakang jendela kamar, yang memungkinkan kerabata

⁵⁸Seperti yang dituturkan oleh Dr. Andries Kango, M.Ag dalam wawancara.

penghuni rumah itu akan memandang makam orang tuanya saat pertama kali jendela itu dibuka di pagi hari. Jika ditempatkan di belakang rumah, maka lokasinya akan berdampingan dengan sumur dan kamar mandi keluarga, yang untuk rumah-rumah orang Gorontalo dulu, umumnya membangun tempat aktifitas mck (mandi, cuci, dan kakus) terpisah dengan rumah induk biasanya dibelakang rumah, dengan sumber air dari sumur yang digali. Lazimnya lokasi makam keluarga berada di samping atau di belakang bangunan sumur dan mck tersebut.

Realitas pola pemakaman tersebut, menjadikan rumah-rumah orang Gorontalo yang dibangun sebelum terbentuknya Gorontalo sebagai sebuah provonsi memiliki corak berhalaman luas (lapang), salah satu alasannya adalah untuk mengakomodir lokasi pemakaman para kerabat nantinya, di samping memang lahan perumahan masih sangat terjangkau untuk mewujudkan hal itu. Terjangkau dari segi nilai ekonomi, juga terjangkau dari segi ketersediaan lahan. Di samping itu, kondisi tersebut juga dimudahkan oleh jumlah penduduk ketika itu yang masih relative kecil. Kebiasaan orang-orang Gorontalo menguburkan kerabatnya di halaman rumah di masa lalu, membuat nilai ekonomis rumah-rumah tersebut menjadi rendah saat ini. Baik jika lahan dan bangunan itu akan dijual (bahkan terkadang tidak ada orang yang berkeinginan membelinya), maupun jika lahan dan bangunan itu akan dijadikan agunan

untuk memperoleh modal di perbankan (pihak bank akan meniliainya rendah sebagai agunan). Harga dan nilainya secara ekonomis akan berbeda dengan rumah dan pekarangan yang tidak memiliki bangunan makam di atasnya.



Gambar 16: Makam yang berada di samping rumah tinggal
(Sumber: Dokumen keluarga almarhum).

Konteks realitas tersebut melahirkan kesadaran generasi belakangan untuk tidak lagi membangun pemakaman di halaman rumah tempat tinggal, di samping seiring dengan meledaknya jumlah penduduk akibat fenomena urbanisasi, yang secara langsung mengakibatkan tingginya permintaan lahan perumahan. Kini pola pemakaman yang tadinya terpusat disepulatan pekarangan rumah tempat tinggal beralih ke

pekarangan berupa lahan-lahan kosong yang telah dipersiapkan sebelumnya oleh kerabat. Hal tersebut juga dipicu oleh pola pemukiman modern dengan system kompleks perumahan yang mana untuk ukuran sebuah rumah tempat tinggal, cukup untuk dibangun di atas lahan yang seluas dengan bangunan rumah itu. Pendeknya pola pemakaman etnik Gorontalo adalah menganut azas kekerabatan, yakni kompleks pemakaman hanya untuk menguburkan kerabat-kerabat dekat, bukan untuk menguburkan masyarakat secara umum yang tinggal dalam kota ataupun kawasan tersebut. Olehnya itu di kota Gorontalo, hampir kita tidak dapat menemukan kompleks pekuburan umum, yang ada adalah komplek pekuburan keluarga.

Kematian yang meniscayakan ritual *hileiya* yang sejatinya adalah untuk menghantarkan, mendorong, dan memudahkan roh si mayat untuk sampai kepada Tuhannya. Secara praksis ritual tersebut dipraktekkan dengan cara pembacaan zikir dan *tahlil* yang dilanjutkan dengan pengucapan lafadz-lafadz doa keselamatan kepada si mayyit. Di samping ritus doa keselamatan dalam bentuk pembacaan lafadz-lafadz dzikir dan tahlil, doa keselamatan juga disimbolisasi dalam bentuk pemberian/penyajian makanan kepada para tamu, handai tolan, kerabat, dan juga tetangga yang hadir dalam acara doa tersebut, yang mana kehadiran mereka ada yang dengan melalui undangan dan ada pula yang

tidak dengan melalui undangan dan kehadiran mereka memang tidak perlu diundang oleh karena dia adalah kerabat dekat si mayit.

Dalam realitasnya, upacara ritual *hileiya* yang dimulai pada malam pertama setelah pemakaman berlanjut ke hari ke 3, 5, dan puncaknya untuk fase pertama adalah pada malam yang ke 7. Dilanjutkan pada malam yang ke 10, 20, dan puncak fase kedua adalah malam ke 40, kemudian dilanjutkan pada malam 100, 200, dan berakhir dimalam ke 300 atau haul. Inti dari pelaksanaan ritual *hileiya* ini, penyampaian doa dalam bentuk pembacaan lafaz zikir, shalawat dan doa *tahlil*. Selanjutnya adalah persembahan doa dalam bentuk penyajian makanan. Sajian makanan dalam ritus *hileya*, ada yang bersifat wajib (harus ada pada tiap-tiap dilaksanakannya ritus *hileiya* tersebut), dan ada pula yang bersifat tambahan (pelengkap). Berikut daftar sajian makanan baik yang wajib maupun tambahan (pelengkap) pada setiap pelaksanaan ritual *hileiya*:

Hidangan Makanan Wajib	Hidangan Makanan Pelengkap
1. Nasi ketan wajik atau <i>tiliyah</i>	a. Nasi putih

2. Nasi Kuning	b. Masakan Ayam; dengan berbagai variasi masakannya
3. Telur	c. Masakan Ikan; dengan berbagai variasi masakannya
4. Pisang (Gapi)	d. Sayur sup
5. Lombok/cabe dan Garam	e. Berbagai makanan ringan (kue-kue)
6. Air putih	

Tabel VII: Daftar Hidangan Wajib dan Pelengkap *hileiya*

Hidangan makanan tersebut dihidangkan sebanyak jumlah pelaksana doa, baik yang diundang para tetangga dan handai taulan maupun yang tidak diundang yakni kerabat dekat. Jumlah yang dipersiapkan untuk hari-hari biasa, diluar hari puncak (hari puncak fase pertama adalah hari ketujuh dan hari puncak fase kedua adalah hari ke 40).

Dari realitas pelaksanaan doa arwah maka dapat dipahami bahwa penyelenggaraan ritual *hilaiya* cukup “menguras” biaya yang tidak sedikit. Seorang informan

mengungkapkan bahwa ketika ia melaksanakan ritus *hileiya* dalam rangka mengirimkan doa untuk “kepergian” anaknya, dia harus mengeluarkan biaya 2 (dua) hingga 3 (tiga) juta rupiah perhari peringatan dan doa *ritual hileya* itu, yang meliputi hari-hari 1, 3,5. Adapun hari ke 7 sebagai puncak ritual *hileiya* tahap pertama bahkan menghabiskan biaya hingga 7 (tujuh) juta rupiah. Adapun hari-hari ke 10, 20, 100, 200, dan ke 300, juga hanya menghabiskan biaya dikisaran 3 (tiga) juta rupiah. Namun untuk peringatan hari ke 40 (puncak ritual *hileiya* tahap kedua), biaya yang diperlukan mencapai 10 (sepuluh juta rupiah)⁵⁹. Adapun komponen yang dibiayai adalah meliputi pembelian bahan makanan berat dan ringan untuk sejumlah 20 hingga 30 orang pada hari-hari biasa, disamping sedekah untuk petugas pembaca doa tahlil. Adapun pada peringatan puncak ritual yakni hari ke 7 dan hari ke 40 biayanya semakin besar oleh karena jumlah orang yang disuguhi makanan mencapai 500 hingga 800 orang, tergantung dari status social sang mayit.

Biaya penyelenggaran ritual *hileiya* yang relative cukup besar tersebut, menurut kebiasaan orang Gorontalo dibicarakan melalui proses musyawarah mufakat dengan pihak kerabat dekat. Musyawarah dilakukan untuk membicarakan sejumlah tanggungan untuk mendistribusi biaya yang

⁵⁹Bapak Tahir Anggio, Wawancara.

diperlukan dalam ritual tersebut. Adapun para pihak yang terlibat dalam musyawarah tersebut meliputi perwakilan sanak keluarga dekat yang terdiri dari saudara-saudara si mayit, saudara dari pihak ayah ataupun saudara dari pihak ibu. Masing-masing klan (keluarga) diwakili oleh masing-masing utusan, yang nantinya akan bermufakat untuk mendistribusi habis biaya ritual *hileiya* yang diperlukan itu:

Hari-hari Ritual	Biaya	Jumlah Tamu (perkiraan)	Ket.
Hari 1,3 dan 5	5 – 10 juta per hari	30 – 100 orang	Komponen yang dibiayai; Makanan ringan, makanan berat, dan sedeqah
Hari ke 7	Hingga 110-15 juta	Hingga 500 orang	Sda
Hari ke 10, 20, 100, 200, dan 300	5 – 10 juta per hari	30 – 150 orang	sda

Hari ke 40	Hingga 15 juta	100 - 500 orang atau lebih	sda
------------	-------------------	----------------------------------	-----

Tabel VIII: Daftar Perkiraan Biaya ritual *hileiya*

Di antara mereka ada yang berpartisipasi dengan uang tunai sesuai kemampuan dan ada pula dalam bentuk natura (bahan makanan mentah, berupa; beras, daging, ayam, telur, dan lain-lain). Batas kemampuan setiap anggota klan biasanya sudah dipahami betul oleh anggota musyawarah, karena didasarkan pada profesi dan penguasaannya terhadap sumber-sumber ekonomi yang bersangkutan. Jika ada di antara anggota klan atau anggota marga yang tidak hadir tanpa pemberitahuan, maka biasanya yang bersangkutan akan memperoleh “hukum” adat yakni dengan dikucilkannya dari pergaulan dan relasi-relasi sosial keluarga besar tersebut. Oleh karena itu sangat jarang terjadi ada yang melakukan pembangkangan atas partisipasi kekerabatan tersebut. Dengan system musyawarah tersebut, masalah biaya yang timbul dalam setiap tahapan ritual *hileiya* itu hampir tanpa kendala.

B. Fungsi Sosial Keagamaan

Malefijt (1968) dalam Agus (2006: 5) mengatakan bahwa agama adalah *the most important aspects of culture*. Aspek kehidupan beragama tidak hanya ditemukan dalam setiap masyarakat, tetapi juga berinteraksi secara signifikan

dengan institusi budaya yang lain. Ekspresi religious ditemukan dalam budaya material, perilaku manusia, nilai, moral, system keluarga, ekonomi, hukum, politik, pengobatan, sains, teknologi, seni, pemberontakan, perang, dan sebagainya. Tidak ada aspek kebudayaan lain dari agama yang lebih luas pengaruh dan implikasinya dalam kehidupan manusia.

Manusia Gorontalo dikenal sebagai etnis yang sangat religius. Mereka merefleksikan sikap keberagamaanya hampir disetiap moment kehidupan. Mereka adalah salah satu etnis yang mendiami semenanjung utara pulau Sulawesi, dan mereka adalah penganut Islam yang cukup taat. Tidak ada orang Gorontalo yang bukan muslim, kecuali dia murtad (keluar dari penganut agama Islam), namun jika hal itu terjadi sudah dapat dipastikan bahwa yang bersangkutan akan “diusir” dari bumi Gorontalo, tidak boleh lagi tinggal diwilayah Gorontalo⁶⁰.

Secara praksis ritual *Hilaiya* berfungsi secara keagamaan paling tidak terlihat dalam maraknya kelompok-kelompok zikir dikalangan umat Islam di kota Gorontalo. Ritus *hileiya* yang sejatinya adalah ritual doa keselamatan yang dipersembahkan orang hidup terhadap orang yang telah meninggal dunia yang dipraktekkan melalui zikir dan doa

⁶⁰Dr. Erwin Y. Thaib, M.Ag, Dosen. Wawancara.

tahlil. Majelis zikir dan kelompok-kelompok pengajian tarekat sangat mudah dijumpai ditengah-tengah masyarakat kota Gorontalo. Mereka umumnya melaksanakan zikir dan kajian tarekat dipimpin oleh seorang ustadz ataupun guru tarekat. Mereka mengamalkan zikir-zikir tertentu di samping ajaran-ajaran praksis Islam lainnya. Mereka melaksanakan kegiatan zikir dan kajian tarekat tersebut berdasarkan waktu-waktu yang telah mereka sepekat sebelumnya. Lazimnya berdurasi 3-4 x seminggu.

Praktek lain, yang dapat saksikan gejala realitasnya adalah bagaimana secara social kemasyarakatan, peralatan-peralatan penyelenggaraan kematian diperadakan di setiap tempat ibadah, minimal terdapat di setiap mesjid. Misalnya perlengkapan keranda mayat, yang di kota Gorontalo lazim didesain juga sekaligus untuk tempat memandikan mayat. Perlengkapan-perengkapan lainnya yakni tenda dan kursi, yang dapat digunakan oleh keluarga yang berduka yang salah satu anggota keluarganya meninggal dunia. Barang-barang tersebut diperdakan dari hasil swadaya anggota perkumpulan rukun duka, yang secara social menghimpun kepentingan-kepentingan anggota kelompoknya untuk memperoleh manfaat secara social melalui lembaga rukun duka tersebut. Di samping mengorganisir beberapa perlengkapan penyelenggaraan jenazah, kelompok rukun duka juga

mengorganisir pengumpulan sejumlah dana (uang) dengan jumlah tertentu dari para anggota kelompok rukun duka, yang kelak nantinya akan menjadi “bantuan social” bagi anggota kelompok rukun duka yang salah satu anggota keluarganya meninggal dunia. Untuk memudahkan operasional organisasi rukun duka mereka biasanya mengambil salah satu ruangan dimesjid dimana para jamaahnya juga sekaligus adalah anggota rukun duka. Adapun perlengkapan-perengkapan penyelenggaraan jenazah juga menjadi barang inventaris yang disimpan diruang yang disediakan dimesjid tersebut.

Adapun struktur organisasi rukun duka lazimnya organisasi social kemasyarakatan lainnya paling tidak dipimpin oleh seorang ketua, seorang sekretaris, dan seorang bendahara. Pengurus organisasi social keagamaan rukun duka tersebut, meskipun juga adalah bagian dari jamaah mesjid dimana mereka bermukim tetapi tetap terpisah dari struktur organisasi ta’mir masjid. Hal tersebut didesain agar supaya tidak terjadi tumpang tindih dalam pembagian kerja yang didasarkan pada pengabdian social dan ibadah kepada Allah Swt.. Oleh karena bersifat social keagamaan, maka organisasi keagamaan rukun duka tersebut bersifat nirlaba (didirikan bukan untuk mendapatkan keuntungan secara ekonomis), dan para pengurusnya tidak memperoleh gaji ataupun insentif lainnya. Mereka bekerja berdasarkan pengabdian kepada para jama’ah

sebagai hamba Allah, sekaligus sebagai bentuk penghambaan diri di hadapan Allah Swt.

Relasi sosial keagamaan yang juga berpengaruh dalam pelaksanaan upacara kematian dan ritual *hileiya* adalah adanya perbedaan paham keagamaan dikalangan keluarga yang baru saja ditinggal mati oleh salah seorang anggota keluarga. Seperti dipahami bahwa dalam memahami Islam dan mengamalkannya terdapat berbagai macam variasi dan model keberagamaan. Hal itu disebabkan oleh perbedaan pandangan yang dilatar belakangi oleh perbedaan mazhab fiqhi, mazha teologis, dan berbagi latar *khilafiyah* lainnya. Demikian halnya dalam persoalan upacara kematian, orang-orang Islam dengan latar belakang organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah, persis, Wahdah Islamiyah, Hidayatullah dan kelompok-kelompok masyarakat Islam lainnya tidak menganggap aktifitas doa dengan mengundang orang banyak kepada orang meninggal setelah dikuburkan adalah bagian dari sunnah nabi, bahkan hal demikian itu adalah bagian dari *bid'ah* (mengada-ada dalam soal ibadah) olehnya itu lebih baik tidak lakukan, melainkan hanya dengan mengirimkan doa keselamatan selepas shalat-shalat fardhu dan shalat sunnah yang utama.

Fenomena perbedaan paham keagamaan dalam masyarakat Gorontalo juga menjadi lazim terlihat, dan menjadi sumber dinamika kemasyarakatan tersendiri jika sudah

berhadapan dengan pelaksanaan ritual keagamaan semisal upacara kematian dan ritual *hileiya*. Dalam keluarga-keluarga muslim Gorontalo sudah menjadi kelaziman bahwa ada diantara anggota keluarga mereka yang tidak lagi melaksanakan upacara kematian seperti ritual *hileiya* itu, oleh karena mungkin telah bergabung atau menjadi pengikut dari salah satu organisasi keagamaan Islam yang menolak praktek doa semacam itu. Pilihan yang lain bagi anggota keluarga yang menjadi pengikut salah satu organisasi tersebut adalah bersikap moderat dan mencoba mengadaptasi diri dengan situasi keberagamaan keluarga yang masih melanjutkan warisan tradisi leluhur. Konteks tersebut diungkap misalnya oleh salah seorang informan sebagai berikut:

“... Berdasarkan pengalaman saya pada beberapa komunitas warga muhammadiyah, terutama di lingkungan keluarga dan teman-teman alumni, sikap mereka (termasuk juga saya) yang dulunya tegas menolak hileiya, misalnya tidak menghadiri apalagi menyelenggarakan, kini semakin longgar. mungkin dahulu masih belum berkeluarga, sehingga ikatan kekerabatan belum terasa mendalam, setelah berkeluarga, keinginan menolak hileiya dikalahkan oleh semangat menjaga hubungan baik dengan keluarga. saya pribadi banyak kali menghadiri acara hileiya di lingkungan

*keluarga, baik di keluarga saya maupun keluarga suami saya... ”.*⁶¹

Selanjutnya diungkapkan pula bagaimana dinamika terjadi dalam musyawarah keluarga untuk menentukan proses pelaksanaan ritual hileiya dalam keluarga Gorontalo yang sebagian anggota kelaarganya adalah anggota organisasi Muhammadiyah, sebagai berikut:

“...Kronologis pelaksanaan hileiya pada almarhum papa. Papa saya meninggal sekitar jam 9 pagi dalam perjalanan menuju rumahsakit. Jenazah ayah dikembalikan ke rumah setelah berada di wilayah pulubala. Setiba di rumah, keluarga dan kerabat dekat sudah berkumpul mempersiapkan segalanya. Saya dan keluarga yang tiba sekitar jam 11.30 menjumpai rumah sudah dipenuhi keluarga dan semua perlengkapan penyelenggaraan jenazah sudah siap. Jenazah ayah dikebumikan jam 2 siang. Dilaksanakan sesuai kebiasaan warga muhammadiyah. Tanpa talkin dan langsung diletakkan batu nisan. Terlihat beberapa anggota keluarga (saudara-saudara papa) tertunduk lesu sambil terisak. Pasca papa dikebumikan, para kerabata dekat terus berdatangan hingga malam hari. Setelah sholat magrib, seluruh keluarga

⁶¹Hatim B.Pakuna, M.Ag. Dosen dan Aktifis perempuan Muhammadiyah, Wawancara.

berkumpul dipimpin oleh kakak tertua saya. Dalam pertemuan tersebut ditegaskan bahwa tidak ada pelaksanaan hileyiya. Keluarga papa, terutama tante-tante tak berdaya menolak rencana keluarga itu. Mereka hanya bisa menangis. Mereka memahami karakter kakak saya yang tegas menolak tradisi, dulu dia pernah menendang instrument adat pada acara mandi lemon di rumah papa saya. Namun seiring berjalannya waktu, dimana kakak saya waktu itu menjadi tokoh adat (bate kecamatan) maka ketegasannya semakin melemah. Sehingga ditengah-tengah musyawarah itu, Sebagai penghargaan kepada tante-tante, kakak saya memberi mereka kesempatan bicara, salah seorang tante menyatakan bahwa kita bukan menanam batang pisang (dalam penguburan ini), tetapi mengebumikan manusia, sehingga perlu didoakan dengan melaksanakan hileyiya. Karena rata-rata saudara-saudara papa mengiayakannya, maka akhirnya disepakati akan dilaksanakan hileyiya hanya pada hari ketujuh saja dan tidak memakai dupa/kemenyan. Sebelum dan sesudah itu tidak ada lagi. Jadi keputusan kakak saya untuk melaksanakan hileyiya pada hari ketujuh itu nampaknya untuk menjaga persaudaraan dan kekeluargaan agar tidak putus setelah kepergian papa. Akhirnya dilaksanakanlah hileyiya hari ketujuh dengan dihadiri oleh banyak orang, termasuk para pemangku adat sekecamatan. Menurut tradisi, pelaksanaan hileyiya tdk boleh

dilaksanakan pada siang hari, tetapi kakak saya meminta dilaksanakan pada siang hari dengan pertimbangan pada sore harinya ada acara takjiah (ceramah agama oleh ustadz), sehingga acaranya berkesinambungan. Dan jika dilakukan malam, para undangan takjiah dikhawatirkan akan bubar sehingga yang hadir hanya keluarga dan kerabat. Hileyiya ketujuh itupun sukses bukan karena menerima keyakinan itu, tetapi menghargai saudara-saudara papa yang sebagian datang dari tempat yang jauh. Selanjutnya beberapa anggota keluarga (tante-tante) melaksanakan doa arwah berikutnya di rumah masing-masing. Dengan dilaksanakannya hileyiya hari ketujuh, alhamdulillah tidak memutus relasi-relasi sosial dan kekerabatan di lingkungan keluarga kami...’’⁶².

⁶²Hatim Pakuna, M.Ag (38). Wawancara.

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Sebagai bagian akhir dalam penelitian disertasi ini, berikut kesimpulan yang diambil berdasarkan konteks masalah yang ada, yakni;

1. Realitas falsafah lokal *Adati hula-hulaa to syara'i, Syara'I Hula-hula to qur'ani* (adat bersendi syari'at, syari'at bersendi qur'an), dalam pola-pola keberagamaan etnik Gorontalo, terlihat dalam; a) Kearifan Nilai; Segera setelah raja Amai tiba dari Palasa bersama rombongan adalah melaksanakan shalat dhuhur secara berjamaah di lapangan terbuka di Hunto Kel. Biawu, setelah itu mereka merencanakan dan bersegera membangun mesjid, dan mempercepat terwujudnya pembangunan mesjid, karena tiga hari berikutnya telah tiba hari jumat. b) Kearifan Pola Syariat; Dalam rangka mengembangkan tiga macam nilai Islam di atas, sebagai sumber budaya dalam peradaban Islam di kerajaan Gorontalo, disusunlah 185 macam pola syariat yang didasarkan pada prinsip versi Islam yang diadatkan. Prinsip ini menjadi titik tolak bagi raja Amai dalam memperkenalkan sekaligus

mengembangkan agama Islam di kerajaan ini. Untuk melengkapi pemahaman kita tentang pola syariat yang diadatkan, berikut beberapa contoh berdasarkan hasil keputusan seminar adat, antara lain: (i) *Motolobalango*; yang berarti peminangan, adalah pola syariat yang dilaksanakan secara adat dalam system perkawinan masyarakat Gorontalo. (ii) *Mengakaji*; mengakad, sebagai aspek syariat yang dilaksanakan pula secara adat, berpakaian adat, berbahasa adat, dan gerak-gerik adat. Konsepsi kearifan tersebut disempurnakan dimasa *olongia* Eyato berkuasa dengan melakukan konstruksi budaya dalam struktur pemerintahan yang meliputi; (1) Maharaja atau Sultan menjadi ketua dewan Tiga Utas Pemerintahan, *Buatulo Tolalu*, memimpin dua bagian yakni pemerintahan dan adat (*Baate* sudah di bawah Maharaja). (2) *Buatulo Bala*; keamanan yang dikepalai *Apitalao* (kapitan laut), (3) Utas yang baru yakni *Buatulo Saraa* (Utas Syareat) yang dikepalai oleh seorang Kadhi yang mengurus masalah agama. Dalam konteks kekinian, prinsip ataupun falsafah “adat bersendi syara’, syara’ bersendi kitabullah” yang telah diwarisi oleh masyarakat Gorontalo sejak ratusan tahun yang lalu, dan kini kearifan tersebut menjadi corak bagi keberagamaan

mereka. Selanjutnya diungkapkan pula bahwa sesungguhnya pelaksanaan ritual keagamaan yang dilaksanakan dengan pola adat di samping merupakan pengejewentahan dari kearifan adat bersendi sara, sara bersendi kitabullah seperti yang diinginkan dan diwariskan oleh leluhur masyarakat Gorontalo, juga merupakan pengejewantahan dari keinginan masyarakat Gorontalo melalui pola adat yang telah terlembagakan. Konteks tersebut tergambar dalam kearifan lokal yang dipahami oleh tokoh-tokoh masyarakat Gorontalo, bahwa; “*Adati Madilidiloto Bolomopoiito*” (Adat itu telah memiliki pola/berpola-kita tinggal merangkaikannya saja).

2. Konteks relasi sinkretis Islam dan budaya lokal pada tatanan pelaksanaan ritus *Hileiya* (upacara kematian) etnik Gorontalo. Bagi orang Gorontalo sejak dahulu memiliki pelaksanaan pemakaman yang terpadu antara adat istiadat dan ajaran Islam. Dalam ajaran Islam yang telah lama dianut oleh orang Gorontalo, bahwa meyakini bahwa kewajiban terhadap jenazah ada 4 hal yang pokok yaitu :

- Memandikan jenazah
- Mengafankan jenazah
- Menshalatkan jenazah

➤ Menguburkan / pemakaman jenazah

Menyelenggarakan keempat hal yang pokok di atas bagi suku Gorontalo sebagai muslim, hukumnya adalah *fardhu kifayah*. Sesuai kenyataan keempat hal di atas, dikembangkan dalam tata cara adat kebiasaan–kebiasaan yang berlaku, yang merupakan nilai dan norma yang terwarisi dalam wujud aturan-aturan tradisi local dari para pendahulu dan leluhur. Sebagaimana dilakukan oleh suku – suku bangsa lainnya. pengembangan tersebut telah diberlakukan sejak abad ke-17 di Gorontalo, yakni sejak pemerintahan Olongia/Raja Eyato, yang tertuang dalam prinsip falsafah adat yaitu : *adati hula –hula’a to sara’a* = Adat bersendikan syara’ *sara’a hula – hula’a to kur’ani* = Syara’ bersendi Qur’an (kitabullah). Seorang informan mengemukakan bahwa; “Penyelenggaraan kematian bagi orang Gorontalo yang telah berpulang ke rahmatullah dilakukan dengan dua cara yang saling berbarengan dan dilakukan secara bersamaan, yakni dengan tata cara Islam meliputi proses memandikan, mengkafani, menshalatkan, dan terakhir menguburkan. Adapun adat atau pun tradisi Gorontalo juga berada dalam setiap tahapan dari keempat proses di atas. Misalnya dalam

proses memandikan jenazah, maka jenazah akan dibacakan tahlil selama proses memandikan berlangsung, disamping doa tahlil, jenazah juga akan dibacakan *tuja'i* yakni sajak bermakna doa yang berlafadzkan bahasa local Gorontalo asli, memiliki makna doa keselamatan kepada *ilahi rabbi*. Ketika mayat sementara dimandikan, maka petugas yang lain di ruang lain melakukan pengguntingan kain kafan, Karen proses selanjutnya adalah mengkafani mayat sesaat setelah dimandikan. Setelah jenazah dimandikan proses selanjutnya menurut ajaran Islam dan tradisi Gorontalo adalah menshalatkan jenazah oleh seluruh kerabat handai tolan beserta tam-tamu yang datang. Shalat jenazah dilakukan dipimpin oleh Imam wilayah dilakukan di rumah duka bisa juga di mesjid terdekat. Setelah itu mayat dikuburkan segera di tanah pekuburan keluarga yang telah dipersiapkan”.

3. Konteks Islam dan kebudayaan lokal pada tatanan pelaksanaan ritus *Hileiya* (upacara kematian) etnik Gorontalo dapat berpengaruh terhadap fungsi-fungsi, sosial, keagamaan, ekonomi, dan system kekerabatan.
 - a) kelompok-kelompok keluarga orang Gorontalo yang berlatar kepercayaan agama Islam merupakan kewajiban bagi setiap individu untuk menjaga nama

baik klan mereka, sebagaimana yang mereka yakini melalui ajaran al-Qur'an yang berbunyi; “*Yaa ayyuhalladziina amanu quu anfusakum wa ahliikum naaran, waquduhannaasu walhijarah, ‘u’iddat lil muttaqin.*”, yang artinya: “Hai orang-orang yang beriman jagalah dirimu dan keluargamu dari siksa api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu, merupakan peringatan bagi orang-orang bertaqwa”. Olehnya itu, bagi orang Gorontalo marga adalah identitas kelompok keluarga yang memiliki martabat yang dimuliakan oleh anggota kelompok klannya secara turun temurun. keluarga yang dalam term lokal Gorontalo disebut *ngalaqa* (system keluarga : *ungalaa*), yang secara umum dioperasikan melalui prinsip *bilateral* dan *parental*, yakni system yang mengikuti garis keturunan ayah maupun ibu (*mongo udulaqa mohualiya*), namun konteks tersebut tidak berlaku dalam pemberian nama yang hanya mengikuti garis ayah atau *patrilineal*.

Selanjutnya dijelaskan bahwa system parental/bilateral ini diberlakukan dengan beberapa alasan, yakni:

- d. Mempertahankan keturunan (karena kebangsawanan : *u bangusa*).

- e. Menjaga agar harta pusaka tetap berada dalam lingkungan kekuasaan keluarga (karena harta kekayaan : *modaha upango*).
- f. Menghindari perceraian karena karena peertengkarannya suami istri.

B. Implikasi Kajian

Berdasarkan hasil kajian ini, penulis mengemukakan implikasi kajian sekaligus sebagai rekomendasi untuk dapat dijadikan bahan pertimbangan antara lain:

1. Relasi sinkretis Islam dan tradisi lokal Gorontalo yang terwujud secara praksis dalam setiap denyut kehidupan sosial kemasyarakatan orang Gorontalo adalah sebuah keniscayaan yang sejatinya membuat orang-orang Gorontalo memiliki modal sosial yang mumpuni menjadi perekat bagi pergaulan kemanusiaan dan menjadi penyangga utama dalam setiap derap pembangunan yang senantiasa distimulus oleh *tauwa lipuu* (pemimpin negeri) baik itu pembangunan jiwa maupun pembangunan raga, untuk kejayaan *lipuu hulondhalo* (negeri Gorontalo)

2. Pelaksanaan tradisi kematian dengan menjadikan *adaati hula-hulaa to syaraa'*, *syaraa' hula-hula to qur'ani* sejatinya tidak hanya sekedar ritual simbolis, namun dengan nilai kearifan ini derajat kemanusiaan orang Gorontalo dengan martabat yang paling mulia sebagai pemikul amanah kekhalifahan yang paling unggul dengan landasan nilai-nilai religiusitas berbasis nilai-nilai local yang dapat diwujudkan secara actual di tengah masyarakat plural.
3. Etnis Gorontalo dengan demikian akan memiliki keunggulan nilai moralitas agama, dengan Islam sebagai landasannya sekaligus memiliki keanggunan nilai budaya dalam aktualitas perilaku keseharian mereka.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku Referensi

- Agus, Bustanuddin. 2007. *Agama Dalam Kehidupan Manusia-Pengantar Antropologi Agama*. Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ahmad, Akbar S., 1994. *Ke Arah Antropologi Islam*. Jakarta; Media Dakwah.
- Al-Jilani, Asy Syaikh Abdul Qadir, 2003. *Titian Mahabbah; Jalan Spiritual Menuju Sang Khaliq*. Jakarta; Sahara Publishers.
- Amin, Darori dkk. 2000. *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: Gama Media.).
- Ammerman, Nancy (ed.). 2007. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York; Oxford University Press.
- Arifin, Bey, 2015. *Hidup Sesudah Mati*. Jakarta; Zahira.
- A.Segal, Robert (ed.). 2006. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Blackwell Publishing.
- Azra, Azyumardi. 1994. *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta : Yayasan Obor.
- Baal. J. Van. 1987. *Sejarah Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*. Cet. I; Jakarta: Gramedia.
- Bagus, Lorenz. 2005. *Kamus Filsafat*. Jakarta; Gramedia Pustaka Utama.

- Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. First Published; Cambridge-UK: Cambridge University press.
- Barnard, Alan & Spencer, Jonathan. 2002. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York. Routledge.
- Barnett, S.J. 2003. *The Enlightenment and Religion; The myth of Modernity*. Manchester-UK; Manchester University Press.
- Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham-UK; AltaMira Press.
- Bryant, Clifton D. (ed.), 2003. *Handbook of death and dying*. California. Sage Publications, Inc.
- Buckser, Andrew and D. Galzler, Stephen. 2003. *The Anthropology of Religious Conversion*. Maryland-USA; Rowman & Littlefield Publisher.
- Creswell. J. W. (1994). *Research Design Qualitative & Quantitative Approaches*. London. New Delhi: Sage.
- Copper, Daniel de. 1992. *Understanding Ritual*. London-UK; Routledge.
- Corrywright, Dominic & Peggy Morgan. 2006. *Get Set for Religious Studies*. Edinburgh; Edinburgh University Press.

- Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (Editors) (1994). *Handbook of Qualitative Research*. London. New Delhi: Sage.
- Dhavamony, Mariasusai. 1995. *Phenomenology of Religion*. Diterjemahkan oleh A. Sudiarja dkk, dengan judul *Fenomenologi Agama*. Cet. I; Yogyakarta: Kanisius.
- Durkheim, Emile. 2005. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Diterjemahkan oleh Inyik Ridwan Muzir, dengan judul *Sejarah Agama*. Cet. II; Yogyakarta: IRCiSoD.
- Eller, Jack David. 2007. *Introducing Anthropology of Religion*. New York; Routledge.
- Elnino. 2006 *Islam dan Perdaaban Gorontalo dalam Menggagas Masa Depan Gorontalo*. Cet. I; Gorontalo
- Ember, R. Carol & Malvin Ember, 1977. *Anthropology*. New Jersey; Prentice-Hall.
- E.Moore, Jerry. 2009. *Vision of Culture: An Introduction to Anthropolgical Theories and Theorists*. Lanham-UK; Altamira Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2009. *Antropologi Sosial dan Budaya Sebuah Pengantar*. Cet. I; Maumere: Ledelero.
- Firth, Raymond, 2004. *Religion: A Humanist Interpretation*. London; Routledge.
- Geertz, Clifford. 1983. *The Religion of Java*. Diterjemahkan oleh Aswab Mahasin, dengan judul : *Abangan*,

Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa. Cet. II; Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya.

_____. 1993. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. London; Fontana Press.

_____. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York; Basic Books.

_____. 1992. *Kebudayaan dan Agama*. Jakarta; Kanisius.

Gellner, David N. 2011. *Pendekatan Antropologis*, dalam Peter Connolly (ed.) *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Cet.I; Yogyakarta: LKiS.

Hadikusuma, Prof. H. Hilman. 1993. *Antropologi Agama, Bagian I*. Cet. I; Bandung: Citra Aditya Bakti.

Haga, B.J. 1994. *De Lima Pohalaa (Gorontalo) Volksordering Adatrecht en Bastuur Politick*. (Terjemahan). Jakarta; Jambatan.

Hamid, Abu. 2005. *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi, dan Pejuang*. Edisi II. Jakarta; Yayasan Obor Indonesia.

Hasanuddin & Suharjo, Sri. 2001. *Gorontalo: Kerajaan Tradisional hingga Kolonial Belanda Suatu Tinjauan Sejarah Sosial Ekonomi*. (Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Manado Pemerintah Kota Gorontalo).

Huntington, Richard & Peter Matcalf. 1979. *Celebration of Death; The Anthropology of Mortuary Ritual*. London: Cambridge University Press.

- Ihromi, T.O. (ed.). 2006. *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*. Jakarta; Yayasan Obor Indonesia.
- J. Moleong, Lexy. 1991. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Cet. III; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Kaluku, Kuno. *Adat dan Agama Islam*. (T.T. T.P.Gorontalo).
- Koentjaraningrat. 1953. *Metode-metode Antropologi Dalam Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: UI Press.
- _____. 1985. *Ritus Peralihan di Indonesia*. Cet.I; Jakarta: PN Balai Pustaka.
- _____. 1987. *Sejarah Teori Antropologi-Jilid I*. Cet. II; Jakarta: UI Press.
- K. Fenn, Richard. 2003. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford-UK; Blackwell Publishing.
- Kuntowijoyo. 2001. *Muslim Tanpa Masjid, Essai-Essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme transcendent*al. Bandung : Mizan.
- Lambek, Michael. 2002. *A Reader In the Anthropology of Religion*. Blackwell Publishing: USA.
- Laneri, Nicola (ed.), 2008. *Performing Death; Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East And Meditarranian*. Chicago; The University of Chicago Press.

- L. Pals, Danial. 2001. *Seven Theories of Religion*. Diterjemahkan oleh Inyik Ridwan Muzir dan M. Syukri, dengan judul. *Dekonstruksi Kebenaran; Kritik Tujuh Teori Agama*. Cet. I; Yogyakarta: IRCiSoD.
- Marranci, Gabbrielle.2008. *The Anthropology of Islam*. New York; Berg.
- Morris, Brian. 2003. *Antropologi Agama; Kritik Teori-teori Agama Kontemporer (terj.)*. Yogyakarta: AK Group.
- Mopangga, A. 1997.*Sejarah Kampung Empat; Siduan, Sipayo, Soginti, Bunuyo*. (Makalah).
- M. Keesing, Roger. 1992. *The Cultural Anthropology; A Contemporary Perspective, Second Edition*. Diterjemahkan oleh. R.G. Soekadijo dengan judul "*Antropologi Budaya; Suatu Perspektif Kontemporer, Edisi Kedua*. Jakarta: Erlangga.
- Mulder, Niels. 1999. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya; Jawa, Muangthai dan Filipina*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Nur, S.R. 1996. *Islam dan Etos Kerja Masyarakat Gorontalo*. Yayasan Festival Istiqlal: Jakarta.
- _____. 1979. *Beberapa Aspek Hukum Adat Tata Negara Kerajaan Gorontalo Pada Masa Pemerintahan Eyato (1673-1679)*. Disertasi Unhas.
- Pateda, Mansoer. 2001. *Kamus Bahasa Gorontalo – Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

- Purba, Setia Darmawan. 2006. HUDA-HUDA/ TOPING-TOPING: SUATU TARIAN DALAM UPACARA KEMATIAN USIA LANJUT PADA MASYARAKAT SIMALUNGUN. Jurnal Etnomusikologi Vol. 1 No.3.
- Rappaport, Roy A., 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Unitek Kingdom; Cambridge University press.
- Radam, Noerid Haloei, 2001. *Religi Orang Bukit*. Cet.I; Yogyakarta: Yayasan Semesta.
- Rodrigues, Hillary & S. Harding, John. 2009. *Introduction to the Study of Religion*. New York; Routledge.
- Saifuddin, Ahmad Fedyani. 2006. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Cet.I; Jakarta: Kencana.
- Sadgwick, Peter & Edgar, Andrew.2002. *Cultural Theory;The Key Tinkers*. New York; Routledge.
- Salamone, Frank A., 2004. *Encyclopedia of Religious Rites, Ritual, and Festivals*. New York; Routledge.
- Sanderson, Stephen K. 1995. "Macrosociology". Terjemah: Farid Wajdi dan S. Menno. Sosiologi Makro, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial. (cetakan kedua). Jakarta: RajaGrafindo Persada,
- Shihab, M. Quraish. 2006. *Perjalanan Menuju Keabadian, Kematian, Surga, dan Ayat-Ayat Tahlil*. Cet. IV; Jakarta: Lentera Hati.
- Smith, Huston. 2004. *Agama-agama Manusia*. Cet. VII; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

- S. Niode, Alim. 2007. *Gorontalo: Perubahan Nilai-Nilai Budaya dan Pranata Sosial*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Indonesia Press.
- Spiro, M. E. 1966, 'Religion: Problems of Definition and Explanation', in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York: Praeger.
- Spradley. J. P. 1997. *Metode Etnografi* (Alih Bahasa oleh Misbah Zulfa Elizabeth). Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya.
- Strauss, Anselm & Juliet Corbin, 2007. *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif*. Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Syam, Nur. 2007. *Mazhab-mazhab Antropologi*. Cet.I; Yogyakarta: LKiS.
- Sulistyanto, Bambang. 2011. *Religi dan Makna Upacara Kematian Masyarakat Dayak*. Majalah Arkeologi Indonesia, Edisi Juli 2011.
- Suparlan, Parsudi. 1988. *Ilmu Antropologi*.Cet. I; Jakarta: Bhratara.
- Suyono, Aryono. 1985. *Kamus Antropologi*. Jakarta; Akademika Presindo.
- Tapper, Richard. 1995. *Islamic Anthropology and Anthropology of Islam*. Anthropological Quarterly, Vol. 68, No. 3. published by The George Washington University Institute.

- Toynbee, Arnold, 2007. *Sejarah Umat Manusia; Uraian Analitis, Kronologis, Naratif, dan Komparatif*. Cet. IV; Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tugiyono. 1982 *Atlas dan Lukisan Sejarah Nasional Indonesia*. CV. Baru; Jakarta.
- Tuloli, Nani. Dkk. 1999. *Puisi Dalam Kaitannya dengan Kedudukan dan Fungsi Dalam Adat Gorontalo*. STIKIP Gorontalo.
- Turner, Victor. 1977. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Cornell paperbacks.
- Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Woodward, Mark R., 2008. *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Cet. IV; Yogyakarta: LKiS.

B. Dokumen dan Artikel Lainnya

- Asante, A.E., dkk, 2013. *Art in Funeral Ceremonies, an Indigenous Cultural Identity of Asantes. International. Journal of Humanities and Social Science*; Vol. 3 No. 16 [Special Issue – August 2013].
- www.Indotoplist.Upacara Ngaben Bali.com.
- EN. Saud, Lily. 2015. *Didikan Moral dalam Tujai Gorontalo*. <http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbsulut/2015/05/17/didikan-moral-dalam-tujai-gorontalo/>. Diakses tgl. 20 Desember 2021.

Ingrid Listiati. *Pengertian Sinkretisme*. Dalam <https://www.katolisitas.org/tentang-paganisme-dan-sinkretisme/>. Diakses tgl. 5 Nopember 2021.

<http://antromedan.blogspot.com/2011/04/interpretivisme-simbolik.html>.

Hartanto, Johanes Raymond. Tth. Wujud Sinkretisme Religi Aluk Todolo dengan Agama Kristen Protestan (Artikel). Bandung; Jurusan Desain Interior, Fakultas Seni Rupa dan Desain, Universitas Kristen Maranatha.

Havryl'iuk, Natalia., 2003. The Structure and Function of Funeral Rituals and Customs in Ukraine; FOLKLORICA 2003, Vol. VIII No. 2.

Kerjasama Bappeda dan Badan Pusat Statistik Kota Gorontalo. 2003., *Kota Gorontalo dalam Angka Tahun 2002*. Cet. I; Pemkot: Gorontalo, 2003.

Levak, Milena Maselli. 1979. *Motherhood by Death Among The Bororo Indians of Brazil*. Jurnal Omega Vol.10 Edisi. 4 (Versi Digital).

Niode, Alim. 2007. ASQ (*Aadati hula-hulaa to sara, saraa hula-hulaa to kuruani*) Sebagai Ideologi Lokal (*Upaya Menemu Kenali Keselarasan Adat dan Agama di Gorontalo*). Makalah untuk Seminar Adat Daerah Gorontalo.

Panggarra, Robi. 2014. *Konflik Kebudayaan Menurut Teori Ewis Alfred Coser Dan Relevansinya Dalam Upacara Pemakaman (Rambu Solo') Di Tana Toraja*. Jurnal Jepray; Vol. 12 No.2. (edisi digital).

- Pemkot Gorontalo, 2000, *Profil Kota Gorontalo, Menuju Provinsi Gorontalo – Tomini Raya*. Pemkot; Gorontalo.
- Polontalo, Ibrahim, 1968. *Peranan Tidi Lopolopalo Gorontalo dalam Pembinaan Kepribadian Suku Gorontalo*, (Menado:FKPS-IKIP).
- Polontalo, Ibrahim. 1997 .*Proses Masuk dan Berkembangnya Agama Islam di Gorontalo*, Makalah.
- Polontalo, Ibrahim, 1997. *.Kota Gorontalo 269 Tahun (Laporan Penelitian)*. STKIP Negeri Gorontalo.
- Putra, Hedi Shri Ahimsa. Dalam <http://jogjacultural.blogspot.co.id/2013/04/ritus-kematian-ritus-peralihan-ritus.html>. Diakses tgl. 25 Oktober 2021.
- Yayasan 23 Januari 1942 Bekerjasama dengan IKIP Negeri Manado Cabang Gorontalo, 1982. *Perjuangan Rakyat di daerah Gorontalo Menentang Kolonialisme dan Mempertahankan Negara Proklamasi*. Cet. I; PT. Gobel Dharma Nusantara: Jakarta.
- <https://gorontalo.bps.go.id/indicator/108/78/1/persentase-penduduk-menurut-agama.html>. Diakses tgl. 10 Mei 2022.
- <https://id.scribd.com/document/358581857/Alur-Perjalanan-Dakwah-Islam-Di-Nusantara>. Diakses tgl. 12 Mei 2021.

BIODATA SINGKAT PENULIS



Mashadi adalah nama yang diberikan oleh orang tua penulis ketika dilahirkan 50 tahun lalu, tepatnya 26 Nopember 1972, disuatu desa yang bernama Desa Tungka' kurang lebih 11 kilometer dari ibukota kabupaten Enrekang, Sulawesi-Selatan. Pendidikannya diawali dari pendidikan dasar tanpa sempat mengikuti program Pendidikan anak usia dini, yang ketika itu belum diwajibkan. SDN Inpres 218 Benteng, Kab. Pinrang adalah sekolah formal pertama yang menjadi wadah menuntut ilmu yang diselesaikan pada tahun 1986. Pendidikan formal selanjutnya ditempuh di lembaga pendidikan pondok pesantren Darul Falah yang berlokasi di pusat kota Kab. Enrekang. Di PP Darul Falah Enrekang ini, penulis menyelesaikan program pendidikan Tsanawiyah dan Aliyah yang seluruhnya diselesaikan dalam masa 6 tahun tepatnya tahun 1992. Setamat Aliyah penulis melanjutkan Pendidikan ke jenjang S1 dengan memilih jurusan Akidah Filsafat di Fak. Ushuluddin IAIN Alauddin Makassar dan mencapai gelar sarjana (S.Ag) pada tahun 1998. Setahun kemudian (1999) berkesempatan melanjutkan Pendidikan ke jenjang S2 (Magister) di Program Studi Antropologi Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin Makassar dan menyelesaikannya pada tahun 2002. Penulis berkesempatan menempuh Pendidikan doktoral (S3) di program studi Antropologi Fak. Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin Makassar pada tahun 2011, dan diselesaikan pada tahun 2017. Penulis yang beristrikan Dr. Wahidah Suryani, M.Si, memiliki 3 orang puteri. Saat ini penulis adalah Dosen tetap di IAIN Sultan Amai Gorontalo, Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Jurusan Sosiologi Agama dan telah mengabdikan sejak tahun 2002, dengan membina Mata

Kuliah Antropologi Agama. Sebelumnya penulis juga adalah Dosen tetap di Universitas Ichsan Gorontalo selama lebih dari setahun, sembari menjadi guru honorer di SMP dan SMA Muhammadiyah kota Gorontalo.