

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

“Reinkarnasi” : Interpretasi Islam Dalam Bingkai Tradisi Lokal Pada Masyarakat Buton [Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book chapter
Authors	Alifuddin, Muhammad
Publisher	Globethics.net
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-10-31 14:08:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/207626

“REINKARNASI”: INTERPRETASI ISLAM DALAM BINGKAI TRADISI LOKAL PADA MASYARAKAT BUTON

Muhammad Alifuddin

Abstract

This essay aims to explain the interaction between Islam and local traditions on the island of Buton, especially faith in *rohi polimba*. According to the Butonese, *rohi polimba* is the spirit moving from some one who has died to his close family.

Pim Schoorl equated *rohi polimba* with reincarnation in Hindu faith, but this opinion was rejected by traditional figures in Buton.

According to the Butonese, *rohi polimba* is a specific gift to a specific figure. It is a distinctive belief of Buton culture and is linked to an argument from the Qur'an.

Although the Butonese understand *rohi polimba* as a belief related to Islamic tradition, the genealogy of *rohi polimba* in Butonese society antedates the arrival of Islam, when Buton was under the influence of Hindu tradition.

More recently, the belief in *rohi polimba* has undergone an interpretation of meaning that successfully combines pre-Islamic traditions (Hinduism, Buddhism, and local traditions) with an Islamic framework.

Pendahuluan

Salah satu dimensi penting yang mengikuti kepercayaan orang Buton hingga hari ini adalah kepercayaan terhadap *rohi polimba*.¹ Meski hal ini tidak bisa digeneralisasi sebagai bentuk kepercayaan dari semua orang Buton, tetapi yang jelas keyakinan tentang masalah terkait masih tetap hidup di tengah masyarakat. Di desa Melai dan Badia, daerah yang dahulunya merupakan pusat Ibu kota Kesultanan Buton, keyakinan pada *rohi polimba* masih sangat kental. Para tokoh budaya yang penulis temui, umumnya meyakini hal tersebut. Di Liya meski kepercayaan ini tidak merata diketahui oleh masyarakat, namun tetap saja hidup dan diyakini, khususnya oleh para tua-tua adat.

Pim Schoorl mensejajarkan *rohi polimba* dengan *reinkarnasi*, (Parrinder, 1971: 286) seperti yang terdapat dalam agama Hindu. Pandangan Schoorl yang menyamakan antara *rohi polimba* dengan “reinkarnasi” tidak disepakati oleh beberapa budayawan Buton yang menjadi informan penulis. Bagi mereka, kejadian *rohi polimba* adalah suatu keistimewaan yang hanya dapat ditempuh oleh orang-orang tertentu dan merupakan khas dari kebudayaan Buton, yang memiliki pijakan argumen dalam Qur’an (QS.3: 27).²

¹ *Rohi polimba*, berasal dari dua kata, yaitu: *rohi* (Buton) yang berarti ruh (roh) dan *polimba* yang bermakna berpindah atau berganti/bertukar tempat. Dalam tradisi Buton *rohi polimba* adalah suatu peristiwa yang ditandai dengan berpindahnya roh seorang yang telah meninggal dunia pada keturunan berikutnya/tnak atau cucu yang masih berada dalam satu garis keturunan.

² *تُولِجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ*

Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam. Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa batas (QS.3: 27).

Rohi Polimba vs Reinkarnasi dalam Perspektif Orang Buton

Pim Schoorl, seorang antropolog Belanda pernah melakukan penelitian di Buton pada tahun 1981 dan tahun 1984, menyebutkan dalam tulisannya tentang satu segi yang mengherankan dari kebudayaan Islam Buton, yaitu adanya kepercayaan yang kuat tentang “reinkarnasi”. Bagi sebagian besar masyarakat Buton, peristiwa beralihnya ruh seseorang pada keturunan berikutnya kendatipun bukan hal yang lumrah terjadi, tetapi diyakini keberadaannya, khususnya bagi mereka yang masih dengan teguh memelihara tradisi masa lampau. Meski sebagian besar masyarakat mengakui atau bahkan meyakini hal tersebut sebagai kejadian atau peristiwa yang dapat terjadi, namun umumnya mereka tidak ingin atau enggan menyebut secara langsung atas siapa peristiwa itu berlangsung, karena kejadian semacam ini dipandang sebagai informasi yang bersifat privat atau “rahasia” (Schoorl, 1985: 103).

Sejumlah masyarakat yang penulis temui di beberapa lokasi yang berbeda menuturkan hal yang senada, agaknya “tabu” untuk menunjukkan hal tersebut secara langsung, kepada siapa pernah terjadi. *Rohi polimba* atau “reinkarnasi” biasanya terjadi melalui wasiat, doa atau pesan almarhum kepada anggota keluarga menjelang ajal tiba. Misalnya, seorang ayah berpesan kepada anaknya, bahwa kelak ketika dia (ayah) meninggal, ia akan lahir kembali pada kelahiran anak kesekian dari seorang anak yang akan melahirkan (Ibid.).

WaOde Saiba salah seorang anggota masyarakat yang berdiam di Badia, menuturkan kepada penulis. Bahwa salah seorang keluarganya yang bernama Hamida (bukan nama sebenarnya) pada saat menjelang kelahiran anaknya diputuskan oleh dokter untuk dioperasi. Sebelum dioperasi yang bersangkutan telah berpesan kepada keluarga dan sanak familinya, bahwa tampaknya dia tidak dapat lagi melanjutkan hidupnya, dan dia meminta agar anak yang dilahirkan tersebut untuk dipelihara dan dijaga baik-baik, sebab anak itu adalah dia sendiri yang lahir kembali.

Setelah pelaksanaan operasi, Hamida meninggal dunia dan bersamaan dengan itu anak yang dikandungnya lahir.

Lebih lanjut disebutkan, bahwa anak yang baru lahir tersebut juga diberi nama Hamida. Anak tersebut oleh WaOde Saiba disebut memiliki ciri dan kelakuan seperti ibunya dan dalam beberapa hal ia mengetahui sejumlah barang yang pernah digunakan oleh ibunya, sekalipun saat itu untuk ukuran anak seusianya dipastikan tidak mengetahui hal tersebut (WaOdes Saiba dalam wawancara, 2010).

Hazirun, informan utama penulis, menceritakan kejadian yang sama, bahwa pernah terjadi sepasang suami istri yang ditinggal mati oleh seorang anak wanita yang sangat disayangi, akibatnya ibu dari anak tersebut sangat sedih. Melihat kesedihan yang sangat mendalam dari seorang ibu atas kepergian anaknya, maka salah seorang dari pengurus jenazah menghibur ibu yang berduka, dan menyatakan, bahwa insya Allah anak yang meninggal ini akan lahir kembali pada kehamilan berikutnya. Sebagai tanda untuk meyakinkan ibu yang ditinggal mati oleh anaknya tersebut, maka diikatkan seuntai kain putih pada jari jenazah (anak) tersebut sebagai cincin.

Kain putih yang dililitkan pada jari jenazah dimaksudkan sebagai tanda dan bukti, bahwa pada kelahiran kembali anak itu akan memperlihatkan bukti dari benda yang sejenis. Beberapa bulan pasca kematian anaknya, ibu tersebut dinyatakan positif hamil, setelah 9 (sembilan) bulan dari kehamilan sang ibu, tibalah saatnya ia untuk melahirkan. Pada saat melahirkan ditemukan “bukti”, bahwa pada jari anak yang baru dilahirkan tersebut terdapat cincin yang terbuat dari kain kafan seperti yang dikenakan oleh jenazah anaknya yang telah meninggal (Hazirun dalam wawancara, 2010)

Hal yang senada disebutkan oleh Schoorl, bahwa seorang informan bercerita tentang pengalaman pribadinya mengenai fakta tentang *rohi polimba*. Informan tersebut menyatakan, bahwa pada tahun 1948 ketika ia harus pergi ke Makassar untuk suatu keperluan, bapak mertuanya

sudah sakit-sakitan. Ia harus berjanji tidak bepergian terlampaui lama. Setelah ia berangkat, bapak mertuanya sakit keras dan merasa ajalnya sudah dekat, berulang kali ia bertanya apakah menantunya telah datang, ketika sudah sakarat, ia memanggil anak perempuannya dan berkata:

“tatap mataku”, jika aku mati, aku akan kembali padamu. Usahakan agar suamimu cepat kembali sebelum kandunganmu mengering. Dan kamu harus menempelkan sepotong kapas yang dibasahi di pusar saya sebagai obat untuk calon anak kamu”.

Lalu kepada anak-anaknya yang lain ia berkata:

“kalian tak boleh cemburu karena aku akan kembali melalui dia informan tersebut tidak kembali hingga tahun 1951, dan tidak lama setelah itu, isterinya mengandung. Ketika mulai timbul rasa sakit akan melahirkan, isterinya dibawa ke rumah sakit, tetapi setibanya di sana rasa sakit tersebut hilang.”

Mereka pulang kembali menunggu rasa sakitnya berulang. Dalam perjalanan pulang sang suami melihat bayangan serta mendengar suara yang menyatakan, “ bayar utangmu.” Ia jadi ingat bahwa ia masih berutang separuh emas kawin (*popolo*). Lalu ia berzikir 500 kali dan setibanya di rumah, doa berikut ia panjatkan, “*Ya Tuhan Izinkanlah dia kembali ke tempat yang tepat.*” Tiga hari kemudian lahir anaknya, laki-laki.

Sewaktu menggendong anaknya dan membisikkan azan di telinga kanan dan kirinya, bayi itu berbisik: “Ya, ya” sebagai tanda persetujuan, dan segera mengencinginya. Ia menjelaskan, bahwa bapak mertua saya telah kembali dalam diri bayi itu. Istrinya juga mengatakan, “itu bapak saya.” Pada tahun-tahun kemudain ia banyak menangis, karena merasa ditipu oleh bapaknya, “Ia berjanji anak saya akan menjadi anak yang baik, akan tetapi anak laki-lakiku sering tidak patuh.” (ibid)

Selain itu, peristiwa *rohi polimba*, “konon” dapat terjadi atas pesanan keluarga almarhum kepada Imam atau pegawai *sara* yang menyembahyangi jenazah, untuk diniatkan dan didoakan agar almarhum

dapat menjelma kembali pada kelahiran berikutnya, dan terlebih khusus kepada person/individu yang menurunkan jenazah ke liang lahat ketika dimakamkan.³ LaOde Zadi budayawan yang aktif menggali khazanah tradisional Buton, juga meyakini kebenaran *rohi polimba*. Zadi mengatakan, peralihan roh dapat terjadi dengan tiga sebab:

Pertama, karena kemampuan dan kedalaman ilmu yang dimiliki oleh seseorang semasa hidupnya, yang ditandai dengan banyaknya ibadah dan amalan-amalan kegamaan yang dijalankan semasa hidup. Untuk golongan yang pertama ini tidak membutuhkan pertolongan dari pihak luar.

Kedua, peralihan roh terjadi karena kemampuan dan kepiawaian person atau individu yang meletakkan jenazah tersebut di liang lahat, yang disebut dengan istilah *pasudu*.

Ketiga, *rohi polimba* dapat terjadi karena salah seorang di antara pengantar jenazah (bukan yang menurunkan) mentransfer kekuatan kepada jenazah yang diturunkan. (Zadi dalam wawancara, 2010)

Ada beberapa tanda yang umum terjadi dan diyakini dalam peristiwa *rohi polimba* yang dipercaya sebagai penjelmaan dari seorang yang sudah “meninggal” kepada mereka yang baru lahir, di antara tanda-tanda umum tersebut adalah;

³ Istilah khusus yang dikenal oleh masyarakat Buton khususnya pada upacara menurunkan jenazah ke liang lahat, disebut dengan *pasudu* (baca: pasujud). Istilah ini mungkin sekali sangat berkaitan dengan peletakkan jenazah di lahat yang digambarkan sebagai sujud menghadap Tuhan. Tidak sembarang orang yang diberikan “mandat” untuk melakukan *pasudu* ini, sebab diyakini bahwa tata cara yang benar sesuai ketentuan yang diyakini oleh masyarakat Buton akan mampu menyelamatkan si mayit di dalam kuburnya, sebaliknya bagi mereka yang tidak tahu dan berpengalaman dalam menurunkan mayat di kubur, dapat berakibat bagi ketidak tentraman arwah (*sumanga*) dari almarhum.

Oleh karena itu, peristiwa *pasudu* ini sangat sakral sebab menyangkut “kebaikan” atau “kejelekan” yang akan diperoleh oleh si mayat sehingga untuk melakukannya butuh pada seorang yang ahli dan berpengalaman. Pengalaman dalam arti orang tersebut mendapat pengakuan di tengah masyarakatnya, bahwa yang bersangkutan sepanjang “karirnya” dalam meletakkan jenazah di kubur, arwah si mayat dapat tenang dan tidak gentayangan.

Pertama, tanda berupa cincin yang dikenakan oleh si mayit. Menurut Hazirun, biasanya seorang yang akan meninggal berpesan terhadap keluarga, bahwa pada kelahiran cucu dari anaknya ia akan kembali, dan sebagai bukti dari kelahiran kembali tersebut pada seorang bayi yang baru lahir ditandai dengan adanya cincin pada jemari bayi, seperti cincin yang dikenakan oleh orang tua dari bayi ketika meninggal. (Zadi, Hazirun dan Abu Bakar dalam wawancara, 2010)

Kedua, tanda-tanda khusus yang terdapat pada bagian tubuh, misalnya tahi lalat atau sejenisnya. Sebagai bukti dari berbaliknya roh dari almarhum pada seorang bayi, adalah terdapatnya tanda sejenis pada bayi yang baru lahir sebagaimana yang terdapat pada atau dimiliki oleh almarhum.

Ketiga, ciri lain dari berbaliknya roh seorang yang telah meninggal kepada turunan atau generasi berikutnya, biasanya tampak pada gelagat seorang anak. Misalnya ia menyebut dirinya atau namanya dengan nama kakeknya, atau bahkan menurut keterangan masyarakat setempat terkadang seorang bayi yang baru lahir, tiba-tiba berbicara dengan menyebut namanya (yaitu nama dari kakeknya). Demikian pula dengan kebiasaan-kebiasannya ketika masih hidup, seperti menunjuk alat-alat pertanian yang biasa digunakan oleh kakeknya dahulu, demikian seterusnya (ibid).

Pemaknaan *rohi polimba* dengan reinkarnasi tidak disetujui oleh para tua-tua adat, mungkin salah satu kesan ketika peristiwa tersebut dimaknai dengan reinkarnasi, maka sisi pengaruh Hindu menjadi mengental, padahal pada saat yang sama orang Buton mengklaim, bahwa Islam yang dipraktekkan di daerah mereka adalah Islam yang “sesungguhnya”/”asli”, bahkan disebut-sebut melebihi dari tempat-tempat lainnya di Indoensia.

Baik Hazirun, Zadi dan Abu Bakar menolak penyamaan makna antara peristiwa *rohi polimba* dengan reinkarnasi. Menurutnya reinkarnasi dalam Hindu adalah kejadian berpulangnya roh ke dunia

untuk mencapai kesempurnaan (*mokhsa*) (Martono, 1991: 12)⁴ dan berlaku umum. Sedangkan apa yang terjadi di Buton adalah berbeda. Di Buton kejadian tersebut bersifat individual, tidak berlaku umum dan terjadi karena kemampuan *amala* atau tirakat yang dilakukan seseorang ketika hidupnya (ibid).

Melacak Genealogi Rohi Polimba dalam Tradisi Keberagamaan Masyarakat Buton

Schoorl mensejajarkan *rohi polimba* dengan *reinkarnasi*,⁵ seperti yang terdapat dalam agama Hindu. Pandangan Schoorl yang menyamakan antara *rohi polimba* dengan reinkarnasi tidak disepakati oleh beberapa budayawan Buton yang menjadi informan penulis. Bagi mereka, kejadian *rohi polimba* adalah suatu keistimewaan yang hanya

⁴ *Mokhsa* adalah pembebasan dari roda “reinkarnasi”, ajaran impersonal Shankara mengartikan *mokhsa* sebagai penyatuan sempurna. Maksudnya waktu dibebaskan dari proses reinkarnasi, setelah lepas dari utang karma, manusia benar-benar menyatu dengan Tuhan. Jiwa menjadi Brahman, karena itu manusia kehilangan individualitasnya dan menyatu dengan Tuhan. Sebaliknya ajaran impersonal Ramanuja menganggap *mokhsa* memelihara individualitas jiwa dan individualitas Tuhan. Pembebasan diinterpretasikan sebagai lepas dari reinkarnasi sehingga seseorang dapat hidup kekal dalam persekutuan abadi dengan Bhagwan, Tuhan sendiri.

⁵ Kata reinkarnasi berasal dari kata Latin *re* yang berarti lagi dan *incarnere* yang berasal dari dua kata latin *in* dan *caro*, berarti dalam daging. Jadi secara harfiah *reinkarnasi* berarti kembali dalam daging. *Reingknarnasi* adalah keyakinan bahwa jiwa atau suatu kekuatan keluar sesudah kematian dan masuk ke dalam tubuh lain (Parrinder, 1971: 286).

Huston Smith (1985: 89-90) menyebutkan, bahwa *reinkarnasi* adalah sebuah proses berpindah-pindahnya jiwa perseorangan melalui serangkaian tubuh. Dalam bahasa Sangsekerta disebut *samsara*, yang berarti berlalu dengan sungguh-sungguh. Pada makhluk yang di bawah taraf manusia, perpindahan itu melalui tubuh-tubuh yang semakin lama semakin kompleks sampai akhirnya mencapai tubuh manusia. Sampai pada taraf ini perkembangan roh tersebut bersifat otomatis. Proses perkembangan roh tersebut berlangsung secara mantap dan wajar, bagaikan tumbuhan sebatang tanaman. Mekanisme yang mempersatukan seluruh perolehan yang baru ini adalah hukum karma. Karma ini kira-kira sebagai hukum sebab akibat.

dapat ditempuh oleh orang-orang tertentu dan merupakan khas dari kebudayaan Buton.

Ada beberapa argumen yang menjadi dasar berpijak mereka untuk membedakan antara dua keyakinan tersebut. Argumen-argumen tersebut antara lain, bahwa dari segi *fundamental ideas* antara *rohi polimba* dengan reinkarnasi sangatlah berbeda. *Rohi polimba* tidak didasarkan atas suatu keyakinan, bahwa roh keluar dari badan dan masih terikat lagi dengan hawa nafsu dan kemauan yang terikat dengan alam kebendaan yang belum dilaksanakan. Bahwa dalam paham Hindu terjadinya reinkarnasi karena roh itu keluar dari tubuh dalam keadaan menanggung utang dalam hubungannya dengan orang lain yang harus dipenuhi. Lebih lanjut dalam paham *reinkarnasi*, roh yang berreinkarnasi hawa nafsunya haruslah dipuaskan dalam kehidupan yang lain, dan harus juga roh itu merasakan sebagai hasil perbuatan-perbuatan yang dilakukannya dalam kehidupan yang lalu.

Dalam kaitan dengan kepercayaan tentang reinkarnasi, van den Berg menyebutkan sebagai berikut :

Orang Gautama beragama Hindu...menurut kepercayaan Hindu segala makhluk akan lahir kembali, beberapa saat setelah meninggal dunia. Adakalanya waktu antara meninggal dunia dan kelahiran kembali sampai beratus tahun lamanya. Pada kelahiran kembali itu, manusia dapat mempunyai berjenis-jenis rupa. Mungkin mereka menjadi dewa, roh, setan, manusia atau hewan. Hal itu tergantung pada tingkah lakunya semasa hidupnya yang lampau (di dunia). Kalau jumlah perbuatannya pada masa yang lampau itu lebih banyak yang baik dari kejahatan yang dilakukannya, maka mereka akan mendapat wujud (yang diperolehnya) lebih tinggi tingkatannya, kalau terjadi kebalikannya, maka wujud yang didapatinya akan lebih rendah. Orang Hindu mengatakan dalam hal itu sebagai “karma” yang baik atau yang buruk. Rentetan kelahiran kembali dinyatakan

mereka juga dengan perkataan sendiri, yang disebut “samsara” (Berg, 1951: 46)

Penjelasan di atas menggambarkan, bahwa reinkarnasi dalam Hindu berhubungan erat dengan fakta dan perbuatan yang dilakukan sebelumnya (ketika/semasa hidup di dunia). Dan kelahiran kembali tersebut bisa terjadi dalam jangka waktu singkat atau sebaliknya, tujuannya untuk mencapai wujud kehidupan yang lebih baik dari sebelumnya. Oleh karena itu, seorang individu yang dalam kehidupannya di dunia telah dapat terhindar dari dosa dan hawa nafsu, maka rohnya selamat dan terlepas dari pengulangan kelahiran kembali serta bersatu dengan Brahma.

Konsep reinkarnasi dalam Hindu juga berangkat dari suatu pandangan, bahwa apabila terjadi suatu yang dinamakan mati, maka tubuh yang bersifat kebendaan tersebut ikut mati dan berubah menjadi rapuh. Berbeda dengan tubuh kasar, tubuh halus atau roh tidak ikut mati dengan matinya tubuh kasar, tetapi terus bergerak, kemudian kembali sekali lagi ke dalam sebuah tubuh yang baru dengan membawa keinginan-keinginan dan pekerjaan yang telah lalu. Dengan demikian, bermulalah suatu putaran baru untuk roh tersebut, roh ini didapati berada dalam tubuh seseorang atau seekor binatang.

Di antara syarat-syarat yang harus ada untuk kedatangan roh, adalah roh itu di dalam alamnya yang baru tidak mengingat alamnya yang dahulu serta tiap-tiap putaran roh terputus langsung dari putaran yang lain. Pada kesimpulannya tubuh yang berinkarnasi tidak selamanya mengambil tempat di dalam tubuh manusia tetapi juga di dalam tubuh binatang, seperti yang dikatakan oleh John B.Nos, sebagai berikut:

Jika dalam kehidupan masa lampau kita berkelakuan baik, kita akan memasuki rahim yang menyenangkan dan lahir dalam golongan sosio religi yang lebih tinggi. Tetapi jikalau kelakuan kita di masa lampau tidak baik, kita akan masuk ke dalam rahim yang kotor dan berbau busuk dan lahir dalam golongan yang

lebih rendah seperti *binatang*, *tumbuhan* dan *benda*. Lagipula reinkarnasi tidak terbatas pada bumi saja, sesungguhnya orang bisa dilahirkan dalam aneka ragam surga, neraka dan api penyucian. (Nos, 1980: 90)

Bila dicermati, maka beberapa item khusus yang mungkin dikemukakan dari konsep reinkarnasi adalah; perpindahan roh ke satu tubuh adalah upaya untuk mencapai kesempurnaan atau bersatu dengan Brahmana. Poin lain adalah dalam konsep reinkarnasi perpindahan roh belangsung secara alami dan menempati beberapa tubuh secara berulang. Selain itu, tempat perpindahan roh tidak hanya pada tubuh manusia tetapi juga boleh jadi pada tubuh seekor binatang, tumbuhan dan benda lainnya.

Dalam tinjauan historis konsep *reinkarnasi* seperti yang diyakini dalam agama Hindu, dalam beberapa hal benang merahnya dapat dilihat pada konsep *rohi polimba* di Buton. Benang merah tersebut merujuk pada keterangan Zahari, bahwa kepercayaan serba roh dan hidup kembali masih ditemukan di lingkungan keluarga Wolio dan apabila ada manusia yang meninggal akan menjelma kembali bukan sebagai bentuk manusia, hal ini disebut dalam tradisi Buton sebagai *dauru* (Zahari, 1982: 37-8 dan Abu Bakar dalam wawancara, 2010)⁶

⁶ Menurut Zahari, dalam hidup kembali bukan sebagai manusia dapat bermacam-macam, ada sebagai ular ada sebagai babi dan ada juga sebagai buaya yang pada kesimpulannya hidup kembali pada segala apa yang bernyawa, namun pada umumnya pada binatang-binatang yang disebutkan. Dalam cerita yang diwarisi secara turun temurun dikenal seorang yang bernama Sangia Irape putra Sultan Morhum yang langsung menjadi buaya sebelum matinya. Menurut riwayatnya sewaktu Sangia Wambulu melihat keadaan badan ayahnya yaitu Sangia Irape mulai nampak ditumbuhi sisik seperti buaya maka anaknya mengantar sang ayah untuk dimandikan di bagian laut yang dinamakan *Pomantuda* di muka Lowu-Lowu.

Setelah sang Ayah menanggalkan pakaiannya, sang anak mendorong sang ayah masuk ke dalam laut, kuasa Tuhan sang ayah dengan seketika menjelma menjadi buaya. Selain dari riwayat yang baru disebutkan juga terdapat riwayat lain yang diyakini sebagai cerita yang benar-benar pernah terjadi. Yaitu, riwayat LaOde Wuna saudara sekandung Sultan Morhum yang memang sejak lahir tidak sempurna, yaitu sepotong badannya bagian atas menyerupai manusia dan bagian

Keterangan Zahari menguatkan tesis Schoorl yang menyebutkan, bahwa tradisi atau kepercayaan terhadap rohi polimba merupakan perpanjangan tangan dari kepercayaan Hindu (Yunus: 1995: 19).⁷ Meski

bawahnya menyerupai ular. Diriwayatkan bahwa Ia memiliki suara yang sangat merdu.

Ketika dewasa pada suatu hari Ia bernyanyi di ruang depan sedangkan ibunya berada di ruang belakang. Karena kemerduan suaranya, dan tanpa disadarinya, ibunya terharu sampai-sampai berseru, “saya sudah basah ini putraku” (*kumabahomo laoti*). LaOde Wuna kemudian mengarahkan ekornya keibunya dan dengan demikian mereka bersenggama. Lebih jauh karena suatu peristiwa kejadian antara LaOde Wuna dengan ibunya yang dinilai sebagai suatu pelanggaran, yang pada saat itu syariat Islam sudah memasuki paham masyarakat secara merata, kejadian mana menurut paham Islam adalah suatu perbuatan kejahatan dalam Islam yang patut mendapat ganjaran hukuman, maka LaOde Wuna dijatuhi hukuman buang dan pelaksanaannya dilakukan di daratan Buton dekat kampung Wakurumba sekarang.

Dalam pelaksanaan hukuman LaOde Wuna tersebut, di tempat pelaksanaan, karena kuasa Tuhan, muncul mata air. Mata air ini oleh masyarakat setempat dikenal dengan nama *uwe igoraka*. Konon menurut riwayat seketika LaOde Wuna didudukkan pada tempat pelaksanaan hukumannya, dengan sekejap mata LaOde Wuna menghilang dan di tempat itulah keluar mata air, demikianlah kepercayaan rakyat setempat. Contoh lain yang juga diyakini masyarakat Buton sebagai manusia yang berubah wujud menjadi buaya adalah riwayat seorang haji yang menjelma menjadi buaya dan ini terdapat di Kambara Kecamatan Tiworo.

Buaya tersebut oleh masyarakat setempat disebut sebagai buaya yang berkepala putih yang diasosiasikan sebagai serban haji dan kalau buaya ini kelihatan muncul, maka itu sebagai pertanda adanya lagi orang yang akan dimakan oleh buaya tersebut dan hal ini banyak terjadi. Menurut Zahari, ia sendiri pernah menyaksikan buaya tersebut ketika beliau mengikuti orang tuanya dalam sebuah tugas negeri selaku kepala Distrik di Tiworo.

Konon menurut riwayat bahwa haji tersebut sebelum meninggal sudah lebih dahulu berpesan, bahwa apabila ia lahir kembali ke dunia ini ia tidak kembali sebagai manusia tetapi kembali sebagai buaya. Keluarganya bertanya mengapa harus demikian, apakah hidup sebagai manusia sudah membosankan atau bagaimana? Ia menjawab, saya hendak mengetahui bagaimana perbedaan hidup sebagai manusia dan sebagai hewan. Dan saya memilih buaya karena hidupnya di dalam dua dunia yaitu laut dan darat.

⁷Tesis tentang pengaruh Hindu dalam tradisi kehidupan orang Buton adalah hal yang tidak dapat dipungkiri. Hal ini paling tidak dapat dilihat atau diperhatikan pada sifat yang menojol dari masyarakat Buton, adalah respon yang mendalam terhadap alam sesudah mati. Lahirnya tradisi yang terpusat pada arwah leluhur terbukti dengan adanya lukisan-lukisan dinding pada kompleks situs *watu buri* (Buton; lukisan batu). Tradisi lain adalah menganggap bahwa arwah leluhur menempati tempat-tempat keramat (*sangia*) dan rohnyanya mempunyai kehidupan di alamnya tersendiri sesudah meninggal. Ciri tersebut menurut Soejono berasal

demikian dalam perkembangannya rohi *polimba* telah mengalami reinterpretrasi yang diarahkan untuk menyesuaikan maknanya dengan nilai-nilai Islam. Reinterpretrasi tersebut dapat dilihat dari penjelasan beberapa budayawan yang menolak penyamaan tersebut. Dalam kasus terjadinya rohi *polimba* memang terdapat beberapa perbedaan yang menonjol dengan sistem keyakinan yang mendasari reinkarnasi dalam Hindu. Misalnya, sebuah roh berinkarnasi pada tubuh tertentu yang telah dituju sebelumnya dalam arti kata telah direncanakan, bandingkan dengan reinkarnasi dalam Hindu yang meyakini kejadian berpindahnya roh bukan pada suatu tubuh yang telah ditentukan sebelumnya.

Dengan demikian, salah satu aspek yang membedakan antara proses reinkarnasi dalam Hindu dengan rohi *polimba*, bahwa pada rohi *polimba* terdapat unsur perencanaan yang dilakukan oleh almarhum. Untuk contoh ini dapat dilihat dari keyakinan inkarnasi yang terjadi antara Spelman dan *Kinepulu* Bula serta *Sapati* Baluwu dengan Mogotambaruna.

Dalam cerita masyarakat setempat disebutkan, bahwa tatkala VOC berselisih dengan kerajaan Goa, Laksamana Spelman membebaskan Buton dari kepungan kira-kira 10.000 tentara Goa yang berlayar ke Buton dengan menggunakan 450 buah perahu. Karena jasa tersebut, Spelman mendapat kedudukan khusus di kesultanan Buton, sewaktu tinggal di Buton dan Makassar, Spelman menjalin hubungan yang baik dengan *Sapati* Baluwu. Baluwu kemudian mengajari ia tentang

dari konsepsi pra sejarah. Menurut Yunus pengaruh Hindu di Buton paling tidak dapat diperhatikan pada silsilah raja-raja yang ada.

Nama Si (sri) Batara, suami Wa Ka Ka yang menjadi Raja pertama boleh jadi dari kata Bharata. Demikian pula dengan nama raja kedua yaitu Bancapatola yang bergelar Bataraguru yang berarti Dewa Agung. Raja ke tiga yang bernama Tuarade yang boleh jadi berasal dari kata tuan dan raden (dalam tradisi berbahasa masyarakat Buton tidak dikenal adanya huruf mati, sehingga pengucapan kata *tuan* misalnya berubah menjadi *tua*) (Rahman dkk., 1994: 10-11; Soejono, 1993: 188; Yunus, 1995: 19).

pengetahuan rahasia mengenai cara bagaimana seseorang mengembalikan roh orang yang telah meninggal.

Baluwu meramalkan akan berakhirnya semua pertikaian yang kini melibatkan mereka dan ia Baluwu akan kembali pada pribadi Yaro Batauga Mogotamburuna. Penjelasan di atas secara eksplisit menunjukkan, bahwa dalam proses reinkarnasi di Buton terdapat aspek perencanaan yang dimungkinkan melalui kemampuan doa, tirakat (amala) atau ilmu seseorang, seperti kasus Baluwu, demikian pula dengan tubuh yang dituju oleh roh yang akan berinkarnasi.

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa selain aspek do'a atau ilmu yang dimiliki oleh seseorang untuk dapat berinkarnasi, maka aspek lain yang disebut-sebut sebagai jalan untuk berinkarnasi, terletak pada kepandaian orang atau individu yang meletakkan mayat dalam liang lahat, yang oleh orang Buton diistilahkan dengan *pasudu*. Keyakinan terhadap pengaruh *pasudu*, meniscayakan bagi seseorang yang akan melakukan *pasudu* haruslah berasal dari mereka yang dipandang piawai dalam masalah tersebut. Sebagian masyarakat meyakini, bahwa *pasudu* yang baik dan benar akan sangat berpengaruh terhadap "arwah" si mayit.

LaOde Misa salah seorang informan penulis menyatakan, bahwa salah satu aspek yang diyakini sebagai jembatan bagi terjadinya reinkarnasi dalam tradisi Buton adalah pada proses *pasudu* tersebut. Lebih lanjut dijelaskan, bahwa proses tersebut sesungguhnya tidak lepas dari doa yang dibaca ketika meletakkan jenazah. Do'a tersebut adalah; *minhâ khalaqnâkum wa fîhâ nu îdukum wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*,⁸ menurut LaOde Misa, kata *wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*, merupakan inti do'a yang dapat mengembalikan roh seseorang kepada tubuh yang telah direncanakan.

⁸ Dari bumi tanah itulah kami menjadikan kamu, dan kepadanya kami akan mengembalikan kamu dan dari padanya kami akan mengeluarkan kamu pada kali yang lain (QS. 20: 55)

Selain argumen di atas terdapat juga argumen lain yang dijadikan dasar atas legalitas ajaran tersebut, yaitu: *tâliju al-layl fi al-nahâr wa tâliju ayya min al-mayyiti, watukhriju al-nahâr fi al-layli, watukhriju al-hayyi min al-mayyit, wa tarzuqu man tasha bi ghayri hisab*.⁹ Tampaknya pemaknaan ayat: “*wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*”, merupakan konstruksi penafsiran yang dikemukakan oleh tokoh adat masyarakat setempat, dilakukan sebagai upaya untuk “melegitimasi” kepercayaan terhadap inkarnasi yang mereka pegang.

Al-Tabari menyatakan, bahwa yang dimaksud dengan ayat: “*wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*,” adalah Allah membangkitkan manusia dari alam kubur sebagaimana ketika Ia menciptakan manusia untuk pertama kalinya dari tanah. Senada dengan al-Tabari, Hamka juga menyebutkan, bahwa makna ayat tersebut, yaitu ketika kiamat tiba dan Israfil meniup sangkakala, maka seluruh manusia yang mati dihidupkan kembali.¹⁰

⁹ Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam. Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa batas (QS. 3: 27) menurut Riha Madi penafsiran ayat tersebut untuk melegitimasi reinkarnasi sebagai ajaran Islam, ibarat memasukkan kayu besar dilobang pahat yang kecil, artinya tidak cocok. (Riha Madi dalam wawancara).

Al-Tabari, menjelaskan bahwa *tâliju al-layl fi al-nahâr wa tâliju al-nahâr fi al-layli, watukhriju al-h?ayya min al-mayyiti, watukhriju al-mayyiti min al-h?ayyi, wa tarzuqu man tasha bi gayri h?isâb*, adalah sebagai proses alam demikian pula dengan *watukhriju al-h?ayya min al-mayyiti, watukhriju al-mayyiti min al-h?ayyi* merupakan suatu proses reproduksi makhluk hidup, misalnya manusia berproses dari nuthfah dan seterusnya (Al-Tabarî, III, 1996: 2221-2224; Al-Zuhaylî, III, 1994: 193).

¹⁰ Dengan bersandar pada sebuah riwayat yang bersumber dari Qatadah dan Ibnu Yazid, Tabari menyatakan, bahwa yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah: Allah menciptakan manusia berasal dari tanah (*turab*), lalu Allah membentuknya sebagai makhluk (manusia) yang berfikir. (*wa fîha nu îdukum*) dan Allah akan mengembalikan keberadaan manusia itu ke dalam tanah setelah ia mati. (*wa minhâ nukhrijukum*) dan manusia akan dikeluarkan dari tanah (dibangkitkan) sebagaimana dahulu ia dihidupkan (dari tanah), maka dia menhidupkan manusia seperti ketika pertamakali Ia (Allah) menciptakannya (Al-Tabari, VII, 1996: 425; Hamka, XVI, 1981: 175).

Meskipun penafsiran di atas tidak sejalan dengan pandangan dua ulama yang telah disebutkan, namun terlihat jelas adanya suatu upaya untuk melekatkan label Islam pada tradisi lokal, oleh para penganut kepercayaan tersebut. Fakta ini sekaligus menunjukkan, bahwa kepercayaan atas reinkarnasi di Buton, meskipun dalam substansinya tidak dapat dilepaskan dari pengaruh Hindu sebagai agama yang lebih dahulu berkembang di wilayah ini, namun dalam proses selanjutnya terjadi upaya untuk melakukan akomodasi kultural dengan jalan melakukan reinterpretrasi atas maknanya yang diarahkan pada kandungan nilai-nilai Islam, seperti pada penafsiran makna doa (ayat): *wa minhâ nukhrijukum târatan ukhrâ*.

Dengan demikian, secara eksplisit ajaran *rohi polimba* dalam masyarakat Buton menemukan bentuknya yang tersendiri, dalam arti kata, bahwa kepercayaan atau konsep *rohi polimbo* (reinkarnasi) yang semula dihipotesakan sebagai pengaruh Hindu, setelah melalui tahapan masa oleh masyarakat setempat diformulasi menjadi ajaran lokal khas Buton yang dikaitkan dengan dimensi nilai “Islam”.

Pengaitan *rohi polimba* atau reinterpretrasi ajaran tersebut ke dalam ajaran Islam, bukanlah hal yang aneh dan baru. Tradisi muslim mengenal istilah ini dengan *tanasuk al-rûh*. Ibnu Hazm dalam *al-Fasl fî al-Milâl wa al-Ahwa wa al-Nihâl* menyatakan, bahwa pendapat tentang reinkarnasi juga telah memasuki paham dari sebagian golongan muslim, dalam kaitan ini pengikut paham tersebut terpecah dalam beberapa golongan. Salah satu golongan di antaranya berpandangan, bahwa roh-roh setelah meninggalkan tubuhnya berpindah ke tubuh-tubuh yang lain, sekalipun bukan dalam jenis tubuh yang ditinggalkannya itu, pendapat ini antara lain dipegang oleh golongan Qaramitah. Lebih lanjut Ibnu Hazm menyatakan, bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang tidak berdasar dan mengandung sejumlah kemusykilan (Hazm, t.t: 90).

Senada dengan pendapat Ibnu Hazm, Ahmad Syalabi menyatakan hal yang sama. Ia menyebutkan, bahwa pandangan yang mirip dengan

reinkarnasi dalam Islam dapat dilihat bentuknya pada paham golongan Syi'ah. Golongan ini juga meyakini pendapat tentang “hidup kembali”, yaitu pengembalian roh pada kehidupan baru tetapi pengembalian tersebut bersama dengan tubuh, ini berarti roh dan tubuh orang yang telah mati hidup kembali, sebagaimana yang akan terjadi pada diri Ali yang diyakini oleh golongan Syi'ah (Syalabi, t.t: 156).

Meski tradisi atau keyakinan terhadap *rohi polimba* oleh masyarakat Buton dikaitkan atau bahkan disebut memiliki dasar berpijak dalam Islam, namun secara teoretis, genealogi paham ini berasal dari budaya masyarakat pra Islam yang sangat dipengaruhi oleh tradisi Hindu. Dalam perkembangannya paham ini memang oleh masyarakat Buton telah direinterpretasi ke dalam Islam, dengan jalan mengukuhkan pandangan mengenai hal terkait dengan dalil-dalil yang dikenal dalam tradisi Islam. Robertson Smith, sebagaimana yang dikutip Koentjaraningrat menyebutkan, bahwa dalam banyak agama sangat sering terjadi suatu upacara atau sistem kepercayaan masa lalu yang ada dalam masyarakat tetap bertahan dan diyakini, namun dalam hal latar belakang keyakinan tersebut atau doktrinnya telah berubah (Koentjaraningrat, tth: 67).

Hal inilah yang tampak pada kepercayaan masyarakat Buton tentang *rohi polimba*, sehingga meskipun doktrin ini semula merupakan kepercayaan yang bersumber dari tradisi pra Islam, namun dalam proses ruang sejarah, latar belakang tersebut sudah tidak mengedepan, tetapi diubah menjadi kepercayaan yang diberi latar belakang “Islam”.

Islam dan Diterminisme Budaya Lokal: Analisis dan Kesimpulan

Hampir dapat dipastikan bahwa dewasa ini tidak ada satupun masyarakat yang memiliki originalitas kebudayaan yang mutlak (tak tersentuh/terpengaruh kebudayaan lain). Dengan kata lain telah terjadi proses pembiakan dan gerak penyebaran atau migrasi-migrasi yang

disertai dengan proses penyesuaian atau adaptasi fisik dan sosial budaya dari manusia sejak zaman purba.

Merujuk pada hasil deskripsi tentang keyakinan *rohi polimba* yang berkembang dalam lingkungan masyarakat Buton, dapat dinyatakan bahwa keyakinan masyarakat Buton terhadap realitas *rohi polimba* seperti yang tampak dalam penafsiran mereka terhadap hal terkait, merupakan perkembangan lebih lanjut atau gerak mutasi kebudayaan yang mencari bentuk dan identitas di tengah arus deras modernisasi kebudayaan. *Rohi polimba* di Buton dengan berbagai modifikasi yang terdapat di dalamnya merupakan potret unik kebudayaan masyarakat Islam Indonesia yang dengan arif menerima pengaruh dari luar, tanpa perlu menanggalkan pola lama.

Reintrepretasi makna *rohi polimba* sebagaimana yang hidup dalam pemikiran komunitas adat Buton saat ini memungkinkan untuk terjadi dalam sebuah proses interaksi, oleh karena pada setiap kebudayaan terdapat suatu kemampuan untuk bertahan dan menyeleksi pengaruh budaya luar, yang diwujudkan dengan penolakan atau mediamkan, demikian pula kemampuan megakomodasi serta kemampuan mengintegrasikan budaya luar ke dalam budaya asli (Poespardoyo, 1986: 28). Oleh karena itu, potret pemahaman masyarakat Buton terhadap *rohi polimba* yang telah mengalami reintrepretasi pemaknaan, mencerminkan sebuah kearifan pandangan hidup masyarakat yang dengan jujur dan lycin berhasil mengawinkan tradisi pra Islam (Hindu Budha) dan tradisi lokal dengan bingkai Islam di dalamnya. (Woodward, 1999: 5)

Fakta historis menyuguhkan suatu realitas bahwa akan selalu terjadi proses hubungan dialektis antara agama dan budaya lokal. Hubungan dialektis tersebut akan melahirkan perbedaan yang pada akhirnya menyediakan berbagai varian lokal di masyarakat (Baidhaw, 2003: 7). Oleh karena itu, proses pertemuan budaya yang satu dengan lainnya menghasilkan embrio dalam kebudayaan bentuk baru melewati proses

waktu yang cukup panjang. Ketika embrio kebudayaan bentuk baru tersebut kemudian diturunkan, maka yang terlahir adalah boleh jadi keturunan langsung dengan ciri khas yang tetap mencerminkan peleburan dua kebudayaan, atau bahkan mutasi dari kebudayaan asalnya yang sama sekali baru.

Sebagai sebuah keniscayaan, dapat dinyatakan, bahwa proses hubungan yang dialektis dan timbal balik antara agama dan budaya lokal merupakan fenomena umum yang terjadi di mana-mana, sehingga apa yang terjadi di Buton dapat dinyatakan sebagai hal yang lumrah. Dalam kaitan ini, Amin Abdullah menyatakan bahwa dalam banyak hal, penyimpangan-penyimpangan atau kelainan-kelainan lokal yang terjadi pada pengamalan Islam di suatu daerah berfungsi sama dengan agama-agama yang tidak memiliki tradisi tulis. Namun pada saat yang sama tradisi-tradisi lokal tersebut juga secara terus-menerus dipengaruhi dan ditentukan oleh tradisi-tradisi besar yang bersumber dari agama yang sama. Lebih lanjut Abdullah menyebutkan, bahwa tradisi besar keagamaan secara perlahan mendesak ke pinggir kebiasaan-kebiasaan lokal dan kepercayaan-kepercayaan yang dianggap takhyul atau bid'ah oleh golongan elit. Orang-orang yang percaya atau beriman secara perlahan tetapi pasti mengidentifikasikan diri ke arah tradisi besar (Abdullah, 2003: xviii-xix)

Pengaruh yang berlangsung secara berkesinambungan oleh tradisi besar (Islam) terhadap budaya lokal, seperti yang disebutkan oleh Abdullah, juga terjadi di Buton. Dalam konteks hubungan Islam dengan tradisi lokal di Buton, dapat dilihat pada kepercayaan masyarakat terhadap reinkarnasi. Bagaimanapun juga, kepercayaan ini pada mulanya merupakan ajaran yang bersumber dari tradisi Hindu, tetapi ajaran yang semula merupakan tradisi Hindu tersebut, selanjutnya diproses dalam ruang sejarah sehingga terjadi konfigurasi warna atau motif. Warna "reinkarnasi" yang semula "murni" berasal dari konsep Hindu diberi

corak “Islam”, yaitu dengan jalan meligitimasi konsep tersebut dengan sumber-sumber Islam, Al-Quran dan Hadis (ibid).

Bahwa secara empirik pada dalam konsep *rohi polimba* masih hidup berbagai kepercayaan masa lalu yang melekat dalam tradisi tersebut, bukan hal yang signifikan untuk mengatakan, bahwa keislaman masyarakat Buton atau Islam Buton telah terkontaminasi “limbah”, sehingga dapat diklaim sebagai bentuk pengamalan Islam yang telah tercemar atau melenceng. Terutama bila mengingat, bahwa bentuk-bentuk pengamalan tersebut terus berproses dalam masa. Apalagi masyarakat Buton yang berada dalam ruang sejarah bukanlah masyarakat yang pasif dan anti perubahan.

Selain itu tolok ukur keislaman suatu masyarakat, sebagaimana yang dirumuskan oleh para ulama sejak dahulu yang bersumber dari rumusan nabi adalah terletak pada simpul keyakinan yang termuat dalam *rukun iman* dan *rukun Islam*. Oleh karena itu, sepanjang menyangkut keseragaman pemahaman di seluruh dunia Islam, maka dua simpul tersebutlah yang dimutlakan “seragam” bagi masyarakat Islam seluruh dunia. Sedangkan menyangkut tindakan-tindakan keagamaan lainnya, hanyalah merupakan penjabaran dari dua simpul utama, yang intepretasinya sangat dipengaruhi oleh lokalitas budaya dimana suatu penafsiran dilakukan (Nasution, 1975: 20-21)

Dari deskripsi singkat di atas dapat dinyatakan, bahwa proses sejarah sangat mempengaruhi pola keberagamaan (pemahaman) masyarakat Buton khususnya dalam aspek yang berhubungan dengan kepercayaan. Hubungan Islam dengan nilai dan tatanan lama tersebut, menunjukkan pada hubungan dan pertemuan yang tak mudah. Oleh karena itu, bagaimanapun juga Islam dalam upayanya menciptakan hubungan yang mesra harus mendefinisikan kehadirannya dalam konteks lokal.

Dalam konteks di atas jelas telah terjadi tarik ulur antar kedua elemen, dalam keadaan tarik menarik tersebut diyakini akan mendorong terciptanya akomodasi antar nilai yang saling berinteraksi. Islam yang

tereprerentasi atau bersumber dari nilai Quran dan hadis dengan budaya khas lokal membutuhkan reinterpretasi makna yang saling mendukung. Dengan demikian, baik Quran sebagai norma Islam dan budaya lokal sebagai norma pribumi harus berhadapan dengan realitas dalam bentuk pengolahan intelektual, penjabaran dan reformulasi makna nilai. Dalam kondisi demikian, baik Islam dan perangkat nilainya maupun budaya lokal akan membentuk alamnya yang baru dan tersendiri, yang berbeda dengan corak dan karakter Islam di daerah lain.

Apa yang terjadi di Buton dengan khas keberagamaannya (baca :Islam) hanyalah merupakan miniatur dari sebuah potret model keberagaman masyarakat muslim yang pluralistik. Dalam skala yang lebih besar dengan pengaruh yang lebih mendalam, faktor determinisme budaya ini juga dapat diperhatikan dalam bentuk pengaruh budaya Arab dan Persia (Majid, 2002: 547).

Pertautan antara adat di satu sisi dengan Islam di sisi lain sebagai sebuah paradigma, bukanlah merupakan suatu yang asing dalam konteks sejarah Islam masa awal. Dalam sistem jurisprudensi Islam keberadaan dan sumbangan ide budaya lokal atau adat sangat dimungkinkan, hal ini paling tidak terungkap pada istilah *al-adat al-muhakkamah* yang sangat populer dalam ilmu ushul fikih. Dengan demikian dalam konteks tertentu adat atau budaya lokal diakui keberadaannya sebagai sumber hukum.

Tampaknya pengaruh lingkungan kebudayaan atas suatu nilai tidak terkecuali hukum-hukum agama menjadi niscaya dan tak terelakkan. Contoh klasik yang biasa ditunjukkan dalam aspek hukum Islam, misalnya perbedaan fatwa para imam mazhab tentang suatu masalah karena perbedaan lingkungan sosial budaya masyarakat yang di hadapi. Istilah *qawl jadid* dan *qawl qadim* yang terkenal dalam fatwa Imam Syafi'i, menunjukkan besarnya peran dan pengaruh lingkungan sosial budaya terhadap aspek hukum. Dalam kaitan tersebut Ibnu Khaldun dalam *muqaddimah*-nya memetakan bumi tempat huni manusia ke

dalam tujuh petak wilayah yang memiliki corak iklimnya sendiri-sendiri yang secara langsung ikut mempengaruhi watak para penghuninya (Khalidun, 1981: 57).

Mengomentari pandangan Ibnu Khaldun tentang hubungan sikap hidup dengan letak geografis, Majid menyebutkan bahwa pengaruh kondisi obyektif seseorang/masyarakat dengan lingkungannya termasuk model pilihan keberagamaan tidaklah bermakna sebagai pembatalan segi universal suatu agama apalagi agama Islam. Lebih lanjut Majid menyatakan, bahwa kondisi tersebut hanyalah membawa akibat adanya realitas keberagamaan penerapan prinsip-prinsip umum dan universal suatu agama, yaitu keaneka ragaman berkaitan dengan tatacara atau *technicalities*. Pengaruh lingkungan kebudayaan dalam ekspresi keagamaan lebih banyak dalam hal-hal praktis dan konkrit (Ibid., 545-546).

Pertemuan budaya lokal dan Islam serta upaya membangun hubungan di antara keduanya adalah realitas yang tak terhindarkan. Watak Islam sebagai agama dakwah, mengandaikan dan meniscayakan terjadinya suatu perubahan pola dan sistem kehidupan masyarakat khususnya dalam wilayah nilai. Dengan demikian kehadiran Islam dalam suatu komunitas selalu berimplikasi bagi terjadi perombakan masyarakat atau “pengalihan bentuk” (transformasi) sosial menuju ke arah yang lebih baik, tetapi kedatangan dan kehadiran tersebut tidak harus berarti destruktif atau bersifat memotong suatu masyarakat dari masa lampainya semata-mata, melainkan juga dapat ikut melestarikan apa saja yang baik dan benar dan bisa dipertahankan dalam ujian ajaran Islam.

Dalam kaitannya dengan hubungan dialektik antara Islam dan tradisi lokal dalam sejarah umat Islam, Azyumardi Azra menyebutkan sebagai berikut:

Bahwa sepanjang sejarah sejak masa-masa awal telah tercipta semacam ketegangan antara doktrin teologis dengan realitas dan

perkembangan sosial. Tetapi, dalam aplikasi praktis, Islam terpaksa “mengakomodasi” kenyataan sosial budaya. Kasus ini dapat dilihat tatkala para ahli fiqhi ingin merumuskan secara rinci doktrin-doktrin pokok Quran tentang fiqhi, mereka tidak bisa mengelak dari kondisi dan fenomena sosial budaya yang terjadi. Jadi sejak awal perkembangannya Islam sebagai konsepsi realitas telah menerima akomodasi sosio kultural. Akomodasi ini semakin terlihat ketika wilayah Islam berkembang sedemikian rupa sehingga ia menjadi agama yang mendunia. Pada kasus-kasus tertentu akomodasi itu tercipta sedemikian rupa sehingga memunculkan berbagai varian Islam (Azra, 1999: 12)

Dengan demikian, pengaruh lokalitas atas suatu agama adalah hal yang tak terhindarkan oleh agama manapun, mengingat kualitas individu dan budaya dimana sebuah agama tumbuh bukanlah merupakan kaset kosong atau ruang hampa budaya, sehingga agama dan budaya pada akhirnya merupakan dua hal yang selalu bersekutu membentuk dan menggagas hidup bersama, dan oleh karena itu agama tidak dapat melepaskan atau menghindar dari lokalitas kultur yang bersifat relatif dan partikular.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. 1996. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 1999. *Dinamika Islam Kultural*. Bandung: Mizan.
- Abdurrahman, Dudung. 1999. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos.
- Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur: Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan.
- , 1999. *Renaissans Islam di Asia Tenggara*. Bandung: Rosda Karya.
- , *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Mizan.
- de Graaf, H. J. 1970. “South Asian Islam to the Eighteenth Century” dalam P.M. Holf (ed.). *Cambridge History of Islam*. London: The Cambridge University Press.
- Dhavamony, Mariasusai. 1999. *Phenomenology of Religion* (Fenomenologi Agama). Yogyakarta: Kanisius.
- Ferm, Vergelius. 1976. “Theism:” *An Encyclopedia of Religion*. Westport: Greenwood Press.

- Geertz, Clifford. 1965. "Religion as a Culture System" dalam Michael Banton (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London.
- , 1983. *The Religion of Java* (Santri, Priyai, Abangan dalam Masyarakat Jawa) Jakarta: Pustaka Jaya.
- , 1975. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975
- Ibnu Hazm, Aly bin Ahmad. n.y. *Al-Fasl fî al-Milâl wa al-Ahwa wa al-Nihâl*. Beirut: Der al-Fikri.
- Koentjaraningrat. 1958. *Metode-metode Antropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: UI Press.
- , 1990. *Sejarah Teori Antropologi I dan II*. Jakarta: UI Press.
- , 1983. *Masalah Suku Bangsa dan Integrasi Nasional*. Jakarta: UI Press.
- , 1993. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Kudus, Hazirun. *Naskah dan Penjelasan Murtabah Tujuh*. (belum diterbitkan).
- Kuntowijoyo. 1995. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Madu, LaOde. 1983. *Merintis Buton Wolio Morikana*. Bau-Bau: tp.
- Majid, Nurcholis. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Maliki, LaOde. 1983. *Kesusasteraan Wolio Buton*. Bau-Bau: tp.
- Mulder, Niels. 1999. *Agama, Hidup Sehari-Hari, dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mulyono, Slamet. 1965. *Menuju Puntjak Kemegahan Sedjarah Keradjaan Majapahit*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Noorduyn. 1964. "Sejarah Agama Islam di Sulawesi Selatan" dalam W.J. Sijabat (ed.) *Panggilan Kita di Indonesia Dewasa ini*. Jakarta: Barata.
- Poerdarminta, W.J.S. 1996. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Ricklefs, M.C. 1981. *A History of Modern Indonesia: c.1300 to the Present*. London: The Macmillan Press.
- Schoorl, J.W. 2003. *Masyarakat, Sejarah dan Budaya Buton*. Jakarta: Jambatan.
- Schrieke, B.J.O. 1955 and 1957. *Indonesian Sociological Studies II*. Den Hag dan Bandung: W. van Hove.
- Schwarz, Adam. 1994. *A Nation in Waiting Indonesia in 1990s*. Australia: Allen and Unwin Pty Ltd.
- Smith, Huston. 1995. *The Religion of Man (Agama-Agama Manusia)*. Jakarta: YOI.
- Soebadi, S. 1976. "The Place of Islam" in Elaine Me Key (ed.). *Studies In Indonesian History*. Australia: Pitmen Publishing.
- Subagya, Rahmat. 1981. *Agama Asli Orang Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Sumardi, Mulyanto (ed.). 1982. *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*. Jakarta: Balitbang Departemen Agama RI.
- Suparlan, Parsuadi. 1988. "Kata Pengantar" dalam Ronald Robertson (ed.). *Sociology of Religion (Agama dalam Analisa dan Intrepretasi Sosiologi)*. Jakarta: Rajawali Press.
- al-Tabarî, Abî Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Tabarî. 1996. *Tafsîr al-Tabarî: Jâmi' al-Bayân fî al-Tawîl al-Qurân*. Jilid III dan V. Beirut: Dar al-Kutûb al-'Ilmiyah.

- Wach, Joachaim. 1947. *Sociology of Religion*. London: Kegan Paul, Trenc, Trubner and Co. Lth.
- Woodward, Mark R. 1999. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism* (Islam Jawa). Yogyakarta: LKiS.
- Yunus, Abd. Rahim. 1995. *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan Kesultanan Buton Abad 19*. Jakarta: INIS.
- Zaenu, LaOde. 1995. *Buton Dalam Sejarah Kebudayaan*. Surabaya: Suradipa.
- , 1977. *Sejarah dan Adat Fi Darul Butuni*. Jilid I, II, III. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan.