

Analisis Semiotika Terhadap Aksara Penanggalan Kelender dalam Tradisi Keagamaan di Hatuhaha dan Ulakan

by Adam Latuconsina

Submission date: 26-Jun-2023 02:11PM (UTC+0700)

Submission ID: 2122833549

File name: alan_Kelender_dalam_Tradisi_Keagamaan_di_Hatuhaha_dan_Ulakan.pdf (5.5M)

Word count: 31451

Character count: 194255



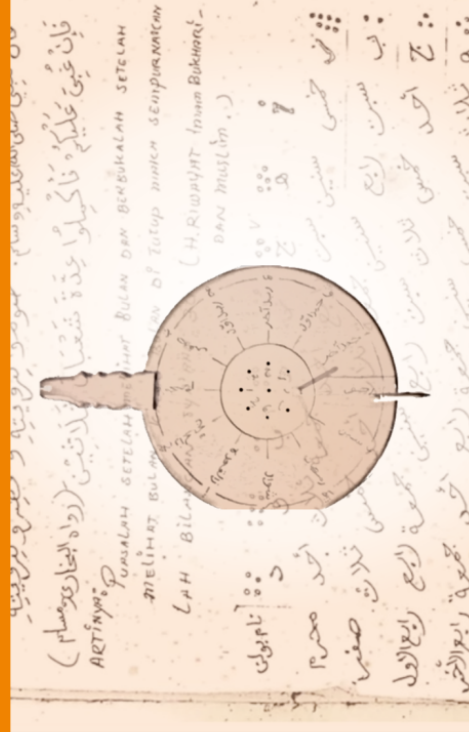
Terwujudnya penulisan buku *“Analisis Semiotika Terhadap Aksara Penanggalan Kalender Dalam Tradisi Keagamaan di Hatuhaha dan Ulakan”* ini berkat doa dan kontribusi dari semua pihak yang memberikan dukungan dan motivasi berupa data dan informasi dengan penuh kesabaran. Selama penulisan buku ini, sudah tentu tidak luput dari tantangan, akan tetapi berkat bantuan dari semua pihak akhirnya dapat terselesaikan. Untuk itu kami mengucapkan terimakasih kepada yang terhormat Rektor IAIN Ambon Dr. H. Hasbollah Toisutta, M.Ag, Wakil Rektor I. Dr. Mohdar Yenlua, M.H, Wakil Rektor II Dr. Ismail DP, M.Pd, dan Wakil Rektor III Dr. Abdullillah Latuapo, M.Pd. Ucapan terimakasih juga disampaikan kepada Ketua LP2M IAIN Ambon Dr. Ismail Tuanany, MM. Dan seluruh Staf LP2M yang telah membantu kelancaran pada saat pengumpulan data dan penulisan buku ini.



PUSTAKA PELAJAR
Rencana Pustaka Populer
Cebakan Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 361542, Faks. (0274) 383083
e-mail: pustakapelajar@yahoo.com

ANALISIS SEMIOTIKA TERHADAP AKSARA PENANGGALAN KALENDER DALAM TRADISI KEAGAMAAN DI HATUHABA DAN ULAKAN

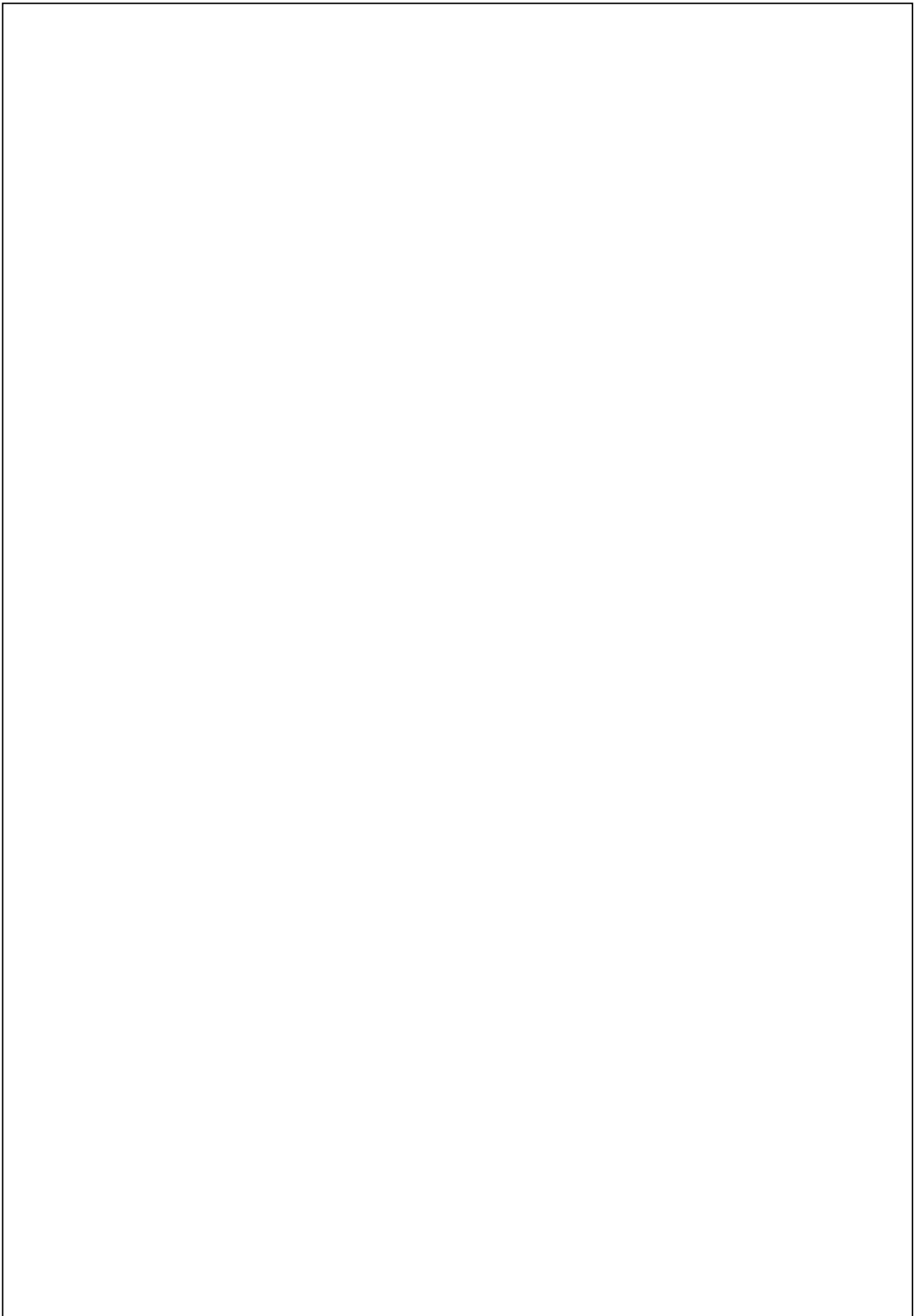
Dr. Adam Latuconsina, M.Si
Susi Hardila Latuconsina, M.Pd.
Nur Apriani Nukuhaly, M.Pd



ANALISIS SEMIOTIKA TERHADAP AKSARA PENANGGALAN KALENDER
DALAM TRADISI KEAGAMAAN DI HATUHABA DAN ULAKAN



**ANALISIS SEMIOTIKA
TERHADAP AKSARA PENANGGALAN
KALENDER DALAM TRADISI KEAGAMAAN
DI HATUHAHA DAN ULAKAN**



ANALISIS SEMIOTIKA TERHADAP AKSARA PENANGGALAN KALENDER DALAM TRADISI KEAGAMAAN DI HATUHAHA DAN ULAKAN

**Dr. Adam Latuconsina, M.Si
Susni Hardila Latuconsina, M.Pd.
Nur Apriani Nukuhaly, M.Pd**



1
Analisis Semiotika terhadap Aksara Penanggalan Kalender
dalam Tradisi Keagamaan di Hatuhaha dan Ulakan

Penulis:

Dr. Adam Latuconsina, M.Si
Susi Hardila Latuconsina, M.Pd.
Nur Apriani Nukuhaly, M.Pd.

Rancang Cover & Tata Aksara
Dimaswids

Cetakan I, Desember 2020

Penerbit

PUSTAKA PELAJAR

Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. 0274 381542, Faks. 0274 383083
E-mail: pustakapelajar@yahoo.com

Bekerja sama dengan

LP2M IAIN Ambon

Jl. H. Tarmidzi Taher Kebun Cengkeh Batumerah Atas Ambon 97128
Telp. (0911) 344816, Faks. (0911) 344315, Hp. 08131111529
e-mail: Lp2miainambon16@gmail.com
publikasilp2miainambon@gmail.com

ISBN: 978-623-236-262-8

KATA PENGANTAR

Dengan memanjatkan puji syukur kehadiran Allah SWT Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, yang telah memberikan rahmat serta hidayah-Nya sehingga penulisan buku ini dapat diselesaikan tepat pada waktunya. Salawat dan salam kami panjatkan kepada Nabi besar Muhammad Rasulullah saw, yang telah membimbing manusia ke jalan yang benar.

Terwujudnya penulisan buku ini berkat doa dan kontribusi dari semua pihak yang memberikan dukungan dan motivasi berupa data dan informasi dengan penuh kesabaran. Selama penulisan buku ini, sudah tentu tidak luput dari tantangan, akan tetapi berkat bantuan dari semua pihak akhirnya dapat terselesaikan. Untuk itu kami mengucapkan terima kasih kepada yang terhormat Rektor IAIN Ambon Dr. H. Hasbollah Toisutta, M.Ag, Wakil Rektor I. Dr. Mohdar Yenlua, M.H, Wakil Rektor II Dr. Ismail DP, M.Pd, dan Wakil Rektor III Dr. Abdullah Latuapo, M.PdI. Ucapan terimakasih juga disampaikan kepada Ketua LP2M IAIN Ambon Dr. Ismail Tuanany, MM. Dan seluruh Staf LP2M yang telah membantu kelancaran pada saat pengumpulan data dan penulisan buku ini.

Terimakasih dan penghargaan juga kami sampaikan kepada para narasumber di Kec. P Haruku Kabupaten Maluku Tengah dan Padang Pariaman yang telah bersedia meluangkan waktunya untuk diwawancarai dan memberikan data terkait tema dalam buku ini, sehingga penulisan buku ini dapat terselesaikan dengan baik. Kepala Dinas Pendidikan dan Kepala Musium Arsip Kabupaten Maluku Tengah dan Padang Pariaman yang telah membuka akses untuk melihat manuskrip dan memberikan data dan informasi. Tuanku Khalifah ke 18 selaku pimpinan yang menyimpan dan menjaga manuskrip *Hisab Takwim Ulakan* dan ketua Prodi FIB UNAND Padang serta staf pengajarnya terkhusus kepada Bapak M.Yunis yang banyak memberikan data dan informasi serta mengizinkan mengakses tulisan dan artikelnya yang terkait dengan tema yang ditulis.

Para narasumber dan reviewer yang telah memberikan masukan dan koreksi, terutama kritikan dan saran berharga yang diberikan dalam mempertajam tema buku ini. Demikian juga para rekan dosen di IAIN Ambon serta semua pihak yang tidak mungkin disebutkan satu persatu dalam buku ini. Untuk semua kebaikan yang kami terima, hanya do'a yang dapat kami panjatkan kehadirat Allah SWT, agar pihak yang telah membantu memperoleh pahala dan amal jari'ah sehingga yang setimpal disisi-Nya.

Ambon, September 2020

Tim Penulis

Dr. Adam Latuconsina, M.Si

Susi Hardila Latuconsina, M.Pd.

Nur Apriani Nukuhaly, M.Pd

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR – v

DAFTAR ISI – vii

BAB I

PENDAHULUAN – 1

BAB II

KAJIAN TEORI – 7

- A. Teori Semiotika – 7
 - 1. Konsep Semiotika – 7
 - 2. Konsep Semiotika Teks – 19
- B. Teori dan Konsep Hermeneutika – 26
- C. Konsep Sosial Budaya – 33
- D. Konsep Aksara dalam Manuskrip – 35
- E. Tradisi dan Ritual Keagamaan – 43

BAB III

PERKEMBANGAN ISLAM DI HATUHABA

DAN ULAKAN – 51

- A. Islam di Hatuhaha – 51
 - 1. Letak Geografis – 51

2. Perkembangan Islam di Hatuhaha — 55
 3. Jejak Arkeolog Islam di Hatuhaha — 65
- B. Perkembangan Islam di Ulakan — 82
1. Letak Geografis — 82
 2. Perkembangan Ajaran Syekh Burhanuddin — 85
 3. Jejak Arkeolog Islam di Ulakan — 88

BAB IV

AKSARA BILANGAN HATUHAHA — 95

- A. Aksara Penanggalan Hatuhaha — 95
- B. Bentuk Aksara Penanggalan Hatuhaha — 96
- C. Nilai Gematrik Huruf Arab dan Latin — 98
- D. Filosofi Bentuk dan Makna Aksara Bilangan Hatuhaha — 99
- E. Tradisi dan Ritual Keagamaan dalam Penanggalan Kalender Bilangan Jum'atiah — 109

BAB V

AKSARA HISAB BILANGAN TAKWIN ULAKAN — 125

- A. Bentuk Hisab Bilangan Takwin Ulakan — 126
- B. Makna Hisab Bilangan Takwin Ulakan — 133
- C. Fungsi Hisab Bilangan Takwin Ulakan — 134
- D. Tradisi dan Ritual Keagamaan dalam Penanggalan Kalender Bilangan Takwin Ulakan — 135

BAB VI

PENUTUP — 149

DAFTAR PUSTAKA — 153

BAB I

PENDAHULUAN

Masyarakat Indonesia sangat terkenal dengan tatanan nilai-nilai budaya dan tradisi keagamaannya yang beragam. Keberagaman budaya dan tradisi menjadi salah satu aspek pembentuk identitas. Hal ini nampak dalam menentukan waktu proses suatu ritual keagamaan yang dilakukan melalui kalender dan penanggalan.

Keragaman etnik, suku dan sub-suku masyarakat Indonesia tentu memiliki pula aneka macam tradisi dan ritual keagamaannya, baik ritual yang terkait dengan siklus hidup sejak seseorang dilahirkan hingga meninggal maupun ritual musiman yang temporer sifatnya. Tradisi dan ritual sebagai bagian dari adat-istiadat masyarakat dapat dilihat sebagai bagian dari kekayaan yang dimiliki masyarakat Indonesia yang sarat dengan nilai-nilai untuk membangun kehidupan bersama dalam masyarakat. Melalui pelaksanaan tradisi dan ritual-ritual, kelompok-kelompok masyarakat akan melestarikan adat-istiadat atau budaya mereka. Oleh karena itu tradisi dan ritual menjadi sarana yang baik bagi

masyarakat dalam membangun dan memaknai hidupnya dalam relasi antar sesama manusia, relasi dengan yang Maha Kuasa maupun relasi dengan lingkungannya.

Religiutas masyarakat Indonesia kaya akan kebudayaan dan kearifan lokalnya, budaya dan kearifan lokal yang ada di setiap daerah itu berbeda-beda sehingga masyarakat Indonesia disebut sebagai masyarakat multikultural atau multibudaya karena memiliki multi tradisi dan ritualnya. Jika diamati, terdapat sejumlah tradisi dan ritual yang sudah diagendakan sepanjang tahun. Sangat menarik tradisi dan ritual keagamaan kelompok-kelompok masyarakat melakukan ritual komunal unik, yang tidak dijumpai pada kelompok-kelompok masyarakat adat maupun komunitas agama umumnya, seperti yang ada di Maluku dan Sumatra Barat. Ritual-ritual dimaksud umumnya mengkombinasi ajaran agama Islam dengan adat-istiadat masyarakat setempat.

Kajian tradisi dan ritual keagamaan dalam kaitannya dengan identitas masyarakat memiliki hubungan erat karena melalui tradisi dan ritual, kelompok-kelompok pelaksana ritual mengkomunikasikan dan merefleksikan eksistensi mereka melalui berbagai simbol, yang sarat makna dan sekaligus juga menjadi penanda identitasnya. Ritual memiliki posisi penting dalam membicarakan identitas karena, (1) hakekatnya ritual merupakan media untuk memediasi dua atau lebih entitas yang berbeda, sekaligus penyeimbang dalam kosmos. (2) ritual merupakan suatu transformasi sikap dari yang profan kepada sesuatu yang sakral.¹

¹ Rumahuru, Yance Z., *Wacana Kekuasaan Dalam Ritual: Studi Kasus Ritual Ma'atenu di Pelauw*, dalam Irwan Abdullah (ed.), *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan TICI Publication, 2009, hal, 283-284

Tradisi dan ritual yang berlaku dalam masyarakat tradisional di Indonesia sangat kental sehingga memperkuat identitas dan hubungan-hubungan sosial dalam masyarakat. Hal ini masih dipertahankan sebagai nilai-nilai yang tinggi dan dihargai sebagai tradisi yang suci dan dihormati sebagai bagian dari identitasnya. Tradisi dan ritual yang dilakukan merupakan wujud ekspresi manusia untuk mengungkapkan kehendaknya melalui ritual yang sarat dengan nilai-nilai kehidupan.

Dalam kaitannya dengan kegiatan tradisi dan ritual di Maluku dan Sumatra Barat yang mana memiliki kalender dan penanggalan dalam menentukan aktivitas perayaan keagamaan, penetapan awal bulan khususnya pada bulan-bulan yang berkaitan dengan pelaksanaan tradisi dan ritual keagamaan dapat dilakukan dengan rukyat maupun hisab. Keduanya merupakan hasil interpretasi dalam memahami teks al-Qur'an maupun al-Hadits Nabi Muhammad Saw. Keduanya dapat digunakan secara mandiri atau pun yang satu melengkapi yang lainnya. Perhitungan dan penetapan kalender tradisi keagamaan bagi sebagian daerah memiliki penanggalan kalender tersendiri, misalnya pada masyarakat Maluku (Hatuhaha) dikenal dengan istilah papan bilangan yakni Penanggalan *Bilangan Juma'tiyah*. Sedangkan masyarakat Padang Pariaman Sumatera Barat menggunakan istilah Bilangan Takwin Roboiyah yang terdiri dari beberapa istilah bulan antara lain *bulan sura, bulan sapa, bulan muluk, bulan adiak muluk, bulan caghai, bulan sambagheh, bulan lamang, dan bulan haji*.

Keberagaman aksara penanggalan kalender yang dimiliki masyarakat muslim Indonesia, sangat erat dengan masuknya

Islam ke nusantara. Asumsi ini jelas didasarkan pada kondisi di mana masyarakat masih sangat kuat mempertahankan adat dan tradisi yang berkaitan dengan pola keberagaman tarekat dan sufistik serta unsur-unsur mistisisme yang masih mempengaruhi masyarakat Indonesia.

Masyarakat Maluku dan Sumatera Barat merupakan dua daerah adat yang sangat unik dalam melakukan ritual keagamaan, namun pada sisi yang lain masing-masing memiliki aksara penanggalan kalender untuk menentukan awal kegiatan keagamaan. Provinsi Maluku yang berada di posisi wilayah Timur Indonesia dan Provinsi Sumatera Barat di wilayah bagian barat masih mempertahankan tradisi-tradisi keagamaan dan memiliki naska-naskah klasik yang masih digunakan dan dipertahankan sampai saat ini. Naskah-naskah tersebut sebagai dokumen khazanah keIslaman yang perlu dikaji dengan pendekatan kajian interdisipliner.

Ketertarikan dalam mengkaji aksara penanggalan kalender terhadap tradisi keagamaan bermula dari mengikuti acara keagamaan yang dilakukan kalangan komunitas muslim Hatuhaha di Negeri Pelauw, Pulau Haruku, Maluku Tengah. Mengamati masyarakat sedang mempersiapkan pelaksanaan ritual musiman yang dilaksanakan tiga tahun sekali, kami melihat perhatian masyarakat begitu besar terhadap pelaksanaannya, tradisi ini tidak dijumpai sebelumnya pada komunitas lain. Bahkan, selama menghadiri sejumlah ritual musiman yang tidak kalah menariknya dilakukan sesuai dengan penanggalan kalender. Sungguh terpesona melihat kelompok-kelompok masyarakat di sana setiap 3 tahun melakukan ritual, yang tidak dijumpai pada kelompok-kelompok masyarakat adat maupun komunitas agama umumnya di

Maluku.

Sedangkan di Kabupaten Padang Pariaman menariknya adalah terdapat penanggalan berbeda dengan sistem penanggalan Masehi. Penyebutan nama bulan pada kalender ini cukup aneh dan menggunakan nama yang sangat lokal. Kelokalan nama yang dimilikinya menggambarkan kekomplitan tradisi yang dilaksanakan dalam masing-masing bulan. Penyebutan nama bulan juga terhitung dua belas, dimulai dari *bulan sura*, *bulan sapa*, *bulan muluk*, *bulan adiak muluk*, *bulan adiak muluk kaduo*, *bulan caghai*, *bulan sambagheh*, *bulan lamang*, *bulan puaso*, *bulan gayo*, *bulan adiak gayo*, dan *bulan haji*. Penyebutan nama bulan yang mengacu pada tradisi lokal seperti ini hanya terdapat di Kabupaten Padang Pariaman.

Acara keagamaan di Maluku maupun Padang Pariman seperti digambarkan di atas menunjukkan bahwa kedua daerah tersebut memiliki khazanah tradisional keagamaan, dan tentunya juga memiliki banyak manuskrip yang terkait dengan acara tradisi tersebut. Banyak manuskrip tersebar di dua daerah tersebut, terutama di Sumatra Barat, sebagaimana kajian Pramono (2018).² Sebagian besar naskah Minangkabau kepemilikannya bersifat pribadi dan kaum, maka keberadaan dan pelestarian naskah sangat dipengaruhi oleh sikap pemilikinya. Sikap pemilik naskah dapat dikategorikan dalam empat kelompok. *Pertama*, pemilik naskah yang masih menganggap naskah-naskah yang dikoleksinya sebagai benda keramat. *Kedua*, pemilik naskah yang tahu bahwa naskah-naskah miliknya bernilai ekonomi dan dapat diperjualbelikan. *Ketiga*, pemilik naskah yang tidak paham bahwa naskah

² Pramono, Khazanah Maskah Minangkabau, Padang, Penerbit Eka, 2018, hal. 3.

merupakan benda penting dan harus diselamatkan. *Keempat*, pemilik naskah yang paham dan terbuka terhadap upaya pelestarian dan penyelamatan naskah-naskah yang dimilikinya.

Masih banyaknya masyarakat yang menganggap naskah-naskah yang dimilikinya sebagai benda keramat, mengakibatkan peneliti sulit untuk mendapat akses terhadap naskah. Kendati isinya tidak pernah diketahui dan dimanfaatkan oleh khalayak umum, tetapi naskah baru dapat dilihat jika melalui syarat-syarat tertentu. Oleh karena dianggap keramat, maka naskah biasanya disimpan di tempat-tempat yang agak sulit dijangkau, seperti di atas pagu atau di dalam kotak yang tidak pernah dibuka. Untuk jenis koleksi seperti ini, biasanya peneliti menggunakan pendekatan kultural dan memakan waktu yang lebih lama.

Namun demikian, ada pula pemilik naskah yang menganggap naskah tidak bernilai, sehingga penulis sering mendapati naskah-naskah rusak parah dan tidak dapat diselamatkan lagi. Tidak sekadar itu, peneliti pernah juga dibuat terkejut dengan keterangan salah seorang pemilik naskah bahwa pihak keluarganya pernah membakar ratusan naskah yang tersimpan dalam peti besi. Ratusan naskah tersebut dibakar karena dianggap sampah yang mengotori rumah gadang keluarga mereka.

Dari fenomena yang digambarkan di atas cukup menarik untuk ditelusuri keberadaan manuskrip-manuskrip yang ada kaitannya dengan aksara penanggalan kalender dalam pelaksanaan tradisi keagamaan untuk kemudian dibukukan.

BAB II

KAJIAN TEORI

A. Teori Semiotika

1. Konsep Semiotika

Semiotik adalah ilmu yang mempelajari tentang tanda, jadi dalam dunia sastra semiotik adalah analisis karya sastra yang mengacu pada sistem tanda yang ada di dalam karya sastra Luxemburg dkk. (diterjemahkan Hartoko 1982: 44). Menurut Berger (2013: 22) semiotika adalah ilmu tentang tanda, tanda yang dimaksudkan adalah tanda apa saja. Semiotik juga bisa dikatakan sebagai ilmu yang mempelajari tentang tanda-tanda pada kelompok teks tulis ataupun teks lisan (Perron 2005: 1).

Nama lain dari semiotika adalah semiologi (Santoso 1993:2), keduanya memiliki pengertian yang sama yaitu sebagai ilmu tentang tanda. Semiotika maupun semiologi berasal dari bahasa Yunani yaitu semeion yang berarti tanda. Teeuw (dalam Santoso 1993:3) memberi batasan semiotika adalah tanda sebagai tindak komunikasi. Semiotika adalah

model sastra yang mempertanggungjawabkan semua faktor dan aspek hakiki untuk pemahaman gejala kesusastraan sebagai alat komunikasi yang khas di dalam masyarakat.

Pada dasarnya istilah semiologi dan semiotika mengandung pengertian yang persis sama, walaupun penggunaan kedua istilah tersebut biasanya menunjukkan pemikiran pemakainya, mereka yang bergabung dengan Peirce menggunakan kata semiotika, dan mereka yang bergabung dengan Sausure menggunakan kata semiologi. Namun yang terakhir, semakin jarang dipakai jika dibandingkan dengan yang pertama.

Bagi Peirce (dalam Zaimar, 2008:3) yang merupakan ahli filsafat dan logika, penalaran manusia senantiasa dilakukan melalui tanda. Artinya, manusia hanya dapat bernalar melalui tanda. Dalam pemikirannya, logika sama halnya dengan semiotika dan dapat diterapkan pada segala macam tanda. Menurut Luxemburg, Bal, dan Weststeijn (1989:44) semiotik adalah ilmu yang secara sistematis mempelajari tanda-tanda dan lambang-lambang, sistem-sistem lambang dan proses-proses perlambangan. Dengan demikian bahasa pun dapat dinamakan semiotik. Zoest (1990:1) berpendapat bahwa semiotik adalah cabang ilmu yang berurusan dengan pengkajian tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tanda, seperti tanda dan proses yang berlaku bagi pengguna tanda.

Semiotika berbeda dari linguistik, dalam hal ini, generalisasi definisi tanda untuk mencakup tanda-tanda di media atau modalitas sensorik. Oleh karena itu, memperluas berbagai sistem tanda dan hubungan tanda, dan memperluas definisi bahasa berupa kuantitas untuk luasnya analogis atau

rasa metafora.

Definisi Peirce dari istilah “semiotik” sebagai studi tentang kegunaan yang diperlukan dari tanda-tanda juga memiliki efek pembeda disiplin ilmu dari linguistik sebagai studi fitur kontingen tentang bahasa dunia yang terjadi dan diperoleh dalam perjalanan evolusi mereka.

Dari sudut pandang subjektif, mungkin yang lebih sulit adalah perbedaan antara semiotika dan filsafat bahasa. Dalam arti, perbedaannya terletak antara tradisi-tradisi yang terpisah dan bukan subyek-subyeknya. Penulis yang berbeda telah menyebut diri mereka sebagai “filsuf bahasa” atau “semiotika”. Perbedaan ini tidak sesuai dengan pemisahan antara filsafat analitik dan kontinental.

Dilihat lebih dekat, mungkin ditemukan ada beberapa perbedaan mengenai subjek. Filsafat bahasa membicarakannya dengan lebih memperhatikan bahasa alami atau bahasa pada umumnya, sedangkan semiotika sangat berkonsentrasi dengan signifikansi non-linguistik. Filsafat bahasa juga dikenakan koneksinya untuk linguistik, sedangkan semiotika mungkin tampak lebih dekat ke beberapa humaniora (termasuk teori sastra) dan antropologi budaya.

Semiosis atau semeiosis adalah proses yang membentuk makna dari ketakutan setiap organisme dunia melalui tanda-tanda. Para ahli yang telah berbicara tentang semiosis dalam sub-teori semiotika mereka termasuk CS Peirce, John Deely, dan Umberto Eco.

Semiotika kognitif menggabungkan metode dan teori-teori yang dikembangkan dalam disiplin metode kognitif dan teori-teori yang dikembangkan dalam semiotika dan humaniora, dengan memberikan informasi baru ke dalam arti

yang dimengerti manusia dan manifestasinya dalam praktik-praktik budaya. Buku tentang semiotika kognitif menyatukan semiotika dari linguistik, ilmu kognitif, dan disiplin terkait pada konsep platform meta-teoretis umum, metode, dan data bersama.

Semiotika kognitif juga dapat dilihat sebagai studi tentang makna keputusan dengan menggunakan dan mengintegrasikan metode dan teori-teori yang dikembangkan dalam ilmu kognitif. Hal ini melibatkan analisis konseptual dan tekstual serta penyelidikan eksperimental. Semiotika kognitif awalnya dikembangkan di Pusat Semiotika di Aarhus University (Denmark), dengan hubungan penting bersama Pusat Fungsional Terpadu Neuroscience (CFIN) di Rumah Sakit Aarhus. Di antara ahli semiotik kognitif menonjol antara lain Per Aage Brandt, Svend Østergaard, Peer Bundgård, Frederik Stjernfelt, Mikkel Wallentin, Kristian Tylén, Riccardo Fusaroli, dan Jordan Zlatev. Zlatev kemudian dalam kerjasama dengan Göran Sonesson didirikan CCS (Pusat Cognitive Semiotika) di Universitas Lund, Swedia.

Semiotik sebagai ilmu berfungsi untuk mengungkapkan secara keseluruhan tanda dalam kehidupan manusia, baik tanda verbal maupun nonverbal. Sebagai pengetahuan praktis, pemahaman terhadap kebenaran tanda-tanda, khususnya yang dialami dalam kehidupan sehari-hari berfungsi untuk meningkatkan kualitas kehidupan melalui efektivitas dan efisiensi energi yang harus dikeluarkan (Ratna, 2004:105)

Dalam pengertian yang lebih luas, teori semiotika berarti studi sistematis mengenai produksi dan interpretasi tanda, bagaimana cara kerjanya dan apa manfaatnya terhadap kehidupan manusia. Manusia adalah makhluk tanda, dalam

kehidupannya dipenuhi dengan tanda, karena melalui perantara tanda-tanda manusia dapat berkomunikasi dengan sesamanya. Sekaligus mengadakan pemahaman yang lebih baik terhadap dunia, dengan begitu manusia dapat disebut homo semioticus.

Tanda menurut Peirce (dalam Zaimar 2008:2) adalah segala sesuatu yang mewakili seseorang atau sesuatu yang lain dalam kapasitas tertentu. Peirce (2008:4) menjelaskan tiga unsur dalam tanda, yaitu representamen, objek, dan interpretant. Representamen adalah unsur tanda yang mewakili sesuatu, objek adalah sesuatu yang diwakili, dan interpretant adalah tanda yang tertera dalam pikiran si penerima setelah melihat representamen. Demikianlah representamen membentuk suatu tanda dalam benak penerima. Tanda ini dapat berupa tanda yang sepadan atau dapat juga merupakan tanda yang telah lebih berkembang. Ada suatu syarat yang diperlukan agar representamen dapat menjadi tanda, yaitu adanya ground. Tanpa adanya ground, representamen tidak akan diterima. Ground adalah persamaan pengetahuan yang ada pada pengirim dan penerima tanda sehingga representamen dapat dipahami.

Hal lain yang dikemukakan Peirce adalah objek bukanlah sekelompok tanda, melainkan sesuatu yang diwakili oleh representamen itu. Sebenarnya tanda hanya ada di dalam pikiran si penerima. Tidak ada yang bisa disebut tanda kecuali yang telah diinterpretasikan sebagai tanda. Tanda adalah sesuatu yang berdiri pada sesuatu yang lain atau menambahkan dimensi yang berbeda pada sesuatu dengan memakai segala apa pun yang dapat dipakai untuk mengartikan sesuatu yang lain (Berger 2005:1). Jadi, tanda adalah segala sesuatu yang

dapat digunakan untuk memaknai sesuatu yang lain.

Barthes (dalam Endraswara 2003:65) mengemukakan bahwa tanda akan memuat empat substansi yaitu :

- a. Substansi ekspresi, misalnya suara dan articulator.
- b. Bentuk ekspresi yang dibuat dari aturan-aturan sintagmatik dan paradigmatic.
- c. Substansi isi yaitu yang mencakup aspek-aspek emosional, ideologis, dan pengucapan sederhana dari petanda, yaitu makna positifnya.
- d. Bentuk isi adalah susunan formal petanda di antara petanda-petanda itu sendiri melalui hadir tidaknya sebuah tanda semantik.

Pernyataan ini dapat diketahui bahwa penanda adalah sesuatu yang formal dan kadang-kadang bersifat fisik, sedangkan petanda bukan benda melainkan konsep. Konsep merupakan representasi mental dari benda (penanda). Tanda adalah sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain yang dapat berupa pengalaman, pikiran, gagasan, dan lain-lain. Tanda-tanda itu dapat berupa gerakan anggota badan, gerakan mata, mulut, bentuk tulisan, warna, bendera, bentuk dan potongan rumah, pakaian, karya seni: sastra, lukis, patung, film, tari, musik dan lain-lain yang berada di sekitar kehidupan (Nurgiyantoro 1995:40). Jadi, yang dapat menjadi tanda sebenarnya bukan hanya bahasa saja, melainkan berbagai hal yang melingkupi kehidupan ini walau harus diakui bahwa bahasa adalah sistem tanda yang paling lengkap dan sempurna.

Tanda yang ditimbulkan oleh manusia dapat dibedakan menjadi bersifat verbal dan nonverbal. Bersifat verbal adalah tanda-tanda yang dihasilkan oleh alat bicara, sedangkan yang

bersifat nonverbal berupa tanda yang menggunakan anggota badan, suara, tanda yang dibuat oleh manusia dan benda-benda yang bermakna kultural dan ritual.

Tanda selalu menunjukkan pada suatu hal yang nyata, misalnya benda, kejadian, tulisan, bahasa, tindakan, peristiwa, dan bentuk-bentuk tanda yang lain. Tanda yang dibuat manusia menunjuk pada sesuatu yang terbatas maknanya dan hanya menunjuk pada hal-hal tertentu. Tanda tertentu dapat dilaksanakan oleh makhluk lain yang tidak memiliki sifat-sifat kultural, misalnya bunyi-bunyi binatang yang menunjuk pada nama binatang itu sendiri. Tanda tersebut dari dahulu sampai sekarang tetap saja, tidak berubah dan tanpa kreatif apa pun (Santosa 1993:4). Jadi tanda adalah arti yang statis, umum, dan objektif.

Kata simbol berasal dari bahasa Yunani, *symbolos* yang berarti tanda atau ciri yang memberitahukan sesuatu hal kepada seseorang (Herusatoto 2000:10). Dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia disebutkan simbol atau lambang adalah semacam tanda, lukisan, perkataan, lencana dan sebagainya, yang menyatakan sesuatu hal, atau mengandung maksud tertentu. Misalnya, warna putih merupakan lambing kesucian, gambar padi lambang kemakmuran. Simbol adalah sesuatu hal atau keadaan yang merupakan media pemahaman terhadap objek.

Simbol adalah tanda yang paling canggih karena sudah berdasarkan persetujuan dalam masyarakat (konvensi). Sebagai contoh adalah bahasa. Bahasa merupakan simbol karena berdasarkan konvensi yang telah ada dalam suatu masyarakat. Selain itu rambu-rambu lalu lintas, kode simpul kepramukaan, kode S.O.S juga merupakan simbol (Pierce

dalam Zaimar 2008:6).

Simbol muncul dalam konteks yang sangat beragam dan digunakan untuk berbagai tujuan. Dalam bahasa komunikasi sering disebut dengan lambang. Simbol atau lambang adalah sesuatu yang digunakan untuk menunjuk sesuatu yang lain berdasarkan kesepakatan kelompok orang (Wellek dan Warren 1995:239).

Menurut Tinarbuko (2012:17), simbol merupakan tanda berdasarkan konvensi, peraturan atau perjanjian yang disepakati bersama. Simbol baru dapat dipahami jika seseorang sudah mengerti arti yang telah disepakati sebelumnya. Contohnya: Garuda Pancasila bagi bangsa Indonesia adalah burung yang memiliki perlambangan yang kaya makna, namun bagi orang Eskimo misalnya, Garuda Pancasila hanya dipandang sebagai burung elang biasa.

Sebuah simbol, dari perspektif Saussure (dalam Berger 2005:23) adalah sejenis tanda yang antara penanda dan petanda seakan-akan bersifat arbitrer. Konsekuensinya hubungan kesejarahan akan berpengaruh dalam pemahamannya. Berger berpendapat (2005:23) sebuah simbol adalah segala sesuatu yang mempunyai signifikansi dan resonansi kebudayaan. Simbol tersebut memiliki kemampuan untuk mempengaruhi dan juga memiliki makna yang dalam. Sebagaimana telah ditunjukkan para penganut Saussure memandang simbol secara konvensional. Dalam mempelajari pengertian simbol dan mengasosiasikannya dengan semua jenis kejadian, pengalaman-pengalaman dan sebagainya yang sebagian besar memiliki pengaruh emosional bagi kita dan orang lain.

Hartoko dan Rahmanto (dalam Sobur 2009:157) membedakan simbol menjadi tiga, yaitu:

- a. Simbol-simbol universal, berkaitan dengan arketipos, misalnya tidur sebagai lambang dari kematian.
- b. Simbol kultural yang dilatarbelakangi oleh kebudayaan tertentu, misalnya keris dalam budaya Jawa.
- c. Simbol individu yang biasanya dapat ditafsirkan dalam konteks keseluruhan karya pengarang.

Pengklasifikasian simbol-simbol tersebut hampir sama dengan pendapat Arthur Asa Berger, yang pertama konvensional adalah kata-kata yang kita pelajari untuk menyebutkan atau menggantikan sesuatu, kedua aksidental sifatnya lebih individu dan berhubungan dengan sejarah kehidupan seseorang, dan ketiga universal adalah segala sesuatu yang berakar dari pengalaman semua orang.

Pendapat Pradopo (2008:120) menyatakan bahwa simbol merupakan tanda yang menunjukkan tidak adanya hubungan alamiah antara penanda dengan petandanya, hubungan bersifat arbitrer. Arti tanda ditentukan oleh konvensi. Misalnya ibu adalah simbol, artinya ditentukan oleh konvensi masyarakat bahasa Indonesia. Orang Inggris menyebutnya *mother*, atau orang Perancis menyebutnya *la mere*. Jadi, dalam bahasa tanda yang paling sering digunakan adalah simbol.

Simbol (*symbol*) berasal dari bahasa Yunani, *sym-ballem* yang berarti melemparkan bersamaan sesuatu (benda, perbuatan) dikaitkan dengan suatu ide. Ada pula yang menyebutkan *symbolos* yang berarti tanda atau ciri yang memberitahukan sesuatu hal kepada seseorang. Biasanya simbol terjadi berdasarkan metonimi, yaitu nama untuk benda lain yang berasosiasi atau menjadi atributnya dalam metafora dengan kata lain pemakaian kata atau ungkapan lain untuk obyek atau konsep lain berdasarkan persamaan. Semua

simbol melibatkan tiga unsur yaitu simbol itu sendiri, satu rujukan atau lebih, dan hubungan antara simbol dan rujukan. Ketiga hal tersebut merupakan dasar bagi semua makna simbolik (Sobur 2009:155).

Simbol adalah tanda yang menunjukkan hubungan alamiah antara penanda dan petandanya. Hubungan diantaranya bersifat arbitrer, hubungan berdasarkan konvensi masyarakat. Dalam konsep Peirce (2009:155) simbol diartikan sebagai tanda yang mengacu pada obyek tertentu di luar tanda itu sendiri. Hubungan antara simbol sebagai penanda dengan sesuatu yang ditandakan (petanda) sifatnya konvensional.

Cassier (dalam Herusatoto 2000:9) mengemukakan bahwa manusia tidak pernah melihat, menemukan, dan mengenal dunia secara langsung tanpa melalui berbagai simbol. Kenyataan memang merupakan sekadar fakta-fakta, tetapi ia mempunyai makna yang bersifat kejiwaan. Di dalam simbol terkandung unsur pembesaran dan perluasan pandangan. Jadi manusia membuat jarak antara apa yang nampak pada alam sekelilingnya.

Masih dalam Herusatoto (2000:10) simbol merupakan pembabaran langsung pada penghayatan terhadap jiwa dan raga yang mempunyai bentuk serta watak dengan unsurnya masing-masing dan sebagai wujud pembabaran batin seseorang yang dapat berupa hasil karya seni. Kebudayaan manusia sangat erat hubungannya dengan simbol karena itulah manusia disebut dengan makhluk bersimbol. Dengan demikian terdapat makna dalam simbol. Makna tersebut tersimpan dalam bahasa dan untuk mengetahuinya harus melalui proses analisis serta pembedahan susunan bahasa dengan pemahaman yang optimal.

Pierce (dalam Santosa 1993:11) mengemukakan simbol adalah sesuatu yang melaksanakan fungsi sebagai penanda yang oleh kaidah secara konvensi telah lazim digunakan dalam masyarakat. Pada simbol menampilkan hubungan antara penanda dan petanda dalam sifatnya yang arbitrer. Tanda yang berubah menjadi simbol dengan sendirinya akan dibubuhi sifat-sifat kultural, situasional, dan kondisional. Oleh sebab itu, bahasa sebenarnya merupakan prestasi ke-manusiaan yang besar mengenai penanda yang bersifat arbitrer.

Menurut Pierce (dalam Santosa 1993:13), setiap tanda tentu memiliki dua tataran yaitu tataran kebahasaan dan tataran mitis. Tataran kebahasaan disebut sebagai penanda primer penuh, yaitu tanda yang telah penuh dikarenakan penandanya telah mantap acuan maknanya. Hal ini karena berkat prestasi semiosis tataran kebahasaan, yaitu kata sebagai tanda tipe simbol telah dikuasai secara kolektif oleh masyarakat pemakai bahasa. Dalam hal ini kata atau bahasa tersebut sebagai penanda mengacu pada makna lugas petandanya.

Cassier (dalam Herusatoto 2000:9) mengemukakan bahwa manusia tidak pernah melihat, menemukan dan mengenal dunia secara langsung tanpa melalui berbagai simbol. Kenyataannya memang merupakan sekedar fakta-fakta, tapi ia mempunyai makna yang bersifat kejiwaan. Di dalam simbol terkandung unsur pembebasan dan perluasan pemandangan. Jadi manusia membuat jarak antara apa yang nampak ada pada alam sekelilingnya.

Simbol merupakan tanda yang maknanya tersimpan dalam kesadaran batin masyarakat pemakainya sesuai dengan

konvensi yang dipahami bersama. Sementara nilai dalam sistem tanda yang secara tersirat mengandung wawasan yang hidup dalam suatu masyarakat, baik secara individual maupun kelompok disebut ideologi, sedangkan keberadaan tanda sebagai ikon, indeks, simbol beserta nilai ideologis bersifat abstrak. Ikon, indeks, dan simbol secara serempak dapat diemban sebuah tanda yang sama.

Simbol adalah tanda yang menunjukkan bahwa tidak ada hubungan alamiah antara penanda dan petandanya, hubungannya bersifat arbitrer. Arti tanda itu ditentukan oleh konvensi (Jabrohim 2001:68). Sistem konvensi sastra tidak hanya ditentukan oleh kemungkinan, kelonggaran dan pembatasan yang diberikan oleh sistem bahasa itu sendiri (Teeuw 1983:20). Dalam bahasa Indonesia simbol pada umumnya disamakan dengan lambang. Dalam sastra, sistem simbol yang terpenting adalah bahasa (Ratna 2004:115).

Simbol dapat dianalisis melalui kata, suku kata, kalimat, alinea, bab, dan seterusnya bahkan juga melalui tanda baca dan huruf sebagaimana ditemukan dalam analisis gaya bahasa. Menurut Van Zoest (1993:75) sistem simbol juga dapat dianalisis dengan memanfaatkan fokalisasi.

Leach (dalam Ratna 2004:116) berpendapat bahwa sebagai prasyarat komunikasi, membedakan antara simbol dengan tanda dan sinyal. Simbol ditandai dengan dua ciri yaitu: (1) antara penanda dan petanda tidak ada hubungan instrinsik, dan (2) penanda dan petanda merupakan konteks kultural yang berbeda.

Simbol merupakan pembabaran langsung yang bertumpu pada penghayatan terhadap jiwa dan raga yang mempunyai bentuk serta watak dengan unsurnya masing-

masing dan sebagai wujud pembabaran batin seseorang yang dapat berupa hasil karya seni. Kebudayaan manusia sangat erat hubungannya dengan simbol, manusia disebut makhluk bersimbol (Herusatoto 2000:10). Dengan demikian terdapat makna dalam simbol dan makna tersebut tersimpan bahasa dan hanya dapat diketahui melalui proses analisis dan membedah susunan bahasa dengan pemahaman optimal.

2. Konsep Semiotika Teks

Meskipun semiotika merupakan studi tentang makna, tanda-tanda dan proses tanda (semiosis). tetapi semiotika sangat berkaitan erat dengan bidang linguistik, mempelajari struktur dan makna bahasa yang lebih spesifik. Konsep tanda ini untuk melihat bahwa makna muncul ketika ada hubungan atau hubungan antara ditandai in absentia (signified) dan tanda (signifier). Tanda adalah kesatuan dari suatu bentuk penanda (signifier) dengan sebuah ide atau penanda (signified).

Penggunaan tanda dan segala sesuatu yang berkaitan dengan tanda. konsep semiotik (tanda, makna, denotatum dan interpretan) dapat diterapkan untuk semua bidang kehidupan, yaitu ada makna dan interpretasi tentang tanda-tanda (sign), fungsi tanda, dan produksi makna. Tanda adalah sesuatu yang berarti sesuatu untuk orang lain. Beberapa teori semiotika yang relevan digunakan dalam buku ini sebagaimana dikemukakan para ahli seperti, Berger (2013: 22). Semiotika adalah ilmu tentang tanda. Tanda yang dimaksudkan adalah tanda apa saja. Semiotik juga bisa dikatakan sebagai ilmu yang mempelajari tentang tanda-tanda pada kelompok teks tulis ataupun teks lisan (Perron 2005: 1). Sedangkan Peirce (dalam Zaimar 2008:2) mengemukakan tanda adalah segala sesuatu

yang mewakili seseorang atau sesuatu yang lain dalam kapasitas tertentu. Selanjutnya Peirce (2008:4) adalah sesuatu yang diwakili, dan interpretant adalah tanda yang tertera dalam pikiran si penerima setelah melihat representamen.

Demikianlah representamen membentuk suatu tanda dalam benak penerima. Tanda ini dapat berupa tanda yang sepadan atau dapat juga merupakan tanda yang telah lebih berkembang. Ada suatu syarat yang diperlukan agar representamen dapat menjadi tanda, yaitu adanya ground. Tanpa adanya ground, representamen tidak akan diterima. Ground adalah persamaan pengetahuan yang ada pada pengirim dan penerima tanda sehingga representamen dapat dipahami.

Kajian semiotika juga di kemukakan oleh Barthes (dalam Endraswara 2003:65) menjelaskan bahwa tanda akan memuat empat substansi yaitu :

- a. Substansi ekspresi, misalnya suara dan articulator.
- b. Bentuk ekspresi yang dibuat dari aturan-aturan sintagmatik dan paradigmatic.
- c. Substansi isi mencakup aspek-aspek emosional, ideologis, dan pengucapan sederhana dari petanda, yaitu makna positifnya.
- d. Bentuk isi merupakan susunan formal petanda di antara petanda-petanda itu sendiri melalui hadir tidaknya sebuah tanda semantik. Sedangkan Herusatoto (2000:10), mengemukakan bahwa simbol merupakan pembabaran langsung pada penghayatan terhadap jiwa dan raga yang mempunyai bentuk dan watak. Makna dalam simbol tersimpan dalam bahasa dan untuk mengetahuinya harus melalui proses analisis serta pembedahan susunan

bahasa dengan pemahaman yang optimal.

Dari konsep semiotika yang telah dikemukakan terdapat perbedaan pendapat dalam memahami konsep semiotika, misalnya seperti konsep semiotika Saussurean dengan Piercean, sebagaimana yang tersirat di atas, namun keduanya berpendapat sama bahwa tanda tak mungkin memiliki hubungan motivasional, kedekatan, analogis, atau relasional dengan sesuatu yang ia representasikan. Tanda selalu bersifat arbiter, atau sebaliknya, ia merepresentasikan dirinya sendiri, yang selanjutnya menentukan apakah suatu tanda adalah hal yang disebut Pierce sebagai indeks, ikon, dan simbol.

Indeks menunjuk pada makna langsung yang jelas dan bersifat universal, ikon adalah tanda yang memiliki makna assosiatif atau analogis, simbol adalah suatu tanda yang bermakna simbolik yang dapat dimengerti hanya jika dipahami latar budayanya.

Dalam memahami tanda yang ada dalam suatu naskah, maka perlu dipahami juga semiotika teks yang secara khusus mengkaji teks dalam berbagai bentuk dan tingkatannya. Ia dibedakan dengan semiotika umum (*general semiotics*), yang mengkaji tanda secara lebih umum dan lebih luas. Disebut sebagai semiotika teks oleh karena unit analisis terkecilnya adalah 'teks' itu sendiri, sementara unit analisis terkecil semiotika umum adalah 'tanda'.¹

Analisis teks (*textual analysis*) merupakan salah satu cabang dari semiotika teks, yang secara khusus mengkaji teks sebagai sebuah 'produk penggunaan bahasa' berupa

¹ Piliang Yasraf Amir Piliang, *Semiotika Teks: Sebuah Pendekatan Analisis Teks*, Jurnal MedioTor, Vol.5, No. 2, 2004. Hal. 189.

kumpulan atau kombinasi tanda-tanda, khususnya yang menyangkut sistem tanda (sintaktik/paradigmatik), tingkatan tanda (denotasi/konotasi), relasi antartanda (metafora/metonim), muatan mitos, dan ideologi di baliknya. Dengan demikian, dalam pengertiannya yang luas, teks adalah 'produk' dari setiap tindak penggunaan bahasa. Dalam pengertian yang lebih sempit, teks adalah pesan-pesan tertulis, yaitu produk bahasa dalam bentuk tulisan (*written text*), seperti buku, novel, puisi, artikel koran, majalah, catatan harian, prasasti, kitab suci.

Teori mengenai apa yang disebut 'semiotika teks' tidak dapat dilepaskan dari dasar-dasar 'semiotika struktural' yang dikembangkan oleh Ferdinand deSaussure. Saussure mendefinisikan 'semiotika' (*semiotics*) di dalam *Course in General Linguistics*, sebagai "ilmu yang mengkaji tentang peran tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial". Implisit dalam definisi tersebut adalah sebuah relasi bahwa bila tanda merupakan bagian dari kehidupan sosial, maka tanda juga merupakan bagian dari aturan-aturan sosial yang berlaku. Ada sistem tanda (*sign system*) dan ada sistem sosial (*social system*), yang keduanya saling berkaitan. Dalam hal ini, Saussure berbicara mengenai konvensi sosial (*social convention*) yang mengatur penggunaan tanda secara sosial, yaitu pemilihan, pengombinasian, dan penggunaan tanda-tanda dengan cara tertentu, sehingga ia mempunyai makna dan nilai sosial.²

Kajian semiotika juga mengacu pada struktur bahasa dan prinsip-prinsip sebagaimana digambarkan oleh Barliana, M.Syaom (2008),³ menyimpulkan paling tidak ada

² *Ibid.*, Hal. 190

³ M.Syaom Barliana. *Semiotika: Tentang Membaca Tanda-tanda*, Artikel,

enam prinsip semiotika struktural yang dikembangkan oleh Saussure. Pertama, prinsip struktural. Saussure memandang relasi tanda sebagai relasi struktural, yang di dalamnya tanda dilihat sebagai sebuah kesatuan antara sesuatu yang bersifat material, yang oleh Roland Barthes sebagai penerus Saussure disebut penanda (*signifier*) dan sesuatu yang bersifat konseptual, yang disebut petanda (*signified*). Dalam kaitan inilah, semiotika yang dikembangkan Saussure biasa disebut semiotika struktural (*structural semiotics*), dan kecenderungan ke arah pemikiran struktur ini disebut strukturalisme (*structuralism*). Strukturalisme dalam semiotika tidak menaruh perhatian pada relasi kausalitas antara suatu tanda dan *causa prima*-nya, antara bahasa dan realitas yang direpresentasikannya, melainkan pada relasi secara total unsur-unsur yang ada dalam sebuah sistem (bahasa). Sehingga, yang diutamakan bukanlah unsur itu sendiri melainkan relasi diantara unsur-unsur tersebut. Apa yang disebut makna tidak dapat ditemukan sebagai bagian intrinsik dari sebuah unsur melainkan sebagai akibat dari relasi total yang ada dengan unsur-unsur lain secara total.

Kedua, prinsip kesatuan (*unity*). Sebuah tanda merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan antara bidang penanda yang bersifat konkrit atau material (suara, tulisan, gambar, objek) dan bidang petanda (konsep, ide, gagasan, makna), seperti dua sisi dari selembar kertas yang tidak mungkin dipisahkan. Meskipun penanda yang abstrak dan nonmaterial tersebut bukan bagian instrinsik dari sebuah penanda, akan tetapi dianggap *hadir* (*present*) bersama-sama

FPIPS UPI Bandung, 2008, Hal. 6-10.

penandanya yang konkrit, dan kehadirannya adalah absolut. Dengan demikian, ada kecenderungan metafisik (*metaphysics*) pada konsep semiotika Saussure, di mana sesuatu yang bersifat non fisik (petanda, konsep, makna, kebenaran) dianggap *hadir* di dalam sesuatu yang bersifat fisik (penanda).

Ketiga, prinsip konvensional (*conventional*). Relasi struktural antara sebuah penanda dan petanda, dalam hal ini, sangat bergantung pada apa yang disebut konvensi (*convention*), yaitu kesepakatan sosial tentang bahasa (tanda dan makna) di antara komunitas bahasa. Hanya karena adanya konvensi yang memungkinkan tanda memiliki dimensi sosial, dan dapat digunakan di dalam wacana komunikasi sosial. Sebab, tanpa konvensi tidak akan ada komunitas bahasa, dan tidak ada komunikasi. Tanda disebut konvensional, dalam pengertian, bahwa relasi antara penanda dan petandanya disepakati sebagai sebuah konvensi sosial.

Keempat, prinsip sinkronik (*synchronic*). Keterpakuan kepada relasi struktural menempatkan semiotika struktural sebagai sebuah kecenderungan kajian sinkronik (*synchronic*), yaitu kajian tanda sebagai sebuah sistem yang tetap di dalam konteks waktu yang dianggap konstan, stabil, dan tidak berubah. Semiotika struktural, dengan demikian, mengabaikan dinamika, perubahan, serta transformasi bahasa itu sendiri di dalam masyarakat. Penekanan semiotika struktural pada apa yang disebut Saussure *langue* (sistem bahasa), oleh beberapa pemikir Post-strukturalis dianggap telah melupakannya pada sifat berubah, dinamis, produktif, dan transformatif dari *parole* (penggunaan bahasa secara aktual dalam masyarakat).

Kelima, prinsip representasi (*representation*). Semiotika struktural dapat dilihat sebagai sebuah bentuk representasi,

dalam pengertian dalam sebuah tanda memrepresentasikan sebuah realitas, yang menjadi rujukan atau referensinya. Sebuah tanda bunga, misalnya, mewakili sesuatu di dalam dunia realitas, sehingga hubungan tanda dan realitas lebih bersifat mewakili.

Keenam, prinsip kontinuitas (*continuity*). Ada kecenderungan pada semiotika struktural untuk melihat relasi antara sistem tanda dan penggunaannya secara sosial sebagai sebuah *continuum*, yaitu sebuah relasi waktu yang berkelanjutan dalam bahasa, yang didalamnya berbagai tindak penggunaan bahasa selalu secara berkelanjutan mengacu pada sebuah sistem atau struktur yang tidak pernah berubah, sehingga di dalamnya tidak dimungkinkan adanya perubahan radikal pada tanda, kode, dan makna. Perubahan kecil pada berbagai elemen bahasa, sebagai akibat logis dari perubahan sosial itu sendiri.

Disamping itu, menurut Ahimsa Putra (2001)⁴, Levi-Strauss mengemukakan beberapa asumsi yang mendasari penggunaan paradigma (linguistik) struktural dalam menganalisis kebudayaan.

Pertama, beberapa aktivitas sosial seperti mitos/dongeng, ritual-ritual, sistem kekerabatan dan perkawinan, pola tempat tinggal, dan sebagainya, secara formal dapat dilihat sebagai bahasa, yakni sebagai tanda dan simbol yang menyampaikan pesan tertentu. Ada keteraturan (*order*) dan keterulangan (*regularities*) dalam fenomena-fenomena tersebut.

Kedua, kaum strukturalis percaya bahwa dalam diri manusia secara genetis terdapat kemampuan *structuring*, menyusun suatu struktur tertentu di hadapan gejala-gejala

⁴Ibid., Hal.17-19

yang dihadapinya. Gejala-gejala itu mungkin membentuk suatu struktur yang disebut struktur permukaan (*surface structure*). Tugas seorang strukturalis adalah menyingkap struktur dalam (*deep structure*) dari struktur permukaan tersebut.

Ketiga, sebagaimana makna sebuah kata ditentukan oleh relasi-relasinya dengan kata-kata lain pada suatu titik waktu tertentu (*sinkronis*), para strukturalis percaya bahwa relasi-relasi suatu fenomena budaya dengan fenomena-fenomena lain pada suatu titik waktu tertentulah yang menentukan makna fenomena tersebut.

Keempat, relasi-relasi pada struktur dalam (*deep structure*) dapat diekstrak dan disederhanakan menjadi oposisi biner (*binary opposition*), misalnya menikah tidak menikah ||, siang malam ||, hitam putih, besar kecil, dan sebagainya.

Kelima, sebagaimana orang menerapkan hukum-hukum bahasa tanpa sadar, demikian pula orang menjalankan hukum-hukum dalam hidup sosial-kemasyarakatan tanpa sadar.

B. Teori dan Konsep Hermeneutika

Teori Hermeneutik pada dasarnya berusaha memahami apa yang dikatakan dengan kembali pada motivasinya atau kepada konteksnya, diperlukan konsep kuno yang bernama "kata batin" – *inner word*. Hermeneutika, yang dalam bahasa Inggrisnya adalah *hermeneutics*, berasal dari kata Yunani *hermeneutine* dan *hermeneia* yang masing-masing berarti "menafsirkan dan " penafsiran". Istilah didapat dari sebuah risalah yang berjudul *Peri Hermeneias* (Tentang Penafsiran). *Hermeneutica* juga bermuatan pandangan hidup dari

penggagasnya.

Dalam tradisi Yunani, istilah hermeneutika diasosiasikan dengan Hermes (Hermeios), seorang utusan dewa dalam mitologi Yunani kuno yang bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dewa ke dalam bahasa manusia. Menurut mitos itu, Hermes bertugas menafsirkan kehendak dewata (Orakel) dengan bantuan kata-kata manusia.

Tiga makna hermeneutis yang mendasar yaitu :

1. Mengungkapkan sesuatu yang tadinya masih dalam pikiran melalui kata-kata sebagai medium penyampaian.
2. Menjelaskan secara rasional sesuatu sebelum masih samar- samar sehingga maknanya dapat dimengerti.
3. Menerjemahkan suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa lain.

Tiga pengertian tersebut terangkum dalam pengertian "menafsirkan" – interpreting, understanding. Dengan demikian hermeneutika merupakan proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Definisi lain, hermeneutika metode atau cara untuk menafsirkan simbol berupa teks untuk dicari arti dan maknanya, metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa depan. Menurut Carl Braathen hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa dipahami dan menjadi bermakna di masa sekarang sekaligus mengandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman. Semula hermeneutika berkembang di kalangan gereja dan dikenal sebagai gerakan eksegegis (penafsiran teks-

teks agama) dan kemudian berkembang menjadi filsafat penafsiran.

Sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutika memperhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam kegiatan penafsiran yakni teks, konteks dan kontekstualisasi. Hermeneutika memiliki tanggungjawab utama dalam menyingkap dan menampilkan makna yang ada di balik simbol-simbol yang menjadi objeknya. Tugas hermeneutika adalah menafsirkan makna dan pesan seobjektif mungkin sesuai dengan yang diinginkan teks. Teks itu sendiri tentu saja tidak terbatas pada fakta otonom yang tertulis atau terlukis (visual), tetapi selalu berkaitan dengan konteks. Di dalam konteks terdapat berbagai aspek yang bisa mendukung keutuhan pemaknaan.

Setiap penulisan buku akan terkait dengan interpretasi. Interpretasi juga disebut hermeneutik. Artinya, pemaknaan terhadap fenomena. Setiap fenomena folklor memiliki makna tertentu. Makna itu baru akan terwujud jika telah ditafsirkan. Oleh karena itu, hermeneutik folklor juga dapat diartikan sebagai analisis tafsiriah folklor.

Pada dasarnya interpretasi dalam kajian folklor menurut Ong (1985: 147) meliputi dua aktivitas, yaitu (a) menyatakan sesuatu (*reveals*) dan (b) menyembunyikan sesuatu (*conceals*). Pernyataan jelas akan selalu ada dalam penafsiran. Sesuatu, artinya fenomena di balik folklor. Adapun yang tersembunyi adalah pengertian. Hal ini berarti penafsiran folklor akan menyatakan sesuatu yang tersembunyi. Hal-hal yang tidak tersurat, akan diungkap lewat interpretasi.

Tugas penafsir dalam folklor memberikan makna yang tepat. Melalui hermeneutik diharapkan pemaknaan semakin

dekat. Menurut Palmer (2005: 14) kata hermeneutika berasal dari kata kerja dalam bahasa Yunani *hermeneuin* dan kata benda *hermeneia*, yang berarti "menafsirkan". *Hermeneuin* dalam berbagai bentuknya, terdapat dalam beberapa teks yang terus bertahan semenjak awalnya. Aristoteles menemukan kelayakan subjek ini pada risalah besarnya dalam *Orgnon*, *peri hermeneias* terkenal, yang diterjemahkan dengan "*On Interpretation*".

Martin Heidegger, yang melihat filsafat itu sendiri sebagai "*interpretasi*", secara eksplisit menghubungkan filsafat sebagai hermeneutika dengan Hermes. Hermes "membawa pesan takdir: *Hermeneuin* mengungkapkan sesuatu yang membawa pesan, sejauh ia diberitakan bisa menjadi pesan. *Hermeneuin* memuat tiga bentuk makna dasar, yaitu: (1) *mengungkapkan* kata-kata, misalnya, "*to say*", (2) *menjelaskan*, seperti menjelaskan sebuah situasi (*to explain*), (3) *menerjemahkan*, seperti di dalam transliterasi bahasa asing (*to translate*). Ketiga makna itu bisa diwakilkan dengan bentuk kata kerja Inggris "*to interpret*", namun masing-masing ketiga makna itu membentuk sebuah makna independen dan signifikan bagi interpretasi.

Interpretasi folklor kiranya juga akan terkait dengan tiga hal tersebut. Pemaknaan folklor, sulit lepas dari kontes penjelasan, penerjemahan, dan memaknai yang dinyatakan informan. Interpretasi folklor selalu berpusar pada langkah-langkah pemahaman yang rapi. Jika langkah pemahaman tidak diikuti secara tepat, maka pemaknaan kurang sukses. Interpretasi merupakan bentuk dari perkataan. Demikian juga, perkataan lisan atau nyanyian ada sebuah interpretasi.

Hermeneutika diartikan sebagai proses mengubah

sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Hermeneutika yang berkembang dari tahun 1654 sampai sekarang didefinisikan dalam enam pengertian, yaitu (1) teori eksegesis Bibel, (2) metode filologi secara umum, (3) ilmu pemahaman linguistik, (4) fondasi metodologis geisteswissenschaften (ilmu-ilmu sosial), (5) fenomenologi eksistensi dan pemahaman eksistensial dan (6) sistem interpretasi yang digunakan manusia untuk meraih makna di balik mitos dan simbol.

Hermeneutika memiliki tanggungjawab utama dalam menyingkap dan menampilkan makna yang ada di balik simbol-simbol yang menjadi objeknya. Meskipun hermeneutika dalam sejarahnya bermula dari barat, hermeneutika sebagai ilmu (science) atau seni (art) dalam memahami, di dunia timur, mendapatkan respon yang beragam karena cara-cara yang digunakan dalam hermeneutika dianggap membahayakan sakralitas kitab suci agama (semisal al-Qur'an) sebagai wahyu Tuhan yang diagungkan. Dalam pembahasan hermeneutika, beberapa tokoh yang terkemuka antara lain adalah Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834).

Schleiermacher memahami hermeneutik sebagai 'seni memahami' (the art of understanding). Penerapan hermeneutik sangat luas, yaitu dalam bidang teologis, filosofis, linguistik maupun hukum. Pada dasarnya hermeneutik adalah filosofis, sebab merupakan bagian dari seni berpikir. Pertama-tama ide yang ada di pikiran kita pahami, baru kemudian kita ucapkan. Inilah alasannya mengapa Schleiermacher menyatakan bahwa bahasa kita berkembang seiring dengan buah pikiran kita. Namun, bila pada saat berfikir kita merasa perlu untuk membuat persiapan dalam mencetuskan buah pikiran kita,

maka pada saat itulah terdapat apa yang disebutnya *the transformation of the original thought, and then explication also becomes necessary.*

Menurut Schleiermacher, ada jurang pemisah antara berbicara atau berfikir yang sifatnya internal dengan ucapan aktual. Seseorang harus mampu mengadaptasi buah pikiran ke dalam kekhasan lagak ragam dan tata bahasa. Dalam setiap kalimat yang diucapkan, terdapat dua momen pemahaman, yaitu apa yang dikatakan dalam konteks bahasa dan apa yang dipikirkan oleh pembicara. Setiap pembicara mempunyai waktu dan tempat, dan bahasa dimodifikasi menurut kedua hal tersebut. Pemahaman hanya terdapat di dalam kedua momen yang saling berpautan satu sama lain itu. Baik bahasa maupun pembicaraannya harus dipahami sebagaimana seharusnya. Menurut Schleiermacher, ada dua tugas hermeneutik yang pada hakikatnya identik satu sama lain, yaitu interpretasi gramatika dan interpretasi psikologis. Bahasa gramatikal merupakan syarat berpikir setiap orang. Sedangkan aspek psikologis interpretasi memungkinkan seseorang menangkap 'setitik cahaya' pribadi penulis. Oleh karenanya, untuk memahami pernyataan-pernyataan pembicara orang harus mampu memahami bahasanya sebaik memahami kejiwaannya. Semakin lengkap pemahaman seorang atas sesuatu bahasa dan psikologi pengarang, akan semakin lengkap pula interpretasinya. Kompetensi linguistik dan kemampuan mengetahui seseorang akan menentukan keberhasilannya dalam bidang seni interpretasi.

1. Tugas hermeneutik menurut Schleiermacher adalah memahami teks sebaik atau lebih baik daripada pengarangnya sendiri dan memahami pengarang teks lebih baik dari pada memahami diri

sendiri. Penjelasan terkait hermeneutik psikologis dan gramatik Hermeneutika Psikologis, Schleiermacher berpendapat bahwa seseorang tidak bisa memahami sebuah teks hanya dengan semata-mata memperhatikan aspek bahasa saja, melainkan juga dengan memperhatikan aspek kejiwaan pengarangnya. Seorang penafsir teks harus memahami seluk-beluk pengarangnya.

2. Hermeneutika gramatikal adalah penafsiran yang didasarkan pada analisis bahasa. Karena itu, seorang penafsir teks harus menguasai aspek-aspek bahasa. Semakin dia menguasai bahasa, semakin baik penafsirannya. Bagi Schleiermacher, hermeneutika gramatikal ini merupakan sisi obyektif penafsiran.

Pendekatan etik dan emik sejalan dengan pandangan antropolog seperti Robert Lawless yang dikutip Saifuddin (2005:89-90) mengatakan bahwa kajian budaya tidak terlepas dari pendekatan etik, di mana sudut pandang penulis (penafsir) menjadi sangat dominan tentang sesuatu fenomena yang di amati. Namun, untuk menghindari subjektivitas yang tinggi terhadap penafsiran fenomena, kajian dalam penulisan buku ini, juga menggunakan pendekatan emik, yaitu menggali makna sedalam-dalamnya dengan mengacu kepada pandangan warga masyarakat sebagai pemilik budaya lokal.

Untuk mendapatkan gambaran yang jelas mengenai alur kerja penafsiran dengan menggunakan model lingkaran hermeneutika, maka di bawah ini dikemukakan bagan pedoman operasional yang mendukung model teoretis.

Tabel Pedoman Operasional Model Lingkaran Hermeneutika

| Level Semantik | Level Refleksi | Level Eksistensi |
|--|--|--|
| <p>Langkah I</p> <p>a. Melakukan pembacaan secara menyeluruh terhadap teks yang dipandu oleh indikator kajian.</p> <p>b. Melakukan pembacaan secara mendalam terhadap teks terseleksi sesuai indikator/aspek kajian untuk menangkap makna/ pemahaman awal yang muncul dari pembacaan tersebut.</p> <p>c. Melakukan deskripsi data terpilih, eksplorasi makna secara terus-menerus, dan eksplanasi terhadap pemahaman.</p> | <p>Langkah II</p> <p>a. Melakukan pembacaan secara berulang-ulang (bolak-balik) terhadap teks dan hasil deskripsi, eksplorasi, dan eksplanasi yang telah dilakukan dalam paparan analisis dengan bantuan pendekatan etik dan emik.</p> <p>b. Membaca kembali hasil paparan tersebut secara berulang-ulang, untuk menemukan pemahaman yang komprehensif dari sudut pandang yang luas dan berupaya menghasilkan pemaknaan dan pemahaman yang objektif. Namun, tidak tertutup kemungkinan subjektif.</p> | <p>Langkah III</p> <p>Menetapkan suatu pemaknaan/pemahaman yang final terhadap teks (baik diksi/ pilihan kata, frasa, kalimat, paragraf, maupun wacana) dari hasil elaborasi yang mendalam (kritis interpretatif). Dengan langkah ini, akan diperoleh pemaknaan/ pemahaman yang bersifat produktif dan rekonstruktif sebagai makna terdalam (deep meaning) dari teks, bukan upaya reproduksi.</p> |

C. Konsep Sosial Budaya

Sosial budaya merupakan segala hal yang diciptakan manusia dengan pikiran dan budinya dalam kehidupan bermasyarakat. Hal ini merujuk kepada pengertian sosial budaya itu sendiri, yang terdiri dari dua kata yaitu sosial

dan budaya. Sosial berarti segala sesuatu yang berhubungan dengan masyarakat sekitar. Sedangkan budaya berasal dari kata *bodhya* yang artinya pikiran dan akal budi. Budaya juga diartikan sebagai segala hal yang dibuat manusia berdasarkan pikiran dan akal budinya yang mengandung cinta dan rasa.

Menurut Andreas Eppink, sosial budaya atau kebudayaan adalah segala sesuatu atau tata nilai yang berlaku dalam sebuah masyarakat yang menjadi ciri khas dari masyarakat tersebut. Hal ini senada dengan yang disampaikan oleh Burnett, kebudayaan adalah keseluruhan berupa kesenian, adat istiadat, moral, hukum, pengetahuan, kepercayaan dan kemampuan olah pikir dalam bentuk lain yang didapatkan seseorang sebagai anggota masyarakat dan keseluruhan bersifat kompleks.

Terciptanya sebuah kebudayaan atau sosial budaya di masyarakat dipengaruhi oleh interaksi antar manusia dengan alam sekitarnya. Interaksi antar manusia dengan alam sekitar inilah yang dapat mempengaruhi siklus kebudayaan itu sendiri. Sehingga kita seharusnya menjaga dan melestarikan kebudayaan yang sudah lama kita pertahankan. Sosial budaya dapat memberikan dampak- dampak tersendiri bagi masyarakat sekitar. Dampak ini dapat positif dan negatif. Dampak positifnya bisa berupa (a) sebagai suatu ciri khas setiap kelompok manusia (b) sebagai pedoman dalam hubungan antara manusia dengan komunitas atau kelompoknya, (c) sebagai simbol pembeda antara manusia dengan binatang, (d) sebagai petunjuk atau tata cara tentang bagaimana manusia harus berperilaku dalam kehidupan sosialnya, (e) sebagai modal dan dasar dalam pembangunan

kehidupan manusia. Sedangkan dampak negatifnya adalah (a) menimbulkan kerusakan lingkungan dan kelangsungan ekosistem alam, (b) mengakibatkan adanya kesenjangan sosial yang kemudian menjadi penyebab munculnya penyakit-penyakit sosial, termasuknya tingginya tingkat kriminalitas (c) mengurangi bahkan dapat menghilangkan ikatan batin dan moral yang biasanya dekat dalam hubungan sosial antar masyarakat.

Unsur-unsur kebudayaan yang tampak, nyata dan kelihatan dapat berwujud materi atau benda yang dapat disentuh dan dirasakan oleh panca indera manusia, sesungguhnya merupakan hasil dan perwujudan dari unsur-unsur kebudayaan manusia yang tak dapat disentuh dan tak dapat dirasakan oleh panca indera manusia.

Unsur-unsur kebudayaan yang bersifat kebendaan (tangibles, material goods) seperti bangunan, mesin, peralatan, pakaian dan hasil teknologi lainnya, seperti komputer, baik secara langsung maupun tidak langsung, merupakan hasil-hasil dari kemajuan zaman.

D. Konsep Aksara dalam Manuskrip

Sistem penulisan dalam suatu bahasa menjadi penting dalam bentuk tanda maupun simbol. Pola penulisan biasanya kita kenal dengan aksara, berperan penting dalam mengabadikan sebuah naskah tulisan dalam bentuk manuskrip yang ditulis oleh para ulama zaman dahulu dengan menggunakan huruf arab latin. Penulisan manuskrip naskah melalui perjalanan yang sangat panjang dalam perubahan dan pembaharuan pola tulisan yang kita kenal saat ini. Aksara penulisan yang dilakukan para ulama menunjukkan

bahwa mereka memiliki ilmu pengetahuan yang sangat dalam. Sebagaimana dapat kita lihat pada manuskrip yang menyebar di nusantara dan masih terpelihara sampai saat ini.

Pentingnya aksara bagi manusia sebagai alat komunikasi sebagaimana dikemukakan Ellya Roza (2017: 178-19)⁵ bahwa aksara berguna untuk menuliskan sesuatu atau berbagai ide dan gagasan yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang agar dapat diketahui oleh orang atau kelompok lain. Artinya aksara merupakan salah satu perwujudan dari bahasa manusia. Bahasa merupakan alat komunikasi yang sangat penting bagi manusia karena interaksi masyarakat akan tidak berarti jika tidak diiringi dengan bahasa. Bahasa hadir bersamaan dengan sejarah sosial komunitas- komunitas yang dalam pengertian modern disebut masyarakat atau bangsa. Oleh karena itu pemahaman mengenai bahasa menjadi hal pokok bagi manusia karena bahasa adalah akar daripada suatu kehidupan dalam kegiatan sosial yang dilakukan manusia sebagai makhluk yang berakal dan berilmu.

Sudah menjadi kesepakatan semua pihak bahwa bahasa adalah salah satu alat komunikasi yang terpenting dalam kehidupan manusia, baik yang berupa lisan maupun tulisan. Bahasa lisan mengandung bahasa isyarat dan kata-kata yang digunakan untuk komunikasi langsung antara manusia dengan manusia dan antara manusia dengan makhluk lainnya. Sedangkan bahasa tulisan sudah barang tentu bahasa yang ditulis pada suatu wadah yang digunakan manusia untuk komunikasi berjarak. Melalui bahasa tulis ini manusia

⁵ Ellya Roza, *Aksara Arab-Melayu di Nusantara dan Sumbangsihnya dalam Pengembangan Khazanah Intelektual*, Jurnal Tsaqafah, Vol. 13, No. 1, Mei 2017. Hal. 178-179

dapat mengetahui alam sekitarnya tanpa mengalaminya secara nyata. Dengan bahasa, manusia dapat mengetahui peristiwa-peristiwa masa lalu. Artinya, bahasa menjadi penghubung masa lalu dan masa sekarang.

Sebagai unsur kebudayaan, bahasa adalah alat mengomunikasikan adat-istiadat. Bahasa lisan akan terwujud dalam tulisan atau aksara, dan inilah yang menjadi penyalur informasi bagi umat yang datang setelahnya. Salah satu tulisan yang banyak memberi informasi dan pengetahuan bagi masyarakat Nusantara adalah aksara Arab-Melayu. Dalam tradisi masyarakat Nusantara, aksara Arab-Melayu digunakan untuk menuliskan berbagai hal fenomena kehidupannya sehingga menghasilkan karya nyata yang menjadi ciri khas kepada penulisan tradisional masyarakat di Alam Melayu. Hasil karya masyarakat Melayu pada masa lalu dalam bentuk tulisan Arab-Melayu yang menggunakan bahasa Melayu disebut dengan naskah Melayu. Jumlah naskah Melayu tidak terhitung banyaknya karena penelusuran tentangnya masih saja dilakukan di berbagai daerah di Nusantara ini. Naskah Melayu tidak akan memberikan kontribusi kepada masyarakat sekarang apabila tidak dibaca dan tidak dipahami kandungan isinya. Sehubungan dengan itu artikel ini akan mengkaji sejarah keberadaan aksara Arab-Melayu sehingga wujud dan berkembang di Nusantara. Selain itu, dikaji pula peranan yang dilakoni aksara tersebut terutama dalam membaca naskah-naskah Melayu yang merupakan salah satu khazanah intelektual Nusantara.

Konsep aksara yang dikenal dan digunakan dalam penulisan naskah manuskrip merupakan suatu sistem simbol visual yang nampak pada kertas maupun media lainnya,

bertujuan untuk mengungkapkan unsur-unsur ekspresi dalam suatu bahasa atau dalam bentuk tulisan. Di Indonesia banyak ragam aksara atau tulisan tradisional yang digunakan untuk menulis pesan ada yang berupa simbol, tanda dan huruf.

Dalam beberapa literatur di temukan bahwa makna aksara merupakan suatu lambang bunyi atau fonem.⁶ Sedangkan kata aksara dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, dipahami sebagai suatu sistem tanda grafis yang digunakan manusia untuk berkomunikasi dan sedikit banyaknya mewakili ujaran.⁷ Ungkapan lain dari penyebutan aksara adalah huruf atau abjad diartikan sebagai lambang bunyi (fonem). Pada makna yang lain aksara juga dipahami sebagai suatu sistem tulisan. Dengan demikian, aksara mengandung arti suatu sistem simbol visual yang tertera pada kertas maupun media lainnya, seperti batu, pohon, kayu, kain untuk mengungkapkan unsur-unsur yang ekspresif dalam suatu bahasa.

Aksara merupakan sesuatu yang tidak termusnahkan, kekal, atau langgeng. Dikatakan sebagai sesuatu yang kekal, karena peranan aksara dalam mendokumentasikan dan mengabadikan suatu peristiwa dalam bentuk tulisan.⁸ Dalam *Ensiklopedi Indonesia* dicatatkan bahwa aksara dibagi empat jenis, yakni: (1) piktografik, misalnya huruf-huruf hieroglif Mesir dan aksara Tiongkok purba; (2) ideografik, misalnya

⁶Tim Penulis, *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1980), 133.

⁷ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), 21

⁸

Ellya Roza. *Aksara Arab-Melayu di Nusantara dan Sumbangsihnya dalam Pengembangan Khazanah Intelektual*, Jurnal Tsaqafah, Vol. 13, No. 1, Mei 2017. Hal. 181.

aksara Tiongkok kemudian yang coretannya tak dapat lagi dilihat melukiskan sebuah benda konkret; (3) silabik, yang menggambarkan suku-suku kata, misalnya aksara Pallawa, Devanagari, Jawa, Arab, Katakana, dan Hiragana Jepang; dan (4) fonetik, misalnya aksara Latin, Yunani, Cyrilic (Rusia dan Gothik), Jerman.⁹

Aksara yang berkembang di Indonesia sangat dipengaruhi oleh bahasa Arab-Melayu, sebagaimana dikemukakan oleh Achadiati Ikram dalam Ellya Roza.¹⁰ bahwa Aksara Arab-Melayu adalah aksara Arab yang berkolaborasi dengan bahasa Melayu dengan beberapa penyesuaian dan tambahan huruf. Artinya aksara Arab-Melayu merupakan campuran aksara Arab yang terdiri dari 29 aksara yang dimulai dari "alif" sampai "ya" (ي - ا) dan ditambah dengan lima aksara yang bukan aksara Arab, melainkan aksara yang diciptakan oleh orang Melayu sendiri. Penambahan aksara tersebut digunakan untuk variasi menjawab keperluan fonem Melayu yang lebih banyak dibandingkan fonem Arab itu sendiri. Aksara tambahan itu ialah "ca" (ج), "nga" (غ), "pa" (ف), "ga" (ك), dan "nya" (ث). Bentuk tempat aksaranya sama dengan aksara Arab namun ditambahkan dengan beberapa titik sebagai pembeda bunyi dan fungsinya. Sebagaimana yang dikatakan oleh Ikram, bahwa dikarenakan sistem fonologi bahasa Melayu tidak sama dengan sistem fonologi bahasa Arab, maka digunakan bantuan titik diakritik untuk menyatakan bunyi bahasa yang tidak ada di dalam bahasa Arab. Oleh karenanya, tidak semua huruf Arab dapat digunakan secara tepat untuk menuliskan bahasa Melayu, kecuali dengan melakukan beberapa penambahan

⁹ Tim Penulis, *Ensiklopedi Indonesia*, 133.

¹⁰ Ellya Roza, *Ibid*, hal.185;

titik dengan tidak mengubah bentuk huruf asalnya, seperti huruf p-c-g-ng-ny.

Gambaran konsep aksara sebagaimana dikemukakan di atas, menunjukkan bahwa keberadaan manusia dalam kehidupan di dunia dalam melakukan aktivitas dan berkomunikasi menggunakan bahasa verbal berupa isyarat melalui tanda atau simbol. Pada zaman dahulu manusia tidak menetap pada suatu tempat, tetapi berpindah-pindah atau hijrah. Ketika manusia menempati suatu tempat, mereka biasanya meninggalkan pesan atau berita kepada sekelompok manusia lainnya dengan memberi tanda pada berbagai tempat yang ada di sekitarnya, seperti batu, pohon, lempengan, serta bahan lainnya yang dapat ditulisi. Seperti itulah komunikasi manusia dalam membangun relasi dengan manusia lainnya. Aksara berupa tanda dan simbol yang dilukiskan dalam bentuk gambar atau tanda pada benda-benda tertentu merupakan tulisan atau bahasa pertama untuk melakukan hubungan dan berkomunikasi sesama manusia.

Dalam penelusuran manuskrip dalam buku ini ditemukan naskah-naskah yang ditulis oleh para ulama nusantara dengan menggunakan huruf Arab latin. Sejarah menunjukkan bahwa huruf Arab ini mulai digunakan di nusantara sejak masuknya agama Islam. Aksara Arab ini menggantikan aksara sebelumnya yang digunakan masyarakat nusantara, yaitu aksara Melayu Kuno yang diperoleh dari pengaruh aksara Pallawa dari agama Hindu. Berkaitan dengan agama Hindu dan Islam yang telah memengaruhi masyarakat Melayu untuk menggunakan aksara Pallawa dan aksara Arab, bahwa dalam proses kehidupan masyarakat yang berbudaya, sepanjang sejarahnya, sejak zaman batu hingga kini, agamalah yang

tampaknya menunjang segala-galanya. Maka dari segi kebudayaan masyarakat tadi, agamalah yang memegang fungsi utama.¹¹

Penulisan manuskrip para ulama di nusantara dalam naskah-naskah mereka, lebih banyak menggunakan huruf Arab latin. Hal ini dapat ditelusuri dari masuknya Islam di Indonesia yang dibawah oleh para mubaligh Timur Tengah sebagaimana dikemukakan oleh Titik Pudjiastuti (1997) bahwa Pengenalan aksara Arab kepada masyarakat Melayu melalui proses yang tidak singkat. Pada abad ke-3 H tulisan Arab telah terukir pada batu nisan di Kedah, yakni batu nisan yang bertuliskan nama Syeikh Abdul Qadir bin Husayn Syah Alam yang berangkat tahun 290 H /910 M. Syeikh Abdul Qadir adalah seorang dai keturunan Persia. Penemuan batu nisan ini menjadi bukti bahwa aksara Arab yang berbahasa Arab telah ada di Nusantara pada abad ke-10 Masehi.¹²

Perkembangan aksara Arab sebagaimana dikemukakan oleh Ellya Roza, (2005), bahwa puncak kejayaannya pada abad ke-13 Masehi merupakan zaman kegemilangan Islam di Nusantara. Perkembangan agama Islam telah menjadikan bahasa Arab mendapat tempat di kalangan penganut agama Islam di daerah ini. Bahasa Melayu Kuno yang menggunakan huruf-huruf India berganti menggunakan huruf-huruf Arab. Melalui tulisan dan aksara Arab-Melayu inilah para pendakwah melakukan dakwah-dakwah tulisannya di nusantara, sehingga tulisan Arab-Melayu ini berkembang sedemikian rupa, baik di dunia pendidikan maupun per-

¹¹ Haji Abdullah Abdul Rahman, *Asia Tenggara Tradisional Politik dan Kebudayaan*, Singapura: Teks Publishing Sdn. Bhd, 1985, hal, 23.

¹² Titik Pudjiastuti (Ed.), *Filologia Nusantara*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1997, hal.139.

dagangan. Motif lain perkembangan aksara Arab-Melayu adalah karena masyarakat lokal tidak bisa berbahasa Arab, sehingga mereka mengupayakan untuk menggabungkan antara bahasa lokal (Melayu) dengan bahasa Arab dalam sebuah tulisan yang dipakai untuk menulis adalah huruf Arab, sedangkan bahasa yang dipergunakan adalah bahasa Melayu.¹³

Selain karya manuskrip yang ditulis dengan menggunakan bahasa Arab-melayu maupun Aksara Jawa banyak juga karya Tafsir yang ditulis dalam Aksara Arab, sebagaimana dikemukakan oleh Islah Gusmian (2018),¹⁴ bahwa bahasa dan aksara tertentu sebuah karya tafsir menjadi elitis di kalangan suatu masyarakat Muslim tertentu dan segmen pembacanya pun menjadi tertentu. Misalnya, penggunaan bahasa Arab, seperti yang dilakukan oleh Imam Nawawi al-Bantani dalam *Tafsîr Marah Labîd* dan beberapa karya tafsir yang ditulis oleh Kiai Ahmad Yasin Asymuni, menjadikan karya tafsir ini menempati hierarki elitis di tengah masyarakat muslim nusantara pada saat itu. Hal ini terjadi karena secara umum tidak banyak masyarakat muslim Indonesia yang menguasai bahasa Arab dengan baik. Dengan demikian, dalam konteks masyarakat muslim Indonesia, tafsir ini menjadi elit, karena hanya orang-orang tertentu saja yaitu yang menguasai bahasa Arab yang mampu mengakses karya tafsir ini. Tetapi keunggulannya, dari segi sasaran dengan mempertimbangkan bahasa (Arab) tafsir ini

¹³ Ellya Roza, *Aksara Arab-Melayu di Indonesia: Suatu Refleksi Historis*, Jurnal Sosial Budaya, Vol 2, No 1, Pekanbaru: Puslit Sosbudbang UIN Suska Riau, 2005, hal 60.

¹⁴ Islah Gusmian, *Bahasa dan Aksara Tafsir AlQuran di Indonesia dari Tradisi, Hirarki Hingga Kepentingan Pembaca*, Jurnal TSAQFAH, Vol. 1, 2010, hal. 17

akan lebih mudah diakses oleh para peminat kajian Al-Qur'an dalam konteks yang lebih luas (internasional) di mana orang yang menguasai bahasa Arab akan mampu mengakses karya tafsir ini.

Kajian lebih lanjut oleh Islah Gusmian (2010)¹⁵ menarik untuk ditelaah terkait aksara dalam penulisan Tafsir al-Qur'an bahwa Pada pertengahan abad ke-19 M memang harus diakui bahwa aksara Roman semakin dominan di tengah tradisi penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia, meskipun digunakan dalam ragam bahasa, dan juga bahasa Indonesia mulai dipakai sebagai bahasa penyampai yang cukup efektif di tengah komunikasi masyarakat Indonesia. Proses sosialisasi bahasa Indonesia sebagai bahasa resmi negara dan bahasa pemersatu bangsa Indonesia —berbarengan dengan momentum kemerdekaan Indonesia yang sebelumnya dimulai oleh munculnya Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928 dengan salah satu ikrar: “Berbahasa Satu Bahasa Indonesia” —menyebabkan literatur tafsir al-Qur'an di nusantara secara dominan ditulis dalam bahasa Indonesia dan dengan aksara Roman. Dari segi sasaran, dalam tingkat tertentu, model penulisan tafsir yang menggunakan bahasa Indonesia dengan aksara Latin ini tentu lebih populis. Sebab, secara umum bisa diakses oleh masyarakat Indonesia.

E. Tradisi dan Ritual Keagamaan

Tradisi merupakan warisan budaya dan peristiwa sosial kemasyarakatan. Sebagai sebuah warisan maka tidak

¹⁵Ibid. Hal. 13

mungkin hal-hal buruk yang diwarisi oleh para orang tua. Dan, sebagai peristiwa sosial kemasyarakatan, tradisi mengikat dan mempererat ikatan sosial di mana tradisi itu tumbuh, hidup, dan berkembang. Selain itu, tradisi ritual tidak bisa dilepaskan dari dua hal. Pertama, konteks lingkungan di mana tradisi itu hidup dan berkembang karena tradisi juga dapat dipandang sebagai bentuk sistem pedagogi masa lalu. Kedua, masyarakat di sekitar tradisi tersebut ada, baik yang aktif maupun yang pasif. Karenanya tradisi dapat memperkuat simpul sosial masyarakat yang menaunginya. Kedua hal ini tidak bisa dilepaskan dari sebuah tradisi yang ada di banyak tempat di Indonesia, sebab ada kode-kode budaya dan bahasa yang melekat dalam tradisi-tradisi tersebut. Atas dasar ini pula, jika ingin melestarikan sebuah bahasa, harus diiringi juga dengan melestarikan tradisi. Keragaman tradisi-tradisi ini yang membuat Indonesia unik.

Ritual dalam kajian ini sebagaimana dikemukakan oleh Yanze Z. Rumaruhu (2015)¹⁶ menunjuk pada ritus-ritus komunal yang darinya setiap orang secara individu maupun kelompok membangun relasi dengan Sang Pencipta, alam semesta, dan sesama manusia; termasuk didalamnya adalah relasi dengan para leluhur dan tokoh-tokoh penting dalam komunitas yang telah meninggal. Pemikiran ini sejalan dengan konsep ritual yang dikembangkan oleh ahli antropologi, fenomenologi agama dan sosiologi yang memahami ritual sebagai berikut: *pertama*, ritual merupakan sarana yang digunakan untuk menghasilkan, mengalami dan untuk

¹⁶ Yanze Z. Rumaruhu, *Ritual Identitas dan Komodifikasi Sosial: Kajian Ritual Komunal Orang Hatuhaha di Pelauw*, Cet I Yogyakarta, THE PHINISI PRESS, 2015, hal. 8-10.

membenarkan keyakinan dan gagasan sebagai hal yang nyata oleh komunitasnya (Durkheim 2001, 1984). *Kedua*, ritual dilihat sebagai pembenaran kesatuan komunal (Victor Turner 1967, 1977). Ketika ritual digambarkan sebagai perwujudan aspek-aspek struktural dan anti struktural, Turner menggambarkan ritual sebagai aktivitas yang spesial dan yang paradigmatik, yang menuju pada tuntutan-tuntutan yang diperlukan dan yang bertentangan dari baik komunitas terbatas maupun tatanan sosial yang sudah diformulasikan secara luas.

Ketiga, ritual dipahami sebagai media yang menghubungkan wilayah *sacred and profane*. Dalam hal ini melalui pelaksanaan ritual, manusia atau orang-orang yang melakukan ritual merasa akrab atau dekat dengan subjek yang kudus dan mendapat perlindungan atau rasa aman (Catherina Bell, 1992; Geertz, 1992; Susanto, 1987; Dhavamony, 1995; Van Gennep 1968). Dalam kaitan ini Dhavamony (1995:175), membedakan tindakan ritual dalam empat kategori. Pertama, tindakan magi yang dikaitkan dengan penggunaan bahan-bahan yang bekerja karena daya-daya mistik. Kedua, tindakan religius dan kultus para leluhur, ketiga, ritual yang mengungkapkan hubungan sosial dan merujuk pada pengertian-pengertian mistik. Terakhir, ritual yang meningkatkan produktivitas atau kekuatan atau pemurnian dan perlindungan. Secara tegas Geertz (1992:32), menyebutkan bahwa dalam ritus dan tingkah laku yang dikeramatkan, seseorang akan menemukan tujuan religiusnya.

Konsep ritual sebagaimana dikemukakan menunjukkan bahwa ritual efektif untuk mengkonkritkan hal-hal yang abstrak agar dapat dipahami. Ritual juga dapat digunakan untuk mensakralkan praktek sehari-hari kelompok-kelompok

masyarakat, sekaligus memberi makna baru terhadap praktek tersebut. Disini ritual-ritual yang diproduksi masyarakat potensial dimodifikasi dan terus mengalami komodifikasi, seiring dengan perkembangan zaman dan mengikuti selera atau idiologi pelaksana ritual.

Dalam hal ini, kebanyakan dari tradisi ritual tersebut mengandung nilai etika, ketuhanan (tauhid) dan ibadah yang menjadi inti nilai agama Islam. Nilai etika terlihat dari rasa hormat menghormati, sopan santun, rendah hati, rasa syukur dan adil, sedangkan nilai ketuhanan (tauhid) terlihat dari penyebutan simbol-simbol agama dalam tahapan-tahapan sebuah tradisi, yakni kata penghormatan kepada Tuhan dan Nabi Muhammad Saw, media menanamkan nilai-nilai ketuhanan (ketauhidan) dan media meningkatkan dan menumbuhkan nilai spiritualitas masyarakat, serta media mengajarkan hakekat diri.

Sebagian besar nilai budaya yang teraktualisasi dalam beberapa tradisi ritual yang telah dipaparkan sebelumnya berfungsi sebagai media perekat di masyarakat. Beberapa bentuk tradisi digunakan sebagai media menyampaikan pesan-pesan yang berupa nilai-nilai agama dan budaya untuk memperkuat kohesi sosial seperti yang terlihat dalam tradisi yang disebutkan di atas. Beberapa tradisi tersebut juga biasanya berhubungan dengan identitas komunal masyarakatnya seperti yang terdapat dalam tradisi penentuan awal bulan muharam dan hari-hari besar keagamaan pada masyarakat uli Hatuhaha Maluku Tengah dan masyarakat Ulakan, Padang Pariaman Sumatera Barat dengan tetap berpedoman pada kalender penanggalan yang telah diatur dan diamalkan oleh masyarakat pengguna tradisi tersebut.

Beberapa nilai-nilai budaya yang teraktualisasi dari beberapa tradisi tersebut adalah, kerja sama atau gotong royong (*cooperation*), keterbukaan (*openess*), dan penghargaan (*respect*), musyawarah untuk mufakat, hormat menghormati antar suku, bertimbang rasa (*empaty, solidarity, dan tolerance*), mengedepankan perdamaian dan tenggang rasa, nilai ekonomi dan keselarasan sosial.

Kebudayaan tersebut lahir sesungguhnya diakibatkan oleh keinginan manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, dalam bentuk tingkah laku, pola hidup, perekonomian, pertanian, sistem kekerabatan, stratifikasi sosial, religi, mitos, dan sebagainya. Kesemua aspek tersebut yang kemudian harus dipenuhi oleh manusia akan melahirkan kebudayaan atau tradisi. Tradisi adalah kesamaan benda material dan gagasan yang berasal dari masa lalu namun masih ada hingga kini dan belum dihancurkan atau dirusak. Namun demikian tradisi yang terjadi berulang-ulang bukanlah dilakukan secara kebetulan atau disengaja. Secara termologi perkataan tradisi mengandung suatu pengertian yang tersembunyi tentang adanya kaitan masa lalu dengan masa kini. Ia menunjuk kepada sesuatu yang diwariskan oleh masa lalu tetapi masih berwujud dan berfungsi pada masa sekarang. Tradisi memperlihatkan bagaimana anggota masyarakat bertingkah laku, baik dalam kehidupan yang bersifat duniawi maupun terhadap hal yang gaib atau keagamaan.

Macam-Macam Tradisi Berikut ini adalah macam-macam tradisi yang masih berkembang di tengah-tengah masyarakat Indonesia dan masih dijaga keberadaannya:

1. Tradisi ritual agama masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang majemuk, salah satu akibat dari

kemajemukan tersebut adalah terdapat beranekaragam ritual keagamaan yang dilaksanakan dan dilestarikan oleh masing-masing pendukungnya. Ritual keagamaan tersebut mempunyai bentuk atau cara melestarikan serta maksud dan tujuan yang berbeda-beda antara kelompok masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lainnya. Perbedaan ini disebabkan oleh adanya lingkungan tempat tinggal, adat, serta tradisi yang diwariskan secara turun temurun. Agama-agama lokal atau agama primitif mempunyai ajaranajaran yang berbeda yaitu ajaran agama tersebut tidak dilakukan dalam bentuk tertulis tetapi dalam bentuk lisan sebagaimana terwujud dalam tradisi-tradisi atau upacara-upacara. Sistem ritual agama tersebut biasanya berlangsung secara berulangulang baik setiap hari, setiap musim, atau kadang-kadang saja.

2. Tradisi ritual budaya orang Jawa di dalam kehidupannya penuh dengan upacara, baik upacara yang berkaitan dengan lingkaran hidup manusia sejak dari keberadaannya dalam perut ibu, lahir, kanak-kanak, remaja, sampai saat kematiannya, atau juga upacara-upacara yang berkaitan dengan aktifitas kehidupan sehari-hari dalam mencari nafkah, khususnya bagi para petani, pedagang, nelayan, dan upacara-upacara yang berhubungan dengan tempat tinggal, seperti membangun gedung untuk berbagai keperluan, membangun, dan meresmikan rumah tinggal, pindah rumah, dan sebagainya.

Fungsi Tradisi Menurut Shils "Manusia tak mampu hidup tanpa tradisi meski mereka sering merasa tak puas terhadap tradisi mereka". Maka Shils menegaskan, suatu tradisi itu memiliki fungsi bagi masyarakat antara lain:

1. Dalam bahasa klise dinyatakan, tradisi adalah kebijakan turun temurun. Tempatnya di dalam kesadaran, keyakinan norma dan nilai yang kita anut kini serta di dalam benda yang diciptakan di masa lalu. Tradisi pun menyediakan fragmen warisan historis yang kita pandang bermanfaat. Tradisi seperti onggokan gagasan dan material yang dapat digunakan orang dalam tindakan kini dan untuk membangun masa depan.
2. Memberikan legitimasi terhadap pandangan hidup, keyakinan, pranat dan aturan yang sudah ada. Semuanya ini memerlukan pembenaran agar dapat mengikat anggotanya.
3. Menyediakan simbol identitas kolektif yang meyakinkan, memperkuat loyalitas primordial terhadap bangsa, komunitas dan kelompok. Tradisi daerah, kota dan komunitas lokal sama perannya yakni mengikat warga atau anggotanya dalam bidang tertentu.
4. Membantu menyediakan tempat pelarian dari keluhan, kekecewaan dan ketidakpuasan kehidupan modern. Tradisi yang mengesankan masa lalu yang lebih bahagia menyediakan sumber pengganti kebanggaan bila masyarakat berada dalam krisis.

BAB III

PERKEMBANGAN ISLAM DI HATUHAHA DAN ULAKAN

A. Islam di Hatuhaha

1. Letak Geografis

Maluku merupakan salah satu provinsi di kawasan Timur Indonesia yang memiliki posisi strategis, karena kedudukannya berada antara sebagian wilayah Barat dan Tengah Indonesia dengan Papua di bagian Timur, serta menjadi penghubung wilayah Selatan yakni, Negara Australia dan Timor Leste dengan wilayah Utara yaitu, Maluku Utara dan Sulawesi. Selain itu, Provinsi Maluku berada pada jalur lintas internasional yaitu dilalui oleh 3 (tiga) Alur Laut Kepulauan Indonesia (ALKI). Posisi ini mempunyai arti yang sangat strategis di bidang ekonomi, perdagangan dan investasi.

Secara geografis, Provinsi Maluku berbatasan dengan Provinsi Maluku Utara di bagian Utara, Provinsi Papua Barat

di bagian Timur, Negara Timor Leste dan Negara Australia di bagian Selatan, serta Provinsi Sulawesi Tenggara dan Sulawesi Tengah di bagian Barat. Sebagai daerah kepulauan, Provinsi Maluku memiliki luas wilayah 712.480 Km², terdiri dari sekitar 92,4% lautan dan 7,6% daratan dengan jumlah pulau yang mencapai 1.412 buah pulau dan panjang garis pantai 10.662 Km. Sejak tahun 2008, Provinsi Maluku terdiri atas 9 kabupaten dan 2 kota dengan Kota Ambon sebagai ibukota Provinsi Maluku.

Iklim di Wilayah Kepulauan Maluku dipengaruhi oleh iklim tropis dan iklim musim, yang disebabkan oleh kondisi Kepulauan Maluku yang terdiri dari pulau-pulau dan dikelilingi oleh lautan. Berdasarkan data klimatologi hasil pencatatan Stasiun Meteorologi dan Geofisika di Provinsi Maluku, maka suhu rata-rata di Provinsi Maluku adalah 26,7o C dengan curah hujan 264,4 mm.

Dari 11 Kabupaten Kota di Provinsi Maluku, Kabupaten Maluku Tengah menjadi Setting lokasi dalam penulisan buku ini tentang akasara penanggalan kalender Islam. Kabupaten Maluku Tengah merupakan salah satu kabupaten di Provinsi Maluku yang diapit oleh Kabupaten Seram Bagian Barat dan Seram Bagian Timur. Kabupaten Maluku Tengah memiliki luas wilayah seluruhnya kurang lebih 275.907 km² yang terdiri dari luas daratan 11.595,57 km² dan luas laut 264.311,43 km².

Kabupaten Maluku tengah memiliki 17 Kecamatan terpencar di beberapa wilayah (Pulau Ambon, Wilayah Seram Utara, Pulau-pulau banda dan Pulau-pulau lease) diantaranya, yaitu :

- Kecamatan Banda, Ibu kota Neira
- Kecamatan Tehoru, Ibu kota Tehoru

- Kecamatan Telutih, Ibu kota Laimu (Pemekaran dari Kecamatan Tehoru)
- Kecamatan Amahai, Ibu kota Amahai
- Kecamatan Kota Masohi, Ibu kota Masohi (Pemekaran dari Kecamatan Amahai)
- Kecamatan Teluk Elpaputih, Ibu kota Masohi (Pemekaran dari Kecamatan Amahai)
- Kecamatan Teon Nila Serua, Ibu kota Waipia
- Kecamatan Saparua, Ibu kota Saparua
- Kecamatan Nusalaut, Ibu kota Ameth (Pemekaran dari Kecamatan Saparua)
- Kecamatan Pulau Haruku, Ibu kota Pelauw
- Kecamatan Salahutu, Ibu kota Tulehu
- Kecamatan Leihitu, Ibu kota Hila
- Kecamatan Leihitu Barat, Ibu kota Alang
- Kecamatan Seram Utara, Ibu kota Wahai
- Kecamatan Seram Utara Barat, Ibu kota Pasanea
- Kecamatan Seram Utara Timur Kobi, Ibu kota Kobi
- Kecamatan Seram Utara Timur Seti, Ibu kota Kobisonta (Pemekaran dari Kecamatan Seram Utara)

Kecamatan Pulau Haruku merupakan wilayah di mana teritori Uli Hatuhaha berada, yang menjadi fokus penulisan tentang salah satu manuskrip kuno penanggalan Islam di Maluku Tengah. Kecamatan Pulau Haruku merupakan salah satu kecamatan yang berada di Kabupaten Maluku Tengah yang mengalami tingkat pertumbuhan penduduk yang cukup tinggi serta mempunyai potensi untuk dikembangkan lebih jauh sehingga dapat memberikan kontribusi yang besar bagi perkembangan dan pertumbuhan Kabupaten Maluku Tengah.

Uli Hatuhaha merupakan perkumpulan dari 5 negeri yakni Pelauw, Rohomoni, Kabauw, Kailolo dan Hulaliu. Namun, sejak Hulaliu berpindah keyakinan dari Islam menjadi Kristen Khatolik di jaman Portugis dan berubah menjadi Kristen Protestan di zaman Belanda, maka secara agama dan adat, Hulaliu sudah tdk dilibatkan. Negeri Pelauw menjadi ibu kota Kecamatan Pulau Haruku, negeri ini terletak di pantai utara Pulau Haruku, sekaligus menjadi ibu kota Kecamatan Pulau Haruku. Kedudukan Negeri Pelauw membujur mengikuti garis pantai, menghadap ke utara, berhadapan dengan Pulau Seram, satu pulau yang besar di Maluku.

Ikatan persekutuan adat kelima negeri atau *uli* ini yang dikenal dengan nama Hatuhahan atau *Hatuhaha Aman Rima Lounusa* tersebut dapat diartikan sebagai berikut:

Hatu artinya batu

Haha artinya di atas

Aman artinya kampung

Rima artinya lima

Lou artinya bersama

Nusa artinya pulau

Jadi *Hatuhaha Aman Rima Lou Nusa* dapat diartikan sebagai lima negeri atau kampung yang hidup secara bersama (mendiami) Pulau Haruku. Sama seperti kelompok-kelompok masyarakat lain di Maluku Tengah, penelusuran tentang asal usul masyarakat uli Hatuhaha dilakukan melalui sumber lisan yang masih dapat dilacak pada komunitas-konunitas adat setiap negeri, disamping sumber tertulis yang minim.

Istilah Hatuhaha oleh masyarakat setempat mengikuti pembagian wilayah adat di Pulau Haruku, yang terbagi

menjadi dua, sebelah Utara disebut *Uli Hatuhaha* dan bagian Selatan disebut *Uli Buangbesi*. Hatuhaha menempati bagian Utara Pulau Haruku, dengan wilayah petuanan yang cukup luas.

Secara geografis batas wilayah adat uli Hatuhaha adalah sebagai berikut:

- Sebelah Timur berbatasan dengan selat Sirsawone
- Sebelah Barat berbatasan dengan selat Haruku
- Sebelah Selatan berbatasan Uli Buang Besi
- Sebelah Utara berbatasan dengan Selat Patasiwa

Kedudukan uli Hatuhaha membujur mengikuti garis pantai, menghadap ke Utara, berhadapan dengan Pulau Seram, satu pulau yang besar di Maluku. Di Hatuhaha tepatnya di negeri Pelauw terdapat sebuah benteng peninggalan penjajahan Belanda yang bernama benteng *Hoorn*, letaknya di tepi pantai berhadapan langsung dengan laut yang disebut komunitas setempat sebagai selat *Patasiwa*. Benteng tersebut menjadi salah satu bukti jejak penjajahan eropa di wilayah uli Hatuhaha

2. Perkembangan Islam di Hatuhaha

Adabeberapa tokoh yang pernah singgah dan menyiarkan agama Islam di Uli/Jazirah Hatuhaha (Pulau Haruku Maluku Tengah). Para tokoh penyiar Islam tersebut dikenal dengan sebutan Upu Pandita, antara lain; Upu Pandita Pasa/Pasai, Upu Pandita Wakan, Upu Pandita Huan dan Upu Pandita Mahu.

Terdapat berbagai versi sejarah, baik sejarah lisan maupun sejarah tulis yang mengisahkan tentang kedatangan para mubaligh tersebut. Versi tertulis dan lisan yang ada dan terus diwariskan oleh masyarakat Hatuhaha tentang

kedatangan para penyiar agama Islam ini antara lain:

a. Toti atau Kutumele Upu Maulana (Upu Pandita Pasai)

Toti tersebut biasanya disenandungkan atau pewarisannya dilaksanakan saat pemasangan tiang Alif mesjid di negeri-negeri Hatuhaha. Toti mengisahkan tentang perjalanan Upu Maulana yang berasal dari nusa paser. Nusa paser dalam bahasa Hatuhaha memiliki arti pulau pasir atau diartikan daerah padang pasir yakni dari Arab. Ketika tiba di daerah Hatuhaha Upu Pandita Pasai (Upu Maulana) didatangi oleh masyarakat Hatuhaha di daerah sekitar Saru Pari. Saru Pari merupakan tempat berlabuhnya kapal Upu Pandita Pasai. Dibawah koordinasi Upu Kapitan Akipai, Upu Pandita Pasai diantar ke daratan dengan menggunakan rusuwakan. Rusuwakan adalah semacam perahu kecil. Upu Pandita Pasai kemudian dibawa ke perkampungan masyarakat Kailolo (Hitapori).

Setelah beberapa minggu tinggal di perkampungan masyarakat Kailolo, ternyata mendatangkan beberapa musibah. Melalui mata bathin oleh beberapa tokoh negeri Kailolo, isyarat yang didapatkan bahwa Upu Maulana harus dibawa ke Lounusa Yasal tepatnya di Matasiri Yasal. Dengan menggunakan tandu, Upu Maulana kemudian dibawa menuju Lounusa Matasiri Yasal.

Setelah beberapa hari di Lounusa Matasiri Yasal, Upu Maulana dihampiri oleh seorang pemuda yang bernama Upu Seihati dengan maksud untuk berguru/ menimba ilmu agama Islam dari Upu Maulana. Hal ini dikisahkan dalam penggalan Toti Upu Maulana sebagai berikut:

*Ikuru kurai hoho wae tanusa
I apa pukane in dosa herinyea
Isyika Seihatia herinyi
Ihehe nalai Mohodumu*

Turun bersama ke Wae Tanusa
Membersihkan dosa yang ada dalam dirinya
Menggantikan nama Seihati
Menjadi nama Mohdumu

Sejak saat itu Upu Seihati menjadi murid dari Upu Maulana dengan Nama Upu Mohdumu. Upu Mohdumu kemudian diangkat menjadi Lebe Hatuhaha yang dikemudian hari berubah menjadi Imam Hatuhaha hingga saat ini. Upu Mohdumu menurunkan marga Sangadji di Rohomoni.

Dengan kedatangan Upu Maulana di Jazirah Uli Hatuhaha, yang merupakan tokoh pertama penganjur agama Islam, maka agama Islam mulai mendapat tempat di masyarakat Jazirah Uli Hatuhaha. Kerajaan Islam Hatuhaha, dengan suatu ketegasan dari Datuk Zainal Abidin maka seluruh masyarakat Amarima Lounusa memeluk agama Islam.

Selain sebagai penganjur agama Islam di Jazirah Uli Hatuhaha, Upu Maulana juga menyiarkan agama Islam di Jazirah Hatawano Iha, yang diproklamirkan menjadi Kerajaan Islam Iha Ulu Palu pada tahun 1412, dimana beliau menapakkan kaki di sebuah pulau kecil sehingga pulau tersebut dinamakan Pulau Maulana dekat pulau Saparua. Beliau juga menyiarkan agama Islam di Seram Selatan, Seram Timur, Jazirah Huamual (Luhu) dan

Jazirah Leitimur (Hitu) sebelum tiba utusan dari Sunan Giri (Raja Pelatine dan Pulatu).

Dengan demikian dapat diketahui bahwa Upu Maulana mempunyai peranan yang cukup besar sebagai penganjur agama Islam di Jazirah Uli Hatuhaha serta pembentukan Kerajaan Islam Hatuhaha. Penyebaran agama Islam di Jazirah Uli Hatuhaha tidak menimbulkan kegoncangan di kalangan Amarima Lounusa karena Islam yang baru datang tersebut tidak melarang masyarakat Amarima Lounusa menjalankan adat istiadat dan tradisi maupun kebudayaan khusus, sehingga mereka yakin benar Islam tidak memisahkan masa kini dengan masa lalu. Malah Islam ingin menjalin kebahagiaan dunia dan akhirat. Islam senantiasa menghindari terjadi kegoncangan di kalangan masyarakat Amarima Lounusa, selalu berusaha mempertemukan perbedaan-perbedaan yang ada, paling tidak berusaha menyesuaikan sebagian adat istiadat dan tradisi setempat dengan praktek-praktek yang didekatkan dengan dasar-dasar Islam. Sudah tentu praktek penyesuaian itu tidak boleh mengorbankan pilar-pilar Islam, terutama fardhu (rukun Islam) yang lima. Jadi di satu sisi Islam memperkeras pengukuhan tauhid kepada Allah SWT dan kenabian Muhammad SAW, mengumandangkan dua kalimat syahadat dan memerintahkan penunaian ibadah yang suci yakni shalat. Namun di dalamnya masih ditemukan kelunakan-kelunakan dalam berbagai segi yang dianggap tidak menyimpang dengan pokok-pokok ajaran Islam.

b. Toti atau Kutumele Upu Ha'asyi

Cerita rakyat dalam toti Upu Ha'asyi menceritakan

tentang perjalanan syiar Islam yang dilaksanakan oleh Upu Pandita Wakan. Upu Pandita Wakan dalam sejarah tutur juga dikenal dengan nama Upu Datuk Zainal Abidin yang merupakan salah seorang tokoh Islam yang mempunyai andil dan peran penting dalam penyiaran agama Islam di Maluku Tengah, khususnya di Jazirah Uli Hatuhaha. Kisah perjalanan syiar Islam Upu Datuk Zainal Abidin tersebut sampai masuk ke Jazirah Hatuhaha mengundang berbagai pendapat antara lain:

Pendapat Pertama, Penyiar Islam di Jazirah Uli Hatuhaha adalah Datuk Maulana Zainal Abidin bin Husein bin Ali, cucu dari Imam Ali bin Abu Thalib yang berangkat dari Arab menuju tanah Cina, melintasi semenanjung Malaka dan pada permulaan abad ke-8 memasuki Indonesia melalui Aceh, di sini Datuk Zainal Abidin menyiarkan agama Islam tapi masih dalam bentuk menanamkan benih agama yang masih terbatas pada kelompok perorangan. Perjalanannya kemudian dilanjutkan ke Makassar (Gowa) dan menikah dengan seorang puteri Gowa dan memperoleh seorang putera yang diberi nama Saidi Alim. Selanjutnya Datuk Zainal Abidin berangkat ke Indonesia Timur dan singgah di Buton. Di sini Datuk Zainal Abidin menanamkan benih agama Islam melalui pendidikan formal dengan harapan agama Islam dapat diwariskan dan disebarkan di daerah tersebut, maka diangkatlah beberapa murid sebagai penggantinya yaitu Sultan Nalar Syafi'i dan Sultan Kaimuddin. Kemudian perjalanan dilanjutkan ke daerah Maluku yaitu Jazirah Uli Hatuhaha, Saat itu pulau Haruku belum dihuni, Datuk Zainal Abidin

kemudian kembali dengan meninggalkan bekas telapak kaki sebagai bukti bahwa Beliaulah orang pertama yang datang lebih dulu.

Kemudian Datuk Zainal Abidin datang untuk kedua kali ke Jazirah Uli Hatuhaha dengan suatu harapan tempat ini telah berpenghuni. Kedatangannya yang kedua ini sempat bertemu dengan "PURIASA" (salah seorang penduduk Uli Hatuhaha) dan raja Jin yang bernama "ABDULLAH" yang lazim dikenal dengan YARIMAU ALAKA. Pada saat itu Datuk Zainal Abidin sempat menyaksikan perdebatan antara Puriasa dengan Raja Jin, tentang siapa yang datang lebih dahulu ke Jazirah Uli Hatuhaha sebagai pertanda untuk menanamkan kekuasaan pada wilayah tersebut. Dengan nada spontan Datuk Zainal Abidin mengatakan bahwa beliaulah yang datang lebih dahulu dengan menunjukkan bukti bekas telapak kaki yang tertempel pada sebuah batu. Namun bukti tersebut belum menjadi alasan yang kuat untuk menyelesaikan permasalahan tersebut, dengan alasan yang cukup realistis bahwa sejak kedatangan Datuk Zainal Abidin yang kedua ini Puriasa maupun raja Jin tidak pernah melihatnya. Dengan demikian mereka bertiga mengambil suatu kebijaksanaan melalui permainan "ENGGO" (permainan yang saling mencari tempat persembunyian), dengan syarat apabila di antara ketiganya salah satu tidak diketahui tempat persembunyiannya berarti dialah yang lebih dahulu menginjakkan kaki di Jazirah Uli Hatuhaha. Dari hasil permainan itu diputuskan secara mutlak bahwa Datuk Zainal Abidin-lah sebagai orang pertama yang memasuki

Jazirah Uli Hatuhaha.

Untuk kedatangan ketiga kalinya di Jazirah Uli Hatuhaha, Datuk Zainal Abidin disambut oleh Kapitan Ismail Akipai di kawasan pantai sebelah Barat Uli Hatuhaha tepatnya di kawasan *Wae Talat* (Wae Poka Uru).

Pendapat Kedua; Datuk Zainal Abidin merupakan jelmaan dari Neira, salah satu datuk di antara empat datuk yang muncul secara gaib di kawasan Nusa Wakan. Keempat datuk tersebut adalah Salamon, Londor, Lawataka dan Neira serta saudara perempuan mereka yang bernama Boiratan. Dalam pembagian tugas penyiaran agama Islam, Neira ditugaskan menyiarkan agama Islam di Jazirah Uli Hatuhaha yang menurunkan keturunan bermarga marasabessy, Salamon menuju desa Tulehu yang menurunkan keturunan bermarga Ohorella, Lawataka menuju pulau Seram yang menurunkan keturunan bermarga Wakano, dan Londor menuju *Banda* yang menurunkan keturunan bermarga Nurbatty.

Dengan demikian, anggapan Datuk Zainal Abidin yang masuk melalui Banda ke Uli Hatuhaha adalah jelmaan dari "NEIRA" dan beliaulah adik dari keempat saudara Salamon, Londor, Lawataka, dan Boiratan.

Pendapat Ketiga; Penyiar agama Islam di jazirah Uli hatuhaha adalah Datuk Syarif Muhammad bin Zainal Abidin yang mempunyai keturunan dengan Ali Zainal Abidin bin Husein bin Ali RA, cucu dari Sayidina Ali bin Abu Thalib RA. Hal ini diperkuat oleh berbagai referensi, antara lain: 1) Prof. Dr. H. Abubakar

Aceh, dalam bukunya "Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia", halaman 9 dan 10 yang menjelaskan bahwa, Syarif Aulia (Syarif Muhammad bin Ali Zainal Abidin) termasuk orang yang pertama menyiarkan agama Islam di Indonesia Timur, Beliau datang ke Jawa pada zaman Ampel tahun 801 Hijriyah (1398 Masehi) bersama anak dan saudara-saudaranya, begitu juga pamannya yang bernama Maulana Malik Ibrahim. 2) Al-Imam al-Allamah Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad, dalam bukunya risalah "al-Mu'awanah wa al-Muzhaharah wa al-Muwazarah li al-Raghibin bin Suluk al-Thariq al-Akhirah", pada halaman 17 yang menjelaskan bahwa Sayyid Muhammad bin Ali Zainal Abidin al-Faqih al-Muqaddam merupakan datuk-datuk kaum Alawiyyin yang datang ke Indonesia untuk menyiarkan agama Islam. Beliau termasuk seorang tokoh Sufi paling terkenal di hadramaut, yang telah mencapai tingkat Mujtahit Mutlak dalam ilmu Syariat dan tingkat Qutb dalam ilmu Hakikat. Perlu diketahui Sayyid Muhammad bin Ali Zainal Abidin al-Faqih al-Muqaddam tidak termasuk tokoh Wali Songo. 3) Dr. Adil Muhyid Din Al Allusi, dalam bukunya "Al'urubatu Wal Islamu Fi Janubi Syarqi Asia Alhindu Wa Indonesia", pada halaman 33 dan 34 menjelaskan bahwa orang pertama yang menyiarkan agama Islam di Indonesia Bagian Timur adalah Syarif Aulia (Maulana Zainal Abidin).

Pendapat Keempat; Berusaha mempertemukan ketiga pendapat di atas, yaitu penyiar agama Islam di Jazirah Uli Hatuhaha adalah Datuk Syarif Muhammad bin Ali Zainal Abidin, yang mempunyai hubungan

keturunan dengan Ali Zainal Abidin bin Husein bin Imam Ali RA, yang berangkat dari Hadramaut melalui tanah Cina, melintasi semenanjung Malaka kemudian pada akhir abad ke-13 memasuki Indonesia selanjutnya ke Makassar (Gowa) dan menikah dengan seorang puteri Gowa yang dikaruniai seorang putera dan diberi nama Saidi Alim. Selanjutnya beliau melanjutkan perjalanan ke Maluku yaitu Jazirah Uli Hatuhaha. Kedatangannya yang kedua di Jazirah Uli Hatuhaha, dengan harapan dapat menyebarkan agama Islam. Kemudian Datuk Syarif Muhammad bin Ali Zainal Abidin menikah dengan seorang puteri Puriasa yang bernama "Nunu Sumba". Dari hasil perkawinannya ini Datuk Syarif Muhammad bin Ali Zainal Abidin dikaruniai 4 orang putera dan 1 orang puteri yaitu Salamon, Londor, Lawataka, Neira dan Boiratan.

Datuk Syarif Muhammad bin Ali Zainal Abidin meninggalkan mereka berlima yang masih kecil untuk melanjutkan penyiaran agama Islam di daerah lain dan seterusnya kembali ke tanah Arab. Karena rasa rindu ke-5 anak tersebut kepada orang tua mereka di samping ingin mendalami ilmu pengetahuan agama Islam, dengan tekad yang bulat serta dibekali sebuah *Takraw Emas* dan *Nisyal Emas*, titipan orang tuanya Datuk Syarif Muhammad bin Ali Zainal Abidin, maka dilakukanlah perjalanan dari *Nusa Wakan* dan singgah di *Nusa Banda* untuk menitipkan saudara perempuan mereka "nene Boiratan".

Setelah itu mereka berangkat ke tanah Arab dan singgah di Mesir seperti diungkapkan dalam "Kutumele

Upu Haasyi". Setelah kembalinya mereka dari Mesir, mereka singgah di Banda untuk menemui saudara perempuan mereka. Kemudian Neira ditugaskan kembali ke Jazirah Uli hatuhaha dan menikah dengan seorang puteri Wai yang bernama "Pikalina" dan dikaruniai 4 orang anak yaitu Putiiman, Tuturesy, Salarita dan Tita Hery, yang menurunkan marga Marasabessy, Salamon ke Tulehu yang menurunkan marga Ohorella, Lawataka ke pulau Seram yang menurunkan marga Wakano, Londor tetap di Banda yang menurunkan marga Nurbatty.

Pendapat ini didasarkan pada alasan-alasan sebagai berikut: 1) Alasan yang telah diuraikan pada ketiga pendapat tersebut di atas. 2) Berdasarkan silsilah kaum Alawiyyin (ahlul bait) yang dikeluarkan oleh Lembaga Al Maktab ad-Daimiy li Ihsha wadhabeti Ansab al-Alawiyyin, yang menetapkan garis keturunan dari Ali Zainal Abidin bin Husein bin Imam Ali RA, yang wafat pada tahun 95 Hijriyah (714 Miladiyah) sampai dengan Abdullah bin Alwie bin Muhammad yang wafat pada tahun 731 Hijriyah (1328 Miladiyah), yang garis silsilahnya sebesar 17 tingkatan yang memerlukan waktu sebanyak 614 tahun. Sedangkan garis keturunan dari Datuk Zainal Abidin sampai dengan penulis adalah 17 tingkatan berarti memerlukan waktu 614 tahun pula. Sehingga dapat disimpulkan bahwa agama Islam masuk di Jazirah Uli Hatuhaha sekitar tahun 1380 (1995 - 614), di mana pada tahun tersebut Syarif Muhammad bin Ali Zainal Abidin merupakan orang pertama yang menyiarkan agama Islam di Indonesia Timur. 3) Berdasarkan informasi dari leluhur penulis bahwa

saat terjadi perang Hoamoal pada tahun 1637, pasukan kerajaan Islam Hatuhaha mengirim bantuan ke Hoamoal yang dipimpin oleh Upu Maramena untuk melawan VOC. Bila dilihat dari silsilah marga Marasabessy, maka Upu Maramena berada di tingkat ke-6 (Datuk Zainal Abidin – Nira Boyake – Tita Hery – Lebe Mansur – Patty Poho I – Maramena), Sehingga dapat dipastikan bahwa Datuk Zainal Abidin hidup sekitar tahun 1380 (abad ke-14). Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa agama Islam masuk di Jazirah Uli hatuhaha sekitar tahun 1380 Masehi.

Kebenaran perjalanan penyiaran agama Islam oleh Datuk Zainal Abidin ke Jazirah Uli Hatuhaha didasarkan pada beberapa informasi, untuk itulah diperlukan suatu pengkajian agar diperoleh kebenaran tentang sejarah perjalanan penyiar agama Islam di Jazirah Uli Hatuhaha.¹

3. Jejak Arkeolog Islam di Hatuhaha

Masjid bagi masyarakat Hatuhaha tidak sekedar menjadi tempat ibadah, tetapi juga sebagai simbol eksistensi sebuah masyarakat adat. Dari lima persekutuan negeri yaitu Pelauw, Kailolo, Kabauw, Hulaliu dan Rohomoni, kecuali Hulaliu, semuanya memiliki masjid sendiri sendiri. Hulaliu memang sudah memeluk agama Kristen, namun secara kelembagaan adat mesjid Hulaliu tetap ada. Keberadaan mesjid Hulaliu ini merupakan suatu kearifan lokal yang terus dijaga oleh masyarakat Hatuhaha. Mesjid Hulaliu bernama mesjid Nambuasa yang berdiri di depan mesjid Besar Hatuhaha di

¹ Marasabessy, Rasyid. (2009, 4 Oktober) *"Masuknya Islam di Jazirah Hatuhaha"*. Diperoleh dari <https://radmarssy.wordpress.com/category/hatuhaha/>

negeri Rohomoni. Selain mesjid Nambuasa milik Hulaliu, ada empat mesjid tua yang masing-masing berdiri di keempat negeri adat Hatuhaha yang masih beragama Islam yakni, Mesjid Hatuhaha di negeri Rohomoni, mesjid Tarurisa di negeri Kabauw, mesjid Nandatu di negeri Kailolo dan mesjid Nandepe di negeri Pelauw.

Mesjid Hatuhaha di Rohomoni

Masjid Uli Hatuhaha terletak di tengah pemukiman penduduk di negeri/desa Rohomoni, Kecamatan Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah. Pada awalnya, masyarakat Hatuhaha tinggal di kampung batu. Kemudian dibangunlah sebuah mesjid yang dibangun melalui 3 kali tahapan. Tahap pertama pada tahun 1500. Setelah itu warga Hatuhaha bergabung dengan Amay. Lalu setelah perang Alaka, mesjid dibangun lagi untuk tahap kedua pada tahun 1632-1666. Beberapa tahun kemudian, mesjid dibangun lagi pada tahun 1670, pada saat itu warga Hatuhaha turun dari gunung dan mencari tempat masing-masing. Warga hatuhaha memiliki satuan kecil-kecil yang sekarang disebut Pelauw, Kailolo, Kabauw dan Rohomoni. Dari ketiga entitas ini, pusat peribadatan mereka (salat) terpusat di mesjid Hatuhaha. Masjid ditempatkan sebagai alat pemersatu.

Salah satu kramat (kuburan) yang berada di mesjid Hatuhaha adalah makam dari Tete Kiblat, merupakan salah satu imam dan pendiri dari mesjid Hatuhaha yang wafat ketika melaksanakan salat Jumat. Setelah wafatnya Tete Kiblat, maka negeri-negeri seperti kailolo, kabauw, dan pelauw mendirikan mesjid di daerahnya masing-masing. Bahan bangunan yang digunakan dalam membangun mesjid Hatuhaha tidak bisa dicampur-campur, misalnya tidak bisa kayu dicampur besi.

Yang ada hanyalah kayu saja tanpa tambahan paku. Kayu-kayu tiang di masjid ini dibuat dengan cara dikaitkan antara satu dengan lainnya.

Bangunan masjid sudah tiga kali direnovasi sejak tahun 1670-an. Yang direnovasi biasanya pada atap dan beberapa bagian tengah masjid. Kayu-kayu masih asli peninggalan masjid disimpan di baileo/museum. Sedangkan kayu-kayu yang digunakan saat ini merupakan kayu hasil renovasi. Penggantian atap dilakukan pada setiap bulan rajab. Meskipun sudah tidak menggunakan material asli, namun bentuk bangunan masih tetap dipertahankan seperti sediakala. Masyarakat adat di Rohomoni sangat mensakralkan masjid ini sehingga segala akses untuk mendapatkan data tertutup rapat, mereka meyakini adanya bala atau bencana yang akan menimpa kepada siapa saja yang tidak menghormati kesakralan masjid ini. Karena itu di Masjid ini tidak dapat diambil data berupa foto-foto maupun data deskripsi ukuran masjid. Namun dari pengamatan sekilas terhadap masjid ini, dari segi arsitektur terlihat adanya pengaruh arsitektur masjid para Wali di Jawa. Atapnya yang berbentuk tumpang susun tiga mengingatkan kita pada masjid agung Demak di Jawa Tengah. Terkait dengan pengaruh Jawa, salah satu dari sembilan wali (wali sanga) yang berasal dari pulau Jawa, yang paling dikenal pengaruhnya di Hatuhaha adalah sunan Kali Jaga/wael/sungai.

Selain itu juga ada pengaruh dari raja Ternate yang berasal dari Baghdad yang sempat singgah di Hatuhaha sebelum ke Ternate. Ini membuktikan bahwa Hatuhaha memiliki ikatan batin dengan beberapa kerajaan Islam lainnya. Ada keyakinan bagi masyarakat Hatuhaha, bahwa Islam muncul

pertama kali di Hatuhaha jauh sebelum ada kerajaankerajaan. Penggunaan lambang bendera merah putih pun sudah dikibarkan di Hatuhaha jauh sebelum Indonesia merdeka. Biasanya dikibarkan di masjid atau acara tertentu. Pada tahun 1400-an sultan buton dan sultan Ternate membawa material seperti kapur dan telur untuk membangun kramat. Informasi ini disampaikan dari mulut ke mulut dan menjadi keyakinan.



Gambar Masjid Hatuhaha di Rohomoni

Ragam hias di masjid berupa ukiran berbentuk naga pada tiang di kiri dan kanan pintu masuk ke serambinya, ukiran ini sama dengan ukiran naga pada salah satu pintu masjid agung Demak yang dikenal dengan nama Lawang Bledog. Sedangkan pada kusen pintu masuk ruang utama masjid pada sisi kiri dan kanan terlihat ukiran yang identik dengan “Macan Ali” dari Cirebon. Lantainya masih berupa tanah, meskipun fondasinya sudah dari tembok, dindingnya dari kayu yang belum dapat dipastikan dari jenis kayu apa yang digunakannya, karena sudah dicat dengan warna putih yang cukup tebal, sedangkan atapnya terbuat dari daun pohon

sagu. Pada bagian puncak atapnya terdapat sebuah tiang tinggi mereka menyebutnya sebagai tiang “Alif”, merupakan simbol laki-laki, di Jawa dikenal dengan nama “Lingga”.

Denah masjid berbentuk bujur sangkar, dengan mihrab dan sebuah mimbar di dalamnya. Tidak ada di bagian luar masjid. Pintu masuk hanya ada satu dengan delapan buah jendela yang masing-masing dua buah di setiap sisinya. Ragam hias berupa ukiran floral di bagian dinding dan tiangnya yang terbuat dari kayu. Bagian dalam masjid tidak dapat dilihat mengingat bahwa masjid ini hanya dibuka sekali dalam seminggu yaitu hanya pada waktu salat jum’at saja. Halaman masjid dibatasi dengan pagar keliling, dan disekitarnya terdapat makam para leluhur dan tetua adat negeri Rohomoni salah satunya adalah makam Tete Kiblat. Masjid ini tidak digunakan untuk salat lima waktu, hanya digunakan untuk salat jum’at dan salat hari raya saja. Ada tiga kegiatan yang melibatkan masjid Hatuhaha. Pertama, pelepasan atap. Acara ini biasanya hanya dihadiri oleh imam masjid dan tokoh agama. Kedua, setiap bulan Rajab. Ketiga, penggantian tiang alif. Acara ini biasanya dihadiri oleh perwakilan empat negeri. Masjid ini dikelola oleh dua unsur. Unsur pertama terdiri dari imam masjid. Unsur kedua dari tukang besar/arsitek. Ada juga di sini disebut dengan siwa/wali yang diajak untuk bermusyawarah berkenaan dengan masjid. Keberadaan masjid sebagai ikatan persatuan negeri, dengan demikian masjid ini benar-benar hanya merupakan simbol dari eksistensi sebuah masyarakat adat.

Mesjid Tarusari di Kabauw

Masjid Kabauw adalah masjid yang terakhir dibangun di antara masjid-masjid tua di pulau Haruku. Terletak di jalan

negeri yang berbatasan langsung dengan negeri Rohomoni, berjarak kurang lebih 200 meter dari masjid tua Uli Hatuhaha, tepatnya di jalan Karya Sina Raya, tepat berhadapan dengan kantor Kepala Pemerintahan Negeri Kabauw. Masjid Kabauw sudah dua kali dibangun. Pertama kali dibangun pada tahun sekitar tahun 1500-an. Lalu pembangunan kedua dilakukan pada tahun 1883. Pembangunan di tahun ini dilakukan secara total karena kondisi masjid sebelumnya sudah hancur. Tokoh yang pertama kali membangun masjid ini pada tahun 1883 adalah Tursema Raja Kabauw Latuconsina. Tukang besarnya Marapati Patiasina. Tukang kecilnya Humase, sejarah ini tercatat pada inskripsi yang ditulis pada bagian atas pintu masuk ke ruang utama masjid. Imam besarnya pertama kali tidak diketahui. Sedangkan pendiri masjid Kabauw yang dibangun pada tahun 1500-an, tidak diketahui. Masjid ini diberi nama dengan “Masjid Tarusari”.



Gambar Masjid Tarusari

Inskripsi pada bagian atas pintu masuk ke ruang utama masjid. Berisi tulisan: "Inilahkalimat syahadat: asyhadu anlaa ilaaha illallah wa ashadu anna muhammad rasulullah, seperti sabda rasulullah shallallahu alaihi wasallam, annahu man billahi wa malaikatih wa kutubih wa rasuulih wal yaumul akhiri wal qadri khairih wa syarrih minallahi ta'ala artinya percaya engkau akan Allah yakni ku tashdikan dalam hati akan keesaan Allah ta'ala dan engkau percaya akan malaikat". Di bagian bawah tertulis: "Tursima Latuconsina Raja Kabaw, tukang besar Marpati namanya, tukang kecil Humasi namanya". Masjid ini tinggi, namanya Kabauw. Kata Kabauw asal dari kata kaba dan aw. Kaba artinya Ka'bah dan aw artinya saya, Jadi masjid kabauw adalah ka'bahnya masyarakat Kabauw. Arsitektur atap masjid ini bersusun tiga, seperti bentuk atap masjid-masjid walisanga di Jawa. Di atasnya terdapat tiang alif. Di pucak tiang alif tersebut, terdapat emas yang sampai saat ini masih di simpan. Yang ada di masjid adalah duplikatnya. Makna tiang emas itu adalah ketuhanan yang maha Esa yang ada dalam Pancasila. Di atas masjid ini ada juga yang bersusun empat sebagai simbol sila-sila yang ada di pancasila. Inspirasi disain arsitektur masjid ini adalah berasal dari Jawa dan Sumatera. Hal ini sangat mungkin terjadi karena diduga kuat ada jaringan dakwah para wali songo di Jawa dengan para pendakwah di Kabauw. Masjid ini pertama kali beratap daun enau dan berlantaikan pasir. Kemudian lantai di plur. Dindingnya dari tembok yang dicat putih sedangkan pada bagian kusen-kusen pintu dan jendelanya terbuat dari kayu yang dicat warna kuning. Saat ini, masjid beratapkan seng dan berlantai keramik. Perubahan ini dilakukan pada tahun 1958. Benda-benda peninggalan

mesjid yang masih asli adalah beduk, mihrab, mimbar, tongkat khatib yang berasal dari perak dan kayu ulin. Saat ini dipakai pada salat jum`at saja. Beberapa kayu di mesjid ini juga masih asli, berasal dari kayu ulin. Dinding tidak menggunakan kayu, dan berasal dari batu laut yang dicincang dan disusun. Mesjid ini diharapkan menjadi kiblat bagi orang Kabauw dan Hatuhaha. Di mesjid ini ada 17 tiang, yakni simbol 17 anggota manusia. Mesjid ini juga hanya memiliki satu pintu sebagai simbol monumen atau rahim ibu. Maknanya adalah bahwa manusia keluar hanya dari satu pintu, yakni rahim ibu. Simbol ini juga selaras dengan tiang alif yang ada di atas mesjid sebagai simbol kelamin laki-laki. Dan dilengkapi dengan delapan buah jendela, dengan dua buah di setiap sisinya. Denah mesjid berbentuk bujur sangkar dengan luas 15 x 15 meter, sedangkan bagian depan dilengkapi dengan serambi yang luasnya 8 x 6 meter. Sedangkan mimbarnya terbuat dari kayu jati dengan tinggi 180 cm, panjang 165 cm, dan lebar 150 cm. Ketika mesjid ini dibangun, kondisi sosial masyarakat ini terbagi menjadi beberapa tugas dan fungsi. Bagi orang Hatuhaha, raja Rohomoni ditugaskan sebagai masyarakat yang mendatangkan rezeki bagi masyarakat Hatuhaha. Raja Pelauw ditugaskan sebagai rajanya orang Hatuhaha. Raja Kailolo sebagai gudangnya rezeki, dan Kabauw sebagai panglima perang. Kondisi keagamaan masyarakat di Kabauw/Hatuhaha semuanya beragama Islam. Namun di sini terdapat dua aliran. Pertama, aliran yang masih kuat memegang kuat adat istiadat Hatuhaha. Kedua, aliran masih mempertahankan adat istiadat, tetapi sudah menjalankan shalat lima waktu. Tradisi keagamaan di Hatuhaha adalah jika puasa, biasanya lebih dahulu, peringatan Maulidan atau aroha yang dilakukan

secara adat. Semua marga kumpul di rumahnya masing-masing dan saling kunjung ke rumah saudara. Biasanya pagi hari mereka memotong ayam, malamnya berzikir dan besoknya perayaan upacara adat. Ini berlaku khusus untuk kalangan raja. Sedangkan jika rakyat biasa, mereka pada umumnya memotong ayam dan langsung menyelenggarakan upacara adat dan doa bersama berdasarkan tradisi Islam. Setiap kepentingan ada doanya masing-masing. Misalnya, jika habis shalat mereka doa, "allahumma raziquna mu`tabatan nabi muhammad salla Allahu `allayhi wasallam awwalan wa akhiran wa zahiran wa batinan wa Qaulan wa fi`lan." Jika mau ke kuburan keramat, "allahumma karamatil qur'an minal hurufi bin nuril iman bi barakati ummat muhammad bi bidayatil hurmati qur'an wa karamati `uluwi wa karamati akhiri bi nurika ya muhammad shifatullah shifatul mu'minin wa shifatu muhammad." Doa untuk seluruh orang Islam, "allahumaj`al barakatan min kulli barakat allahumaj`al islamat min kulli salamat ummat muhammad." Jika doa minta rezeki, "allhummaj`al sulayman ibnu rahman ibnu rahman ibnu rahim ibnu rahim al-idzati tsumma ya Allah 2 x, tsumma ya muhammad 2 x, tsumma ya abdullah 2 x tsumma ya ghaniyyu 2 x la ilaha illah Allah Sebagian masyarakat Hatuhaha masih menganut paham animisme dan dinamisme. Bahkan ada yang mengatakan sebagian mereka, khususnya di Rohomoni adalah syirik, karena terlalu kuat memegang adat istiadat dan fatwa para leluhur mereka. Mereka beranggapan jika melanggar pepatah dan amanat leluhur mereka, niscaya mereka akan celaka keturunannya.

Islam masuk ke Hatuhaha/Kabauw sangat terkait dengan peran para wali di Jawa. Namun dari beberapa negeri

di Hatuhaha memiliki corak yang berbeda. Di Rohomoni cenderung syirik, tidak menjalankan sholat lima waktu, kecuali pada hari-hari tertentu saja. Sedangkan Kailolo sangat tekun menjalankan syariat penuh tapi budaya mereka hilang karena dibakar oleh RMS. Meskipun demikian, keempat negeri ini masyarakatnya faham akan kematiannya. Mesjid ini pada awalnya digunakan sewaktu-waktu saja, misalnya jum`atan, hari raya dan ramadhan. Selebihnya, mesjid ini hanya diisi oleh Imam, khatib, muazin dan marbot. Setelah masyarakat banyak yang menunaikan ibadah haji, mesjid ini berubah menjadi tempat shalat 5 waktu. Masjid ini dikelola oleh Imam, khatib, muazin dan marbot yang dipilih 3 tahun sekali. Jumlah mereka ada 8 orang. Salah seorang yang mengajarkan agama di sini adalah Rabel. Yang memilih pengurus mesjid adalah raja dan diangkat secara adat. Mesjid ini belum pernah didaftarkan sebagai benda cagar budaya.

Masjid Nandatu di negeri Kailolo



Masjid Nandatu

Masjid Kailolo terletak di tepi pantai negeri Kailolo, meskipun di tepi pantai namun di sekelilingnya adalah rumah-rumah penduduk Kailolo, di sebelah timur atau berseberangan dengan serambi ada halaman terbuka yang cukup luas. Masjid dibangun pada tahun 1933 selesai pada tahun 1938. Tidak ada data yang pasti mengenai masjid sebelum tahun ini. Yang menjadi tukang besar (Arsitek) masjid ini adalah Zainuddin Wiwi, asal dari Sumatera. Masjid ini dibangun pada masa pemerintahan H. Muhammad Daud Orela (Raja ke-6 di Kailolo). Raja pertama adalah Wan Hitu, kedua raja Abdullah, ketiga raja Abdul Hadi, keempat raja Ahmad, kelima raja Abdul Malik, keenam raja H. Muhammad Daud, ketujuh raja Azhar Orela. Masjid ini bernama Nandatu, yang artinya cahaya malam. Ini adalah bahasa Adam, yakni sebuah bahasa peninggalan leluhur yang merujuk pada sebuah tempat. Pemberian nama ini merupakan hasil usulan para datuk-datuk di Kailolo.

Nama Kalilolo sendiri asalnya adalah dari kata Kairolo atau Sahapori, yakni nama negeri sebelum Kailolo. Imam besar yang pertama kali di masjid ini adalah Tete Masalah. Masjid ini dikelola oleh dua orang Imam, dua orang khatib, dua orang modin dan dua orang marbot. Imam masjid sekarang adalah Tuan Guru H. Abdul Karim. Pada tahun 1950-an, Kailolo dikenal dengan desa santri. Penamaan desa santri ini dipengaruhi oleh datangnya para ulama yang bermukim bertahun-tahun di Mekkah, dan mereka kembali ke Kailolo untuk mengajar agama. Pada masa itu, banyak masyarakat muslim yang belajar di Kailolo, diantaranya berasal dari Leihitu, Seram, Saparua dan Buru. Pada tahun 1950 itu pula terjadi Resolusi Mandala di Kailolo, yakni peperangan

antar masyarakat Kailolo terkait dengan persoalan politik (pemerintahan). Bagi masyarakat Maluku, Kailolo menjadi barometer politik. Bagi siapapun yang ingin terjun ke politik, biasanya diambil dari orang-orang Kailolo. Namun situasi ini tidak mempengaruhi proses pembangunan masjid. Ketika masjid ini dibangun, Kailolo sedang mengalami masa paceklik. Akan tetapi masyarakat Kailolo rela menjual sayur dan sebagian tanahnya untuk disumbangkan bagi pembangunan masjid. Dalam masjid Kailolo ini terdapat benda-benda peninggalan dari masjid terdahulu yaitu rantai yang menjuntai di tengah-tengah ruang utama masjid. Rantai berasal dari kayu dan berasal dari satu pohon tanpa sambungan tanpa pahatan. Seorang tokoh yang bernama tukang Samalun adalah orang yang dengan kekuatan ghaib dapat menjadikan rantai tersebut berubah dari kayu satu pohon menjadi seperti rantai. Maknanya adalah rantai seperti ari-ari manusia sebagai simbol ikatan rahim. Jadi rantai ini bermakna ikatan silaturahmi, karena semua orang datang ke masjid agar dapat terikat silaturahmi. Kedua, kepingan emas yang diletakkan di atas kubah. Ketiga, tiang alif yang berasal dari batu. Keempat, mimbar, mihrab, ukiran, kayu (berasal dari masjid baru thn 1933). Atap berasal dari seng dan sudah diganti sebanyak 3 kali melalui upacara adat. Empat tiang yang ada di bagian tengah masjid menunjukkan empat orang sahabat (Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib). Ornamen/ ragam hias yang ada di masjid ini hanyalah sebagai pemanis atau untuk memperindah saja. Ada kemungkinan model ukiran dan ragam hias berasal dari Sumatera dan Maluku. Kubah tidak pernah berubah dari sejak awal, model kubah seperti di atas,

menunjukkan simbol kemaluan laki-laki. Lantai yang berada di ruang utama masjid ini berasal dari Turki, hanya yang ada di serambi sudah model baru.

Bentuk denah ruang utama masjid adalah bujur sangkar dilengkapi dengan menara di sebelah selatannya. Di bagian ruang utama ada tangga yang menghubungkan dengan balkon di atas masjid, dahulunya balkon ini dipakai untuk muazin yang naik hingga atap kubah, untuk mengumandangkan azan di setiap salat lima waktu. Bentuk atapnya semi tumpang dengan tambahan kubah di bagian puncaknya. Di sisi kiri dan kanan dan depan (timur) diperluas dengan serambi. Ruang salat utama luasnya adalah 15 x 15 meter, sedangkan serambi di kiri dan kanan 15 x 3 meter. Sedangkan serambi bagian depan 5 x 21 meter. Hanya ada satu pintu masuk ke dalam ruang utama masjid dengan delapan buah jendela. Dinding terbuat dari tembok dengan rangka yang terbuat dari kayu. Atapnya dari seng sedangkan bagian penyangga atap seluruhnya dari kayu.

Masjid ini masih berfungsi seperti pada masjid-masjid lain yaitu untuk beribadah salat lima waktu, dan salat jum'at serta kegiatan-kegiatan keagamaan lainnya seperti peringatan hari-hari besar Islam, salat iedul fitri dan iedul adha, juga digunakan untuk salat sunah taraweh di bulan Ramadan.

Masjid Nandep di Negeri Pelauw

Masjid Pelauw yang bernama Masjid Nandep terletak di sebelah timur negeri Pelauw, berjarak kurang lebih 500 meter dari Pelabuhan negeri Pelauw. Masjid tersebut dikelilingi oleh makam kuno para leluhur negeri Pelauw. Selain makam kuno, ada juga bangunan Baileo negeri Pelauw, yang masyarakat Pelauw menamakannya dengan sebutan *Ashari*. Berdasarkan penelusuran sejarah, bangunan

masjid yang ada sekarang dibangun sekitar tahun 1960-an-1970-an. Sebelum itu belum diketahui kapan masjid di Pulau pertama kali dibangun, namun menurut tutur bahwa masjid di negeri Pulau sekarang dibangun pasca eksodus masyarakat Pulau dari negeri di pegunungan ke negeri di pesisir pantai. Eksodus masyarakat Pulau berbarengan dengan masyarakat Hatuhaha lainnya. Perpindahan perkampungan masyarakat ini akibat campur tangan dari kolonialisme Belanda.



Gambar Masjid Nandepu

Pada zaman penjajahan di Jepang Pulau juga kena imbas pemboman oleh pihak sekutu, yang mengakibatkan masjid negeri Pulau juga terbakar dan masyarakatnya mengungsi ke pegunungan (hutan).

Arsitektur atap mesjid ini bersusun tiga sama dengan masjid Hatuhaha dan masjid Tarusari, bentuknya seperti atap masjid-masjid walisanga di Jawa. Di atasnya terdapat tiang alif yang terbuat dari kayu. Masyarakat setempat menamakannya dengan sebutan *robuhuhi*.

Masjid ini sebelumnya beratap daun sagu dan berlantai pasir. Saat ini, masjid beratapkan seng dan berlantai keramik. Perubahan ini dilakukan pada tahun 1970-an. Benda-benda peninggalan masjid yang masih asli adalah beduk, mihrab, mimbar, tongkat khatib yang berasal dari perak dan kayu ulin. Saat ini masjid hanya dipakai pada salat jum'at, shalat magrib, Isya, Tarawih di bulan Ramadhan, shalat hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha saja. Di masjid terdapat 4 tiang utama di tengah masjid. Masjid ini juga hanya memiliki satu pintu sebagai simbol monumen atau rahim ibu atau kelamin perempuan. Maksudnya adalah bahwa manusia keluar hanya dari satu pintu, yakni rahim ibu. Simbol ini juga selaras dengan tiang alif yang ada di atas masjid sebagai simbol kelamin laki-laki. Dan dilengkapi dengan delapan buah jendela, dengan dua buah di setiap sisinya. Denah masjid berbentuk bujur sangkar dengan luas 15 x 15 meter, sedangkan bagian depan dilengkapi dengan serambi yang luasnya 8 x 6 meter. Sedangkan mimbarnya terbuat dari kayu jati dengan tinggi 180 cm, panjang 165 cm, dan lebar 150 cm.

Menyatu dengan bangunan utama masjid, ada juga beranda masjid. Beranda masjid atau teras dibuat terbuka, setengah dinding. Di beranda Masjid ada sebuah tempayang. Di kiri kanan beranda masjid ada 2 bak penampung air wudhu. Secara umum masjid Nandepe difungsikan dalam kegiatan-kegiatan keagamaan dan adat.

Selain bangunan masjid yang masih berdiri dan terpelihara dengan baik, walau pun ada beberapa masjid yang secara utuh telah mengalami perubahan bentuk, dan beberapa yang lainnya menggunakan bahan yang lebih modern, ada juga jejak arkeologi lain berupa makam kuno yang ditemukan

terkait dengan syiar dan eksistensi agama Islam di wilayah uli Hatuhaha. Makam kuno yang dijaga dan dirawat oleh masyarakat Hatuhaha anatara lain makam Upu Pandita Pasai, Upu Pandita Huan, Upu Pandita Mahu dan Makam Upu Datuk Wakan (Tete Datuk).

Dalam buku ini kami akan menjelaskan 2 (dua) makam kuno ini berada di wilayah petuanan negeri Kailolo (Sahapori) yakni makam Upu Pandita Mahu dan Upu Pandita Wakan. Upu Pandita Wakan menurunkan marga Marasabessy sedangkan Upu Pandita Mahu menurunkan marga Mahu di negeri Kailolo. Hingga kini turunannya masih beranak pinang di negeri Kailolo. Di negeri Kailolo kedua marga ini disebut ana Guru, marga tuan Guru, hal ini sesuai dengan jasa leluhurnya yang merupakan penyiur Islam pertama bagi masyarakat Kailolo secara khusus dan masyarakat Hatuhaha secara umum.



Gambar Makam Upu Pandita Mahu di negeri Kailolo

Keramat Habib al-Haddad, oleh masyarakat Kailolo lebih populer dengan nama Keramat Upu Datuk / Upu Pandita wakan/Tete Datuk. Menurut tutur masyarakat Kailolo, secara nasab masyarakat Islam di Kailolo memiliki hubungan

dengan Ali Zainal Abidin cicit Nabi Muhammad, kebanyakan dari mereka memiliki marga al-Haddad. Meskipun dalam perkembangannya kemudian kata al-haddad disembunyikan dan diganti dengan bahasa lokal yaitu marasabessy. Penggunaan kata marasabessy sebagai pengganti al-haddad ini dilakukan untuk mengelabui kejaran para penjajah saat itu. Menurut Bakri tokoh NU setempat yang merupakan penduduk asli Kailolo, kata marasabessy memiliki arti cahaya yang lembut atau cahaya di atas cahaya. Dalam bahasa Arab kata ini memiliki kesamaan dengan nurun alan nuur, sebuah gelar penyebutan untuk memulikan Nabi Muhammad . Dengan menggunakan kata marasabessy ini masyarakat kailolo tetap merasa diri sangat dekat dengan Rasulullah. Pada sisi lain kata kata bessy juga memiliki hubungan yang sangat dekat dengan kata al-haddad.

Keramat ini berada di dekat jalan poros dari Pelauw ke Kailolo. Disamping keramat ini juga ada keramat anak-anaknya Upu Datuk.



Gambar Makam Upu Pandita Mahu di negeri Kailolo

Karamat Mahu oleh masyarakat Hatuhaha disebut dengan nama Keramat Upu Pandita Mahu. Upu Pandita Mahu dalam bahasa Hatuhaha artinya Tuanku Penyiar Agama dari Jawa. Menurut penuturan masyarakat setempat (baca; masyarakat Kailolo), kisah penyiaran Islam oleh Upu Pandita Mahu ini erat kaitannya dengan kisah perjalanan salah seorang Wali Songo, yakni Maulana Malik Ibrahim. Karamat Upu Pandita Mahu berada tepat di atas bukit negeri Kailolo. 2 (dua) orang murid dari Upu Pandita Mahu yang terkenal yakni Upu Atiya yang menurunkan marga Salampessy di negeri Pelauw dan Upu Selamat dari negeri Tenga-Tenga. Setiap menjelang bulan Rabiul awal dan menjelang bulan Ramadhan, keramat ini biasanya di ziarahi oleh masyarakat dari negeri Pelauw dari marga Salampessy, Tualeka dan Tuahena.

B. Perkembangan Islam di Ulakan

1. Letak Geografis

Ulakan adalah sebuah wilayah yang berada dalam pemerintahan Kecamatan Ulakan Tapakis Kabupaten Padang Pariaman. Wilayah ini merupakan tempat pertama sekali berkembangnya ajaran Syekh Burhanuddin dan sampai sekarang dijadikan pusat kegiatan dan ajaran Syekh Burhanuddin.

Secara geografis, negeri Ulakan terletak di pantai barat Samudera Idengan luas 4.150 Ha dengan jumlah penduduk 25.468 orang berdasarkan data bulan Juli 2007. Ulakan berada dalam dataran rendah dengan kawasan pantai yang cukup luas. Menurut keadaan alamnya negeri Ulakan dibagi atas 2 bagian yaitu:

1. Daerah Pantai

Keadaan tanah bahagian pantai pada beberapa tempat kurang baik karena berawa-rawa dengan tanah gambut. Sedikit sekali tanah yang dapat ditanami untuk persawahan. Keadaan tanah yang seperti ini sering pula dilanda banjir yang disebabkan mendangkalnya muara sungai Ulakan. Namun pada beberapa tempat di sepanjang pantai tanahnya baik sekali bagi perkebunan kelapa. Iklim cuaca yang baik di daerah pinggir pantai menjadikan mata pencaharian utama penduduknya sebagai nelayan.

2. Daerah Pedalaman

Agak ke pedalaman tanahnya subur dan datar. Diantara wilayah pedalaman yang datar dan subur tersebut adalah wilayah Jorong Tanjung Medan, Sungai Gimbar, Koto Panjang dan Manggopoh banyak mempunyai sawah yang luas. Disamping padi, daerah ini banyak menghasilkan sayur saqyuran dan kelapa. Kehidupan penduduk di wilayah ini sedikit lebih makmur daripada penduduk pantai.

Nagari Ulakan sebagai sebuah wilayah yang termasuk dalam Kecamatan Ulakan Tapakis mempunyai batas-batas wilayah sebagai berikut :

- o Sebelah Utara berbatasan dengan Kecamatan Nan Sabaris Pauh Kamar.
- o Sebelah Selatan berbatasan dengan Kecamatan Batang Anai Pasar Usang.
- o Sebelah Barat berbatasan dengan Samudera Indonesia.
- o Sebelah Timur berbatasan dengan Kecamatan

Perwakilan Lubuk Alung di Sintuk.

Letaknya yang begitu strategis menjadikan daerah ini sebagai jalur perlintasan bagi orang yang akan menuju ibukota Kabupaten Pariaman. Lebihlebih lagi jalur jalan sebagai penghubung antar daerah sekitarnya cukup baik dan beraspal, sehingga arus transportasi antar daerah relatif lancar dan mudah dijangkau dari berbagai tempat.

Sebagai pusat kegiatan ajaran Syekh Burhanuddin, di nagari Ulakan Tapakis cukup banyak surau-surau yang dijadikan tempat pengajian. Bahkan organisasi dan kelompok jama'ah banyak bergerak dalam bidang amal dan sosial yang mengatur pengajian serta wirid-wirid baik mingguan maupun bulanan. Dalam bidang sosial lainnya seperti adanya kemalangan dan kematian, anggota masyarakat secara bersama-sama memberikan bantuannya baik secara moral maupun material.

Sistem pemerintahan lebih mengutamakan musyawarah melalui Karapatan Nagari (KN). Karapatan Nagari adalah suatu lembaga tertinggi di negeri Ulakan yang menampung dan membicarakan berbagai masalah yang timbul di kalangan masyarakat. Anggota masyarakat yang duduk dalam lembaga Karapatan Nagari ini terdiri dari wakil-wakil alim ulama, ninik mamak dan cadiak pandai.

Keempat kelompok ini sangat besar peranannya ditengah masyarakat dan menjadi tulang punggung baik oleh pemerintah setempat maupun oleh organisasi sosial lainnya. Tugas pemerintahan ataupun pekerjaan sosial lainnya tidak akan berdaya guna tanpa dukungan dan partisipasi dari golongan ini. Sebagai warga nagari

yang baik mereka tidak berani menentang apa-apa yang telah digariskan oleh pihak pemimpin mereka baik ninik mamak, ulama, cendekiawan ataupun pemuka masyarakat lainnya yang telah sama-sama mereka tinggikan.

Bila dilihat dari asal muasal negeri Ulakan yang dirintis oleh nenek moyang orang Koto dan Panyalai, maka dapat disimpulkan bahwa daerah Ulakan sama dengan daerah Pesisir Barat pulau Sumatera yang sudah dikenal pedagang asing seperti Arab, Cina, Portugis dan Belanda, sejak dahulu.

2. Perkembangan Ajaran Syekh Burhanuddin

Perkembangan ajaran Syekh Burhanuddin tidak dapat dilepaskan dari sejarah awal perkembangan tarekat Syattariyah di wilayah Melayu-Indonesia yang ditandai kembalinya Abdurrauf al Sinkili dari Haramayn. Masa kembalinya al Sinkili dari Haramayn ini dapat dianggap sebagai awal perkembangan tarekat Syattariyah termasuk Syekh Burhanuddin ke dunia Melayu-Indonesia.

Ajaran Syekh Burhanuddin terus berkembang dan dikembangkan oleh murid-muridnya. Murid Syekh Burhanuddin Ulakan yang lain adalah seorang ulama besar di Padang Darat, Tuanku Nan Tuo Mansiangan, guru bagi Tuanku Nan Tuo di Cangking, Ampek Angkek.

Penting ditegaskan adalah bahwa melalui institusi tarekat yang menjadi sarana Syekh Burhanuddin Ulakan dalam mendakwahkan Islam, ajaran-ajaran Islam tampaknya lebih mudah diterima oleh sebagian besar masyarakat Minangkabau. Hal ini sangat dimungkinkan karena dalam dakwahnya, Islam tarekat lebih mengedepankan pentingnya kualitas spiritual dan penyucian batin (*tahzib al nafs*)

dibanding praktik dan ritual syariat, sehingga di wilayah manapun ajaran Syekh Burhanuddin berkembang, masyarakat yang menerima umumnya tidak menunjukkan penolakan keras. Apalagi dalam tarekat terdapat tradisi silsilah, yang menegaskan bahwa berbagai ajaran tarekat yang disampaikan telah melalui mata rantai guru-murid yang dipercaya, dan silsilahnya bahkan sampai kepada Nabi Muhammad SAW.

Perkembangan ajaran Syekh Burhanuddin di Sumatera Barat sendiri nampaknya tidak dapat dipisahkan dari institusi surau, yang secara umum telah memainkan peran penting dalam proses transmisi berbagai ilmu pengetahuan Islam. Dalam hal ini, Syekh Burhanuddin diikuti oleh para khalifah berikutnya. Para murid inilah yang dapat dianggap berhasil dalam menyerap potensi lokal dengan memanfaatkan institusi surau, yang dalam masyarakat Minangkabau sejak awal telah berfungsi sebagai rumah tempat tinggal pemuda setelah baligh, terpisahkan dari rumah tempat tinggal wanita dan anak-anak. Kendati sudah tidak berfungsi lagi sebagai pusat keilmuan Islam seperti pada awal perkembangannya, hingga kini ribuan surau masih dapat dijumpai di Sumatera Barat. Khususnya di surau-surau tua yang pernah menjadi basis tarekat, biasanya dijumpai sejumlah kitab keagamaan, baik yang masih ditulis tangan (manuscripts) maupun kitab cetakan.

Perkembangan ajaran Syekh Burhanuddin melalui jalur tarekat sampai ke seluruh pelosok di Sumatera Barat yang disebarkan oleh murid-muridnya. Selain itu di kalangan penganut tarekat Syattariyah (yang dikembangkan Syekh Burhanuddin) beredar sebuah susunan silsilah yang disusun oleh tiga orang ulama tua Tarekat Syattariyah, yakni Buya

Mata Air Pakandangan, Buya Angku Pakandangan, dan Buya Tapakis. Dalam silsilah ini dijelaskan bahwa di antara murid Syekh Burhanuddin Ulakan yang kemudian berjasa mengembangkan ajarannya adalah empat orang khalifah, yakni Syekh Janggut Hitam Lubuk Ipuh, Syekh Abdurrahman Ulakan, Syekh Kapih-kapih Paninjauan Padang Panjang, dan Syekh Mula Ibrahim Lunang Pesisir Selatan.

Demikianlah di Sumatera Barat ajaran Syekh Burhanuddin yaitu tarekat Syattariyah telah menjadi salah satu pilar terpenting dalam penyebaran ajaran neosufisme, sehingga sangat berperan dalam pembentukan struktur masyarakat muslimnya. Ulama-ulama setempat yang mengembangkan ajarannya di wilayah ini mulai dari Syekh Burhanuddin hingga para khalifah dan murid-muridnya telah mengalami pergumulan yang demikian intens dengan berbagai unsure dan karakter budaya lokal, sehingga pada gilirannya melahirkan sifat dan kecenderungan ajaran yang khas dan relative berbeda dengan sifat dan kecenderungan ajaran Tarekat Syattariyah di wilayah lain.

Perkembangan ajaran Syekh Burhanuddin hingga abad ke 20 ini telah memperlihatkan satu kecenderungan penting menyangkut rumusan ajaran tasawuf filosofisnya, yakni 'lebih lunak' dibanding rumusan sebelumnya. Hal ini menunjukkan betapa ajaran neosufisme semakin mengakar di kalangan muslim di Indonesia, khususnya pada periode abad ke 19 dan 20.

Perkembangan ajaran Syekh Burhanuddin terus meluas sampai ke luar Sumatera Barat. Masyarakat Minangkabau perantau khususnya yang berasal dari Padang Pariaman terus melestarikan tradisi-tradisi ritual keagamaan yang telah

dianutnya. Bahkan hingga saat ini banyak ditemui surau-surau yang dibangun di luar Sumatera Barat (khususnya di Medan) yang melaksanakan tradisi ritual keagamaan seperti yang terlaksana di Ulakan. Para perantau Minang inipun membangun surau secara berkelompok-kelompok sesuai dengan daerah asal kampung halamannya. Seperti misalnya di Medan ada surau Syekh Burhanuddin yang dibangun masyarakat Ulakan Tapakis Kataping, Surau Syekh Burhanuddin 79Ibid, h. 170-171 Toboh Gadang, surau Sunur Kuraitaji, surau masyarakat Pauh Kamar, surau masyarakat VII Koto, dan lain-lain.

Perkembangan ajaran Syekh Burhanuddin ke luar Sumatera Barat terutama ke Medan lebih banyak disebabkan oleh pola migrasi masyarakat Minang perantau yang hijrah ke Medan dan menjalankan ajaran agamanya. Kemudian beberapa orang ulama, labai dan Tuanku datang ke Medan untuk menjadi tuan guru bagi masyarakat perantau.

3. Jejak Arkeolog Islam di Ulakan

Informasi yang diterima dari orang tua-tua masyarakat di sekitar Ulakan menceritakan bahwa jauh sebelum Islam berkembang di Minangkabau, telah datang ke Pesisir Barat pulau Sumatera ini sudah berkembang juga agama Hindu dan Budha. Bahkan ada beberapa surau sebagai bangunan tradisional masyarakat Minangkabau yang bentuk bangunannya berbentuk pura dengan atap lancip ke atas. Kemudian di sekitar kompleks tempat ziarah makam Syekh Burhanuddin masih banyak ditemui para pedagang yang menjual stangi untuk tempat kemenyan yang akan dibakar ketika mendoa. Kemenyan dan alat yang berhubungan dengan ritual tersebut masih menjadi budaya keagamaan masyarakat

Ulakan dan golongan yang terpengaruh dengan paham itu.

Ulakan sebagai pusat kegiatan dan pusat pengembangan ajaran Syekh Burhanuddin setiap saat ramai dikunjungi oleh penziarah dari berbagai daerah bahkan ada yang datang dari negara tetangga seperti Malaysia, Singapura, Brunai, dan Thailand. Berdasarkan hasil kajian penulis dengan langsung melakukan observasi di daerah Ulakan Tapakis dan sekitarnya adalah bukti-bukti peninggalan sejarah yang sampai saat ini masih terpelihara dengan baik seperti bangunan surau di Tanjung Medan dan kompleks makam Syekh Burhanuddin dan murid-muridnya di Ulakan.



Gambar Makam Syekh Burhanuddin

Pada batu nisan Syekh Burhanuddin itu tercantum hari wafatnya tanggal 10 Syafar 1111 Hijriyah bertepatan dengan 1691 Masehi. Di kiri kanan makam Syekh Burhanuddin

terdapat makam penggantinya yang disebut 'khalifah' bernama Abdul Rahman dan Khatib pertama nagari Ulakan yakni Khatib Idris Majolelo.

Di atas ketiga makam ini dibangun satu bangunan empat persegi 2,5 x 2,5 meter. Bangunan ini seolah-olah mesjid kecil yang mempunyai sebuah kubah, berdinding terali besi. Pada loteng tergantung tirai-tirai, hadiah dari para penziarah. Setiap datang yang baru tirai itupun diganti. Di halaman bangunan berkubah itu terdapat beberapa makam para murid-muridnya atau ahli warisnya. Menurut pengamatan penulis kebanyakan telah datar di permukaan tanah. Sebagai salah satu yang menandai bahwa bangunan itu adalah makam yaitu adanya batu nisan terbuat dari batu alam berbentuk empat persegi panjang. Di bagian depan batu nisan alam empat persegi itu terdapat sepuluh kulit lokan besar (+ 20 x 30 cm) tersusun sebelah kiri dan kanan jalan yang menghubungkan makam dengan bangunan 100 x 80 cm. Bangunan ini adalah sebagai celengan atau kotak amal bagi orang yang bersedekah dan berwakaf. Lokasi bangunan ini dipagar dengan tembok satu meter.

Berdasarkan hasil pengamatan penulis, luas areal yang terpagar mencapai 8 x 7,5 meter. Di luar pagar terdapat pula makam-makam yang banyak, juga dipagar dengan tembok setinggi 1,5 meter dan luasnya 8,5 x 12,5 meter. Di luar pagar inilah terdapat halaman yang luas di kelilingi oleh kurang lebih 200 surau dan ditengah-tengahnya terdapat sebuah mesjid. Surau-surau ini merupakan perwakilan daerah atau nagari di Sumatera Barat yang berfungsi juga sebagai tempat menginap penziarah-penziarah. Berdasarkan pengamatan penulis, di Pariaman dan khususnya di Nagari Ulakan,

Tapakis, dan Tanjung Medan, Pauh Kamar dan Sunur Kuraitaji, mesjid dan surau-surau Syekh Burhanuddin banyak juga yang rusak akibat gempa yang melanda Pariaman tahun 2009 yang lalu dan saat ini belum mendapat perbaikan dari pemerintah Sumatera Barat, misalnya salah satu mesjid dan surau tua di Koto Rajo Kecamatan Nan Sabaris telah porak poranda dilanda gempa tahun 2009 sebagaimana gambar di bawah ini.

Sebenarnya dengan mengenyampingkan tambahan-tambahan bangunan yang baru di sekitar kompleks makam Syekh Burhanuddin dan makam lainnya, bangunan-bangunan surau tua dan mesjid lama sudah sangatlah sederhana. Hal ini ditandai dengan dua buah nisan yang terbuat dari batu andesit dengan pengerjaan yang sederhana tanpa variasi. Hal ini mengingatkan kita pada peninggalan-peninggalan prasejarah. Namun justru inilah yang dapat menunjukkan keaslian dan menjadi identitas periode permulaan Islam di Tanah Minangkabau sehingga walaupun dilihat dari keadaan batunya, "benda yang tak bernilai."

Tetapi apabila dilihat dari sudut identitas "data sejarah", maka batu nisan tersebut sangat berharga. Apalagi tidak ditemuinya materi lain pada makam Syekh Burhanuddin ini. Batu nisan yang dua inilah yang menunjukkan nilai purbakala yang cukup penting sehingga patut dipelihara sebaik-baiknya sebagai monumen sejarah.

Demikian juga halnya dengan surau-surau dan mesjid sebagai pusat pendidikan agama di Ulakan. Khusus untuk surau Syekh Burhanuddin di Tanjung Medan lokasinya agak masuk ke dalam dari jalan desa melalui jalan yang sudah dipasang paving blok yang cukup baik. Surau terletak di atas

tanah yang datar dengan halaman yang cukup luas.

Sebelah Selatan dan Barat (bagian belakang) terdapat areal kebun dengan tanaman pisang, kelapa dan buah-buahan. Di samping kiri (sebelah utara) adalah mesjid yang dibuat saat kemudian. Dahulu di tahun 80 an perkampungan agak jauh dari lokasi ini tetapi sekarang sudah ramai dan ada juga sekolah di dalamnya.



Gambar Surau Gadang di Tanjung Medan

Dari segi arsitektur bangunan surau dapat dilihat bahwa bangunan ini berdenah segi empat panjang yang merupakan serambi depan. Menurut keterangan Sutan Sopian Koto sebagai pemuka masyarakat Ulakan bahwa bangunan tambahan ini yang dibuat kemudian. Sebagaimana bangunan tradisional Minangkabau, bangunan ini beratap gonjong dengan penonjolan ke depan, berguna sebagai entrance hall dan keseluruhannya merupakan bangunan terbuka (tanpa dinding).

Selanjutnya terdapat juga bangunan berdenah segi empat bujur sangkar terletak di sebelah belakang "serambi". Pada

prinsipnya bangunan ini dengan struktur konstruksi joglo sebagaimana umumnya bangunan mesjid-mesjid kuno di Jawa diantaranya di Demak. Namun sesuai dengan keadaan dan kebiasaan di Minangkabau, bangunan ini dengan struktur berkolong (loteng dan panggung). Dengan struktur konstruksi joglo maka dalam ruangan surau didapati empat tiang utama dikelilingi dua deretan anak tiang.

Pada deretan pertama sejumlah 12 tiang dan pada deretan kedua 20 tiang. Dengan empat tiang guru (tiang utama atau tiang panjang) di tengah dan dua deretan anak tiang di sekelilingnya, maka struktur bentuk bangunan surau ini dengan atap bersusun tiga, dinding ruangan melekat pada deretan anak tiang kedua (20 tiang). Dengan membandingkan antara struktur konstruksi bangunan mesjid kuno di Jawa yang menunjukkan adanya persamaan maka dalam hal struktur bentuk kita temukan perbedaan dalam dua hal yaitu :

- a. Bangunan berkolong dan tidak berkolong
- b. Bagian atap teratas pada bangunan surau bentuknya sesuai dengan gonjong rumah gadang, sedangkan di Jawa bentuk atapnya berpuncak.

Struktur bahan bangunan surau Syekh Burhanuddin hampir seluruhnya dari kayu, baik tiang maupun konstruksi atap dan dinding. Menurut keterangan tokoh masyarakat di Ulakan, bahwa dahulu atapnya terbuat dari ijuk kemudian sesuai dengan perkembangan bahan seng yang diperkirakan pemasangannya dalam tahun 1920.

Hal yang sangat menarik untuk dijelaskan adalah pengerjaan kayu sangat sederhana tanpa pengerjaan yang sempurna menurut ukuran pembangunan sekarang. Tiang utama hanya terdiri dari batang kayu seutuhnya dengan

sedikit dikerjakan dan mengambil bentuk segi delapan. Masih sangat terlihat bentuk asli kayu itu dengan lengkung-lengkungnya. Hal ini menggambarkan bagaimana pekerjaan bangunan pada zaman itu.

Tiang-tiangnya terletak di atas sandi (batu umpak dan umpak ini batu seutuhnya) terletak di atas tanah yang agak ditinggikan. Dibeberapa bagian sudah ada perbaikan yang sifatnya mencegah dari kerusakan-kerusakan, namun masih tampak jelas keasliannya. Menurut penjelasan Labai Tuo bahwa bangunan surau ini belum pernah mengalami perubahan bentuk selain hanya penambahan bangunan serambi.

Mengingat Syekh Burhanuddin seorang ulama dan pengembang agama Islam, maka istilah surau tersebut memang sesuai dengan sejarahnya dan belum ditemui tulisan ataupun piagam dari bangunan itu yang memberikan petunjuk tentang ikhwal tahun pengerjaan surau tersebut. Jadi data hanyalah berdasarkan riwayat turun temurun dan pemaparan lisan tokoh masyarakat yang memberi petunjuk bahwa bangunan tersebut surau Syekh Burhanuddin. Menurut ahli waris Syekh Burhanuddin menjelaskan bahwa surau ini telah tiga kali mengalami perbaikan. Karena surau yang dibuat itu berasal dari kayu dan beratap ijuk, maka atas partisipasi dari pengikut dan infaq para penziarah dipugarlah surau itu tanpa mengubah bentuk, letak, denah, dan struktur bangunannya.

Pada tahun 1930, di samping surau-sarau Syekh Burhanuddin dibangun pula sebuah mesjid untuk shalat Jum'at. Dan surau-sarau yang ada sekarang di areal kompleks Syekh Burhanuddin dijadikan tempat tinggal bagi pelajar dan penziarah yang datang dari luar daerah.

BAB IV

AKSARA BILANGAN HATUHABA

A. Aksara Penanggalan Hatuhaha

Sebagai salah satu persekutuan adat di Maluku, *Hatuhaha* memiliki berbagai macam adat istiadat, budaya dan tradisi yang telah lama ada dan terus dijaga serta dilestarikan, seperti; *Ma'atenu Pakapita* (Cakalele), Ziarah Karamat, *Ma'atolo Bilangan* (Penentuan Hari-hari Besar Islam Hatuhaha) dan lain sebagainya. Tradisi *Ma'atolo Bilangan* biasanya dilaksanakan oleh pemuka-pemuka adat Hatuhaha setiap tanggal 1 Muharram. Tradisi ini hampir mirip dengan Sidang Isbat yang biasanya diselenggarakan oleh Kementerian Agama RI untuk menentukan jatuhnya awal bulan puasa dan hari raya Idul Fitri. Pada pertemuan tersebut dibuatkan kalender hari-hari besar Islam Hatuhaha untuk 1 (satu) tahun berjalan. Hari-hari besar Islam Hatuhaha tersebut antara lain; tahun baru Islam, bulan puasa, hari Raya Idul Fitri, Hari Raya Idul Adha, Maulid Nabi Muhammad SAW. dan lain sebagainya. Kalender Hatuhaha kemudian disebarkan

ke berbagai Rumah Soa/Rumah adat di wilayah Hatuhaha sebagai patokan waktu-waktu beramal bagi masyarakat Hatuhaha.

B. Bentuk Aksara Penanggalan Hatuhaha

Angka yang kita kenal sekarang yaitu 1, 2, 3, 4, 5, ... dan seterusnya, sebenarnya baru dikenal oleh manusia. Sebelumnya untuk kepentingan perdagangan misalnya orang melakukan perhitungan berdasarkan simbol atau karakter yang merepresentasikan sebuah angka. Dalam sejarah dijumpai beberapa representasi yang berbeda untuk angka-angka atau bilangan dan untuk proses dasar perhitungan. Pada awalnya dijumpai angka-angka yang diucapkan dan angka-angka yang disimbolkan dengan jari tangan. Selanjutnya untuk pencatatan secara permanen dan penghitungan diperlukan apa yang disebut sebagai "NUMERAL" yang merupakan sebuah simbol atau karakter yang digunakan untuk mewakili sebuah bilangan.

Kita mengenal sistem Bilangan Romawi yang masih sangat dikenal pada saat ini, seperti I=1, V=5, X=10, L=50, C=100, D=500 dan M=1000. Misalnya untuk menuliskan 164 disimbolkan dengan CLXIV. Seperti halnya pada sistem bilangan Romawi, sistem bilangan juga dikenal pada huruf-huruf Arab. Bilangan yang ditandai pada setiap huruf dikenal sebagai "Nilai Numerik (*numerical value* atau *gematrical value*).

Huruf Arab mempunyai suatu kekhususan dan keunikan, karena selain bermakna sebagai kaidah penyusunan kata dan bahasa, ia dapat menjadi simbol-simbol yang bersifat seni, budaya, bilangan maupun pada akhirnya menyangkut simbol-simbol spritual. Bahkan sejatinya, simbol huruf telah

merupakan suatu hasil dari olah spritual sebagai pengetahuan tertinggi yang mensintesis kaidah pengenalan geometri dan bentuk, bilangan dan akhirnya menjadi huruf, sampai manusia pun mengungkap berbagai cerita.

Karena dikembangkan dengan sintesis intuitif dan akal pikiran yang optimum, maka huruf-huruf Arab Hijaiyah bukan sekedar huruf semata. Huruf Arab yang mempunyai ciri geometris dan simbolisis dapat mempunyai makna sebagai huruf dan simbol geometris. Untuk menggambarkan bentuk Aksara Penanggalan Hatuhaha memang sangat sulit. Hal ini terkait dengan akses untuk melihat naskah asli yang tersimpan. Sehingga peneliti hanya mendeskripsikan berdasarkan informasi dari narasumber. Hal ini dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar, 4.1 Papan Bilangan Hatuhaha



Aksara penanggalan Hatuhaha yang dibentuk dan digambarkan dalam Papan Bilangan di atas terdiri dari 8 angka tahun yakni Alif 1, Ha 5, Jim 3 Awal, Zei 7, Dal 4, Ba 2, Wau 6 dan Jim 3 Akhir.

C. Nilai Gematrik Huruf Arab dan Latin

Dalam melihat aksara kalender Hatuhaha terdapat huruf latin dan arab serta menggunakan hari yang terdapat dalam kalender masehi maupun hijiriyah hal ini dapat di lihat pada tabel berikut:

Tabel. Nilai Gematrik Huruf Arab dan Latin

| URUTAN | HURUF ARAB | LATIN | NILAI GEMATRIK | NAMA HARI |
|--------|------------|-------|----------------|-----------|
| 1 | ا | A | 1 | JUM'AT |
| 2 | ب | B | 2 | SABTU |
| 3 | ج | G | 3 | MINGGU |
| 4 | د | D | 4 | SENIN |
| 5 | ه | H | 5 | SELASA |
| 6 | و | W | 6 | RABU |
| 7 | ز | Z | 7 | KAMIS |
| 8 | | HH | 8 | |
| 9 | | TT | 9 | |
| 10 | | Y | 10 | |
| 11 | | K | 20 | |
| 12 | | L | 30 | |
| 13 | | M | 40 | |
| 14 | | N | 50 | |
| 15 | | S | 60 | |
| 16 | | 'A | 70 | |
| 17 | | F | 80 | |
| 18 | | SS | 90 | 6 |
| 19 | | Q | 100 | |
| 20 | | R | 200 | |
| 21 | | Sh | 300 | |

| URUTAN | HURUF ARAB | LATIN | NILAI GEMATRIK | NAMA HARI |
|--------|------------|-------|----------------|-----------|
| 22 | | T | 400 | |
| 23 | | Th | 500 | |
| 24 | | Kh | 600 | |
| 25 | | Dh | 700 | |
| 26 | | DD | 800 | |
| 27 | | ZZ | 900 | |
| 28 | | Gh | 1000 | |

D. Filosofi Bentuk dan Makna Aksara Bilangan Hatuhaha

Aksara penanggalan (papan bilangan) merupakan sebuah perangkat yang terdiri dari 8 angka tahun adalah petunjuk waktu pelaksanaan tradisi-tradisi adat di Hatuhaha. Setiap angka tahun menunjukkan waktu pelaksanaan tradisi adat dan ritual keagamaan. Hal ini dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Nama Hari dalam Bilangan Jum'atiah

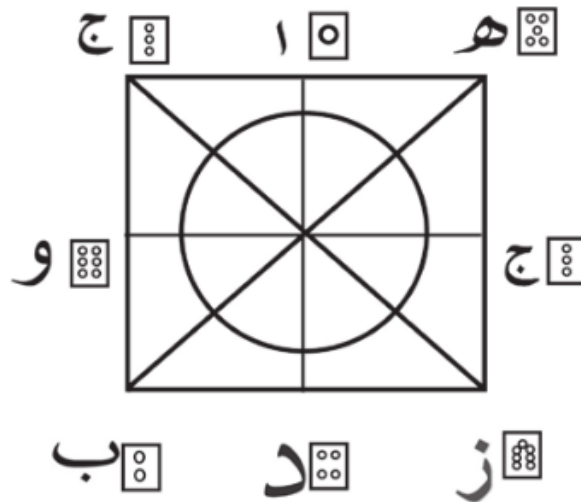
Dalam kalender aksara Hatuhaha di istilahkan dengan bilangan Jum'atiah mengikuti hari dalam kalender hijiriyah, hal ini sebagaimana tergambar pada tabel berikut:

Tabel 4.3.
Nama Hari Bilangan Jum'atiyah.

| HARI | HURUF | | ANGKA | |
|--------|-------|---|-------|---|
| JUM'AT | ا | A | ١ | 1 |
| SABTU | ب | B | ٢ | 2 |
| MINGGU | ج | J | ٣ | 3 |
| SENIN | د | D | ٤ | 4 |
| SELASA | هـ | H | ٥ | 5 |
| RABU | و | W | ٦ | 6 |
| KAMIS | ز | Z | ٧ | 7 |

2. Papan Bilangan Jum'atiyah

Kalender aksara Hatuhaha yang terdapat pada tabel 4.3 di atas dalam membuat perhitungan dalam acara tradisi dan ritual keagamaan maupun menentukan hari besar Islam, mengacu pada papan bilangan Jum'atiyah sebagaimana tergambar pada tabel berikut:



Keterangan:

Tahun Basitah/Tahun Biasa : 354 hari

Tahun Kabisat/Tahun Panjang : 355 hari (Ha 5, Dal 4 dan Zey 7)

2. Nama Bulan Hijriyah

Di dalam kalender masehi sistem perhitungan bulan terdapat 12 bulan dimulai dari Bulan Januari sampai dengan Desember. Di kalender Islam hal ini sama juga yaitu 12 bulan, tetapi nama dan perhitungan hari didalamnya juga berbeda. Sistem kalender Islam disebut dengan kalender Hijriyah. Sistem penanggalan dalam menentukan ritual-ritual keagamaan di Hatuhaha yang terdapat dalam aksara bilangan Hatuhaha mengacu pada kalender Hijriyah. Sebagaimana tergambara pada tabel berikut.

Tabel 4.5.
Nama Bulan dan Jumlah Hari Tahun Hijriyah

| Nama Bulan | Jumlah Hari | | Nama Bulan |
|--------------|-------------|----|---------------|
| Muharram | 30 | 29 | Safar |
| Rabiul Awal | 30 | 29 | Rabiul Akhir |
| Jumadil Awal | 30 | 29 | Jumadil Akhir |
| Rajab | 30 | 29 | Sya'ban |
| Ramadhan | 30 | 29 | Syawal |
| Zulkaedah | 30 | 29 | Zulhijjah |

3. Makna Tahun Bilang Jum'atiyah

Dari hasil kajian terhadap aksara penanggalan kalender Hatuhaha di temukan makna sangat dalam dan hakiki yang mengandung makna tarekat dan ma'rifat yang terdapat dalam setiap simbok/kode aksara penanggalan dipercaya oleh masyarakat Hatuhaha. Hal ini dapat di jelaskan dari masing-masing huruf dalam papan bilangan maupun bilangan Jum'atiyah sebagai berikut:

1. Tahun Alif 1, hari Jum'at, nabi Muhammad SAW, Ilmunya Sabar, mengeluarkan surga, istana di dalam diri kita, yaitu pertemuan suami isteri
2. Tahun Ba 2, hari Sabtu, nabi Idris as, ilmunya yakin, mengeluarkan siang dan malam, istananya kaki dua dan tangan dua.
3. Tahun Jim 3, hari Minggu, nabi Ibrahim as, ilmunya ainul yakin, mengeluarkan luhi dan kalam jadi sifat, istananya nyawa dan badan

4. Tahun Dal 4, hari Senin, nabi Isa as, ilmunya hakul yakin, mengeluarkan kursi istana hati dan jantung
5. Tahun Ha 5, hari Selasa, nabi Musa as, ilmunya kamalul yakin, mengeluarkan akhirat bagi mukmin, istana amal masuk diri
6. Tahun Wau 6, hari Rabu,
7. Tahun Zei 7, hari Kamis, nabi Nuh, ilmunya nisai, mengeluarkan dunia ini, istana mani laki-laki dan mani perempuan

Jika diamati dan dianalisis secara seksama maka bentuk bulat pada papan kalender Hatuhaha (lihat tabel 4.1) dapat diartikan sebagai rahim perempuan yang merupakan perwujudan dari kelahiran manusia. Diawali dengan pertemuan suami istri.

4. Fungsi Penanggalan Hisab Bilangan Jum'atiah

Kalender aksara Hatuhaha memiliki fungsi dalam menentukan suatu acara tradisi dan ritual keagamaan maupun menentukan hari besar Islam, mengacu pada papan bilangan Jum'atiah. Untuk menentukan hari-hari besar Islam di Hatuhaha, antara lain:

- a. 1 Muharram (Pindah Tahun)
- b. *Hiti Huran Ta'alasi Manian* (1 Safar)
- c. Bersih Keramat sebelum Maulid
- d. *Hiti Huran Manian* (1 Rabiul awal)
- e. *Manua mata minaeru* (sembelih ayam maulid awal)
- f. *Manua mata murinyeru* (sembelih ayam maulid akhir)
- g. *Masalata* (sembelih ayam)
- h. *Mamusut* (Penutup bulan maulid)
- i. *Hiti huran Fatimah*
- j. Sembelih ayam Fatimah

- k. Tutup Kepala (*Ma'a hu'u uru*)
 - l. *Hiti Hura Ta'alasi* (1 syaban)
 - m. Cuci keramat (*Ta'alasi*)
 - n. *Asyaru puasa* / bulan puasa (1 Ramadhan)
 - o. Malam 7 likur (*kurauwolo*)
 - p. *Asyaru Siha* / Hari Raya IdulFitri (1 syawal)
 - q. *Hiti huran* Haji (1 dzulhijjah)
 - r. Hari raya Haji (*asyaru Hajia*)
 - s. *Ma'atenu, Ma'a Lawa Hinia Huwai* dan *Ma'a Mara Tenun* (setiap 3 tahun sekali di bulan Dzumadul awal)
5. Hubungan Aksara Penanggalan Bilangan Jum'atiyah dengan Tradisi dan Ritual di Hatuhaha
- Dalam penanggalan Hatuhaha, ada 8 angka tahun yang mendasari atau menjadi patokan pengkalenderan dalam pelaksanaan tradisi dan ritual agama dan adat di wilayah Hatuhaha.

**JADWAL HARI – HARI BESAR ISLAM NEGERI PELAUW
MENURUT **BILANGAN JUMATIAH**
TAHUN DAL. 4 2021**

| | |
|-----|--|
| 1. | 1 MUHARAM (PINDAH TAHUN DAL.4) PADA HARI SENIN TGL, 09 AGUSTUS 2021 |
| 2. | HITI HURAN TA,ALASIA (MUKA MANIAN) PADA HARI RABU TGL, 08 SEPTEMBER 2021 |
| 3. | CUCI KERAMAT (MUKA MANIAN) PADA HARI RABU TGL, 22 SEPTEMBER 2021 BULAN SAFAR 15 HARI |
| 4. | HITI HURAN MANIAN (RABIUL AWAL) PADA HARI KAMIS TGL, 07 OKTOBER 2021 |
| 5. | POTONG AYAM (MANU,AU MATA MINAERU) PADA HARI MINGGU – SENIN TGL, 17 – 18 OKTOBER 2021 |
| 6. | POTONG AYAM (MANU,AU MATA MURINYERU BARI – BASAK) PADA HARI SABTU – AHAD TGL, 30 – 31 OKTOBER 2021 |
| 7. | POTONG AYAM (MASALATA) PADA HARI KAMIS – JUMAT TGL, 04 – 05 NOVEMBER 2021 |
| 8. | MA,AMUSUT PADA HARI SABTU TGL, 06 NOVEMBER 2021 |
| 9 | HITI HURAN PATIMA PADA HARI SELASA TGL, 04 JANUARI 2022 |
| 10. | POTONG AYAM PATIMA PADA HARI SABTU – AHAD TGL, 15 – 16 JANUARI 2022 |
| 11. | TUTUP KEPALA (MA,AHUU URU) PADA HARI AHAD – SENIN TGL, 16 – 17 JANUARI 2022 |
| 12. | HITI HURAN TA,ALASIA (MUKA PUASA) PADA HARI JUMAT TGL, 04 MARET 2021 |
| 13. | CUCI KERAMAT (TA,ALASI LAMURIA) PADA HARI RABU TGL, 16 MARET 2022 BULAN SYA,BAN 13 HARI |
| 14. | CUCI KERAMAT (TA,ALASI UPU RUWASYI) PADA HARI RABU TGL, 23 MARET 2022 BULAN SYA,BAN 20 HARI |
| 15. | ASYARU PUASA PADA HARI JUMAT MALAM SABTU PADA TGL, 01 MALAM 02 APRIL 2022 |
| 16. | MALAM TUJUH LIKUR (KURAU WOLO) PADA HARI RABU TGL, 27 APRIL 2022 |
| 17. | ASYARU SIHA IDUL FITRI (1 SYAWAL) PADA HARI SENIN TGL, 02 MEI 2022 |
| 18 | HITI HURAN HAJI PADA HARI KAMIS TGL, 30 JUNI 2022 |
| 19 | HARI RAYA HAJI (ASYARU HAJIA) PADA HARI SABTU TGL, 09 JULI 2022 |
| 20. | 1 MUHARAM (PINDAH TAHUN BA.2) PADA HARI SABTU TGL, 30 JULI 2022 |

SUKSES

Gambar. Hari Besar Menurut Bilangan Jum'atiah

Berikut hubungan aksara penanggalan dengan pelaksanaan tradisi dan ritual, antara lain:

1. Alif 1

Tahun Alif 1 adalah tahun pertama dalam kalender Hatuhaha. Tahun ini jatuh atau dimulai pada hari Jum'at

dan berakhir pada hari senin. Hubungan aksara tahun dengan pelaksanaan tradisi yakni jika tahun Alif 1 maka tanggal 1 Muharram jatuh pada hari jum'at, 1 Rabiul Awal jatuh pada hari senin, pemotongan ayam dalam memperingati Maulid Nabi (12 Rabiul Awal) jatuh pada hari kamis dan jum'at, *Asyaru puasa* (puasa pertama) jatuh hari selasa, *kunta* (14 Ramadhan) jatuh hari selasa, *kamala irai* (27 Ramdhan) jatuh pada hari minggu, hari Raya Idul Fitri (1 Syawal) jatuh hari Jum'at dan *kambing mati* (Hari Raya Idul Adha/10 Dzulhijjah) jatuh pada hari Rabu.

2. Ha 5

Tahun kedua Ha 5 jatuh atau dimulai pada hari selasa dan berakhir pada hari sabtu. Hubungan aksara tahun dengan pelaksanaan tradisi yakni jika tahun Ha 5 maka tanggal 1 Muharram jatuh pada hari selasa, 1 Rabiul Awal jatuh pada hari jum'at, pemotongan ayam dalam memperingati Maulid Nabi (12 Rabiul Awal) jatuh pada hari senin dan jum'at, *Asyaru puasa* (puasa pertama) jatuh hari sabtu, *kunta* (14 Ramadhan) jatuh hari sabtu, *kamala irai* (27 Ramdhan) jatuh pada hari kamis, hari Raya Idul Fitri (1 Syawal) jatuh hari selasa dan *kambing mati* (Hari Raya Idul Adha/10 Dzulhijjah) jatuh pada hari minggu.

3. Jim 3 Awal

Tahun ke-3 Jim 3 Awal jatuh atau dimulai pada hari minggu dan berakhir pada hari rabu. Hubungan aksara tahun dengan pelaksanaan tradisi yakni jika tahun Jim 3 Awal maka tanggal 1 Muharram jatuh pada hari minggu, 1 Rabiul Awal jatuh pada hari rabu, pemotongan ayam dalam memperingati Maulid Nabi (12 Rabiul Awal) jatuh pada hari sabtu dan jum'at, *Asyaru puasa* (puasa

pertama) jatuh hari minggu, *kunta* (14 Ramadhan) jatuh hari minggu, *kamala irai* (27 Ramdhan) jatuh pada hari jum'at, hari Raya Idul Fitri (1 Syawal) jatuh hari rabu dan *kambing mati* (Hari Raya Idul Adha/10 Dzulhijjah) jatuh pada hari senin.

4. Zei 7

Tahun ke-4, Zei 7 jatuh atau dimulai pada hari kamis dan berakhir pada hari minggu. Hubungan aksara tahun Zei 7 dengan pelaksanaan tradisi yakni jika tahun Zei 7 maka tanggal 1 Muharram jatuh pada hari kamis, 1 Rabiul Awal jatuh pada hari minggu, pematangan ayam dalam memperingati Maulid Nabi (12 Rabiul Awal) jatuh pada hari rabu dan kamis, *Asyaru puasa* (puasa pertama) jatuh hari senin, *kunta* (14 Ramadhan) jatuh hari senin, *kamala irai* (27 Ramdhan) jatuh pada hari sabtu, hari Raya Idul Fitri (1 Syawal) jatuh hari kamis dan *kambing mati* (Hari Raya Idul Adha/10 Dzulhijjah) jatuh pada hari selasa.

5. Dal 4

Tahun ke-5, Dal 4 jatuh atau dimulai pada hari senin dan berakhir pada hari jum'at. Hubungan aksara tahun Dal 4 dengan pelaksanaan tradisi yakni jika tahun Dal 4 maka tanggal 1 Muharram jatuh pada hari senin, 1 Rabiul Awal jatuh pada hari kamis, pematangan ayam dalam memperingati Maulid Nabi (12 Rabiul Awal) jatuh pada hari minggu dan senin, *Asyaru puasa* (puasa pertama) jatuh hari jum'at, *kunta* (14 Ramadhan) jatuh hari jum'at, *kamala irai* (27 Ramdhan) jatuh pada hari rabu, hari Raya Idul Fitri (1 Syawal) jatuh hari senin dan *kambing mati* (Hari Raya Idul Adha/10 Dzulhijjah) jatuh pada hari sabtu.

6. Ba 2

Tahun ke-6, Ba 2 jatuh atau dimulai pada hari sabtu dan berakhir pada hari selasa. Hubungan aksara tahun Ba 2 dengan pelaksanaan tradisi yakni jika tahun Ba 2 maka tanggal 1 Muharram jatuh pada hari sabtu, 1 Rabiul Awal jatuh pada hari selasa, pemotongan ayam dalam memperingati Maulid Nabi (12 Rabiul Awal) jatuh pada hari jum'at dan sabtu, *Asyaru puasa* (puasa pertama) jatuh hari rabu, *kunta* (14 Ramadhan) jatuh hari rabu, *kamala irai* (27 Ramdhan) jatuh pada hari senin, hari Raya Idul Fitri (1 Syawal) jatuh hari sabtu dan *kambing mati* (Hari Raya Idul Adha/10 Dzulhijjah) jatuh pada hari kamis.

7. Wawu 6

Tahun ke-7, Wau 6 jatuh atau dimulai pada hari rabu dan berakhir pada hari sabtu. Hubungan aksara tahun Wau 6 dengan pelaksanaan tradisi Hatuhaha yakni jika tahun Wau 6 maka tanggal 1 Muharram jatuh pada hari rabu, 1 Rabiul Awal jatuh pada hari sabtu, pemotongan ayam dalam memperingati Maulid Nabi (12 Rabiul Awal) jatuh pada hari selasa dan rabu, *Asyaru puasa* (puasa pertama) jatuh hari minggu, *kunta* (14 Ramadhan) jatuh hari minggu, *kamala irai* (27 Ramdhan) jatuh pada hari jum'at, hari Raya Idul Fitri (1 Syawal) jatuh hari rabu dan *kambing mati* (Hari Raya Idul Adha/10 Dzulhijjah) jatuh pada hari senin.

8. Jim 3 Akhir

Tahun ke-8, Jim 3 Akhir jatuh atau dimulai pada hari minggu dan berakhir pada hari kamis. Hubungan aksara tahun Jim 3 Akhir dengan pelaksanaan tradisi yakni jika tahun Jim 3 Akhir maka tanggal 1 Muharram

jatuh pada hari minggu, 1 Rabiul Awal jatuh pada hari rabu, pemotongan ayam dalam memperingati Maulid Nabi (12 Rabiul Awal) jatuh pada hari sabtu dan minggu, *Asyaru puasa* (puasa pertama) jatuh hari kamis, *kunta* (14 Ramadhan) jatuh hari kamis, *kamala irai* (27 Ramdhan) jatuh pada hari selasa, hari Raya Idul Fitri (1 Syawal) jatuh hari minggu dan *kambing mati* (Hari Raya Idul Adha/10 Dzulhijjah) jatuh pada hari jum'at.

E. Tradisi dan Ritual Keagamaan dalam Penanggalan Kalender Bilangan Jum'atiah

Tradisi dan ritual pada masyarakat merupakan proses penting untuk melihat cara kelompok-kelompok masyarakat mengkonkritkan hal-hal abstrak terkait pandangan hidup dan kepercayaan mereka. Tradisi dan Ritual komunal menarik dikaji karena dalam setiap pelaksanaannya terdapat sejumlah nilai yang mengatur kehidupan kelompok-kelompok masyarakat pendukung ritual tersebut. Tidak mengherankan jika ritual dalam kehidupan masyarakat yang dianggap merupakan hal biasa, tapi mengandung nilai spritual yang sangat tinggi.

Melalui tradisi dan ritual masyarakat membangun hubungan erat karena, kelompok-kelompok pelaksana ritual mengkomunikasikan dan merefleksikan eksistensi mereka melalui berbagai simbol, yang sarat makna dan sekaligus juga menjadi penanda identitasnya. Tradisi dan Ritual memiliki posisi penting karena pada hakekatnya ritual merupakan media untuk memediasi dua atau lebih entitas yang berbeda, yang di satukan dalam aktivitas yang melibatkan banyak unsur dan komponen di dalamnya. Hasil temuan dalam

kajian terhadap tradisi dan ritual keagamaan di Hatuhaha Kabupaten Maluku Tengah terdapat 18 acara tradisi dan ritual. Namun dalam pembahasannya hanya menjelaskan 3 [tiga] kategori yang sangat meriah. Tradisi dan ritual sebagaimana disebutkan di atas menggunakan penanggalan kalender Hatuhaha. Tradisi dan ritual dalam kajian ini dapat di kemukakan sebagai berikut:

1. *Ma'atenu* (Tarian Cakalele)

Ma'atenu atau disebut juga sebagai cakalele adat adalah tradisi dan ritual khas masyarakat Hatuhaha di Pulau Haruku Maluku Tengah. Ritual ini telah dilaksanakan lebih dari 100 tahun, dan secara rutin dilakukan di negeri Pelauw tiga tahun sekali sesuai dengan penanggalan kalender. Secara umum siklus ritual-ritual dalam masyarakat adalah satu tahun sekali, tetapi *ma'atenu* adalah tiga tahun sekali. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat perbedaan dalam praktik penyelenggaraan ritual dan perhitungan waktunya di kalangan orang hatuhaha di negeri Pelauw. Dari percakapan dengan informan di Pelauw diketahui bahwa waktu pelaksanaan *ma'atenu* sudah ditentukan sejak orang tua-tua, dan setiap pelaksanaan *ma'atenu* jatuh pada hari Kamis. Disebut juga bahwa pada masyarakat Uli Hatuhaha terdapat tradisi menentukan waktu-waktu ritual dan perayaan keagamaan yang ditentukan bersama oleh para tua-tua dengan keputusan raja dan imam Hatuhaha. Perhitungan dalam penanggalan kalender Hatuhaha disebut dengan nama *tolobilanga* sebagaimana diuraikan pada papan bilangan.

Berdasarkan hasil wawancara,¹ mengacu pada cerita masyarakat Pelauw yang menghubungkan pelaksanaan *ma'atenu* dengan pelaksanaan perang antara komunitas setempat yang telah memeluk agama Islam dengan komunitas dari luar yang ingin menyebarkan agama Kristen maka dapat disebut bahwa *ma'atenu* adalah ritual perlawanan yang menceritakan keperkasaan masyarakat Hatuhaha memperjuangkan eksistensi Agama (Islam), sekaligus melawan hegemoni kelompok lain, terutama orang-orang Portugis dan Belanda yang ingin menguasai mereka. Oleh karena itu kiranya jelas bagi kita bahwa konteks historis kehadiran *ma'atenu* adalah perang melawan kolonialisme dan imperialisme yang mengikutsertakan misi kristenisasi oleh orang-orang.

Kajian tentang makna *Ma'atenu* sebagaimana hasil kajian Yance Z. Rumahuru [2015],² berasal dari bahasa Pelauw atau Hatuhaha *ma'atenu'o*; terdiri dari dua suku kata yaitu kata *ma'a* aratinya mari, dan kata *tenu'o* artinya menguji. *Ma'atenu* atau *ma'atenu'o* secara harfiah dapat diartikan undangan untuk menguji. Pengertian ini menunjuk pada tindakan aktif dan keberadaan peserta *ma'atenu* yang menguji kekebalan dan keperkasaan mereka di depan publik dengan cara memotong, mengiris dan menikam anggota tubuh mereka dengan parang atau kalewang dan benda-benda tajam lain. Menguji dalam konteks historis *ma'atenu* memiliki pengertian

¹ Hasanuddin Tualepe, Kepala rumah SOA Anapau, Wawancara, 10 April 2020

² Yance Z. Rumahuru, *Ritual Identitas dan Komodifikasi Sosial: Kajian Ritual Komunal Orang Hatuhaha di Pelauw*, Cet I Yogyakarta, THE PHINISI PRESS, 2015, hal. 120.

yang lebih luas, yaitu menegaskan eksistensi Islam di antara kelompok-kelompok lain. *Ma'atenu* sebagai simbol pasukan yang dimobilasi bertujuan memperlihatkan baik kekuatan fisik maupun moral sebagai seorang muslim *tulen* atau benar-benar Islam.

Dalam pelaksanaan tradisi *ma'atenu* sebagaimana di kemukakan para informan,³ bahwa peserta *ma'atenu* dianalogi sebagai prajurit. Sebagai seorang prajurit mereka disiapkan secara fisik dan mental menghadapi berbagai kondisi. Pelaksanaan *ma'atenu* sendiri telah mengalami komodifikasi dan pemaknaan baru oleh masyarakat Hatuhaha di negeri Pelauw. Pelaksanaan *maatenu* saat ini penting bagi masyarakat Pelauw dalam rangka menegaskan identitas mereka, dan menjadi simbol keperkasaan serta heroisme orang Hatuhaha dahulu. Hal ini yang melatarbelakangi keinginan masyarakat untuk terus melaksanakannya. Bahkan, bagi warga negeri Pelauw, apabila seseorang telah mengikuti *maatenu* maka dianggap sudah dapat menghadapi tantangan hidup yang keras, baik di kampung halaman maupun ketika berada di perantauan. Tidak mengherankan bila terdapat antusias warga mendaftar diri menjadi peserta *maatenu*.

Prosesi tradisi *ma'atenu* dalam kalender Hatuhaha dilaksanakan pada hari Kamis dan diikuti secara massal oleh masyarakat yang terdiri dari pria dewasa dan anak-anak dengan berpakaian putih, ikat pinggang merah, ikat kepala putih dan bersenjatakan senjata tajam. Para peserta *ma'atenu* datang dari rumah masing-masing menuju

³Hasil wawancara dengan bapak Taha Tualepe, 3 April 2020; bapak Razak Angkotasan, 6 April 2020

rumah adat untuk selanjutnya dilepaskan oleh kepala adat. Dalam perjalanan, mereka sudah berada dalam keadaan *Trans (ka'a)* sambil memperlihatkan bagaimana daya tahan fisik dan mentalnya terhadap senjata tajam peserta terbagi dalam tiga kelompok besar yang meliputi: [1] Kelompok Laturima atau kelompok Matasiri, kelompok ini terdiri dari *clan*: Latuconsina, Latuamury, Talaohu, dan Sahubawa. Kelompok ini bergerak menuju barat. [2] Kelompok Waelurui, kelompok *Waelurui* terdiri dari *clan* Salampessy, Tualepe, Angkotasan, Tuankotta, dan Tuakia. Kelompok ini bergerak menuju arah selatan. [3] Kelompok Waelapia, kelompok ini terdiri dari *clan*: Tuasikal, Tualeka, Tuahena, dan Tuni. Kelompok ini bergerak menuju arah timur. Tiap kelompok dipimpin oleh seorang kapitan dan dibantu oleh beberapa pengawal yang disebut *Ma'ateru amen*.

Para peserta sebelum bergabung dalam tiga kelompok di atas, mereka datang dari rumah masing-masing menuju ke rumah adat untuk selanjutnya dilepas oleh kepala adat dengan upacara adat yang dilaksanakan antara pukul 07.30 s/d 09.00. Pada pukul 09.00 BTWI dilakukan upacara doa selamat dipimpin oleh sesepuh rumah adat, sedangkan kepala adat Uli Hatuhaha memberukan air untuk diminum oleh peserta setelah dibacakan doa dan salawat Nabi untuk memberikan ketenangan dan kepercayaan diri bagi peserta *Ma'atenu*. Antara pukul 09.00 s/d 15.00 BTWI mereka melakukan ziarah ke tempat yang bersejarah dan suci. Di tempat ziarah ini dilakukan doa restu untuk kekuatan lahir dan batin.

2. *Aroha Manian* (Perayaan Maulid Nabi Muhammad SAW)

Tradisi memperingati hari kelahiran Nabi Muhammad SAW atau yang dikenal dengan istilah maulid atau maulud sudah menjadi suatu tradisi yang meriah di kalangan komunitas muslim di berbagai tempat. Dalam tradisi maulid diberbagai tempat komunitas muslim, Nabi Muhammad SAW menjadi pusat dan konsentrasi dari setiap perayaan-perayaan yang dilakukan. Berbeda dengan praktek umum seperti disebutkan, di negeri Pulauw perayaan maulid atau istilah lokal *aroha* dilakukan dengan dua fokus, yakni Nabi Muhammad SAW dan para leluhur, termasuk para wali yang menyiarkan agama Islam. *Aroha* menjadi tradisi dan ritual yang strategis di kalangan komunitas muslim Hatuhaha, secara khusus di negeri Pulauw karena pelaksanaan ritual ini dihubungkan dengan jiwa manusia.

Kebanyakan orang memahami bahwa waktu pelaksanaan *aroha* di Pulauw adalah sepanjang bulan Rabi'ul Awal, tetapi kajian ini menemukan bahwa sudah ada penentuan waktu dalam bulan Rabi'ul Awal ini menjadi dua moment perayaan, sehingga dapat dibedakan antara perayaan *aroha* yang hakekatnya adalah maulid (kelahiran) Nabi dan perayaan *aroha* yang hakekatnya adalah untuk memperingati kematian Nabi dan penghormatan terhadap para leluhur. Salah satu informan menjelaskan hal itu kepada saya sebagaimana tampak dalam tuturan informan⁴ berikut:

⁴ Rasyid Tuasikal, tokoh Adat masyarakat Pulauw, wawancara, 3

Aroha dilaksanakan secara adat dan penuh dengan kesakralan dibagi menjadi dua. Pertama, yang disebut dengan *mina uru* (awal) yaitu dirayakan setelah 10 hari di awal bulan Rabi'ul Awal (12 Rabi'ul Awal) selaku perayaan untuk kelahiran Nabi dan satu minggu kemudian atau 10 hari di akhir bulan Rabi'ul Awal sebagai perayaan untuk wafat Nabi.

Aroha atau secara umum dikenal sebagai perayaan Maulid Nabi Muhammad biasa dilaksanakan pada negeri-negeri Muslim di Maluku Tengah seperti Kailolo, Rohomoni dan Kabau di Pulau Haruku serta negeri Tulehu di Pulau Ambon, tetapi ritual *aroha* di negeri Pelauw dilaksanakan berbeda dengan yang dilaksanakan pada negeri-negeri muslim lainnya di Maluku Tengah. Saya berkesempatan mengikuti *aroha* di Pelauw tahun 2011, dan melihat bahwa *aroha* dilaksanakan secara meriah, ada banyak anak negeri Pelauw di Ambon dan sekitarnya, maupun di luar Maluku yang pulang khusus untuk pelaksanaan *aroha*, karena pelaksanaan *aroha* memiliki makna tersendiri bagi kehidupan mereka. Pelaksanaan *aroha* di Pelauw dilakukan dengan tujuan ganda yakni, (1) sebagai peringatan hari kelahiran Nabi Muhammad (2) sebagai peringatan kematian Nabi, dan (3) penghormatan terhadap roh-roh para leluhur.⁵

Dari penuturan informan dapat dipahami bahwa berbagai peristiwa dalam kehidupan masyarakat disimbolkan dalam ritual dan dihubungkan dengan

April 2020

⁵Hasandin Tualeka, dan Ahmad Tualepe, tokoh masyarakat Pelauw, wawancara 4 April 2020.

latar historis tertentu. Di kalangan komunitas muslim Hatuhaha, *aro* memiliki hubungan yang erat dengan penyiaran agama Islam, karena itu, selain Nabi Muhammad SAW yang di hormati, para datuk-leluhur dan para wali juga mendapat penghormatan khusus. Para wali dan datuk-leluhur dianggap memiliki jasa menyiarkan dan menegakkan eksistensi Islam.

Ritual *aro* melibatkan seluruh warga negeri Pelauw, yang diorganisir oleh masing-masing soa. Urutan pelaksanaan *aro* di Pelauw sudah diatur secara adat, dimulai dari soa Tuni, soa Tuasikal, soa Talaohu, soa Latuconsina, soa Latupono barulah diikuti oleh soa-soa lain dan ditutup oleh soa Salampessy. Partisan yang hadir dalam pelaksanaan *aro*. Ritual *aro* berbasis pada soa, dan dipimpin oleh kepala soa, yakni, seorang laki-laki dari warga soa, yang menjadi pemimpin soa tersebut. Posisi kepala soa dapat diwakilkan kepada warga tertua di soa dan atau yang dituakan, atau yang disepakati oleh warga soa. Orang ini bertindak selaku pemimpin ritual dan sekaligus membacakan doa.

Waktu pelaksanaan ritual sebagaimana dalam penanggalan kalender bilangan Hatuhaha, *Aro* dilaksanakan pada tanggal 1 bulan Rabi'ul Awal, semua orang berkumpul pada mata rumah atau soa masing-masing untuk mendengar "tita" (keputusan) dari Juru Pusaka (disingkat Jurpus), apakah mereka meksanakan maulid Nabi atau *aro* (*manian*) pada soanya atukah tidak. Pada hahekatnya seluruh warga soa menginginkan dilaksanakannya *aro*, tetapi mereka menunggu tita jurpus, karena ini merupakan acara adat dan perlu mendapat

legitimasi pemimpin adat. Tita jurpus dipahami oleh warga soa di negeri Pulauw sebagai simbol perintah dari Sang Khalik kepada ciptaanNya. Masyarakat Pulauw memosisikan leluhur sebagai orang yang dekat dengan Sang Pencipta, dan dapat berfungsi sebagai perantara manusia dengan Allah. Jadi leluhur adalah orang yang menjadi perantara anak-cucu dengan kuasa tertinggi atau Sang Pencipta, sedangkan, jurpus merupakan orang yang memediasi anak-cucu-cicit dengan leluhur.

3. *Ma'a Mara Tenuno* (Tari Tenun)

Tradis dan ritual pada masyarakat Pulauw banyak ragam. Salah satunya adalah Upacara adat *tenun* ini dilaksanakan setiap tiga tahun sekali dan telah ada sejak pertengahan abad ke-17 Masehi.⁶ Berdasarkan penelusuran di lapangan mengungkapkan bahwa upacara ini penuh dengan hal-hal yang bersifat sakral dan magis, yang mempunyai makna mengisahkan atau melukiskan awal kejadian "struktural" masyarakat Pulauw Peserta yang ikut dalam tarian ini adalah empat orang gadis yang mewakili empat kelompok besar, seperti di jelaskan oleh para informan,⁷ yaitu:

- a. Penari pertama mewakili soa raja (Latuconsina)
- b. Penari kedua mewakili soa ulat (Salampessy, Tuakia, Tuankotta, dan Angkotasan)
- c. Penari ketiga mewakili soa Poiwakan (Tuasikal)
- d. Penari keempat mewakili soa sakalei (Tualeka dan Tuahena)

⁶ Johora Tualepe, tokoh Perempuan Pulauw, yang mengatur acara Ma'amara Tenu'no wawancara, 7 April 2020.

⁷ Hasan Salampessy, Tokoh masyarakat Pulauw, wawancara, 10 April 2020.

Prosedur pelaksanaannya sebagai berikut: *pertama*; Persiapan-persiapan terkait acara terlebih dahulu disiapkan antara lain: *La'an hatai* (sekelompok ibu-ibu yang membawakan *lani/nyanyian* adat dan rombongan penabuh tifa yang tangani oleh clan Talaohu dan Sahubawa.

Kedua; Protokol penjemputan penari adalah dua orang kepala adat dari clan Talaohu dan clan sahubawa. Penjemputan dimulai dari penari keempat, ketiga, kedua, dan yang terakhir penari pertama (penari terdepan).

Ketiga; Penari kedua, ketiga, dan keempat dihubungkan dengan kain putih yang dilanjutkan hubungannya kepada ibu-ibu. Ikatan ini melambangkan unsur persatuan dan kesatuan, sedangkan penari pertama tidak dihubungkan dengan kain putih melambangkan pemimpin yang bebas mengatur dan memimpin.

Keempat; Tarian diiringi dua belas butir kapata adat yang ditembangkan oleh ibu-ibu *la'an hatai* dengan nada yang merata (sentronim). Kedua belas kapata adat ini mengisahkan hal-hal sebagai berikut:

- 1) Butir pertama dan kedua mengisahkan kedudukan kelima negeri Hatuhaha Amarima Lounusa di masa Ama Hatua.
- 2) Butir ketiga sampai ketujuh mengisahkan keadaan negeri tentang kedudukan pemerintahannya dimasa Ama Laina dengan dasar agama Islam yang mereka anut.
- 3) Butir kedelapan dan kesembilan mengisahkan cara-cara penjajah memecah belah masyarakat Hatuhaha dengan memasukkan unsur agama sebagai media pemecahnya.

- 4) Butir kesepuluh sampai kedua belas mengisahkan tentang cara masyarakat melakukan perlawanan dan mempertahankan wilayah mereka meski dengan darah dan air mata.
4. Ma'a Lawa Hinia Huwai (Berlari sambil membawa bibit unggul)

Hinia Huwai dalam bahasa Hatuhaha artinya bibit unggul. Bibit-bibit unggul ini diambil di hutan berupa umbi-umbian. Selanjutnya, disimpan dalam rumah selama satu tahun. Bibit-bibit unggul tersebut dibungkus dengan kain merah dan dimasukkan ke dalam keranjang bakul lalu ditutup dengan tudung saji.

Bibit-bibit unggul tersebut di atas kemudian dikumpulkan di rumah adat. Pada hari Jum'at di pagi hari, semua peserta *ma'a lawa hinia huwai* (orang yang berlari sambil membawa bibit umbi-umbian) berkumpul di rumah adat masing-masing sampai salat Jumat selesai dan kemudian bergegas menuju *ashari* (Baileo). Bibit-bibit unggul kemudian dikumpulkan dan ditutup dalam jangka waktu tujuh hari. Selama tujuh hari penuh, para perwakilan peserta dari masing-masing rumah adat, tidur dalam *ashari* untuk menjaga bibit-bibit unggul tersebut sampai dengan matahari terbit. Setelah tujuh hari berlalu dan menunggu Jumat subuh sekitar pukul 05.00 Wit, mereka pergi untuk membersihkan diri, mandi di air besar yang bernama Air Marake'e dan masing-masing mengambil dua buah batu kecil dari dalam air untuk dibawa pulang ke rumah.

Ibu-ibu para peserta *ma'a lawa hinia huwai* memakai kain merah dengan baju kebaya biru yang disebut

Kudarane, juga memakai kain batik serta kain merah dikalungkan pada leher yang disebut dengan kain *Lahat*. Mereka mengikat rambut menjadi konde besar, kemudian berjalan menuju rumah adat dan menuju ashari. Setelah itu, mereka berjalan menuju bibit-sbibit unggul yang disimpan dalam ashari. Para tetua yang terdiri dari para nenek-nenek membagi bibit-bibit unggul tersebut dan membuka kain merah tadi. Lalu nenek-nenek mengisinya dengan bibit-bibit unggul, dua anak batu air, daun gadihu, dan daun-daun lainnya. Kain merah tersebut kemudian disarungkan oleh nenek-nenek pada leher mereka sehingga tergantung, dan mereka pun menggendongnya yang kemudian dinamakan dengan menggendong lahat.

Bibit-bibit unggul tersebut diantaranya: kombili, tela/petatas, biji melinjo/ganemon, biji jagung, biji terong, dan dua buah batu kecil. Sisanya dimasukkan ke dalam keranjang bakul. Ditunjuklah seseorang dari kelompok Laturima sebagai orang yang akan memikul keranjang bakul yang disebut dengan Alaka, sedangkan keranjang bakul yang satunya disebut dengan Urata Rohorima. Mereka keluar di depan ashari, siapa saja yang marganya termasuk dalam Laturima, bergabung dengan Alaka Laturima, sedangkan siapa yang marganya termasuk dalam Urata Rohorima, bergabung dengan Urata Rohorima.

1. Mereka menghadap ke ashari (baileo), sambil melambaikan tangan sebanyak tiga kali dengan menggunakan daun gadihu, sembari berdo'a meminta rejeki.

2. Mereka menghadap ke masjid, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
3. Mereka menghadap ke rumah adat raja/rumah adat Latuconsina, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan bibit-bibit unggul ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
4. Mereka menuju pantai menghadap ke pulau ibu/Nusa Seram, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan bibit-bibit unggul ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
5. Mereka menghadap ke Pulau Nusalaut/Pulau Saparua, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
6. Mereka menghadap ke rumah adat Talaohu, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukan bibit-bibit unggul ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
7. Mereka menghadap ke rumah raja tua, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan bibit-bibit unggul

ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.

8. Mereka menghadap ke rumah adat Tuasikal/rumah nai Pelauw, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan bibit-bibit unggul ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
9. Mereka berlari menghadap ke gunung, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan bibit-bibit unggul ke dalam lahat yang diendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
10. Mereka menghadap ke Pulau Ambon, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian masukan ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
11. Mereka menghadap Pulau Ambalau, karena pulau ini dipotong dari Pulau Nusalaut oleh para leluhur, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan bibit-bibit unggul ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
12. Mereka berlari menuruni goa melalui anak tangga menuju rumah adat Sahubawa, melambaikan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan bibit-bibit unggul ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta

rezeki kepada Allah SWT.

13. Mereka berlari ke rumah adat Tuankottamelambakan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian memasukkan bibit-bibit unggul ke dalam lahat yang digendong dan sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT.
14. Mereka berlari ke rumah adat Angkotasan, melambakan tangan sebanyak tiga kali menggunakan daun gadihu, kemudian masukan ke dalam lahat yang digendong, sembari berdo'a meminta rezeki kepada Allah SWT..

Setelah itu peserta *ma'a lawa hinia hurwai* kembali ke tempat awal yakni asari lalu melepas kain merah yang digantung di leher. Selanjutnya, mereka memasukkan bibit-bibit unggul bersama batu kecil tadi ke dalam keranjang bakul, para tetua laki-laki akan melihat hari yang baik untuk untuk ditanam di kebun masing-masing. Mereka menggali lubang untuk menanam bibit-bibit unggul tersebut sambil menyanyikan lagu:

*Iwo oo ii iio oweee e
tiha tamae tahatiha tamae
ooo waliya o tahatihatamaeee oo o"
iwo oo ii iio oweee e
tane tamae tatanetamae
ooo waliya o tatanetamae oo o
iwo oo ii iio oweee e
heri rapa putia matateleto putia matateleto
ma'asola ume suru ooo".*

Tradisi *ma'alawa hinia huwai* tersebut diakhiri dengan kegiatan menanam bibit umbi-umbian. Para ibu menggali lubang kemudian memasukkan bibit ubi. Lubang ditutup kembali dengan tanah berbentuk gunung yang dinamakan kumbeng. Batu kecil yang dipakai saat tradisi *ma'alawa hinia huwai* kemudian dimasukkan dalam tempurung kelapa lalu ditutup dengan daun gadihu dan diletakkan di atas gundukkan tanah/ kumbeng tersebut.⁸

⁸Talaohu, Ahmad Rivani. (2013, 1 Agustus). "*Ma'alawa Hinia Huwai*". Majalah Berbahasa Daerah Maluku; Fuli: hal. 11-12

BAB V

AKSARA HISAB BILANGAN TAKWIN ULAKAN

Mengkaji Hisab Takwim Ulakan yang terdapat dalam manuskrip yang ditemukan merupakan karya besar Syeikh Burhanuddin sosok ulama yang berpengaruh dan berjasa dalam mengembangkan ajaran Islam di Minangkabau. Banyaknya khazanah naskah Minangkabau yang tersebar di beberapa tempat sebagaimana hasil kajian Pramono [2018; 7-8]. Bahwa naskah yang ditulis merupakan hasil dari tradisi intelektual ulama-ulama lokal. Naskah-naskah itu ditulis dan disalin di surau-surau yang beraliran tarekat tertentu. Pada waktu itu, surau menjadi institusi penting dalam proses transmisi pengetahuan dan keterampilan, baik yang terkait dengan Islam maupun adat dan kesenian Minangkabau.¹

¹ Pramono, *Khazanah Maskah Minangkabau*, Padang, Penerbit Eka, 2018, hal. 7-8

Dalam konteks transmisi pengetahuan agama Islam, di surau inilah para ulama dari masing-masing golongan tarekat membangun jaringan guru-murid sehingga tercipta saling-silang hubungan keilmuan yang sangat kompleks. Seiring dengan persebaran paham keislaman di surau-surau tersebut, tradisi penulisan dan penyalinan serta kepengarangan di kalangan ulama Minangkabau pun tumbuh 'bak cendawan di musim hujan' Dalam konteks itu, para syekh, ulama, buya, atau *ungku* yang mengajar di suatu surau, menyalin dan menulis naskah. Di samping itu, para ulama itu juga membawa berbagai kitab sebagai 'buah tangan' ketika pulang kampung untuk selanjutnya menjadi guru pula di kampung halamannya. Naskah-naskah tersebut selanjutnya digunakan sebagai bahan bacaan atau sumber pengetahuan yang penting untuk pembelajaran di surau-surau yang baru. Di tempat yang baru, naskah-naskah tersebut juga sering kali disalin dan digubah oleh para murid. Tujuannya jelas, yakni ingin memiliki sendiri dan ingin lebih jauh mempelajari isinya. Salinan ini pula yang nanti akan dibawa pulang kampung setelah menyelesaikan pendidikan di surau tersebut.

1

A. Bentuk Hisab Bilangan Takwin Ulakan

Berdasarkan hasil pengamatan terhadap manuskrip hisab takwim Ulakan dan wawancara dengan Tuanku Khalifah ke 18.² Menjelaskan bahwa teks Hisab Bilangan Takwin merupakan panduan penentuan awal bulan hijriyah, pemahaman dalam penentuan awal Ramadhan dan berhari

²Tuanku Khalifah ke 18, Sebutan dar keturunan Syekh Burhanuddin yang sekarang pimpinan di Ulakan menjaga manuskrip peninggalan Syekh Burhanuddin. Wawancara, 04 Maret 2020

1

raya serta landasannya penentuan hari-hari besar Islam. Dijelaskan juga bahwa Surau Calau merupakan pusat penentuan awal Ramadhan dan berhari Raya bagi penganut Tarekat Syatariah untuk daerah Sijunjung dan Dharmasraya dari dahulu hingga sekarang. takwim di Surau Calau sudah berlangsung secara turun temurun dari Syekh Abdul Pengamalan hisab Wahab sampai hari ini.

Tuanku Khalifah ke 18³ menjelaskan juga bahwa berbeda dengan penanggalan kalender Masehi, di Kabupaten Padang Pariaman terdapat penanggalan berbeda dengan sistem penanggalan Masehi. Penyebutan nama bulan pada kalender ini cukup aneh dan menggunakan nama yang sangat lokal. Kelokalan nama yang dimilikinya menggambarkan kekomplitan tradisi yang dilaksanakan dalam masing-masing bulan ini. Penyebutan nama bulan juga terhitung dua belas, dimulai dari *bulan sura*, *bulan sapa*, *bulan muluk*, *bulan adiak muluk*, *bulan adiak muluk kaduo*, *bulan caghai*, *bulan sambagheh*, *bulan lamang*, *bulan puaso*, *bulan gayo*, *bulan adiak gayo*, dan *bulan haji*. Penyebutan nama bulan yang mengacu pada tradisi lokal seperti ini hanya terdapat di Kabupaten Padang Pariaman.

Pendapat yang sama dalam penentuan hisab takwim Ulakan terhadap tradisi keagamaan sebagaimana dikemukakan oleh M. Yunis,⁴ dari masing-masing kedua belas bulan di atas terdapat hari-hari tertentu yang harus diperingati dan dihindari. Bulan *sura* dilarang mengadakan pesta perkawinan, tetapi diwajibkan *mendoa sura* terhitung sejak masuknya bulan hingga sepuluh hari kedepan. Pada bulan ini dilaksanakan

³Sony Irwan, Tokoh Masyarakat Padang Pariaman, Wawancara, 05 Maret 2020

⁴M. Yunis Akademisi FIB UNAND Padang, Wawancara, 06 Maret 2020

tradisi *batabuik* dan pacuan kuda. Pada *Bulan sapa* diadakan tradisi *basapa* yang terdiri dari *sapa ketek* dan *sapa gadang*. Pada bulan ini ziarah kubur dilakukan secara besar-besaran. Pada *bulan muluk* terhitung sejak masuk bulan *muluk* hingga bulan adik *muluk* kedua, masyarakat merayakan maulid nabi selama tiga bulan secara berturut-turut. Acara maulid ini dilengkapi dengan membuat *lamang* dan memasak berbagai makanan. Pada *bulan caghai* dianggap bulan kosong dan masyarakat juga tidak boleh melakukan pernikahan pada bulan ini. Bulan *sambagheh* masyarakat diwajibkan *mandoa* dan *maanta* ke rumah besan, tradisi ini dilakukan oleh pihak keluarga perempuan. Pada bulan *lamang* masyarakat diwajibkan *mengaji arwah* dan ziarah kubur. Tradisi ini juga dilengkapi dengan membuat *lamang* dan memasak berbagai macam sebagai hidangan dalam *mengaji*. Berbagai jenis tradisi juga di praktakan pada *bulan puaso*, *gayo*, *adiak gajo*, dan *bulan haji*.

Perayaan-perayaan pada dua belas bulan di atas memang tidak ditandai seperti yang terdapat pada kalender masehi, tetapi hanya ditandai dalam pikiran masyarakat pemilik tradisi. Diperkirakan tradisi ini sudah hidup sebelum islam masuk ke Minangkabau. Setelah islam mulai dikenal oleh masyarakat, tradisi penyebutan nama bulan ini mendapatkan pengaruh dari Islam. Seperti penamaan, pada bulan *puaso*, bulan *gayo*, dan bulan *haji*. Sebagai bukti, pada bulan *lamang* terdapat tradisi *mangaji arwah* yang mana sebelumnya tradisi ini berbentuk berbalas pantun dalam bahasa daerah dielngkapi dengan tangisan yang berhiba hati. Setelah kedatangan Islam,tradisi ini diubah oleh Syeh Burhanuddin dengan bacaan al-Qur'an beserta dzikir.

Gambar. Bentuk Hisab Bilangan Takwin Ulakan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ضَمُّوا الرُّؤْيَا وَأَفْطِرُوا الرُّؤْيَا
فَإِنْ غَبِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ (رواه البخاري مسام)

ARTINYA:
PUSALAH SETELAH MELIHAT BULAN DAN BENBUKALAH SETELAH
MELIHAT BULAN, KALAU BULAN DI TUTUP DIHKA SEMPURNAKAN
LAH BILANGAN SYA'HAN 30 (H. RIWAYAT Imam BUKHARI
DAN MUSLIM.)

| نام بوان | د | و | ب | ز | ح | ق | س |
|------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|------|
| حرم | أحد | ثلاث | جمعة | أحد | رابع | سبت | خمس |
| صفيا | ثلاث | خمسة | أحد | ثلاث | جمعة | سبتين | رابع |
| رابع الاول | رابع | جمعة | سبتين | رابع | سبت | ثلاث | خمس |
| رابع الاخر | جمعة | أحد | رابع | جمعة | سبتين | خمس | ثلاث |
| جمد الاول | سبت | سبتين | خمس | سبت | ثلاث | جمعة | أحد |
| جمد الاخر | سبتين | رابع | سبت | سبتين | خمس | أحد | ثلاث |
| حجيا | ثلاث | خمس | أحد | ثلاث | جمعة | سبتين | رابع |
| شعبان | خمس | سبت | ثلاث | خمس | أحد | جمعة | رابع |
| رمضان | جمعة | أحد | رابع | جمعة | سبتين | خمس | سبت |
| شوال | أحد | ثلاث | جمعة | أحد | سبت | سبتين | خمس |
| ذال القعدة | سبتين | رابع | سبت | سبتين | خمس | أحد | ثلاث |
| ذال الحجة | رابع | جمعة | سبتين | رابع | سبت | ثلاث | خمس |

ح

البار الثاني في واجب الصوم سنة واحكامه عن ابن عمر رضي الله عنهما ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفتروا حتى تروا
 فان غم عليكم فاقدروا له واخرجه السنن الا الترمذي وفي رواية البخاري فان غم
 عليكم فامكوا العدة ثلثين ومسلمه والتساروعن ابي هريرة رضي الله عنه فان غم
 عليكم فصوموا ثلثين يوما ان غم عليكم اي غظا ربي من سحابة او غيم وشبهه فام يظلم
 وعن حذيفة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقدر موا الشهور حتى تروا الهلال او تكملوا العدة
 ثم صوموا حتى تروا الهلال او تكملوا العدة اخرج ابو داود والنسائي وعن عياض بن يونس
 الله عنهما قالان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحفظ من شعبان ما لا يحفظ من غيره ثم يقصوه
 لرفاية رمضان فان غم عليه عد ثلثين يوما ثم صام اخرج ابو داود وعن ابن عباس
 رضي الله عنهما قال جاء اعدا بن ابي النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا ابا عبد الله يعني هلال رمضان
 وقال اشهد ان لا اله الا الله قال اشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا ابا عبد الله في الناس
 ان يصوموا عند اخرجه اصحاح السنن وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال سئل عن ابي
 الهلال فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم اني رايتك فلما صوم الناس بصيامه اخرج ابو داود

واذا اختلفوا الناس في الحول ارجعوا الي العجوة النبي صلى الله عليه وسلم وان اختلف في العجوة فاشعوا
 اكثر العلماء فانه استوي فاشعوا مما يوافقون علىهم مما لا يوافقون علىهم بالكتاب والحديث وقول
 النبي صلى الله عليه وسلم عثمادي

يجزى صوم رمضان بالما لشعبان ثلثين يوما او بربوية الهلال
 من اجاب
 وهو من اول الفرو الشمس
 الي طلوع العجوة في ثلثين يوما
 القوم علي من بين احد هما لباس التقويم والدليل الثاني لباس الحديث ولو وافقوا في التقويم
 والدليل لباس التقويم ولو وافقوا في التقويم والدليل لباس الحديث

الحديث
 وهو من اول الفرو الشمس
 الي غروب الشمس

1

B. Makna Hisab Bilangan Takwin Ulakan

Bilangan Takwin Ulakan seperti dijelaskan diawal serupa dengan bilangan Juma'tiyah di Uli Hatuhaha, tepatnya Negeri Pelauw yang didasarkan pada kalender Islam, dan sama - sama pula mengalami pelokalan disebabkan oleh variasi budaya dan adat istiadat setempat. Jika bilangan juma'tiyah di mulai dengan A Ha Ja Za Da Bu Wa Ja maka 1 muharam dimulai dengan hari jumat sehingga disebut bilangan jumatiyah, hal ini berbeda dengan bilangan atau hisab Takwin Ulakan di Padang Pariaman yaitu A Ha Ja Za Da Bu Wa Da yang 1 muharamnya dimulai pada hari kamis sehingga disebut bilangan Hamsiyah.

Pada saat wawancara bersama tuangku syekh ke _15, tidak dapat ditemukan makna yang lebih terhadap tiap bentuk Takwin yang digunakan. Dengan dalil bahwa bentuk yang digunakan adalah bentuk- bentuk yang sudah ditetapkan oleh syekh Burhanuddin berdasarkan patokan lahir dan hijrah rasulullah dari Makah ke Madinah, perhitungan hisab secara islam dengan rumus huruf tahun ditambah huruf bulan untuk menentukan awal bulan, misalnya, untuk menentukan 1 Syaban yaitu $H5 + Dal4$. dan kemudian diteruskan oleh pengikut_ pengikutnya dalam pelaksanaan tradisi yang dilaksanakan di Ulakan. Tahun Alif 1, dimulai pada hari Kamis dan berakhir di hari jumat. Tahun Ba 2, hari Jum'at dan diakhiri pada hari jumat. Tahun Jim 3, hari Sabtu dan berakhir di hari sabtu, hari minggu merupakan hari dimulainya Tahun Dal 4, dan berakhir dihari minggu yang menjadi awal Tahun Ha 5, hari Senin, Tahun Wau 6, hari Selasa, dan Tahun Zei 7, hari Rabu.

1

C. Fungsi Hisab Bilangan Takwin Ulakan

Hisab takwin ini berfungsi sebagai patokan untuk menentukan waktu kegiatan *mancaliak bulan* (melihat awal bulan/rukyatul hilal)¹ Muharram, puasa bulan Rajab, penentuan awal Ramadhan dan Syawal, sholat *ampek puluah* pengganti ibadah Haji bagi mereka yang belum mampu ke tanah suci, hari Raya Haji dan lain sebagainya.

Berdasarkan pengamatan lapangan dan hasil wawancara⁵ dapat digambarkan bahwa penanggalan kalender dalam menentukan tradisi keagamaan dapat di jelaskan bahwa dari masing-masing kedua belas bulan terdapat hari-hari tertentu yang harus diperingati dan dihindari. Bulan *sura* dilarang mengadakan pesta perkawinan, tetapi diwajibkan *mendoa sura* terhitung sejak masuknya bulan hingga sepuluh hari kedepan. Pada bulan ini dilaksanakan tradisi *batabuik* dan *pacuan kuda*. Pada Bulan *sapa* diadakan tradisi *basapa* yang terdiri dari *sapa ketek* dan *sapa gadang*. Pada bulan ini ziarah kubur dilakukan secara besar-besaran. Pada *bulan muluk* terhitung sejak masuk bulan *muluk* hingga bulan adik muluk kedua, masyarakat merayakan maulid nabi selama tiga bulan secara berturut-turut. Acara maulid ini dilengkapi dengan membuat *lamang* dan memasak berbagai makanan. Pada *bulan caghai* dianggap bulan kosong dan masyarakat juga tidak boleh melakukan pernikahan pada bulan ini. Bulan *sambagheh* masyarakat diwajibkan *mandoa* dan *maanta* ke rumah besan, tradisi ini dilakukan oleh pihak keluarga perempuan. Pada bulan *lamang* masyarakat diwajibkan *mengaji arwah* dan ziarah kubur. Tradisi ini juga dilengkapi dengan membuat lamang

⁵ M.Yunis, Akademisi FIB UNAND Padang, Wawancara, 5 Maret 2020

dan memasak berbagai macam sebagai hidangan dalam *mengaji*. Berbagai jenis tradisi juga di praktekkan pada *bulan puaso, gayo, adiak gajo, dan bulan haji*.

D. Tradisi dan Ritual Keagamaan dalam Penanggalan Kalender Bilangan Takwin Ulakan

Hasil kajian terhadap sosiokultural praktek keagamaan pada masyarakat Padang Pariaman menganut Tarekat Stariyah, Dalam jamaah tersebut mereka menyebut nama bulan dengan cara berbeda dengan masyarakat lain. Penyebutan ini juga berbeda dengan kalender masehi maupun kalender Islam sendiri, bisa dikatakan sangat bersifat lokal. Kelokalan yang dimilikinya menggambarkan kekomplitan tradisi yang dilaksanakan dalam masing-masing bulan.

Dalam Kalender Islam terdapat 12 bulan, setiap bulan penyebutannya berbeda-beda sesuai dengan dialek masyarakat setempat. Setiap bulan dalam kalender hijriyah masyarakat Padang Pariaman melakukan tradisi dan ritual dengan beragam acara, dalam kajian ini hanya menggambarkan 8 [delapan] tradisi dan ritual yang sangat menarik dan ramai. Setiap acara yang akan dilaksanakan pada setiap bulan hijriah terutama pada penentuan awal ramadhan mengacu pada hisab takwim ulakan. Gambaran tradisi dan ritual pada masyarakat padang Pariaman dari hasil temuan melalui wawancara dan informasi yang diperoleh dari informan yang ditemui,⁶ serta hasil kajian dari beberapa sumber referensi dapat jelaskan

⁶Pramono, Ketua Jurusan Sastra Minang, wawancara, 4 Maret 2020, Tuanku Khalifah ke 18, wawanvara, 05 Maret 2020, M.Yunis, Akademisi FIB UNAND Padang, Wawancara, 5 Maret 2020, serta Sony Irwan, Tokoh Masyarakat Ulakan, wawancara, 6 Maret 2020.

1
sebagai berikut:

1. Bulan Sura (Muharam)

Masyarakat Padang Pariaman memiliki tradisi dan ritual yang sakral dan unik. Setiap bulan Muharram masyarakat diharuskan mensucikan diri dari kesalahan masa lalu. Bulan ini menurut pandangan Islam termasuk salah satu bulan yang diharamkan untuk melakukan peperangan dan perbuatan jahat. *Sura* sendiri berasal dari bahasa Arab Syahrulloh (bulan Allah) yang artinya bulan yang disucikan Allah yang mana pada bulan ini identik dengan kesunyian dan peribadatan. Oleh karenanya, pada awal bulan ini masyarakat diwajibkan *mendoa sura* terhitung sejak masuknya bulan hingga sepuluh hari kedepan. Karena kesucian bulan ini masyarakat pun dilarang mengadakan pesta perkawinan.

Sebagai awal tahun baru dalam Kalender Islam, di bulan ini ditandai dengan perayaan untuk memperingati sejarah masa lampau. Pada bulan ini pula dilaksanakan tradisi *batabuik* dan pacuan kuda di daerah paguah. *Tabuik* salah satu tradisi yang dianggap sakral ini jatuh pada bulan *sura* (Muharam dalam Islam) yang mana persiapannya dimulai semenjak tanggal 11 hingga tanggal 10 Muharam.

Setelah pelaksanaan *tabuik* selesai, dilanjutkan dengan tradisi pacu kuda di daerah paguah. Tradisi ini juga untuk mengingat perang besar yang terjadi pada masa lalu tepatnya pada bulan *sura*. Perang besar terjadi antara 7 Koto Sungai Sariak dengan Nan Sabarih. Raja-raja Tujuh Koto tidak puas atas kealahannya dalam pacuan kuda di daerah paguah dan kuda raja Tujuh

Koto Sungai Sariak mati di dalam pacuan. Perang besar ini diceritakan oleh masyarakat menarik perhatian yang dipertuan Paga Ruyuang sehingga dipertuan mengirim utusan yang bernama Datuak Rajo Alam untuk menyelesaikan perang tersebut.

Berdasarkan gambaran di atas terdapat tiga tradisi yang selalu dilaksanakan oleh masyarakat di antaranya *mandoa sura*, memperingati kematian cucu Nabi Muhammad, SAW yang dikenal dengan *tabuik* dan memperingati perang besar antara Raja Tujuh Koto Sungai Sariak dengan Raja Nan Sabarih yang diselenggarakan dengan pacuan kuda.

2. Bulan Sapa (Safar)

Dialek daerah sangat mempengaruhi perilaku dan ucapan terhadap suatu peristiwa. Misalnya dalam penyebutan bulan dalam kalender Islam seperti bulan safar, masyarakat Padang Pariaman menyebutnya dengan *Bulan Sapa* dartikan sebagai bulan yang kosong. Pada masa lalu zaman rasulullah dan khalifah di bulan ini masyarakat meninggalkan rumahnya. Pergi dari rumah dengan maksud berdagang, berperang, dan lain sebagainya. Sejalan dengan itu pada masyarakat tradisi di Padang Pariaman masyarakat mengosongkan bulan ini tetapi dengan maksud meninggalkan rumah untuk ziarah ke makam guru dan syeikh yang berjasa dalam dakwah islam. Jadi, *bulan sapa* seperti penyebutan di Padang Pariaman mengacu pada bulan Safar dalam Islam.

Seperti kebiasaan masyarakat pada bulan ini selalu mengadakan tradisi *basapa*. *Basapa* dengan

maksud merayakan *bulan sapa* dalam bentuk ziarah ke makam Syeikh Burhanuddin yang bermakam di Ulakan. Nagari Ulakan Berada di Pesisir Pantai Padang Pariaman Sumatera barat, nama Ulakan ini dipercaya oleh masyarakat berasal dari kata *manulak*. *Manulak* (penolakan) yang dimaksud ialah menolak empat sahabat syeikh Burhanuddin untuk kembali belajar pada Syeikh Abdurrauf. Malahan perintah untuk belajar pada Syeikh Burhanuddin.

Tradisi *basapa* yang jatuh pada 10 Safar tahun Hijriyah terdiri dari dua jenis, pertama disebut *sapa ketek* dan kedua *sapa gadang*. Penyebutan dengan *sapa ketek* pada tradisi ini sesuai dengan kondisi penziarah, yang mana penziarah datang dari penganut satariyah dari lingkungan sekitar. Pada waku ini Ulakan hanya dikunjungi oleh masyarakat sekitar, oleh karenanya penziarah tidak terlalu banyak. Penyebutan untuk *sapa gadang* juga sesuai dengan kondisi penziarah yang datang dari berbagai macam daerah di Minangkabau, terutama dari daerah *darek* atau *luhak*. Penziarah pada saat *sapa gadang* tidak hanya diramaikan oleh penganut Satariyah tetapi di antara mereka hadir Tarekat Naqsabandiyah dan Samaniyah. Meskipun begitu, tujuan *basapa* ini tetaplah sama yaitu ziarah ke makam guru yang berjasa mengembangkan ajaran Islam di Minangkabau.

Hal yang menarik pada tradisi *basapa*, setiap peziarah memiliki *surau* sendiri, baik yang datang dari daerah *darek* maupun dari daerah *rantau*. *Surau* ini sengaja didirikan oleh penziarah itu sendiri dengan dana swadaya di antara mereka. Nama-nama *surau* tersebut

mencirikan daerah asal penziarah seperti Surau Toboh Gadang, Surau Bintungan Tinggi dan lain sebagainya.

3. Bulan Muluk (Rabiul awal)

Memperingati hari lahir Nabi Muhammad SAW bagi masyarakat Indonesia menjadi momen yang penting dan dirayakan dengan beragam tradisi dan ritual. Misalnya pada masyarakat Padang Parimana menyebutnya dengan *Bulan muluk* yaitu bulan Raibul Awal merupakan bulan yang bersejarah bagi Umat Islam. Pada tanggal 12 rabiul awal Nabi Muhammad SAW dilahirkan. Bulan yang menjadikan umat Islam memperingatinya dengan kegembiraan dan berlimpah ruah. masyarakat mengadakan acara memperingati kelahiran nabi dengan menyebut perayaannya dengan muluk.

Muluk pada hari selanjutnya disambung dengan minum kopi. Tradisi ini dilaksanakan malam hari di *Musajik* atau *surau*. Minum kopi merupakan sebuah penamaan terhadap suguhan makanan yang berupa kue-kuean, buah-buahan dan bentuk makanan lainnya kepada *urang siak* dan masyarakat yang di undang ke *surau*. Para undangan ini terutama *urang siak* melantunkan zikir dan puji-pujian terhadap Nabi Muhammad. Acara ini dimulai pukul sebelas malam hingga waktu subuh. Kemudian pada sore harinya tradisi dilanjutkan dengan *makan bajamba*. *Jamba* di sini dipersiapkan oleh seluruh masyarakat yang kemudian diantar ke *surau* pada sore harinya. Di *surau* inilah proses makan *bajamba* dilaksanakan bersama.

Pada *bulan muluk* pertama ini tradisi *mauluik* dilaksanakan di *musajik* nagari. Tradisi ini dianggap

pembuka tradisi *muluk* selama tiga bulan. Di sini seluruh masyarakat nagari terlibat dalam prosesi *muluk*, mulai dari *malamang*, minum kopi, dan *makan bajamba*. Selama sebulan penuh di bulan ini *muluk* di masing-masing *musajik* nagari dilaksanakan secara bergantian.

Secara ajaran Syattariyah Maulid dengan acara Syaraf al-Anaam diselenggarakan di Surau Kaum/Korong atau di Masjid Nagari yang mengikuti aliran Syattariyah yang dahulu pernah diajarkan oleh Syekh Burhanuddin.

Maulid Nabi dengan Syaraf al-Annam ini dikenal dengan *badikia* yang dilakukan oleh kaum tarekat Syattariyah yang dibawakan oleh Urang Siyak (Ahlinya). *Badikia* atau *dikia* adalah merupakan nyanyian yang menceritakan sejarah kelahiran Nabi Muhammad. SAW sampai beliau Meninggal.

Menurut warih nan diterina penganut tarekat Syattariyah di Piaman Laweh, *badikia* pertama kali diciptakan oleh Syaikh Burhanuddin Ulakan dalam rangka penyebaran Islam. Setelah Syaikh Burhanuddin Ulakan meninggal, tradisi itu disebarluaskan oleh para murid beliau.

Pada akhirnya tahap berikutnya, tradisi *badikia* berkembang luas karena murid-murid Syaikh Burhanuddin tersebar di berbagai wilayah di Minangkabau atau Nusantara (Yusriwal, 1998: 1.3).

Prosesi Maulid Syaraf al-Anaam jika dijelaskan melalui tahapan-tahapan yang panjang, awal mulanya Ninik- Mamak, Kapalo Mudo, Tokoh-tokoh dan panitia akan barundiang (Musyawarah) menjelaskan tahapan-tahapan dari acara Maulid Syaraf al-anaam ini kepada

semua yang terlibat atau hadir.

Setelah dijelaskan maka Labai (orang alim yang mengurus ritual Islam di kaum/suku) akan dimintak mendudukan tuangku/ulama diposisinya, yaitu posisi puncak dibawa tirai (kain yang berendo-rendo dipasan diloteng/pas diatas kepala) adalah tuangku/ulama tuo (tertua dari gala adatnya), setelah itu diikiti baris berikutnya yang tuangku muda adat dan penutup adalah seluruh labai-labai dan urang siank (ahli badikia) lainnya.

Setelah semua tuangku/ulama, orang siak, labai duduk ditampeknya maka dilakukan tahap berikutnya adalah proses kata sambah, sambah adalah ninik mamak, akan memintak kepada tuangku tattoo untuk melaksanakan ritual acara badikia dan acara Maulid, kegiatan lainnya.

Ketika sambah tadi selesai baru lah orang siak atau tuangku melakukan prosesi badikia, yang bunyi suranya keras, merdu. Jika dihayati lantun dikia bagi yang tahu maka akan terasa diri kita berada dalam kehidupan kisah lahirnya Nabi Muhammad. SAW tersebut.

Pelaksanaan Maulid Syaraf al-Anaam ini sangat panjang waktunya yaitu dimulai dari habis sholat Isya, serta selesai besoknya bada sholat Asar. begitu juga orang yang terlibat didalamnya sangat banyak dan komplek kegiatan, diataranya adalah yang laki-laki akan mengumpulkan uang dalam bentuk sumbangan, lalu uang itu diletakan diujung dahan seperti pohon.

Apabilah dilihat sepintas lalu pohon berdaunkan uang, Jika dihitung uang yg digantung di ranting pohon tersebut bisa bernilai puluhan juta. kebiasaan nagari

bahwa satu pohon dibuat merupakan representasi dari setiap daerah korong/Jorong. Jika di Masjid Nagari itu ada 4 Korong/Jorong maka jumlahnya akan ada 4 pohon uang yang merupakan sumbangan untuk acara Maulid.

Sedangkan kaum perempuan/emak-emak akan dilibatkan dalam sumbangan dalam bentuk batangan lamang (makanan panggang didalam batang bambu) dan sumbangan dalam bentuk nasi jamba (makanan yang disusun berlapis-lapis dalam satu wadah diikat kain) yang akan diberikan saat tamu/peserta Maulid makan pagi dan makan siang.

Terkadangsaking besarnya antusias dari perempuan/emak-emak tadi menyumbang, maka makanan nasi jamba yang diantar kemasjid melebihi orang-orang yang memakannya. Sehingga nasi jamba tersebut dibawa pulang lagi lalu dibagi-bagikan oleh emak-emak tersebut ke tetangga yang kurang mampu.

Cerita peringatan Maulid Nabi Muhammad. SAW diatas jika dilihat disetiap Nagari akan berbeda-beda prosesi acara dan kemeriahannya, kata orang bijak Piaman "lain lubuak lain ikannya", "lain ladang lain hilalangnya". Dimana beberapa Masjid Nagari aliran Syattariah sebelum prosesi badikia dilakukan, Panitia melakukan dahulu ceramah oleh tuangku kondang seperti Muhammadiyah. Cerama menceritakan tentang kelahir Nabi Muhammad SAW.

Selaku kaum syattariah, acara Maulid Nabi Muhammad SAW ini luar biasa antosiasnya masyarakat Nagari terlibat, ini suatu berkah bahwa Maulid Nabi Muhammad SAW mampu memperkuat silaturahmi

1
4.

sesama ummat.

Bulan Sambagheh (Rajab)

Nama bulan ini disebut dengan sebutan bulan *sambagheh*. Asal-muasal penyebutan ini erat kaitannya dengan tradisi masyarakat membuat makanan yang disebut *sambagheh*. *Sambagheh* merupakan makanan yang dibuat dari tepung dan lebih mirip dengan kue serabi, makanan ini di santap dengan manisan yang dibuat dari gula enau. Seperti biasa, di Padang Pariaman membuat makanan khas sebagai makanan dalam perayaan selalu di tutup dengan *mandoa*.

Mandoa dan tradisi menjamu makan termasuk salah satu pengorbanan atau biasa disebut sedekah. Hal ini sejalan dengan konsep bangsa arab dalam memaknai bulan ini, orang arab menyebutnya dengan Rajab, artinya mulia. Bangsa Arab sendiri pada masa lalu memuliakan bulan ini terutama pada tanggal 10. Pada tanggal ini orang arab berkorban anak unta untuk dan menjamu masyarakat. Pada bulan suci ini dimanifestasikan ke dalam bentuk bulan pantangan. Pantangan tersebut berupa larangan untuk berperang, banyak menahan diri, dan bersabar.

Tradisi selanjutnya di bulan ini disebut *maanta*. *Maanta* merupakan kegiatan mengunjungi mertua dengan membawa makanan khas yang disebut *sambagheh*. Kebiasaan ini dilakukan oleh setiap kaum perempuan di Pariaman. Hal ini dilakukan untuk menjaga tali kasih antara mertua dengan menantu. Sehingga orang tua suami tidak merasa kehilangan anak setelah anak laki-lakinya menikah. Tradisi ini masih berlanjut

hingga sekarang, bersedah sekaligus mempererat tali silaturahmi. Dalam pandangan masyarakat sendiri pernikahannya tidak hanya perkawinan antara dua orang yang berbeda jenis, melainkan perkwaninan antara dua buah keluarga besar, *maanta* merupakan salah satu cara untuk menjaga hubungan kedua buah keluarga besar di Padang Pariaman.

5. Bulan Lamang (Syaban)

Munculnya penyebutan *bulan lamang* juga dilatarbelakangi oleh tradisi yang berlaku di Padang Pariaman. *Lamang* sendiri sendiri sudah dijelaskan pada penjelasan sebelumnya. *Lamang* merupakan makanan yang terbuat dari *puluik* dan dimasak di dalam *talang*. *Lamang* tidak hanya digunakan pada acara *mauluk* tetapi *lamang* juga digunakan dalam acara *mangaji* yang dilaksanakan pada *bulan lamang*. Penyebutan *bulan lamang* merupakan kesepakatan atau konvensi masyarakat yang melaksanakan tradisi *malamang* di bulan ini.

Lamang sesungguhnya dipersiapkan sebagai makanan pemungkas dalam tradisi *mangaji* arwah orang yang terdahulu. *Mangaji* salah satu bentuk tradisi *mandoa* kepada Allah SWT untuk kemaslahatan arwah pihak keluarga yang sudah meninggal. Acara ini juga dimulai dengan menebang *talang* sebagai tempat memasak. *Talang* dibersihkan dari *miangnya*, kemudian mempersiapkan pisang batu sebagai bahan *lamang pisang*, dan tepung puluik sebagai bahan *lamang kanji*. Terdapat tiga jenis *lamang* dipersiapkan dalam tradisi ini.

6. Bulan Puaso (Ramadhan)

Bulan Ramadhan disebut oleh masyarakat dengan

sebutan *Bulan Puaso*. Penyebutan ini juga bersumber dari pola perilaku masyarakat seperti yang mendasari perilaku masyarakat pada bulan-bulan sebelumnya. Umat Islam menyebut *bulan puaso* berkaitan dengan kebiasaan masyarakat berpuasa pada bulan ini. Penamaan Bulan Ramadhan sebagai *bulan puaso* identik dengan puasa terhadap segala hal, puasa dari makan minum, puasa terhadap perbuatan yang dilarang agama, dan puasa terhadap hal yang merugikan diri sendiri. Sebelum memasuki *bulan puaso*, Masyarakat Pariaman melaksanakan tradisi *mancaliak bulan* seperti yang telah dijelaskan di atas. Tradisi *mancaliak bulan* hanya dilakukan oleh penganut Tarekat Satariyah di Padang Pariaman. Bagi masyarakat, dengan melihat *bulan* dengan mata telanjang tradisi puasa yang mereka laksanakan dan dipercayai nuansa spiritualnya puasa lebih terasa.

Awal puasa bulan ini disebut oleh masyarakat dengan sebutan *puasa tuo*. Pada *puasa tuo* ini seluruh sanak keluarga berkumpul untuk merayakan buka puasa dan sahur bersama. Biasanya saudara yang tinggal berjauhan dengan keluarga akan menyempatkan diri untuk pulang dalam perayaan ini. Hal ini dipandang sebagai awal yang suci di bulan suci. Jalinan silaturahmi juga dipererat pada waktu ini, yang belum sempat bermaafan maka pada saat inilah momen yang sangat ditunggu oleh segala pihak. Hanya saja tradisi ini sudah mulai berkurang, salah satu penyebab yang paling mendasar jarak lokasi untuk pulang kampung sudah lebih dari jauh. Di masa modern sekarang jarak antara rantau dengan kampung halaman sudah dipisahkan oleh laut dan tentunya

membutuhkan biaya yang cukup besar dalam eksekusi pulang kampung.

7. Bulan Gayo (Syawal)

Gayo disebut oleh masyarakat sebagai yang istimewa. *Gayo* tidak hanya dihitung pada saat hari sholat Idul Fitri, tetapi *gayo* dimulai sejak sholat Idul Fitri hingga sebulan penuh. Oleh karena itu, bulan ini disebut oleh masyarakat sebagai bulan *gayo gadang*. Selesai melaksanakan sholat Idul Fitri di bulan ini, masyarakat melaksanakan tradisi *mandabiah kabau* (menyembelih kerbau). Kerbau disembelih oleh seorang labai atau tuanku di *surau*, dan kemudian proses membagi dagingnya dilakukan secara gotong royong. Daging yang sudah dicincang dibagi-bagikan pada masyarakat yang sudah memesan di waktu rapat *membantai* di *surau*, rapat ini diadakan 3 hari sebelum sholat Idul Fitri dilaksanakan. Daging yang dibagikan pada masyarakat tidak bersifat gratis tetapi masyarakat harus membayar dengan seharga daging di pasaran bahkan ada yang lebih murah dari harga pasaran.

Pada hari ke dua *bulan gayo*, masyarakat melaksanakan tradisi makan *gulai бага*. Tradisi ini berawal dari undangan dari keluarga pengantin baru yang melaksanakan perkawinan sebelum bulan *gayo*. Prosesinya berbentuk makan bersama yang ditenggarai oleh Ketua Pemuda Korong dan mengajak seluruh pemuda korong untuk makan bersama (*barayo*) ke rumah istri salah satu anggota masyarakat di Korong tersebut. Prosesi ini berlangsung sejak hari *gayo* kedua hingga *gayo* ke dua. Jika masa itu terdapat banyak pengantin baru, maka

kegiatannya dilaksanakan dengan bergantian hari yang sama.

8. Bulan Haji (Dzulhijjah)

Tradisi pada bulan ini hampir mirip dengan *bulan gayo*. Di bulan ini rutinitas dimulai dengan pelaksanaan sholat idul adha di *Surau* Korong. Satu minggu sebelum sholat Idul Adha, masyarakat melaksanakan *puasa anam*, yaitu puasa enam hari sebelum jatuhnya Hari Raya Idul Adha. Selesai melaksanakan sholat Idul Adha, masyarakat menyembelih hewan qurban, dan dagingnya dibagikan kepada seluruh masyarakat dengan cuma-cuma. Memang tidak terlalu banyak tradisi yang dipraktikkan pada bulan ini.

Meskipun begitu, bulan ini kebiasaan masyarakat fokus pada pelaksanaan ibadah haji bagi anggota masyarakat yang mampu. Oleh karenanya, bulan ini dinamai dengan sebutan bulan haji. Pelaksanaan tradisi berhaji pada masyarakat ini berbeda dengan masyarakat lain. Di sini masyarakat sejak dari dulu sudah mempraktikkan tradisi yang mereka sebut dengan *manjamu*. *Manjamu* pada dasarnya bermaksud mengundang masyarakat untuk makan bersama. *Manjamu* sendiri tidak hanya sekedar syukuran dan makan bersama dengan mengundang masyarakat sekitar, tetapi lebih berfungsi pada acara saremonial penyucian diri individu yang akan berangkat pergi haji. Pada saat acara ini berlangsung, calon haji akan mengemukakan keinginan pada masyarakat untuk pergi haji ke tanah suci. Di sela-sela itu calon haji menyampaikan permintaan maaf kepada masyarakat agar diampuni segala khilaf yang telah dilakukannya selama ini.

Hal ini wajib dilakukan agar calon haji berangkat pergi haji dengan hati dan pikiran bersih.

Tradisi di atas dianggap penting dilakukan calon jemaah haji. Hal ini disebabkan oleh kepercayaan dan keyakinan masyarakat akan resiko menunakan haji. Masyarakat percaya bahwa orang yang tidak bersih berangkat haji akan mendapatkan banyak cobaan sewaktu berada di tanah suci. Berdasarkan pengalaman jemaah haji yang telah melaksanakan ibadah haji, banyak kejadian yang aneh saat berada di tanah suci. Misalnya ada jemaah yang tersesat menuju kamar, padahal pintu kamarnya sangat dekat dari tempatnya berputar-putar mencari kamarnya. Ada juga yang hilang akalnya saat melaksanakan ibadah tawaf, dan ada yang sakit-sakitan sewaktu melaksanakan ibadah. Kejadian-kejadian yang menimpa jemaah di atas sembuh seketika ketika mereka sudah berada dikampung halaman. Masyarakat juga percaya bahwa kejadian di tanah suci melambangkan perangai dan sikap individu dalam kehidupan kesehariannya di kampung halaman. Oleh karena itu, wajib hukumnya mensucikan diri sebelum berangkat ke tanah suci.

BAB VI

PENUTUP

Dalam perspektif semiotika, petanda merupakan realitas mental yang di dalamnya memuat seperangkat pengetahuan budaya, yang direpresentasikan dalam bentuk penanda. Semua kenyataan *cultural* adalah tanda. Tanda-tanda tersebut kemudian dimaknai sebagai wujud dalam memahami kehidupan. Manusia melalui kemampuan akalinya berupaya berinteraksi dengan menggunakan tanda sebagai alat untuk berbagai tujuan, salah satunya tujuan komunikasi. Komunikasi bukan hanya sebagai proses, melainkan sebagai pembangkit makna (*the generation of meaning*).

Secara etimologi, semiotika berarti tanda. Tanda itu sendiri dimaknai sebagai suatu yang atas dasar konvensi sosial yang terbangun sebelumnya dapat dianggap mewakili sesuatu yang lain. Tokoh yang mempelopori metode semiotik yakni, Ferdinand de Saussure (1857-1913) dan Charles Sander Peirce (1839-1914). Saussure mendasarkan semiologi pada anggapan bahwa perbuatan dan tingkah laku manusia akan membawa sebuah makna, serta dihasilkan lewat sistem tanda yang dipakai dalam kelompok orang tertentu. Sedangkan Pierce,

berpendapat bahwa penalaran manusia senantiasa dilakukan lewat tanda, artinya manusia hanya mampu bernalar melalui tanda. Jika kita mengikuti Pierce maka semiotik tidak lain daripada sebuah nama lain bagi logika, yakni “doktrin formal tentang tanda-tanda”.

Semiotik merupakan teori filsafat umum yang berkaitan dengan produksi tanda dan simbol sebagai bagian dari sistem kode untuk mengkomunikasikan informasi. Semiotik meliputi semua tanda yang bersifat visual dan verbal. Analisis penelitian ini menggunakan konsep-konsep dasar semiotika sebagai alat analisis dalam mengkaji teks yang terdapat dalam naskah yang ditemukan terkait dengan aksara penanggalan kalender dalam menentukan acara tradisi dan ritual keagamaan dalam masyarakat Hatuhaha Maluku Tengah dan masyarakat padang Pariaman Sumatra Barat berupa tanda/symbol, kode, makna, dan mitos.

Symbol/ tanda kode kode dalam naskah Hatuhaha dan takwin ulakan berupa angka maupun huruf melambangkan suatu bilangan. Symbol baru dapat dipahami jika seseorang sudah mengetahui cara pengkombinasian tanda yang disepakati secara sosial untuk memungkinkan suatu pesan disampaikan. Seperti halnya, symbol dalam aksara dan penanggalan bilangan Hatuhaha maupun aksara bilangan takwin ulakan.

Dari analisis semiotika terhadap aksara dan penanggalan bilangan Hatuhaha maupun aksara bilangan takwin ulakan dari hasil kajian ditemukan bahwa terdapat kesamaan dan perbedaan dalam bentuk dan fungsinya dalam menentukan acara tradisi dan ritual keagamaan, yaitu:

1.

Persamaan Bilangan Takwin Jum'atiah (Hatuhaha) dan Bilangan Takwin Ulakan (Sumatera Barat/Padang parimana), sama-sama menggunakan Hisab Urfi, yaitu metode penentuan awal bulan Qomariyah berdasarkan pada peredaran rata-rata bulan dan bumi mengelilingi matahari.
2.

Perbedaan Bilangan Takwin Jum'atiah (Hatuhaha) dan Bilangan Takwin Ulakan (Sumatera Barat/Padang parimana) dapat digambarkan sebagai berikut:

 - a.

Tahun pertama dalam kalender Hijriyah Hatuhaha adalah tahun Alif 1 yang mana 1 Muharram jatuh pada hari Jum'at sehingga dinamakan Bilangan Jum'atiah. Sedangkan tahun pertama dalam Hisab Takwin Ulakan adalah tahun Alif 1, 1 muharram jatuh pada hari Kamis sehingga disebut bilangan Hamsiyah.
 - b.

Siklus 8 tahun dalam Bilangan Jum'atiah adalah Alif1, Ha5, Jim3 awal, Zei7, Dal4, Ba2, Wau6, Jim3 Akhir. Sedangkan siklus 8 tahun dalam Bilangan Takwin Ulakan yaitu Alif1, Ha5, Jim3, Zei7, Dal4, Ba2, Wau6, Dal 4.
 - c.

Ada perbedaan pada tahun ke 8. Tahun ke-8 dalam Bilangan Jum'atiah Hatuhaha adalah tahun Jim 3 Akhir. Sedangkan tahun ke-8 dalam Bilangan Takwin Ulakan adalah tahun Dal4. Hal ini juga tambak perbedaan pada siklus 8 tahun keduanya, yakni dalam bilangan jum'atiah terdapat tahun Jim3 awal dan Jim3 akhir sedangkan dalam bilangan Hamsiyah atau Takwin Ulakan ada tahun Dal4 ke 5 dan Dal4 di tahun ke 8.

d. Terdapat perbedaan penentuan Awal hari pada 1 Muharram.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrachman, Paramita R. (1973). *Bunga Rampai Sejarah Maluku*. Jakarta: Lembaga Penelitian Sejarah Maluku.
- Alamsyah, M. Yunis. (2017). *Metode Istinbat Aliran An-Nazir dalam Penetapan 1 Ramadhan*. Makassar.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Maluku Tengah. (2010). *Pulau Haruku dalam Angka*.
- Barliana M.Syaom. (2008). *Semiotika: Tentang Membaca Tanda-tanda*, Artikel, FPIPS UPI Bandung.
- Bogdan, Robert & Steven J. Taylor. (1992). *Pengantar Metode Penelitian Kualitatif (Suatu Pendekatan Fenomenologis Terhadap Ilmu Sosial)*. Surabaya: Usaha Nasional Indah.
- Danandjaja, James. (1986). *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Penerbit PT Temprint.
- Dwittes, Septian. (2016). *Takwim Hijriyah Tarekat Syatariyah : Studi Filologi Terhadap Naskah Takwim di Nagari Muaro Sijunjung*, Skripsi, Fak,Syariah dan Hukum, Prodi. Hukum Keluarga UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- Hoed, Benny. (2011). *Semiotika dan Dinamika Sosial Budaya*. Depok : Komunitas Bambu

- Ihromi, TO. (2006). *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Islah, Gusmian. (2010). *Bahasa dan Aksara Tafsir AlQuran di Indonesia dari Tradisi, Hirarki Hingga Kepentingan Pembaca*. dalam *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 1, 2010.
- 1 Koentjaraningrat. (1994). *Metode-Metode Penelitian Masyarakat* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Marasabessy, Rasyid. (2009, 4 Oktober) *Masuknya Islam di Jazirah Hatuhaha*. Diperoleh dari <https://radmarssy.wordpress.com/category/hatuhaha/>
- Pramono, 2018. *Khazanah Maskah Minangkabau*. Padang: Penerbit Eka.
- Piliang, Yasra Amir. (2004). Semiotika Teks: Sebuah Pendekatan Analisis Teks. *Jurnal MedioTor*, Vol.5, No. 2, 2004. Hal. 189.
- Roza, Ellya. (2005). Aksara Arab-Melayu di Indonesia: Suatu Refleksi Historis. dalam *Jurnal Sosial Budaya*, Vol 2, No 1, Pekanbaru: Puslit Sosbudbang UIN Suska Riau.
- Pudjiastuti Titik (Ed.). (1997). *Filologia Nusantara*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Rumahuru, Yance Z. (2009). Wacana Kekuasaan Dalam Ritual: Studi Kasus Ritual Ma'atenu di Pelauw. dalam Irwan Abdullah (ed.), *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan TICI Publication.
- (2010). Dinamika Identitas Komunitas Muslim Hatuhaha di Pulau Haruku Maluku Tengah. dalam *Majalah Masyarakat Indonesia* Edisi XXXVI, No. 1
- (2015). *Ritual Identitas dan Komodifikasi Sosial: Kajian Ritual Komunal Orang Hatuhaha di Pelauw*, Cet I. Yogyakarta, THE PHINISI PRESS.

- Ricouer, Paul. (2006). *Hermeneutika Ilmu Sosial*. (Terj) Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Roza, Ellya,. (2017). Aksara Arab-Melayu di Nusantara dan Sumbangsihnya dalam Pengembangan Khazanah Intelektual, dalam *Jurnal Tsaqafah*. Vol. 13, No. 1, Mei 2017
- Sobur, Alex. (2004). *Semiotika Komunikasi*. Bandung : Rosda Karya.
- Sudikan, Setya Yuwana. (2001). *Metode Penelitian Sastra Lisan*. Bandung: Citra Wacana.
- Talaohu, Ahmad Rivani. (2013, 1 Agustus). *Ma'alawa Hinia Huwai*. Majalah Berbahasa Daerah Maluku; Fuli: hal. 10-12
- Tim Penulis. (1980). *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve
- Tutuarima, Frican, dkk,. (2009). Persekutuan Masyarakat Adat Amarima Hatuhaha sebagai Model Pluralitas Sosial Laporan Penelitian Hibah Strategi Nasional Universitas Pattimura Ambon.
- Wahab, Abdul. (1998). *Isu Linguistik: Pengajaran Bahasa dan Sastra*. Surabaya: Airlangga University Press.

Analisis Semiotika Terhadap Aksara Penanggalan Kelender dalam Tradisi Keagamaan di Hatuhaha dan Ulakan

ORIGINALITY REPORT

25%

SIMILARITY INDEX

25%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

0%

STUDENT PAPERS

MATCHED SOURCE



jurnal.iainambon.ac.id

Internet Source

8%

9%

★ jurnal.iainambon.ac.id

Internet Source

Exclude quotes On

Exclude bibliography On

Exclude matches < 1%