

ISLAM DAN ADAT: TINJAUAN AKULTURASI BUDAYA DAN AGAMA DALAM MASYARAKAT BUGIS

Ismail Suardi Wekke
Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Sorong
iswekke@gmail.com

Abstract

Islamic studies and *adat* (tradition) tend to enhance discourse to see how religion encounters with local culture. Recently, it shows that there are harmony and interaction between them. In addition, there is acculturation in performing religious practice in daily life. Therefore, this study will explore the interaction between Islam and *adat* in Bugis society in term culture acculturation. Qualitative approach was conducted during circle of research. Non-participant observation and in-depth interview were employed in collecting data. This research shows that there is synergetic on *adat* understanding with religious expressions. *Adeq (adat)* and *saraq* (Islamic law) both were placed as part of *panggaderreng* (social law). As a result, this combination gathers to rule society life. Moreover, many *adat* activities adapt to Islam principles. Islam was translated to local life round in preserving ethnicity existence then transform to belief spirit. Using this local potency convert a strategy to develop spirituality without Arabic characteristics. Islam in Bugis *adat* context interprets to norm and tradition in expanding identity Bugis society. Finally, *adat* and religion encounters in Bugis society culture demonstrate that there was a dialogue between them and construct a new tradition in local environment.

Abstrak

Kajian Islam dan adat menjadi wacana untuk melihat bagaimana perjumpaan antara agama dengan budaya lokal. Perkembangan terkini menunjukkan adanya harmoni dan interaksi diantara keduanya. Sehingga ada proses akulturasi dalam menampilkan praktik beragama pada kehidupan sehari-hari. Untuk itu,

penelitian ini akan mengkaji interaksi antara Islam dan adat di masyarakat Bugis dalam tinjauan akulturasi budaya. Pendekatan kualitatif digunakan selama proses penelitian. Observasi yang tidak berpartisipasi dan wawancara mendalam diterapkan selama pengumpulan data. Penelitian ini menunjukkan bahwa ada sinergi antara keteguhan dalam adat dengan ketaatan beragama. Dengan menjadikan *adeq* (adat) dan *saraq* (syariat) keduanya sebagai struktur dalam *panggaderreng* (undang-undang sosial), maka ini menyatukan fungsi keduanya dalam mengatur kehidupan. Selanjutnya dalam banyak aktivitas adat telah diadaptasi dengan prinsip-prinsip keislaman. Islam diterjemahkan ke dalam perangkat kehidupan lokal dengan tetap mempertahankan pola yang ada kemudian ditransformasi ke dalam esensi tauhid. Dengan menggunakan potensi lokal ini digunakan sebagai strategi untuk membangun spiritualitas tanpa karakter kearaban. Islam dalam nuansa adat Bugis diinterpretasi kedalam nilai dan tradisi sehingga membentuk identitas masyarakat Bugis. Akhirnya, perjumpaan adat dan agama dalam budaya masyarakat Bugis menunjukkan telah terjadi dialog dan merekonstruksi sebuah budaya baru dalam nuansa lokal.

Kata Kunci: Bugis, adat, Islam, akulturasi, dinamika

A. Pendahuluan

Saraq (syariah) dan *adeq* (adat) menjadi dua hal yang saling menemukan bentuk dalam dinamika kehidupan masyarakat Bugis. Saat kehidupan diatur dengan *panggaderreng* (undang-undang sosial) sebagai falsafah tertinggi yang mengatur masyarakat sampai penaklukan seluruh tanah Bugis tahun 1906, maka unsur yang awalnya hanya terdiri atas empat kemudian berubah menjadi lima. Ini untuk mengakomodasi diterimanya Islam sebagai pegangan hidup. Sistem yang saling mengukuhkan *panggaderreng* didirikan atas 1) *wariq* (protokoler kerajaan), 2) *adeq* (adat-istiadat), 3) *bicara* (sistem hukum), 4) *rapang* (pengambilan keputusan berdasarkan perbandingan), dan 5) *saraq* (syariat Islam).¹ Maka, fragmen sejarah ini kemudian menjadi karakter penting bagi orang Bugis. Dalam pandangan Pelras bahwa ada dua sifat yang senantiasa menjadi saling berkaitan. Bukan bertentangan, tetapi saling melengkapi. Di satu sisi, selalu terbuka terhadap perkembangan dan kemajuan yang ada sekarang dan yang akan datang. Pada saat yang sama, di sisi lain

¹ Nurhayati Rahman, *Cinta, Laut dan Kekuasaan Dalam Epos La Galigo* (Makassar: La Galigo Press, 2006), h. 387.

bersemayam kesadaran akan masa lampau untuk selalu menjaga tradisi dan pesan orang tua.²

Perkembangan selanjutnya dalam persinggungan Islam dan adat ini dengan adanya pengemban unsur *pangngaderreng* tersendiri sesuai dengan tugas dan fungsinya yang terpisah. Pilar *adeq* diemban raja dan struktur kerajaan sekaligus sebagai kekuasaan eksekutif yang mengelola jalannya pemerintahan. Sementara *saraq* dipangku oleh kadi, imam, khatib, bilal, dan *doja* (penjaga masjid). Kelangsungan dua pilar ini secara berkesinambungan masing-masing bersentuhan dalam siklus kehidupan manusia. Secara terpisah namun berjalan seiring. *Adeq* dan *saraq* sebagai unsur *pangngaderreng* bukan menegasikan atau dikotomis. Dimana *saraq* secara khusus menangani hal yang berkaitan dengan fikih Islam dan praktik ibadah lainnya. Begitu pula keseharian yang bersentuhan dengan *saraq* seperti penyunatan, perkawinan, pewarisan, dan lain-lain. Hasan Walinono menegaskan bahwa di samping tugas-tugas mengadili perkara Islam seperti pewarisan, sekaligus kadi menjadi pendamping raja dan eksekutif pemerintahan lainnya dalam status sebagai penasihat. Termasuk dalam hal pembicaraan adat. Sehingga, dapat dilihat bahwa Islam menjadi alat kontrol bagi pelaksanaan adat.³

Senada dengan itu, Noorduynd mengemukakan pandangan masyarakat Wajo yang hanya mau bertindak atas dasar *assituruseng* (keepakatan umum). Sementara *abiasang* (kebiasaan) sebagai titik awal dalam yang mewarnai aktivitas komunal. Dalam dua prinsip ini tercermin *amaradekang* (kemerdekaan).⁴ Sehingga dinyatakan dalam kalimat *ade'nami na popuang* (hanya adatlah yang menjadi dewa). Kesatuan antara adat dan Islam semuanya berhulu kepada manusia sebagai individu untuk memahami ajaran Tuhan melalui Islam.⁵ Ketika melaksanakan Islam berdasarkan spirit *siriq* (malu) kepada Tuhan, pada proses berikutnya melahirkan ketakwaan kepada Allah. Keberadaan adat dan agama menjadi interaksi antar

² Christian Pelras, *The Bugis* (Oxford: Blackwell, 1996), h. 4.

³ A. Hasan Walinono, *Tanete: Suatu Studi Sosiologi Politik* (Ujung Pandang: Universitas Hasanuddin, 1979).

⁴ Jacobus Noorduynd, *Een Achttiende-Eeuwse Kroniek van Wadjo'; Buginese Historiografie* (Gravenhage: Smits, 1955).

⁵ Nurhayati Rahman, *Cinta, Laut dan Kekuasaan*, h. 388.

pelbagai elemen masyarakat. Walaupun pergantian kekuasaan berganti secara turun temurun tetapi kelangsungan adat tetap utuh dan muncul sebagai pengukuh kehidupan.⁶

Posisi adat dalam keberagaman orang Bugis memiliki posisi yang khas. Pergulatan pemikiran Islam Indonesia tidak dapat melepaskan diri dari aspek adat sebagai bagian penting.⁷ Sebagaimana kajian Adlin Sila di masyarakat Jawa bahwa tidak memungkinkan untuk melakukan klaim Islam Indonesia dengan hanya semata-mata melihat satu suku atau etnis saja.⁸ Sementara pola perjumpaan adat dan Islam menemukan bentuk dalam beberapa gambaran seperti di Minangkabau yang mengalami konflik antara keinginan untuk mempertahankan adat dengan penerimaan Islam sebagai agama dan jalan hidup.⁹ Adapun dalam tradisi Aceh adat berjalan paralel dengan praktik beragama¹⁰. Ini menunjukkan adanya proses transformasi agama ke dalam adat dengan respon yang berbeda-beda. Pertemuan keduanya berlangsung secara dinamis sehingga bisa mendapatkan tempat dalam kelangsungan budaya. Proses dialogis dan transformasi berjalan secara berkesinambungan. Setiap tradisi memiliki cara pandang yang berbeda sehingga dinamisasi ini kemudian akan membentuk sikap yang berbeda dalam memahami keberadaan agama dan adat dalam tempat yang sama.

Pandangan ini kemudian dapat digunakan untuk mengkaji bagaimana kelangsungan adat dan agama sehingga menemukan persentuhan sehingga terjalin relasi yang sama. Sekaligus menjadi konsepsi hidup yang tetap relevan sampai hari ini. Ini dimungkinkan karena ada nilai budaya secara spesifik berbeda dengan nilai budaya yang dianut masyarakat lain. Praktik kehidupan kemudian menjembatani adat dan agama sehingga lahir dalam bentuk formula

⁶Abdullah Hamid, *Manusia Bugis Makassar* (Jakarta: Inti Dayu, 1985), h. 5.

⁷ Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, "Contemporary Islamic Thought in Indonesia and Malay World: Islam Liberal, Islam Hadhari, and Islam Progresif", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 5, No. 1 (June 2011), h. 91 – 129.

⁸ Adlin Sila, "Memahami Spektrum Islam di Jawa", *Indonesian Journal for Islamic Studies Studia Islamika*, Vol. 18, No. 3 (2011), h. 611 – 630.

⁹ Taufik Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, No. 2 (1966), h. 1 – 24.

¹⁰ Sri Mulyani, "Islam, Adat, and the State: Matrilocality in Aceh Revisited", *Journal of Islamic Studies al-Jamiah*, Vol. 48, No. 2 (2010/1431), h. 321 – 342.

tersendiri. Oleh karena itu, pandangan ini menjadi titik tolak untuk mengeksplorasi pertanyaan utama artikel penelitian ini “bagaimana interaksi antara Islam dan adat dalam masyarakat Bugis dalam hubungannya dengan akulturasi budaya?”.

B. Akulturasi Agama dan Budaya dalam Masyarakat Bugis

Kehadiran Islam dalam masyarakat Bugis merupakan bentuk penerimaan nilai yang sama sekali baru ke dalam budaya yang sudah wujud secara mapan. Namun, kehadiran budaya baru ke dalam budaya yang sudah ada ini tidak meruntuhkan nilai dan tanpa menghilangkan jati diri asal. Dalam pertemuan dua budaya baru, memungkinkan terjadinya ketegangan. Sebagaimana respon kalangan tradisional dalam budaya Minang terhadap gerakan pembaharuan yang mengalami pergolakan. Bahkan sampai terjadi peperangan.¹¹ Sementara dalam akulturasi yang berproses di generasi kedua keturunan India Amerika terjadi konflik di antara keluarga.¹² Tetapi dalam kasus pertemuan agama Islam dan budaya Bugis justru yang terjadi adalah perpaduan yang saling menguntungkan. Islam dijadikan sebagai bagian dari identitas sosial untuk memperkuat identitas yang sudah ada sebelumnya. Kesatuan Islam dan adat Bugis pada proses berikutnya melahirkan makna khusus yang berasal dari masa lalu dengan menyesuaikan kepada prinsip yang diterima keduanya. Pertemuan arus kebudayaan melahirkan model adaptasi yang berbeda, atau bahkan sama sekali baru dengan yang sudah ada sebelumnya.

Model adaptasi menjadi ‘di antara bentuk akulturasi’. Dengan proses akulturasi yang berjalan beriringan, maka dua arus kebudayaan yang bertemu melahirkan integrasi. Jika ini disebut sebagai model, maka dapat pula menjadi sebuah solusi. Pembentukan identitas yang sudah selesai kemudian memerlukan klarifikasi dari unsur luar. Di tahap awal tentu akan menimbulkan konflik. Tetapi dalam proses yang ada terjadi proses restrukturisasi.¹³ Ini pula yang

¹¹ Za'im Rais, *The Minangkabau Traditionalists' Response to The Modernist Movement*, Disertasi (Montreal: McGill University, 1994).

¹² Sheetal R. Shah, *The Impact of Acculturation and Religion on Intergenerational Family Conflict for Second Generation Asian Indian Americans*, Tesis (Carbondale: Southern Illinois University, 2006).

¹³ Meike Watzlawik, “Cultural Identity Markers and Identity as a Whole:

muncul dalam beberapa ritual yang ada dalam kebudayaan Islam Bugis. Tradisi Islam Arab yang hadir tidak serta merta secara utuh diterima sebagaimana apa yang sudah ada. Tetapi justru dilakukan penyesuaian dengan ritual yang sudah ada dalam tradisi Bugis. Sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip keagamaan dalam Islam, maka ritual tersebut tetap dipertahankan dengan melakukan penyesuaian secara harmonis. Penerimaan Islam sebagai ajaran, tidak menghilangkan “wajah lokal” yang diwarisi secara turun temurun. Model adaptasi seperti ini kemudian lahir dari adanya strategi penerimaan yang memungkinkan adanya integrasi dua budaya yang bertemu.¹⁴ Adanya pengakuan masing-masing kehadiran dua budaya selanjutnya memunculkan penyatuan.¹⁵

Masuknya Islam dengan membawa ajaran “baru” bagi kebudayaan Bugis kemudian mempengaruhi tradisi yang sudah ada. Namun berubahnya budaya yang sudah ada merupakan penyesuaian atas pandangan atas pengakuan kebenaran agama yang diterima. Maka, budaya Bugis kemudian hadir dalam bentuk nilai dan standar yang baru pula sesuai dengan hasil pertemuan dua budaya. Keselarasan dan sinkronisasi yang terjadi karena antara agama Islam dan budaya Bugis dapat digandengkan dengan terbukanya pertimbangan para pelakunya. Walaupun wujud diferensiasi, tetapi ada identitas kolektif yang bermakna kemudian digunakan untuk memaknai tradisi masa lalu dengan kehadiran Islam sebagai agama yang baru diterima. Temuan Irfan Ahmad menunjukkan adanya kritik yang tidak menempatkan tradisi sebagai bagian beragama. Padahal dalam pembentukan nilai selalu saja masa lalu masih memiliki posisi yang khas dalam setiap kebaruan yang muncul.¹⁶ Secara fungsional, tradisi bisa saja menolak perubahan dan penggantian dengan agama yang datang. Pada sisi lain, justru legitimasi untuk kemudian mengikat budaya yang ada dengan legitimasi pandangan

Some Alternative Solutions”, *Culture and Psychology*, Vol. 18, No. 2 (2012), h. 253 – 260.

¹⁴ Jenny Phillimore, “Refugees, Acculturation Strategies, Stress and Integration”, *Journal of Social Policy*, Vol. 40, No. 3 (Juli 2011), h. 575 – 593.

¹⁵ Gordon Parker, “Bibiana Chan, Lucy Tully, dan Maurice Eisenbruch, Depression in the Chinese: The Impact of Acculturation”, *Psychological Medicine*, Vol. 35 (2005), h. 1475 – 1483.

¹⁶ Irfan Ahmad, “Immanent Critique and Islam: Anthropological Reflections”, *Anthropological Theory*, Vol. 11, No. 1 (2011), h. 107 – 132.

hidup, keyakinan, pranata dan aturan dengan kerangka Islam terbentuk menjadi sebuah kesatuan yang baru.

Dua pola yang muncul dalam akulturasi budaya dengan agama adalah bentuk dialogis dan integratif. Jika dalam budaya Jawa, Islam dan budaya mengambil pola dialogis, maka sebaliknya dalam tradisi Melayu mengambil bentuk integratif. Pada budaya Jawa Islam berhadapan dengan budaya kejawaan bahkan muncul dalam bentuk ketegangan ketika Islam mulai menyebar di masa kolonial. Ada pula resistensi dari budaya lokal dan tradisi yang sudah mengakar. Sehingga muncul perbedaan pandangan antara penafsiran legal dengan penafsiran mistis. Respon terhadap keyakinan dalam budaya senantiasa menunjukkan toleransi yang memadai, kalau tidak dikatakan sebagai penerimaan.¹⁷ Sementara pola integrasi, Islam berkembang dan masuk menjadi penyanggah terpenting dalam struktur masyarakat, termasuk dalam urusan politik. Gambaran bentuk integratif ini seperti dalam budaya Melayu dan Islam. Islam terbentuk menjadi karakter bagi kelangsungan budaya di lapisan masyarakat. Ini semakin dipermudah dengan tersedianya struktur kerajaan dan kesultanan yang masih tetap berdiri berdampingan dengan nilai demokrasi. Secara kultur kemudian terjadi model yang berjalan sebagaimana struktur masyarakat yang ada.¹⁸ Sebagaimana diajukan pertama kali Durkheim dengan melihat posisi agama dan masyarakat. Dalam perkembangan masyarakat Australia, situasi ini berada dalam kondisi dimana arus modernisme berlangsung. Agama tetap menjadi salah satu tumpuan, termasuk dalam kondisi ketika tidak menerima salah satu agama apapun.¹⁹

Adapun dalam budaya Bugis, Islam melembaga menjadi kekuatan sosial. Penghargaan terhadap seorang manusia Bugis ditentukan pada kemauan dan kemampuan menjaga *siriq* (malu). Pelembagaan *siriq* ke dalam kehidupan sosio kultural dan kemudian mengamalkan secara intens melahirkan harmoni kehidupan.

¹⁷ Jonathan Mark Crosby, "An Analysis of the Contemporary Spiritual Warfare Movement in Light of Reader-Response Methodology and the Significance for Missionary Strategy Targeting Javanese Muslims", *Disertasi* (Southwestern: The Roy Fish School of Evangelism and Missions, 2011).

¹⁸ Stephen Todd dan Andrew Steele, "Modelling a Culturally Sensitive Approach to Fuel Poverty", *Structural Survey*, Vol. 24, No. 4 (2006), h. 300 – 310.

¹⁹ W. Watts Miller, "Durkheim's Re-imagination of Australia: A Case Study of The Relation Between Theory and Facts", *Annee Sociologique*, Vol. 62, No. 2 (2012), h. 329 – 349.

Interaksi dengan laut, *sompeq* (merantau)²⁰ melahirkan identitas kultural yang khas. Gambaran ini menegaskan citra orang Bugis sebagai penganut agama yang fanatik sekaligus memegang teguh adat yang diwariskan leluhur secara turun temurun. Mulder memandang bahwa ini dapat saja terjadi karena adanya keserasian dalam tradisi keagamaan sehingga terserap dalam tradisi yang sudah mapan. Sekaligus menolak adanya sinkretisasi dalam ajaran agama. Melainkan ajaran agama yang datang dalam status asing menemukan lahannya dalam budaya lokal.²¹

C. Setting Masyarakat Sulawesi Selatan

Kesimpulan Noorduyn bahwa Islam maupun Kristen sudah sampai ke Sulawesi Selatan yang saat itu dalam kekuasaan kerajaan Gowa di Makassar pada pertengahan abad XVI. Kristen tersebar melalui pedagang Portugis, sementara Islam dibawa oleh pedagang Melayu dan pedagang Makassar yang berdagang sampai ke negeri-negeri Islam. Selanjutnya permulaan abad XVII, Islam mulai menyebar; ditandai dengan penerimaan Islam oleh Raja Gowa dan Raja Tallo sebagai agama resmi kerajaan. Catatan Noorduyn menunjukkan tanggal resmi penerimaan Islam kedua kerajaan tersebut pada malam Jumat 9 Jumadil Awal 1014 H bertepatan dengan 22 September 1605. Saat itu Mangkubumi Kerajaan Gowa dan Tallo, I Malingkaeng Daeng Manyonri mula-mula menerima dan mengucapkan syahadat selanjutnya diikuti Raja Gowa XIV, Mangarangi Daeng Manrabia.²²

Perkembangan berikutnya, Islam menyebar tidak saja sampai di keseluruhan tanah Makassar dan Bugis tetapi juga menjangkau Ternate, Seram, Ambon, Buton, dan kerajaan lainnya di timur Nusantara. Saat Sultan Malikussaid mangkat pada 5 November 1653, Kerajaan Gowa telah mendakwahkan Islam sampai ke seluruh kerajaan sekitar termasuk menjalin hubungan

²⁰ Mukhlis Paeni, "Pelayaran Sawerigading: Satu Tinjauan Metahistoris Bugis", dalam *Sawerigading: Folk-Tale Sulawesi* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1990), h. 45.

²¹ Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), h. 3 – 18.

²² Jacobus Noorduyn, "Sejarah Agama Islam di Sulawesi Selatan", dalam *Panggilan Kita di Indonesia Dewasa Ini* (Jakarta: Badan Penelitian Kristen, 1968), h. 88 – 90.

erat dengan Mufti Besar Arabia di Mekkah, Raja Mataram di Jawa, Sultan Aceh di Sumatra, dan bangsawan melayu dari Patani yang berada di daratan Asia.²³ Penyebaran Islam saat itu berkembang melalui jalur pesisir dalam walaupun tidak semata-mata identik dengan Islam. Karena proses perdagangan juga mengambil bagian dalam penyebaran ini. Perkembangan Islam juga bergerak secara agraris.²⁴ Ketiga pola ini secara bersama-sama memberikan andil dalam perkembangan Islam sehingga keseluruhan daratan Sulawesi menerima Islam sebagai agama.

Migrasi menjadi satu tradisi bagi orang Bugis. Dalam fase kehidupan tertentu seseorang menjadikan *sompeq* (merantau) sebagai bagian untuk menempa diri.²⁵ Ini ditunjang pula dengan kemampuan untuk membangun sebuah kapal yang dinamai padewakang. Kemampuan kapal ini mengarungi samudra sampai ke Vancouver di Kanada. Kemampuan yang sama untuk berlayar sampai ke Eropa dan Afrika. Pelayaran yang sampai ke Kamboja, Sulu (Filipina) Australia Utara sudah berlangsung sejak abad XVIII. Ini dibuktikan dengan nama-nama tempat tersebut sudah tertulis dalam aksara lontara dari peta peninggalan abad XVIII. Kemampuan tambahan juga menjadi pelengkap untuk kokohnya tradisi melaut ini dengan adanya keterampilan untuk menjadikan bintang dan langit sebagai panduan navigasi. Kelengkapan lainnya adalah kesepakatan undang-undang maritim *Amanna Gappa* sebagai ketentuan hukum di laut dan pengaturan perdagangan antar pulau.²⁶

²³ G. J. Wolhoff, "Sejarah Gowa", dalam *Bingkisan Seri A* (Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, tt), h. 58 – 64.

²⁴ Masing-masing secara terpisah Vickers mengemukakan konsep pesisir, Adrian Vickers, "Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and the Pasisir World", *Indonesia*, No. 44 (1993), sementara Reid menambahkan bahwa pesisir bukanlah keseragaman dan justru merupakan matriks yang beranekaragam, Anthony J. S. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce: 1450 – 1680 II: Expansion and Crisis* (New Haven: Yale University Press, 1993), sementara Gibson menggambarkan konsep agraris yang menjadi kekuatan politik dalam membaca munculnya Gowa dan Tallo. Thomas Gibson, *Kekuasaan Raja, Syekh, dan Ambtenaar. Pengetahuan Simbolik dan Kekuasaan Tradisional Makassar, 1300 – 2000*, terj. Nurhady Sirimorok (Makassar: Innawa, 2009).

²⁵ Lihat Andi Ida Kesuma, *Migrasi dan Orang Bugis* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2004), h. 91 – 136.

²⁶ Ph. O. L. Tobing, *Amanna Gappa – Hukum Pelayaran dan Perdagangan Amanna Gappa* (Makassar: Jajasan Kebudayaan Sulawesi Selatan

Orang Bugis juga dicitrakan sebagai pekerja keras dan sukses dalam membuka relung ekonomi yang belum tereksploitasi sebelumnya. Usaha dijalankan dengan membuka lahan pertanian, mengembangkan ternak ikan dan mendirikan usaha kecil.²⁷ Metode penangkapan ikan yang khas dan unik dengan menggunakan *bagang* tetap berlangsung hingga kini tersebar di berbagai perairan di Nusantara. Adaptasi dalam budaya lokal ketika melangsungkan migrasi menjadi keterampilan tersendiri. Diaspora (persebaran) Bugis ini kemudian terbentang di semenanjung Malaysia sampai ke bagian timur Indonesia. Perjumpaan dengan bangsa-bangsa dan keberadaan Makassar sebagai salah satu pusat perdagangan sampai saat ini memberikan kesempatan untuk berinteraksi dengan pendatang. Sekaligus senantiasa membuka diri dengan peluang dan informasi baru yang datang setiap saat.

Identitas Islam salah satu bagian dari ciri orang Bugis. Perkembangan keilmuan ditandai dengan kokohnya dua madrasah sejak awal yang turut dalam pengajaran Islam. Pesantren As'adiyah di Sengkang dan Pesantren Mangkoso di Barru keduanya berawal dengan nama Madrasah Arabiyah Islamiyah (Sekolah Arab Islam). Sehingga penghargaan bagi guru agama yang dianggap memiliki kompetensi keilmuan yang memadai dipanggil dengan gelar *gurutta* (guru kita). Sikap ini menggambarkan bagaimana Islam dijadikan sebagai entitas sekaligus hubungan antara manusia dengan Tuhan melalui keinginan untuk menguatkan kapasitas keagamaan. Perempuan memiliki keinginan kuat untuk mengamalkan ibadah. Sehingga di beberapa tempat ditemui adanya kelompok kecil perempuan yang mengikuti shalat jumat di belakang laki-laki. Ketika terdapat kelompok besar, maka perempuan melaksanakan *akkammisi* yaitu shalat berjamaah dhuhur pada hari Kamis dilanjutkan dengan mendengarkan ceramah. Ini dimaksudkan agar perempuan tidak ketinggalan dari apa yang dilakukan laki-laki untuk memperkuat ibadah dengan shalat Jumat.

Dalam pandangan orang Bugis, adat mendasari segenap gagasannya dalam hubungan dengan sekitarnya, bahkan dengan makrokosmos. Sekaligus adat ini yang menjadi nafas dalam

dan Tenggara, 1961).

²⁷G. Ammarel, *Bugis Migration and Modes of Adaptation to Local Situations* (Athens: Ohio University, 2003).

kehidupan sosial politik. Bagi orang Bugis, adat tidaklah sekedar kebiasaan semata.²⁸ Walaupun dalam istilah Matthes dijelaskan dengan *gewoonten* (kebiasaan-kebiasaan).²⁹ Justru dalam pandangan Mattulada, ada ketidaktepatan pemaknaan yang dilakukan Matthes di sini dalam mengutip Lontara. Justru adat itulah sebagai jiwa yang luhur dari pembentukan wujud watak masyarakat. Bagi orang Bugis yang tertuang dalam Lontara, Mattulada memberikan penjelasan bahwa pelanggaran terhadap adat merupakan pelanggaran terhadap aturan kehidupan itu sendiri. Akibatnya bukan saja akan ditimpakan kepada pelanggar tetapi justru akan menimpa keseluruhan masyarakat penganutnya.³⁰ Jika itu hanya kebiasaan, maka tidak akan ada konsekuensi bagi pelaku apalagi masyarakat. Konsepsi sosial seperti ini merupakan bagian ekspresi yang muncul dalam pembentukan jati diri dalam melihat budaya dan agama di masyarakat Islam Indonesia.³¹

Titik sentral dari proses ini ada pada *pangngaderreng*. Dimana semua sistem yang sudah menjadi pilar pendukung *pangngaderreng* telah terkait dan semua pihak berkewajiban untuk menurut kepada status dan peranan yang sudah ditentukan. Dimasukkannya Islam sebagai pilar *pangngaderreng*, maka menjadi kewajiban individu yang bersifat pribadi untuk menyelaraskan tuntutan Islam terhadap tradisi yang sudah ada. Saat yang sama adat sudah menggariskan penghargaan dan hukuman dalam upaya untuk mempertahankan sikap dan tingkah laku sebagai milik bersama. Untuk itu, posisi yang sama didapatkan Islam ketika sudah didaulat masuk ke dalam sistem tata sosial. Proses ini terjadi walaupun terdapat perbedaan diantara dua kebudayaan yang ada kemudian menyatu secara sadar.³² Salah satu sumber pandangan

²⁸ A. Rahman Rahim, *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011), h. 100 – 102.

²⁹ B. F. Matthes, *Over de Ada's of Gewoonten der Makassaren en Boegineezen*, (tth) h. 2.

³⁰ Mattulada, *Latoa Suatu Lukisan Analitis terhadap Atropologi Politik Orang Bugis* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1975), h. 65.

³¹ Gregory Mark Simon, *Caged In On the Outside: Identity, Morality, and Self in An Indonesian Islamic Community*, Disertasi (San Diego: University of California, 2007).

³² George P. Moschis, Fon Sim Ong, Masoud Abessi, Takako Yamashita, dan Anil Mathur, "Cultural and Sub-Cultural Differences in Reliability", *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics*, Vol. 25, No. 1 (2013), h. 34 – 47.

hidup yang menjadi pegangan dengan adanya pesan Lontara yang diterjemahkan menjadi:

Hai kalian pemangku adat! Pahami benar-benar apa yang disebut adat. Pelihara dan hormati ia, sebab adat itulah yang disebut manusia. Jika engkau tak memahami yang disebut adat, maka tak jadilah orang disebut manusia. Karena tiadalah pokok-pangkal adat itu melainkan kejujuran itu sambil engkau perkuat takutmu kepada Dewata dengan mempunyai rasa malu yang mendalam. Sebab sesungguhnya orang yang kuat takutnya kepada Dewata lagi pula mendalam rasa malunya, dia itulah yang tak pernah terpisah dari kejujuran”.³³

Sebelumnya kedatangan Islam, masyarakat Bugis sudah mengenal *dewata sewuae* (tuhan yang satu). Kesamaan pandangan ini dengan aqidah Islam ini memudahkan terjadinya akulturasi kedua kebudayaan. Dalam proses yang beriringan ditemukan kesamaan filosofis sehingga terjadi penyatuan. Penyesuaian yang ada dengan intensitas yang berbeda dimulai karena adanya unsur kesamaan dan juga keterkaitan. Adapun pengaruh Islam menjadi dominan ketika dipandang sebagai “jalan yang lebih baik”. Konvensi raja-raja Bugis-Makassar dengan pernyataan *paseng* (ikrar) bahwa “barang siapa diantara mereka menemukan jalan yang lebih baik, maka hendaknya menyampaikan hal yang lebih baik yang ditemukannya itu kepada orang lain”. Sejalan dengan konvensi itu, maka dilakukanlah seruan kepada raja-raja Bugis-Makassar untuk menempuh “jalan yang lebih baik” itu dengan memeluk agama Islam. Seruan itu diterima dengan baik sehingga Islam menyebar dengan jalan damai.³⁴ Keberlanjutan vitalitas budaya tercermin dari kesediaan untuk berubah dan mengintegrasikan pandangan yang sudah wujud dengan pola yang sama sekali baru.³⁵

³³ Naskah ini termaktub dalam “Poada-adaengngi bicarana Latoa”, B. F. Matthes, *Boeginesche Chrestomathie* (Amsterdam, 1859), h. 57 – 58. Secara lengkap dalam bahasa Bugis tertulis “*iko pakkatenni ade’e isseng majepu I riasenge ade’: muwawatutuiwi, mupakarajai, apa’ ade’e ritu riaseng tau. Nakko temmuissengngi riasenge ade’ tencaji ritu tauwe riaseng tau. Apa’ de’u appongenna ade’e sangadinna ianaritu tau’e ti dewatae namatanre siri’ ianaritu tau temmasarang lempu’e*”.

³⁴ Jacobus Noorduyn, “Islamisasi Makassar”, *Bhratara*, No. 15 (1972).

³⁵ Bernard Liataer dan Stephen De Meulenaere, “Sustaining Cultural Vitality in a Globalizing World: The Balinese Example”, *International Journal*

D. Praktik Islam Bugis

Dengan adanya kesinambungan antara adat dan Islam kemudian dalam berbagai aktivitas kehidupan selalu saja kegiatan keagamaan yang disertai dengan spiritualitas yang berasal dari kearifan yang diemban adat. Ketika menempuh siklus kehidupan, maka sandaran utama berada pada dua panduan yaitu adat dan Islam. Dalam prinsip ini, semua adat yang bertentangan dengan syariat serta merta ditinggalkan. Hanya adat yang tidak menjadi aturan pokok dalam beragama yang tetap dijalankan. Sebagaimana pendapat Nurhayati Rahman bahwa Islam yang datang ke tanah Bugis justru “diberi baju adat”.³⁶ Eksistensi budaya Bugis sudah ada sebelum sebelumnya datangnya Islam. Sehingga kultur yang tidak diatur sama sekali oleh ketentuan syariah sama sekali tidak ditinggalkan. Atapun prinsip-prinsip ajaran Islam menjadi dasar dalam langgengnya pelaksanaan adat.

Maka, proses pengamatan dan wawancara mengidentifikasi setidaknya lima hal yang sarat dengan muatan adat dan Islam dalam praktik kehidupan masyarakat Bugis. Praktik tersebut adalah pernikahan, prosesi haji, rumah baru, warisan, dan posisi sakral *barzanji*.

Pertama, pernikahan. Ukuran pernikahan ditandai dengan mahar. Bagi Bugis di wilayah Soppeng mahar dinilai dengan *kati* (mata uang emas). Sementara masyarakat Bugis di Maros dan Pangkep dinilai dengan real (mata uang Saudi Arabia). Secara umum mahar berupa dalam wujud tanah. Sangat jarang dijumpai pihak keluarga perempuan mau menerima mahar dalam bentuk seperangkat alat shalat dan al-Qur'an. Mahar dimaknai sebagai pemberian laki-laki kepada perempuan sehingga harus berharga. Maka ukuran berharga itu diletakkan di dalam wujud sebidang tanah. Ini merupakan syarat pernikahan yang menjadi ketentuan dalam Islam. Tetapi bentuknya yang tidak ditentukan, semangatnya dalam bentuk pemberian laki-laki kepada perempuan. Sehingga masyarakat Bugis menentukan kelaziman dengan tanah. Sebagai sumber kehidupan yang menjadi pegangan perempuan.

of Social Economics, Vol. 30, No. 9 (2003), h. 967 – 984.

³⁶ Wawancara, 10 – 12 November 2012.

Dalam prosesi pernikahan ini, ada unsur *matoa* (orang dituakan). Saat lamaran sampai syukuran atas selesainya seluruh rangkaian pernikahan yang ditandai dengan ber kunjungnya pasangan baru ke rumah-rumah keluarga dan ziarah kubur, maka prosesi dan perangkatnya dipimpin *matoa* ini. *Matoa* akan mewakili keluarga laki-laki dan begitu juga *matoa* yang ditunjuk pihak perempuan untuk senantiasa berkomunikasi dalam menjalankan rangkaian pernikahan. Pembicaraan pertama yang diselesaikan saat melamar adalah mahar dan apa yang menjadi pemberian pihak laki-laki kepada pihak perempuan. Termasuk di dalamnya hantaran yang akan diusung saat pengantin laki-laki diantar ke rumah pengantin perempuan. *Mapparola* (kunjungan balasan) juga akan mengusung balasan pemberian kepada pengantin laki-laki dari pengantin perempuan. Selanjutnya diputuskan pula waktu pernikahan akan dilangsungkan. Serta disetujui pula bagaimana seluruh kegiatan ini akan berlangsung sampai kedua pasangan menemukan tempat tinggal yang akan dibicarakan saat usai mengunjungi kuburan keluarga besar masing-masing pihak. Kesemua urutan pernikahan ini semata-mata adalah adat Bugis tetapi tidak dilarang dalam prinsip Islam sehingga tetap berlangsung sampai sekarang.

Pernikahan menjadi lambang saatnya melepas seorang anak kepada kehidupan keluarganya sendiri. Semalam sebelum dilangsungkan akan nikah, dilaksanakan acara *mappacci* (membersihkan). Dalam acara ini, segenap keluarga memberikan doa restu sekaligus merelakan calon pengantin untuk keluar dari lingkungan rumah yang selama ini didiami. Malam itu juga dilangsungkan *mampanre temme* (khatam al-Qur'an) sebagai lambang bahwa sudah menamatkan al-Qur'an sehingga berkewajiban menjadikan al-Qur'an tidak saja sebagai bacaan tetapi juga sebagai pedoman. Anak laki-laki yang akan berangkat ke rumah mempelai perempuan untuk acara akad nikah meminta restu kepada kedua orang tua. Biasanya anak tidak hanya mencium tangan orang tua tetapi juga bahkan mencium kakinya. Ini dilakukan sebagai tanda hormat telah membesarkan sang anak dan kesudian untuk mengantar ke bahtera rumah tangga yang akan dilakoni.

Dalam pernikahan Bugis selalu mempehatikan *asitinajang* (kepantasan). Ketika keluarga laki-laki akan melamar seorang

perempuan, maka aspek pertama yang diperhatikan adalah *asitinajang* ini. Tabu bagi keluarga laki-laki untuk melamar perempuan yang tingkatannya lebih di atas. Sehingga muncullah istilah *mempe aju ara* (memanjat pohon beringin); di mana tindakan ini tidak mungkin dilakukan. Pohon beringin melambangkan kekeramatan, sehingga tidak mungkin untuk melakukan sesuatu kepada benda ini. Sikap yang sama dilakukan kepada perempuan yang tidak sederajat. Kecuali jika keluarga laki-laki memiliki status sosial tertentu yang bisa diandalkan sehingga kemudian akan menikahkan putranya dengan perempuan yang lebih di atas kedudukannya. Sebaliknya, pihak perempuan ketika menerima pinangan seorang laki-laki akan mempertanyakan dengan kata *santrimo*. Ini berarti mempertanyakan kemampuan calon suami mampu menjadi imam bagi istrinya. Termasuk secara teknis untuk menjadi imam sholat bagi perempuan.

Kedua, haji bagi orang Bugis bisa saja bermakna status sosial. Status haji itu dilambangkan dengan panggilan *aji lolo* (haji muda) jika di keluarga itu sudah ada haji sebelumnya. Begitu pula perlakuan secara berbeda akan didapatkan seseorang dengan status haji dengan yang belum haji. Dalam acara pernikahan, acara keluarga dan posisi di masyarakat. Ada beberapa hal yang mencirikan haji orang Bugis dengan haji suku lain. Ketika menyelesaikan rangkaian haji dengan wukuf di Arafah dan kembali ke Mekkah, se usai tahallul maka seseorang yang menjalankan ibadah haji belum mau mengenakan songkok haji (putih) bagi laki-laki dan *cipo-cipo* (penutup kepala) bagi perempuan jika belum mengikuti prosesi *mappatoppo*. Prosesi ini dengan adanya seseorang yang mempunyai kapasitas haji mengenakan songkok atau *cipo-cipo* itu ke atas kepala seornag haji baru.

Saat kembali ke tanah Bugis, haji baru ini tidak akan mengerjakan kegiatan selama kurang lebih empat puluh hari. Haji masih mengenakan surban. Sementara Hajjah mengenakan jubah Arab yang berwarna hitam yang disebut dengan *pakambang*. Pakaian ini pulalah yang digunakan *turung* (turun) dari tanah *marajae* (Mekkah) ke *toddang anging* (tanah air). Tradisi Bugis mengajarkan ketika seorang sudah kembali dari *tanah marajae* dan menyandang status haji, maka harus senantiasa menjaga perilaku.

Pantangan bagi seorang haji untuk berlaku di laur dari tuntunan agama. Justru seorang haji dihaapkan menjadi pionir dalam masyarakat. Status sosial yang diberikan kepada haji menuntut tanggungjawab sebagai teladan, penyokong kegiatan keagamaan dan sekaligus panutan bagi keluarga. Apresiasi terhadap seorang yang menyandang status haji menunjukkan penghargaan kepada seseorang atas sempurnanya ibadah. Sekaligus menjadi dukungan lingkungan untuk mengupayakan konsistensi sang haji untuk berada dalam koridor kesempurnaan keislaman.

Ketiga, upacara sejak mendirikan rumah baru sampai pindah ke rumah baru tersebut. Istilah masuk rumah baru disebut dengan *menre bola* (naik rumah). Walaupun sekarang ini tidak semua bangunan bertingkat seperti rumah tradisional orang Bugis tetap saja istilah *menre bola* digunakan. Ketika membangun rumah, prosesi awal adalah menentukan *possi bola* (titik tengah rumah). *Possi bola* inilah yang dijaga dengan baik oleh pemilik rumah. Biasanya ditempatkan secara khusus dan tidak akan pernah berada di ruang publik dari wilayah rumah. Saat membangun rumah, maka ditempatkanlah pisang yang utuh dalam rangkaian tangkai yang baru saja ditebang. Pisang itu ditempatkan di *possi bola* dan boleh dimakan siapa saja dengan tidak mengambil kulitnya. Kulitnya dibiarkan tetap ditempat gantungan dan kemudian dibiarkan kering. Ini menjadi simbol harapan pemilik rumah untuk tetap mendapatkan limpahan rezeki berupa makanan dan tidak akan kekurangan makanan. Rumah melambangkan dua hal dari segi pembagian ruang. *Lego-lego* (teras) menjadi area interaksi dengan masyarakat. Sementara ruang tengah sampai *jongkeq* (ruang dapur) sampai ke belakang adalah wilayah keluarga. Ini didasarkan kepada pola kepemilikan ruang dalam Islam.

Keempat, warisan. Secara syariah, warisan dibagi atas dasar laki-laki mendapat dua bagian dari bagian yang didapatkan perempuan. Namun demikian, praktik ini justru tidak dipilih dalam masyarakat Bugis. Pembagian warisan didasarkan pada persetujuan diantara keluarga yang berhak menerima warisan. Keturunan langsung seseorang yang meninggalkan warisan mengadakan musyawarah dan menentukan bagian masing-

masing. Bukan didasarkan pada jenis kelamin. Tetapi beberapa pertimbangan yang muncul adalah keadaan ekonomi keluarga masing-masing, jika sudah berkeluarga. Sementara bagi yang masih bujang biasanya mendapat bagian lebih besar. Adapun anak bungsu selalu mendapatkan rumah beserta isinya. Atau saudara yang memelihara orang tua sampai wafatnya.

Walaupun diberlakukan prinsip *mallempa urane majjujung makkunraie* (laki-laki memikul dan perempuan menjunjung), namun ini tidak dilaksanakan secara harfiah. Tetap saja saudara-saudara selalu bertenggang rasa untuk berbagi dengan saudara yang lain. Jika terdapat saudara yang belum menamatkan pendidikan, maka ada saja yang bersedia untuk menanggung urusan pendidikan saudara yang lebih muda. Sementara untuk urusan pernikahan sepeninggal orang tua menjadi tanggung jawab kakak-kakaknya. Harta warisan hanya dibagi jika kedua orang tua sudah wafat. Adapun ketika masih ada salah satu diantara orang tua, harta yang ada masih menjadi urusan orang tua. Ketika kedua orang tua sudah tiada, maka biasanya ditunjuk satu orang keluarga terdekat yang lebih tua untuk memfasilitasi musyawarah. Biasanya berasal dari paman atau bibi. Dalam beberapa contoh juga difasilitasi oleh kepala desa.

Terakhir atau *kelima*, kitab Barzanji menjadi ritual yang mengitari seluruh siklus kehidupan orang Bugis. Mulai dari menjemput kehidupan seorang bayi (*'aqīqah*) sampai pada pernikahan. Hanya pada *mattampung* (prosesi pemakaman mayat) dan *maddoja bine* (menunggu benih padi untuk ditebar), barzanji tidak hadir, tetapi selain itu barzanji selalu hadir dalam denyut nadi kehidupan orang Bugis. Acara aqiqah disertai dengan pembacaan barzanji, adapun untuk pernikahan setelah *mappanre temme* (khatam al-Qur'an) dilanjutkan dengan pembacaan barzanji. Begitupula saat syukuran atas adanya kendaraan baru, memasuki rumah baru, melepas kepergian haji, dan selama perjalanan haji setiap malam jumat barzanji dibaca di rumah yang berangkat haji. Saat kembali dari haji dan merayakan kesyukuran atas kepulangan dari tanah suci pun dilengkapi dengan bacaan barzanji.

Pembacaan barzanji dipimpin oleh imam desa atau imam kampung yang memang menjadi *pampawa saraq* (pegawai

syariat). Penunjukan ini berdasarkan kesepakatan tidak tertulis masyarakat. Kemudian mendapatkan pengesahan perangkat desa dengan melantiknya menjadi pegawai pencatat nikah. Adapun sang empu hajat selalu memulai dengan *madduppa* (mengundang) imam dan menyatakan hajatnya. Selanjutnya Sang Imam akan menyampaikan kepada *matoa* untuk hadir dan menyertai pembacaan barzanji. Di masa lalu ketika mengundang menggunakan daun sirih. Tetapi seiring dengan perkembangan zaman, maka sekarang ini biasanya menggunakan rokok. Saat menyatakan hajat, maka pihak pengundang akan menyodorkan rokok dengan dialasi piring dan ditutupi dengan kain selebar sapu tangan. Kecuali ketika acara hanya berlangsung sangat sederhana seperti *mabbaca doang nabi* (membaca doa keselamatan Nabi), maka tidak dilangsungkan pembacaan barzanji. Selain itu, barzanji selalu menjadi bagian acara yang penting untuk dilakukan. Untuk menunjukkan derajat pelaksanaan barzanji ini, bahkan kadang dipersepsikan sebagai kewajiban untuk melaksanakan pembacaan barzanji ketika melakukan perhelatan acara tertentu. Sehingga kemudian dianggap tidak memenuhi kewajiban ketika tidak melaksanakan barzanji. Barzanji mengangdung sejarah perjalanan kehidupan Nabi Muhammad saw dibacakan sebagai upaya untuk memaknai sebagai bagian sejarah Islam. Sekaligus sebagai sarana untuk mempertahankan kecintaan kepada Rasulullah saw.

Adapun sebagai ganjaran atas ketaatan terhadap ketentuan agama, maka diyakini akan mendapatkan kehidupan yang damai. Ketika melanggar aturan tersebut, maka diberikan hukum berupa pengusiran dari tanah Bugis seperti zina bagi pelaku yang belum menikah. Atau kadang juga dihukum secara sosial dengan diberikan status *dipaoppangi tanah*. Ini berarti secara harfiah “ditutupi dengan tanah”. Secara konteks bermakna “dianggap mati”. Sehingga dalam kehidupan sehari-hari tidak lagi diberikan ruang untuk berinteraksi dan tempat di masyarakat. Sementara bagi yang melanggar dengan status pelanggaran berat akan dihukum dengan “dibuang ke laut” seperti pelaku zina yang telah mempunyai pasangan. Jika melanggar ketentuan *siriq* (malu), maka bisa saja hukuman mati. Apalagi kalau *mappakasiri* (mempermalukan) seseorang, maka dapat saja dieksekusi dengan kematian.

Untuk hal-hal etika, maka tatanan diatur dalam bentuk *pammali* (pantangan). Apabila pantangan-pantangan dipatuhi, maka akan mendatangkan ketenangan dan kedamaian hati pelakunya. Sebaliknya ketika pantangan dilakukan, maka mungkin saja akan mendapatkan teguran atau akibat dari perbuatan itu. Pelanggaran atas *pammali* ini bisa juga mendatangkan kecemasan, kekagetan, tidur yang tidak nyaman atau perasaan selalu tersentak-sentak. Pantangan itu antara lain seperti tidak boleh berbicara ketika makan, dilarang berada di ruang tamu ketika orang tua menerima tamu, tidak boleh duduk berhimpitan di depan dapur. Semua larangan itu akan berfungsi sebagai alat kontrol sekaligus alat pemaksa sebagai penjabaran dari kearifan yang terkandung dalam wejangan. Sekaligus akan mendatangkan keamanan dan ketentraman.³⁷

E. Implikasi Teoritis: Keteguhan Adat dalam Kepatuhan Beragama

Ada dua hal yang menjadi sayap bagi seorang manusia Bugis; di satu sisi ia tetap memegang teguh adat istiadat, namun di sisi yang lain mematuhi semua urusan yang berkenaan dengan syariat. Senada dengan temuan penelitian sebelumnya yang mengkaji bagaimana keberadaan agama yang kuat sekaligus terbangunnya adat.³⁸ Penelitian tentang hubungan antara adat dan Islam juga telah dilakukan Abd. Kadir R. Kajian ini menjelaskan sejarah sosial Islam yang ada di kota Gorontalo dengan merekonstruksi proses Islamisasi pada kesultanan di kawasan tersebut. Pada saat penerimaan Islam sebagai agama, Abd. Kadir melihat keberadaan upaya untuk menggabungkan antara adat dan *syara* sehingga melahirkan dinamika sosial. Penelitian ini

³⁷Sebagian dari data yang ada merupakan hasil wawancara dan observasi selama kunjungan lapangan di Juni 2012. Selanjutnya untuk memastikan validitas data, maka dilakukan pengecekan keabsahan data melalui triangulasi yang dilangsungkan selama November 2012. Begitu pula sepanjang Februari dan Maret 2013 dilaksanakan Focus Group Discussion untuk mengecek kesahihan data.

³⁸ Ismail Suardi Wekke, "Islam dan Adat dalam Pernikahan Masyarakat Bugis di Papua Barat", *Jurnal Kajian Budaya Islam Thaqafiyat*, Vol. 13, No. 2 (Desember 2012), h. 307 – 335.

secara khusus juga mengeksplorasi bagaimana Islam yang datang belakangan dibandingkan dengan adat yang sudah ada sejak masa kesultanan belum mendapatkan interaksi dengan masyarakat luar. Salah satu kesimpulan penelitian ini adalah Islamisasi berlangsung dengan sukarela diawali dengan masuknya Islam ke kalangan bangsawan. Selanjutnya diikuti oleh seluruh warga. Tetapi Islamisasi tidak berhenti sekedar pada penerimaan Islam sebagai agama resmi kerajaan. Ada beberapa fase yang dilalui yaitu fase adaptasi, akulturasi dan pembentukan syara' sebagai sendi adat yang bersendikan pada kitabullah.³⁹

Berbeda dengan kajian yang dilaksanakan Ummi Sumbulah yang justru sampai kepada kesimpulan bahwa kemajemukan dan variasi agama yang terjadi pada masyarakat Jawa memberikan makna dan nuansa. Agama Jawa dipandang penuh dengan campur aduk dengan kebudayaan lokal, simbolisme kultus, literalisme Islam, mistik dan bahkan Hinduisme.⁴⁰ Tetapi dalam pertautan adat dan Islam dalam masyarakat Bugis sebagaimana penelitian ini justru menunjukkan karena ketiadaan agama yang dianut sebelumnya kecuali kalau animisme dianggap sebagai agama, maka satu-satunya kepercayaan yang diterima luas hanyalah animisme itu sendiri. Sehingga adat Bugis ketika mengalami akulturasi dengan Islam, maka adat yang bertentangan dengan semangat keislaman tidak lagi dipelihara dan justru dianggap sebagai sesuatu yang tercela. Pada titik inilah terdapat perbedaan dengan Islam Bugis dan Islam Jawa. Walaupun tetap juga berada dalam anggapan Bellah dan Hammond bahwa ritual dan perayaan sebagai bentuk pengakuan bahwa agama yang ada merupakan sumber kekuasaan yang tidak dapat dilebihi oleh kekuasaan apapun juga.⁴¹

³⁹ Abd. Kadir R, "Pertautan Adat dan Syara' dalam Dimensi Sosial di Kota Gorontalo", *Jurnal al-Qalam*, Vol. 16, No. 26 (Juli - Desember, 2010), h. 213-221.

⁴⁰ Ummi Sumbulah, "Islam Jawa dan akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif", *Jurnal Budaya Islam el Harakah*, Vol. 14, No. 1 (2012), h. 51 – 68.

⁴¹ Robert N. Bellah dan Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil religion* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), h. 10.

Penelitian menunjukkan adanya ritual yang tetap berlangsung dalam masyarakat Bugis, namun pada saat yang sama tidak dipraktikkan oleh masyarakat Islam lain. Ini semata-mata merupakan ritual yang menjadi hasil kesinambungan nilai adat dan syariat yang dihasilkan atas pertemuan dua budaya. Praktik ini tetap berlangsung karena dipandang sebagai bagian yang tidak melanggar apapun dalam kehendak fikih. Sebaliknya justru menemukan tempat yang tepat untuk tetap berlangsung sebagaimana adanya. Apa yang dipraktikkan sekarang ini sudah mengalami modifikasi dan penyesuaian dengan ajaran Islam. Sehingga apa yang dikonstruksi dalam pelbagai aspek kehidupan masih dalam koridor keislaman yang sah dan tidak menyimpang. Hasil penelitian ini dapat dijelaskan sebagaimana penjelasan Van Oudenhoven dan Ward dalam penelitian tentang proses akulturasi yang menjadikan hubungan seseorang dengan “rumah”. Sekaligus mulai menerima ide perubahan yang datang dari luar.⁴² Pemaknaan awal agama selalu saja mengaitkan apa yang ada dalam lingkungan pribadi. Sementara apa yang datang berusaha untuk dikompromikan dengan realitas wilayah pribadi.

Dalam penerimaan agama, sebagaimana ditunjukkan penelitian ini, masyarakat Bugis tidak serta merta meninggalkan adat yang sudah ada sebelumnya. Tetapi meninjau dengan pandangan Islam. Pada gilirannya kemudian meninggalkan praktik yang tidak sejalan dengan Islam. Proses transformasi terjadi secara spontan dengan melihat aspek fungsional. Kemudian keyakinan beragama yang diperlukan secara fungsional untuk kehidupan beragama diinterpretasi dalam wujud kebiasaan kelompok. Respon yang ditunjukkan secara sadar untuk melakukan harmoni Islam dengan adat tanpa dilalui dengan ketegangan dan pertikaian. Berbeda dengan temuan Chen dan Fouad, justru dalam proses pendidikan warga Amerika keturunan Asia selalu menemukan rintangan dalam bentuk faktor ketidaksepahaman antara dua

⁴² J. P. Van Oudenhoven dan C. Ward, “Fading Majority Cultures: The Implications of Transnationalism and Demographic Changes for Immigrant Acculturation”, *Journal of Community and Applied Social Psychology*, Vol. 23, No. 2 (Maret 2013), h. 81 – 97.

budaya.⁴³ Begitu pula dengan generasi pertama imigran di dua puluh empat negara Eropa, terjadi kesenjangan dan pertikaian sehingga menimbulkan masalah. Awalnya dimulai dari identitas yang senantiasa dikaitkan dengan lingkungan sebelumnya tanpa membuka pandangan untuk menerima nilai yang ada.⁴⁴ Kesadaran seperti ini terbentuk baik secara tradisional maupun secara rasional. Kesadaran tradisional dalam menganut agama mengikuti sepenuhnya terhadap tradisi dalam rumah yang ada. Termasuk model warisan yang diturunkan dari generasi ke generasi. Sementara kesadaran rasional dibangun setelah usainya fase kesadaran tradisional. Penerimaan agama kemudian berproses dalam penerimaan yang dipandu rasionalitas.

Dimensi beragama yang ditunjukkan masyarakat Bugis dengan mengedepankan penghayatan dan pengamalan dengan muatan konsep nilai berunsur adat. Penempatan adat dalam posisi untuk menjadi pendukung bagi kelangsungan agama. Sejak awal agama dianggap sebagai “jalan benar”. Hanya saja adat yang tidak melanggar ketentuan itu tetap dipertahankan. Nilai dan konsep Islam tetap menjadi gagasan utama. Pada tingkatan praktik keseharian kemudian agama dikerangka dalam bentuk adat. Tanpa melakukan dikotomi antara kutub adat dan Islam. Tetapi justru menempatkan tradisi dalam keberagamaan, tetapi praktik di masyarakat Maluku ini mengalami proses seperti ini. Justru merefleksikan bentuk penghindaran terhadap bersatunya antara Islam dan adat.⁴⁵ Sementara penelitian Hooe menunjukkan justru keberadaan adat dihindari akibat adanya bentukan hirarki sosial yang tidak produktif.⁴⁶ Dua kajian itu tidak dapat dijadikan sebagai

⁴³ Y. L. Chen dan N. A. Fouad, “Asian American Educational Goals: Racial Barriers and Cultural Factors”, *Journal of Career Assessment*, Vol. 21, No. 1 (Februari 2013), h. 73 – 90.

⁴⁴ D. Schiefer, “Cultural Values and Group-Related Attitudes: A Comparison of Individuals With and Without Migration Background Across 24 Countries”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 44, No. 2 (Februari 2013), h. 245 – 262.

⁴⁵ B. Bräuchler, “Integration and exclusion: Islam adat in Central Moluccas”, *Indonesia and the Malay World*, Vol. 38, No. 110 (Maret 2010), h. 65 – 93.

⁴⁶ Todd Ryan Hooe, “Little Kingdoms: Adat and Inequality in the Kei Islands Eastern Indonesia”, *Disertasi* (Pittsburgh: University of Pittsburgh 2012).

alasan bahwa agama dalam hal ini Islam kemudian mendorong terbentuknya praktik yang tidak sejalan dengan tradisi yang ada. Ketika penganut agama secara produktif menempatkan tradisi dan Islam secara bersama-sama, maka justru dapat mendorong ke arah kesatuan untuk menempatkan agama sebagai yang suci. Sementara adat dalam posisi sarana untuk menjembatani kepercayaan yang ada. Ini terjadi dalam praktik manajemen yang mengedepankan pertautan antara tradisi dan agama sehingga menghasilkan produktivitas dalam bentuk sosial.⁴⁷

Akhirnya, penelitian ini menunjukkan bersemainya dua muatan dalam satu praktik. Ketika Islam menjadi keyakinan dan adat menjadi praktik, maka nilainya keduanya menemukan bentuk dalam tradisi Bugis. Penerimaan agama kemudian ditempatkan dalam lingkungan sosial tanpa melepaskan *adeq* yang sudah melembaga. Sementara spiritualitas yang dibawa Islam tidak dijadikan sebagai perbedaan kultural. Tetapi dimensi agama dan budaya selanjutnya bergandengan dengan membentuk keyakinan dan kebersamaan melalui praktik Islam Bugis.

F. Penutup*

Penelitian ini menunjukkan ada proses dalam dialog dan dialektika sehingga Islam dan adat secara berdampingan dapat menjadi nilai yang tunggal. Keberlangsungan ini wujud dalam konteks kesadaran untuk menerima ide dan keyakinan yang berasal dari luar kebudayaan yang sudah ada sebelumnya. Proses yang terjadi adalah dengan menempatkan *saraq* sebagai bagian *panggaderreng* dimana sudah ada pilar *adeq*. Praktik Islam seperti pernikahan, prosesi haji, rumah baru, warisan, dan pandangan tentang barzanji sudah melalui proses dialog bukan dalam waktu singkat. Ini merupakan penerimaan dengan memperhatikan keberadaan pandangan Islam sebagai adaptasi dari nilai yang terbentuk atas pertemuan dua budaya.

Islam Bugis sebagai cara hidup masyarakat Bugis menunjukkan adanya kesatuan sistem adat dengan agama.

⁴⁷ W. E. Garah, R. I. Beekun, A. Habisch, G. Lenssen, C. L. Adai, "Practical wisdom for management from the Islamic tradition", *Journal of Management Development*, Vol. 31, No. 10 (Oktober 2012), h. 991 – 1000.

Tidak saja dalam wilayah asal yang didiami di provinsi Sulawesi Selatan tetapi juga menjadi perkembangan masyarakat Bugis yang mendiami kawasan lain. Walaupun ini tidak bersifat tunggal tetapi ada pergulatan dan respon yang sangat variatif sehingga muncul wujud Islam Bugis. Etos adat ini kemudian memunculkan identitas keberagamaan yang tidak melepaskan diri dari ekspresi adat yang berlangsung secara turun temurun.

G. Ucapan Terima Kasih

Artikel ini dapat terwujud sebagai hasil penelitian yang didukung Lembaga Persada Papua dalam mengikuti Visiting Research di Kobe University, Jepang, Oktober – November 2012. Sepanjang pelaksanaan Visiting Research ketersediaan terhadap akses referensi dan bahan pustaka lainnya memungkinkan proses penulisan berjalan dengan maksimal. Terima kasih pula disampaikan kepada Bapak Sukman, Ibu Indria Nur, Ibu Akramun Nisa, dan Ibu Fatimah, kesemuanya berempat kolega di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Sorong yang menjadi *peer-reviewer* dalam proses identifikasi data dan teoritisasi penelitian ini. Begitu pula Kepala Pusat Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat STAIN Sorong, Bapak Muhammad Rais dan staf menjadi penorong terlaksananya penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau". *Indonesia*, No. 2 1966.
- Abidin, Andi A. *Wajo Pada Abad XV-XVI: Suatu Penggalan Sejarah Terpendam Sulawesi Selatan dari Lontara*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1979.
- Acciaoli, Gregory. *Making It on the Margins: Bugis Modes of Penetration in a Multi-Ethnic Community in Central Sulawesi*. *Disertasi*, Melbourne: Australia National University, tt.
- Ahmad, Irfan. "Immanent Critique and Islam: Anthropological Reflections". *Anthropological Theory*, Vol. 11, No. 1 2011.
- Alatas, Syed Hussein. "Some Problems of Asian Studies", *Modernization and Social Change: Studies in Modernization, Religion, Social Change and development in South-East Asia*. Sydney: Angus and Robertson, 1972.
- Ammarel, G., *Bugis Migration and Modes of Adaptation to Local Situations*, Athens: Ohio University, 2003.
- Andaya, Barbara Watson dan Matheson, Virginia. "Pemikiran Islam dan Tradisi Melayu: Tulisan Raja Ali Haji dari Riau", dalam Anthony Reid dan David Marr (ed.). *Dari Raja Ali Haji hingga Hamka: Indonesia dan Masa Lalunya*. Jakarta: Grafiti Press, 1983.
- Andaya, Leonard Y. "The Heritage of Arung Palakka". *VKI*, 91, The Hague, Belanda: Martnus Nijhoff, 1981.
- Basar, Azhary. *Bergelut Demi Hari Esok*. Ujung Pandang: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial, Universitas Hasanuddin, 1981.
- Bellah, Robert N. dan Hammond, Phillip E. *Varieties of Civil religion*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Bräuchler, B. "Integration and exclusion: Islam adat in Central Moluccas". *Indonesia and the Malay World*, Vol. 38, No. 110 Maret 2010.

- Brink, H. van den. *Dr Benjamin Frederik Mattbes (Zijn Leven en arbeid in dienst van het Nederlandsch Bibelgenootschap*. Amsterdam: Nederlandsch Bibelgenootschap, 1943.
- Bustaman-Ahmad, Kamaruzzaman. "Contemporary Islamic Thought in Indonesia and Malay World: Islam Liberal, Islam Hadhari, and Islam Progresif". *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 5, No. 1 June 2011.
- Chen, Y. L. dan Fouad, N. A. "Asian American Educational Goals: Racial Barriers and Cultural Factors". *Journal of Career Assessment*, Vol. 21, No. 1 Februari 2013.
- Crawford, John. *History of the Indoan Archipelago*, Vol. II. Edinburg: Arcibald Constable, 1820.
- Crosby, Jonathan Mark. An Analysis of the Contemporary Spiritual Warfare Movement in Light of Reader-Response Methodology and the Significance for Missionary Strategy Targeting Javanese Muslims. *Disertasi*, Southwestern: The Roy Fish School of Evangelism and Missions, 2011.
- Enre, Fachruddin Ambo. *Ritumpanna Weelenrengge: Telaah Filologis Sebuah Episoda Sastra Bugis Klasik Galigo*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1983.
- Garah, W. E., Beekun, R. I., Habisch, A., Lenssen, G., Adai, C. L. "Practical wisdom for management from the Islamic tradition". *Journal of Management Development*, Vol. 31, No. 10 Oktober 2012.
- Gibson, Thomas. *Kekuasaan Raja, Syeikh, dan Ambtenaar: Pengetahuan Simbolik dan Kekuasaan Tradisional Makassar, 1300–2000*, terj. Nurhady Sirimorok. Makassar: Innawa, 2009.
- H. D. Mangemba. *Kota Makassar: Dalam Lintasan Sejarah*. Makassar: Lembaga Sejarah Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin, 1972.
- Hamid, Abdullah. *Manusia Bugis Makassar*. Jakarta: Inti Dayu, 1985.
- Harvey, Barbara S. *Tradition, Islam and Rebellion: South Sulawesi 1950-1965*. Amerika Serikat: Cornell University, 1974.

- Hooe, Todd Ryan. "Little Kingdoms: Adat and Inequality in the Kei Islands Eastern Indonesia". *Disertasi*, Pittsburgh: University of Pittsburgh 2012.
- Kadir R, Abd. "Pertautan Adat dan Syara' dalam Dimensi Sosial di Kota Gorontalo". *Jurnal al-Qalam*, Vol. 16, No. 26 Juli - Desember 2010.
- Kaseng, Saharuddin. "Valensi Morfologi Dasar Kata Kerja Bahasa Bugis Soppeng". *Disertasi*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1975.
- Kesuma, Andi Ida. *Migrasi dan Orang Bugis*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2004.
- Liataer, Bernard dan Meulenaere, Stephen De. "Sustaining Cultural Vitality in a Globalizing World: The Balinese Example". *International Journal of Social Economics*, Vol. 30, No. 9 2003.
- Lineton, Jcueline. "Pasompe Ugi': Bugis Migrant and Wanderers". *Archipel*, No. 10 1975.
- Manggau, Ahmad. *Hukum Kewarisan di tanah Bugis Dewasa Ini*. Ujung Pandang: Universitas Hasanuddin, 1983.
- Mattulada. *Latoa Suatu Lukisan Analitis terhadap Atropologi Politik Orang Bugis*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1975.
- Millar, Susan B. *Bugis Society: Given by The Wedding Guest*. Amerika Serikat: Cornell University, 1981.
- Miller, W. Watts. "Durkheim's Re-imagination of Australia: A Case Study of The Relation Between Theory and Facts". *Annee Sociologique*, Vol. 62, No. 2 2012.
- Moschis, George P., Ong, Fon Sim., Abessi, Masoud., Yamashita, Takako., dan Mathur, Anil. "Cultural and Sub-Cultural Differences in Reliability". *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics*, Vol. 25, No. 1 2013.
- Mulder, Niels. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.

- Mulyani, Sri. "Islam, Adat, and the State: Matrilocality in Aceh Revisited". *Journal of Islamic Studies al-Jamiah*, Vol. 48, No. 2 2010/1431.
- Mundy, Rodeny. "Narrative of Events in Borneo and Celebes During the Occupation of Labuan". *the Journal of James Brook*, London: John Murray, 1848.
- Noorduyn, Jacobus. *Een Achttiende-Eeuwse Kroniek van Wadjo'; Buginese Historiografie*. Gravenhage: Smits, 1955.
- Noorduyn, Jacobus. "Islamisasi Makassar", *Bhratara*, No. 15 1972.
- Noorduyn, Jacobus. "Sejarah Agama Islam di Sulawesi Selatan". dalam *Panggilan Kita di Indonesia Dewasa Ini*, Jakarta: Badan Penelitian Kristen, 1968.
- Oudenhoven, J. P. Van dan Ward, C. "Fading Majority Cultures: The Implications of Transnationalism and Demographic Changes for Immigrant Acculturation". *Journal of Community and Applied Social Psychology*, Vol. 23, No. 2 Maret 2013.
- Paeni, Mukhlis. "Pelayaran Sawerigading: Satu Tinjauan Metahistoris Bugis". *Sawerigading: Folk-Tale Sulawesi*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1990.
- Palawa, Alimuddin Hassan. "The Penyengat School: A Review of Te Intellectual Tradition in the Malay-Riau Kingdom". *Jurnal Studia Islamica*, Vol. 10, No. 3 2003.
- Parker, Gordon. "Bibiana Chan, Lucy Tully, dan Maurice Eisenbruch, Depression in the Chinese: The Impact of Acculturation". *Psychological Medicine*, Vol. 35 2005.
- Patunru, Daeng A. R. *Sejarah Wadjo*. Makassar: Jajasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, 1964.
- Pelras, Christian. "Celebes-Sud: Fiche Signalétique". *AIE*, 10.
- Pelras, Christian. Hierarchie et Pouvoir Traditionnels en Pays Wadjo' (Celebes). *Archipel*, No. 1 1971.
- Pelras, Christian. *The Bugis*. Oxford: Blackwell, 1996.

- Phillimore, Jenny. "Refugees, Acculturation Strategies, Stress and Integration". *Journal of Social Policy*, Vol. 40, No. 3 Juli 2011.
- Putten, Jan van der dan al-Azhar. *Dalam Berkekalan Persahabatan*. Jakarta: KPG, 2007.
- Putten, Jan van der. "A Malay of Bugis Ancestry; Haji Ibrahim's Strategies of Survival". *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 32, No. 3 2001.
- Rahim, A. Rahman. *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011.
- Rahman, Nurhayati. *Cinta, Laut dan Kekuasaan Dalam Epos La Galigo*. Makassar: La Galigo Press, 2006.
- Rais, Za'im. *The Minangkabau Traditionalists' Response to The Modernist Movement*. *Disertasi*, Montreal: McGill University, 1994.
- Reid, Anthony J. S. *Southeast Asia in the Age of Commerce: 1450 – 1680 II: Expansion and Crisis*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Schiefer, D. "Cultural Values and Group-Related Attitudes: A Comparison of Individuals With and Without Migration Background Across 24 Countries". *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 44, No. 2 Februari 2013.
- Shah, Sheetal R. *The Impact of Acculturation and Religion on Intergenerational Family Conflict for Second Generation Asian Indian Americans*. *Thesis*, Carbondale: Southern Illinois University, 2006.
- Sila, Adlin. "Memahami Spektrum Islam di Jawa". *Indonesian Journal for Islamic Studies Studia Islamika*, Vol. 18, No. 3 2011.
- Simon, Gregory Mark. *Caged In On the Outside: Identity, Morality, and Self in An Indonesian Islamic Community*. *Disertasi*, San Diego: University of California, 2007.
- Sumbulah, Umami. "Islam Jawa dan Akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif". *Jurnal Budaya Islam el Harakah*, Vol. 14, No. 1 2012.

- Sutherland, Heather. "Resistneci to Dutch Interventon in The Noorderdistricten, Sulawesi Selatan 1850-1900". *Makalah dalam Konferensi Kedua Sejarah Indonesia-Belanda*, Ujung Pandang, Juni, 1978.
- Tobing, Ph. O. L. *Amanna Gappa – Hukum Pelayaran dan Perdagangan Amanna Gappa*. Makassar: Jajasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, 1961.
- Todd, Stephen, dan Steele, Andrew. "Modelling a Culturally Sensitive Approach to Fuel Poverty". *Structural Survey*, Vol. 24, No. 4 2006.
- Vickers, Adrian. "Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and the Pasisir World". *Indonesia*, No. 44 1993.
- Walinono, A. Hasan. *Tanete: Suatu Studi Sosiologi Politik*. Ujung Pandang: Universitas Hasanuddin, 1979.
- Watzlawik, Meike. "Cultural Identity Markers and Identity as a Whole: Some Alternative Solutions". *Culture and Psychology*, Vol. 18, No. 2 2012.
- Wekke, Ismail Suardi. "Islam dan Adat dalam Pernikahan Masyarakat Bugis di Papua Barat". *Jurnal Kajian Budaya Islam Thaqafiyat*, Vol. 13, No. 2 Desember 2012.
- Wolhoff, G. J., "Sejarah Gowa". *Bingkisan Seri A*. Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, tt.