

el harakah

JURNAL BUDAYA ISLAM

Jurnal el Harakah telah terakreditasi berdasarkan Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Pendidikan Nasional Nomor 66b/DIKTI/Kep./2011, tentang akreditasi terbitan berkala ilmiah (Periode I Tahun 2011) masa berlaku Agustus 2011 s.d. Agustus 2016.

PENANGGUNGJAWAB:

M. Anwar Firdausy

REDAKTUR:

Syamsul Arifin

Muslih

Ummi Sumbulah

Roibin

Elok Kamilah Hayati

EDITOR:

Tarranita Kusumadewi

Agung Wiranata Kusuma

Sri Andriani

Khoirul Hidayah

Nury Firdausia

Mudrika Ilma

DESAIN GRAFIS:

Abadi Wijaya

SEKRETARIAT:

Fariza Arafani

Fatimatuz Zahro

Edi Wasno

Taufiq

el Harakah adalah jurnal Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, terbit berkala (tiap enam bulan) sebagai wahana komunikasi keilmuan insan akademik dalam kajian Budaya Islam. Redaksi mengundang para pakar dan akademisi untuk menyumbangkan pikirannya, baik berupa hasil penelitian, kajian mendalam, book review sesuai dengan disiplin ilmu yang dimiliki. Naskah dimaksud adalah asli, belum dipublikasikan di media lain. Diutamakan naskah hasil penelitian. Redaksi berhak menyeleksi naskah yang masuk dan mengeditnya tanpa menghilangkan substansi ide penulisnya.

Alamat redaksi: Kantor Informasi dan Publikasi (INFOPUB) UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Gedung Rektorat Lt.4 Jalan Gajayana No.50, Malang Telp. (0341) 8601880 faks. (0341) 572533 email: elharakahjurnal@gmail.com

DAFTAR ISI

POLA INTERAKSI HARMONIS ANTARA MITOS, SAKRAL, DAN KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT PASURUAN <i>Agus Zaenul Fitri</i>	1
DIALEKTIKA ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DALAM BIDANG SOSIAL SEBAGAI SALAH SATU WAJAH ISLAM JAWA <i>Andik Wahyun Muqoyyidin</i>	18
TRADISI TORON ETNIS MADURA: Memahami Pertautan Agama, Budaya, dan Etos Bisnis <i>Muhammad Djakfar</i>	34
ISLAM JAWA DAN AKULTURASI BUDAYA: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif <i>Ummi Sumbulah</i>	51
THE LOCAL TRADITION OF MAGICAL PRACTICES IN BANTEN SOCIETY <i>Ayatullah Humaeni</i>	69
DOA DALAM TRADISI ISLAM JAWA <i>Abdul Wahab Rosyidi</i>	88

PENGARUH ISLAM TERHADAP PERKEMBANGAN BUDAYA JAWA: Tembang Macapat <i>Asmaun Sahlan dan Mulyono</i>	101
PESANTREN RAKYAT: Perhelatan Tradisi Kolaboratif Kaum Abangan dengan Kaum Santri Pinggiran Di Desa Sumberpucung Kabupaten Malang Jawa Timur <i>Mufidah Ch</i>	115
TRADISI PERAYAAN ISRA' MI'RAJ DALAM BUDAYA ISLAM LOKAL MASYARAKAT GORONTALO <i>Ridwan Tohopi</i>	135

PEDOMAN TRANSLITRASI

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ض	dh
ب	b	ط	th
ت	t	ظ	zh
ث	ts	ع	'
ج	j	غ	gh
ح	<u>h</u>	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dz	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sy	ه	h
ص	sh	ى	y

POLA INTERAKSI HARMONIS ANTARA MITOS, SAKRAL, DAN KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT PASURUAN

Agus Zaenul Fitri

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Tulungagung
Jalan Mayor Sujadi Timur No. 46 Tulungagung, email:guszain@yahoo.co.id

Abstract

The charges with covert mission in terms of local wisdom such as mysticism, sacralization, Javanese and ancestor gods are exaggerated perspective. Through Anthropological studies of sacred, mythology and local wisdom is elaborated on the meaning and relevance to the public ritual actions in Pasuruan Regency with the attempt to build harmony and interaction between local culture and Islam. This study focused on the dynamical of relationship between religion and social religious culture interactions among groups in society through religious symbols system. Every religious tradition includes sacred symbols with which the person conducting a series of measures to shed beliefs in the form of ritual, reverence and servitude. Hindu communities in the mountains Pasuruan region have been driven to assimilate with Muslim population. But the religion which is embraced by the majority of the population are nominal Muslims, but confounds the Tengger and Javanese-style ritual, because the vast majority of Muslims there refused to form a more strict Islamic piety is identified with a culture that does not fit to the culture of Java, in contrast to Muslims Pasuruan in the lowlands because much dominated by the descendants of Madura, the Islamization can continue to do without having to harm the local culture, which in turn would foster against-Islam movement.

Tuduhan terhadap misi terselubung dalam istilah kearifan lokal seperti mistisisme, sakralisasi, kejawen, dan sesembahan lelulur merupakan cara pandang yang berlebihan. Melalui studi Antropologi tentang sakralisasi, mitologi, dan kearifan lokal ini dipaparkan makna dan relevansinya terhadap tindakan ritual masyarakat kabupaten Pasuruan dengan upaya membangun wajah dalam harmoni dan interaksi antara budaya lokal dan Islam. Kajian

ini menitikberatkan pada dinamika hubungan antara agama dan berbagai kelompok sosio religio kultural melalui interaksi antar kelompok di dalam masyarakat melalui simbol-simbol religius. Setiap tradisi keagamaan memuat simbol-simbol suci yang dengannya orang melakukan serangkaian tindakan untuk menumpahkan keyakinan dalam bentuk melakukan ritual, penghormatan dan penghambaan. Masyarakat Hindu di wilayah Pasuruan pegunungan telah mendorong untuk berasimilasi dengan penduduk muslim. Namun agama Islam yang dipeluk oleh sebagian besar penduduk adalah Islam nominal namun mencampur adukkan gaya ritual Tengger dan Kejawan, karena mayoritas Muslim di sana menolak bentuk kesalehan Islam yang lebih ketat yang diidentifikasi dengan kebudayaan yang tidak njawani, berbeda dengan muslim pasuruan di dataran rendah karena banyak didominasi oleh keturunan Madura, maka Islamisasi dapat terus dilakukan tanpa harus mencederai kebudayaan lokal yang pada akhirnya justru menyuburkan gerakan anti-Islam.

Key words: myth, sacred, local wisdom, interaction, harmonization

Pendahuluan

Kearifan lokal merupakan proses yang sangat lama dan kemudian menjadi sebuah acuan filosofis dan pegangan hidup masyarakat. Namun bukan berarti itu adalah sebuah dogma yang tidak bisa berubah, karena tidak ada yang kekal di dunia ini kecuali perubahan itu sendiri. Kearifan lokal perlu dilihat sebagai “nilai luhur” (*lofty value*), tidak hanya memandangnya sebagai masalah benar atau salah, namun jauh lebih penting adalah melihat kebaikan (*not the truth but what's the good*).

Relasi antara sakralisasi, mistisisme dan kearifan lokal tampak berjalan secara harmonis dalam masyarakat Jawa, sebagaimana ditunjukkan dalam keselarahan hidup masyarakat Tengger khususnya dan Kabupaten Pasuruan pada umumnya. Terdapat pandangan negatif dengan mengatakan bahwa istilah kearifan lokal merupakan istilah mistisisme yang terselubung, karena amat dekat dengan mistisisme kuno seperti kejawan, ajaran nenek moyang dan sesembahan leluhur. Gagasan kearifan lokal adalah sisipan dari Mason Melayu yang mengacu pada kebijaksanaan peninggalan kuno (*ancient wisdom*). Islam dapat diterima dengan baik dalam masyarakat Jawa memang melalui proses akulturasi budaya yang telah berevolusi selama ratusan tahun. Relasi budaya telah membangun harmonisasi di antara kepercayaan-kepercayaan yang ada, baik atas dasar agama maupun kepercayaan terhadap mistis dan roh leluhur. Islam hadir tidak dengan mencederai budaya lokal manapun, tetapi berasimilasi di tengah budaya yang beragam dengan penuh dinamika

melalui *local wisdom* (Artawijaya, 2010: 36).

Bahasan-bahasan ilmiah mengenai masyarakat Jawa selalu mengaitkan keberagaman dalam ortodoksi Islam dengan perbedaan sosio ekonomi, kelas, perilaku politik, dan konflik sosial. Dalam rumusan sosiologis yang paling dikenal luas, membedakan tiga macam Islam Jawa dan menghubungkan dengan sesuatu kelas sosial tertentu (Geertz, 1981: 20). Tradisi *abangan* digambarkan sebagai campuran sinkretik dari unsur animisme, Hindu Budha dan Islam yang menonjol di kalangan masyarakat pedesaan Jawa. Tradisi *santri* diidentifikasi sebagai varian Islam yang lebih ortodoks, terutama tersebar luas dikalangan para pedagang dan petani kaya. Akhirnya, tradisi *priyayi* diidentifikasi sebagai suatu warisan *elite* yang sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai Hindu Budha keraton Jawa sebelumnya dan berkaitan dengan golongan bangsawan tradisional Jawa dan Birokrasi pemerintahan yang menggantikannya pada era modern (Koentjoroningrat, 1985: 316).

Pengkajian kembali secara menyeluruh terhadap tipologi Geertz akan menghasilkan sebuah tulisan yang terpisah, tetapi di sini perlu dicatat beberapa hal. *Pertama*, sebagaimana telah disebut secara luas, penggunaan Geertz terhadap istilah *priyayi* tidak sesuai dengan penggunaan Jawa, di mana istilah tersebut mengacu kepada pembedaan kelas sosial (*priyayi* dipertentangkan dengan *wong cilik*), bukan kebudayaan keagamaan. Beberapa *priyayi* adalah muslim yang shaleh. *Kedua*, terkait dengan pokok pertama, perbedaan antara Muslim Jawa dan Muslim ortodoks cenderung lintas kelas ketimbang dengan rapi berhubungan dengannya. Karenanya, ada petani dan aristokrat yang santri dan yang lain adalah Muslim Jawa. Namun, hubungan yang erat dari status kelas atau ekonomi dan orientasi keagamaan ditemukan di kalangan para pedagang, sebagaimana seluruh Indonesia yang cenderung menjadi lebih ortodoks (Dhofier, 1982: 91-92; Boland, 1982: 4).

Di samping itu, keseluruhan isu mengenai agama dan kelas diperumit oleh variasi daerah. Wilayah “jantung” Jawa Tengah bagian Selatan (termasuk bagian barat Propinsi Jawa Timur) cenderung menjadi kantong kejawen, sementara ortodoksi Islam terutama kuat di bagian barat Jawa Tengah (perbatasan dengan Sunda), Pantai Utara dan wilayah penting bagian Timur yang dipengaruhi Madura dan ujung Jawa Timur, telah mencatat bahwa variasi daerah dalam keseimbangan kejawen dan Islam ortodoks sama pentingnya dengan variasi menurut status ekonomi mencatat hal serupa bahwa hubungan antagonistik yang betul-betul disadari antara orang-orang kejawen dan santri baru muncul sejak abad ke-19, ketika kebangkitan Islam yang direvitalisasikan memaksa

banyak orang Jawa untuk mempertimbangkan kembali identitas mereka sebagai Muslim dan orang Jawa. Jelas hubungan tersebut telah mengalami ketegangan baru pada awal masa kemerdekaan, sementara ingatan terhadap peristiwa Madiun “sangat mempertajam” ketegangan antara Kejawaen dan Muslim Ortodoks di Mojokuto (Ricklefs, 2002: 115).

Tradisi dalam Masyarakat Jawa

Masyarakat Jawa dengan budayanya sangat lekat sekali dengan kepercayaan yang penuh dengan *mitologisasi* (memitoskan), *sakralisasi* (mengkeramatkan), dan *mistifikasi* (memandang sesuatu sebagai misteri). Kesemuanya itu merupakan mitologi yang dapat ditemukan pada orang, tempat, waktu dan peristiwa. Hal terlihat dalam nama, kelahiran, waktu, huruf, angka dan keberuntungan. Realitas mitos Jawa tersebut termanifestasi melalui bentuk upacara ritual. Mengetahui mitos adalah sesuatu yang penting karena mitos tidak hanya mengandung tafsiran tentang dunia dengan segala isinya dan contoh model tentang keberadaannya di dunia. Sehingga mitos bagi masyarakat Jawa bukan merupakan pemikiran intelektual dan bukan pula hasil logika, melainkan lebih merupakan orientasi spiritual dan mental untuk berhubungan dengan Tuhan.

Konteks kajian antropologi menjelaskan bahwa upacara memiliki dua aspek, yaitu ritual dan seremonial. Ritual menurut Winnick adalah *a set or series of acts, usually involving religion or magic, with the sequence establish by tradition... they often stem from the daily life...,. Ritual adalah seperangkat tindakan yang selalu melibatkan agama atau magi, yang dimantapkan melalui tradisi. Ritus tidak sama persis dengan pemujaan, karena ritus meliputi: ritus kelahiran, ritus fertilitas, ritus inisiasi, ritus kesehatan, ritus purifikasi dan ritus transisi. Menurut Van Gennep, ritus tersebut meliputi sekitar sampainya periode kelahiran, pubertas, perkawinan, dan kematian. Baginya, ada klasifikasi *tripartite*, yaitu: ritus yang menjadi bagian seseorang dari asosiasi terdahulu, ritus untuk mempersiapkan pada periode marginal dan ritus untuk agregasi yang penyatuannya dengan eksistensi baru (Syam, 2005: 16).*

A fixed or sanctioned pattern of behavior which surrounds various phases of life, often serving religious or aesthetic ends confirming the groups's celebration of particular situation. Jadi, seremoni merupakan sebuah pola tetap dari tingkah laku yang terkait dengan variasi tahapan kehidupan, tujuan keagamaan atau estetika dan menguatkan perayaan didalam kelompok di dalam situasi yang partikular. Misalnya, upacara *animal renewing, morning star* (upacara pengorbanan

anak muda pada bintang pagi di Pawnee), *new fire* (upacara orang Aztek di altar api), dan sebagainya (Winnick, 1977: 461).

Banyak ahli telah memberikan batasan mengenai ritual. Diantaranya adalah Alexander, memberikan definisi ritual tradisional adalah “membuka keteraturan kehidupan kearah realitas tak terbatas atau kenyataan transcendental atau kekuatan untuk mengambil kekuasaan transformatif.” (Bowie, 2000: 153). Lainnya, Gluckman menyatakan bahwa “upacara sebagai kumpulan aktivitas manusia yang kompleks dan tidak mesti bersifat teknik atau rekreasional, tetapi melibatkan model perilaku yang sepatutnya dalam suatu hubungan sosial, sedangkan ritual adalah kategori upacara yang lebih terbatas, tetapi secara simbolis lebih kompleks karena menyangkut urusan sosial dan psikologis yang lebih dalam. Ritual dicirikan mengacu pada sifat dan tujuan mistis (Muhaimin, 2001: 114).

Mengikuti Geertz, Durkheim dan Robertson Smith, menyebutkan bahwa di dalam melihat ritual, dia lebih menekankan pada bentuk ritual sebagai penguatan ikatan tradisi sosial dan individu dengan struktur sosial dari kelompok. Integrasi itu dikuatkan dan diabadikan melalui simbolisasi ritual atau mistik. Jadi ritual dilihat sebagai perwujudan esensial dari kebudayaan. Lebih lanjut dinyatakan bahwa ritual adalah *as dramatizing the basic myths and vision of reality, the basic values and moral truths, upon which...the world rest* (Dirks, 1994: 484). Senada dengan pernyataan ini, Dhavamony, juga menyatakan bahwa upacara ialah “setiap organisasi kompleks apa pun dari kegiatan manusia yang tidak hanya bersifat sekedar teknik atau rekreasional, dan berkaitan dengan penggunaan cara-cara tindakan yang ekspresif dari hubungan sosial (Syam 2005: 19).

Ritual selanjutnya adalah suatu kenyataan bahwa ia melibatkan pengertian mistis.” Dengan demikian, perbedaan di antara keduanya ialah pada aspek bentuk tindakannya yang melibatkan sesuatu yang mistik atau tidak. Ritual dibedakan menjadi empat macam, yaitu: (1) tindakan magis, yang dikaitkan dengan penggunaan bahan-bahan yang bekerja karena daya-daya mistis, (2) tindakan religius kultus para leluhur, juga bekerja dengan cara ini; (3) ritual konstitutif yang mengungkapkan atau mengubah hubungan sosial dengan merujuk pada pengertian-pengertian mistis, dengan cara ini upacara-upacara kehidupan menjadi khas, (4) ritual faktitif yang meningkatkan produktivitas atau kekuatan, atau pemurnian dan perlindungan, atau dengan cara lain meningkatkan kesejahteraan materi suatu kelompok (Dhavamony, 2000: 175).

Melalui pengkategorian ini, semua etnis memiliki upacara. Berbagai

kajian telah dilakukan oleh ahli antropologi, misalnya E.B Taylor dan R.R Marett. Teori tentang magi juga ditemukan oleh Malinowsky di dalam penelitiannya di Trobrian. Jika Frazer lebih mengarahkan perhatiannya kepada persoalan bagaimana magi itu ada dan berkembang di masyarakat primitif, maka Malinowsky lebih mengarahkan perhatiannya pada bagaimana magi bisa bersanding dengan agama dan ilmu. Jika magi adalah manusia menggunakan kekuatan gaib untuk memperoleh tujuannya, agama lebih merupakan kepatuhan kepada kekuatan gaib untuk melakukan apa yang diperintahkan (Baal, 1995: 21; Koenjoroningrat, 1985: 42).

Berbagai tulisan tentang ritual di Jawa, diilhami oleh karya Geertz yang berjudul “*Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*”. Di antara mereka yang menjadikan konsepsi mengenai hubungan antara Islam dan budaya lokal yang bercorak sinkretik sebagai sesuatu yang benar adanya, misalnya sinkretisme tersebut tampak dalam berbagai upacara yang diselenggarakan oleh masyarakat Jawa. Terutama *slametan*. *Slametan* baginya ialah *agreeing to differ*, sebab meskipun mereka datang dari berbagai variasi sosio religious kultural yang berbeda ternyata mereka menghadiri ritual ini (Beatty, 2001: 39-40).

Islam Lokal: Interaksi dan Harmonisasi Kehidupan Keagamaan

Kajian yang menempatkan masyarakat lokal dalam merespon agama atau pengaruh budaya lokal terhadap pemahaman keagamaan sebagai fokus keagamaan, misalnya Geertz dengan topik *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, pada pertengahan tahun 1950an di Mojokuto Jawa Timur. Penelitian telah dibukukan berjudul *The Religion of Java*. Tulisan ini sebagaimana judul aslinya memberikan gambaran bahwa masyarakat Jawa memiliki agama sendiri, yaitu agama lokal yang berisi kepercayaan terhadap numerologi, kekuatan gaib dan berikut tradisi ritualnya, yang diidentikkan dengan kepercayaan kaum *abangan* yang terkonsentrasi di wilayah pedesaan Jawa (Geertz, 2005: 23). Di sisi lain, juga terdapat kaum *santri* yang memiliki keyakinan kuat terhadap agama Islam dan terbagi menjadi dua ialah kaum modernis (Muhammadiyah) dan kaum tradisional (NU) yang lebih banyak konfliknya ketimbang harmonisnya. Masing-masing memiliki keyakinan, tata ritual, dan tradisi sendiri. Mereka berada di pasar. Satu lagi ialah kaum *priyayi* yang berpusat di kota dan memiliki keyakinan, tata ritual dan tradisi yang berbeda dan mereka kebanyakan dipengaruhi oleh tradisi Hindu Budha. Mereka ini berbeda dengan dua kategori sebelumnya karena mereka adalah *wong alusan*.

Tulisan yang senada dengan Geertz adalah Mulder, dalam tulisannya

tentang “Agama, Hidup Sehari-Hari dan Perubahan Budaya”. Didalam kajian yang menggunakan cara pandang lokalisasi untuk menolak konsep sinkretisasi, ia mengemukakan bahwa agama di Asia Tenggara adalah agama yang telah mengalami proses lokalisasi. Yaitu pengaruh kekuatan budaya lokal terhadap agama-agama yang datang padanya. Agama asinglah yang kemudian menyerap tradisi atau budaya lokal yang menyerap agama asing. Dalam contoh agama Islam di Indonesia, dia melihat bahwa Islam yang kemudian menyerap keyakinan atau kepercayaan lokal, sehingga yang terjadi ialah proses menarik ajaran lokal ke dalam agama-agama besar lainnya. Didalam proses lokalisasi, unsur keyakinan asing haruslah menemukan lahannya di dalam budaya lokal dan unsur asing tersebut dapat dicangkokkan. Tanpa adanya unsur lama yang serasi dengan keyakinan asing tersebut, maka keyakinan lama tidak akan dapat meresap sedemikian jauh di dalam tradisi keagamaan tersebut. Inilah sebabnya, Islam di Jawa hakikatnya adalah Islam yang telah menyerap tradisi lokal, sehingga meskipun kulitnya Islam ternyata di dalamnya ialah keyakinan lokal (Mulder, 1999: 3-18).

Menggunakan kerangka teoritik Leach tentang *polysemy* atau *multivocality* beranggapan bahwa terdapat ambiguitas simbol ritual yang berhubungan dengan variasi dan tingkatan dalam struktur sosial adalah salah satu intelektual yang membenarkan kajian Geertz tentang Islam sinkretis. Didalam kajiannya tentang *Adam and Eve and Vishnu; Syncretism in the Javanese Slametan*, menyatakan bahwa *slametan* adalah inti dari keyakinan agama Jawa populer. Di dalam *slametan* didapati suatu realitas meskipun mereka berasal dari latar belakang dan penggolongan sosio kultural dan ideologi yang berbeda-beda ternyata bisa menyatu di dalam tradisi ritual *slametan*. *Slametan* juga merupakan ekspresi pandangan oposisional tentang Tuhan, wahyu, Islam dan tempat manusia di dalam kosmos. *Slametan* juga mengiluminasikan cara-cara di mana ritual multivokal dapat dieksploitasi didalam latar kultural yang berbeda (Beatty, 1996: 271-288).

Tulisan Geertz banyak memperoleh kritik, terutama model trikotominya yang dirasakan sebagai pemaksaan. Memasukkan *priyayi* berdampingan dengan *santri* dan *abangan* adalah kekeliruan konseptual, sedangkan *priyayi* adalah kategori sosial. Pendapat yang mirip juga datang dari Hendroprasetyo, di dalam tulisannya tentang “Mengislamkan Orang Jawa”, menurutnya bahwa cara pandang Geertz seperti itu diilhami oleh cara kaum orientalis dalam memandang terhadap berbagai tradisi di masyarakat lokal yang dinyatakan sama sekali tidak ada kaitannya dengan tradisi besar diluarnya yakni Islam

(Hendropasetyo, 1993: 75-77). Dalam pandangannya, ada tiga tipologi mengenai kajian Islam di Indonesia, yaitu yang lebih menekankan pada aspek kesejarahan, misalnya anggapan bahwa Islam di Jawa adalah Islam sinkretik, yang disebabkan oleh adanya perbedaan antara Islam di Jawa dengan Islam di tempat lain. Cara pandang lainnya lebih menekankan pada aspek budaya lokal sebagai sebuah struktur otonom yang terlepas dari kaitan historis, sehingga yang kelihatan ialah simbol-simbol budaya lokal yang termanifestasi di dalam kehidupan masyarakat lokal termasuk dimensi keberagamaannya. Kemudian, pandangan yang juga dominan ialah penggunaan tolak ukur Islam yang selalu menekankan tradisi Timur Tengah. Dalam tulisan yang berjudul *Menelusuri Dinamika Santri dan Perubahan*, dinyatakan bahwa pembagian seperti itu tidak mengacu kepada kenyataan yang sebenarnya disebabkan oleh kesalahan konseptualisasi antara *abangan* dan *santri* disatu sisi, dan dengan *priyayi* disisi lain (Syam, 2000: 40).

Memang telah terjadi banyak perubahan didalam memandang dinamika hubungan *priyayi* dan *santri*. Kajian lain yang juga mengkritisi Geertz datang dari Hefner. Di dalam tulisannya, dinyatakan bahwa masyarakat Tengger yang secara kultural beragama Hindu/Budha, tetapi ternyata tradisi yang berkembang di sana dapat dicari asal usulnya berasal dari tradisi besar Islam yang berkembang di Jawa. Oleh karena itu, di masyarakat Tengger, ternyata terdapat hubungan antara tradisi lokal (*little tradition*) dengan tradisi besar (*great tradition*) atau Islam. Pemilahan yang ketat sepertinya sudah tidak berlaku lagi. Yang ada adalah warna agama yang khas, yang di dalamnya terdapat tarik menarik antara Islam sebagai tradisi besar dengan masyarakat setempat atau tradisi lokal (Hefner, 1985: 201).

Kritik keras juga muncul dari Muhaimin, yang menyatakan bahwa cara pandang Geertz terhadap Islam Jawa adalah cara pandang dengan semangat *intelektualisme ideologi*, yaitu semangat kajian Islam yang didasari oleh premis bahwa pengaruh Islam di Jawa lemah dan hanya sebatas kulit (Muhaimin, 1996: 25). Tulisannya mengenai *Religion of Java* dan *Islam Observed* adalah contoh konkrit mengenai pandangannya tersebut. Ia menyatakan bahwa cara pandang sikretisme terhadap Islam Jawa sebagaimana yang dinyatakan oleh Geertz adalah bias dari tradisi kaum kolonial yang berasumsi bahwa Islam di Jawa adalah Islam pinggir, dan tidak menyentuh dimensi mendalam, sebab meskipun 90% beragama Islam ternyata hanya kulit luarnya saja. Muhaimin selanjutnya menggagas suatu pendekatan alternatif yang menghasilkan suatu proposisi teoritis bahwa Islam di Jawa hakikatnya ialah Islam sebagaimana

Islam di tempat lain, yaitu Islam dalam bingkai budaya lokal.

Woodward juga melakukan kritik tajam terhadap Geertz terutama dengan kajiannya mengenai Islam Jawa. Dia menolak cara pendekatan Geertz yang dianggapnya sebagai “anti Islam” yang dapat dirujuk sampai ke cara pandang T.S Rafles dan C.S Hungrenjo. Meskipun Geertz sendiri tidak bermuatan seperti itu, tetapi wacana yang dihasilkan dari kajiannya ialah pengedepanan Islam yang tidak memiliki sumber legitimasi dari teks-teks Islam yang telah ada dan dipahami oleh orang Jawa. Pengabaian terhadap teks-teks Islam ini berakibat terhadap konsepsinya bahwa Islam di Jawa adalah Islam Sinkretik, campuran antara animism, Hinduisme dan Budhisme. Kemudian Woodward menawarkan cara pandang aksiomatika struktural, yang dengan cara ini sebagaimana penelitiannya tentang *Garebeg Maulud* di Yogyakarta ternyata diperoleh gambaran bahwa di pusat keraton Jawa yang dianggap paling animistis ternyata tidak dijumpai unsur tersebut. Sebaliknya dia justru melihat bagaimana Islam dan Jawa adalah sesuatu yang kompatibel, bukan antonimi (Woodward, 1991: 109-103).

Tulisan Budiwanti tentang Islam Sasak menggunakan perspektif fungsional alternative menggambarkan bahwa Islam Sasak adalah Islam juga, hanya saja Islam yang bernuansa lokal. Dalam agama *Wetu Telu* yang paling menonjol dan sentral adalah pengetahuan tentang lokal, tentang adat, bukan pengetahuan tentang Islam berdasarkan rumusan orang Arab. Akan tetapi juga bukan tidak menggunakan Islam sama sekali, misalnya doa-doa, tempat peribadatan masjid dan tempat lain yang mengintroduksi keIslaman mereka. Anehnya, peran Negara dalam bentuk Islam *Wetu Lima* menjadi sangat menonjol di tengah suasana pribumisasi Islam yang mestinya berperan akomodatif, akan tetapi justru menjadi peran penetratif yang banyak merugikan tradisi kegamaan lokal (Syam, 2005: 27).

Mengislamkan Kawasan Pegunungan: Kasus di Kabupaten Pasuruan

Adat istiadat di kawasan Tapal Kuda banyak dipengaruhi oleh budaya Madura, mengingat besarnya populasi Suku Madura di kawasan ini. Adat istiadat masyarakat Osing merupakan perpaduan budaya Jawa, Madura, dan Bali. Sementara adat istiadat Suku Tengger banyak dipengaruhi oleh budaya Hindu.

Kabupaten Pasuruan dari sudut pandang agama adalah salah satu daerah di propinsi Jawa Timur, merupakan daerah yang sangat heterogen di seluruh Jawa. Pesisir Utara kabupaten ini telah lama menjadi pusat tradisionalisme Islam dan basis Nahdlatul Ulama. Sebagaimana disebagian besar kabupaten

lainnya yang didominasi orang Madura di perbatasan Timur Jawa Nahdlatul Ulama adalah pemenang pemilu di Pasuruan tahun 1955 dan 1971. Namun daerah Selatan, menjauh dari pesisir Utara dan menanjak ke pegunungan Tengger yang bertebing-tebing. Wilayah kultural segera berubah. Jika orang Madura dan orang Jawa keturunan Madura dominan di dataran rendah, di dataran tinggi sebagian besar adalah orang Jawa. Daerah pegunungan yang paling tinggi adalah tempat tinggal sub varian etnik penduduk Jawa secara kultural dan etnik ini dikenal sebagai Tengger, yang terkenal di seluruh Jawa karena mempertahankan secara eksplisit tradisi kependetaan non Islam sejak jatuhnya kerajaan Hindu-Budha Jawa lima abad yang lalu (Hefner, 2000; 97). Sebaliknya, lereng tengah pegunungan di tempati oleh penduduk campuran Madura dan Jawa (Jawa Dominan) yang secara tradisional terkenal karena keterkaitan mereka dengan kepercayaan terhadap roh Jawa, penentangan yang gigih terhadap NU, dan sikap acuh tak acuh yang umum terhadap cara hidup Islami yang kuat di kalangan tetangga mereka di daerah yang dataran rendah (Syam, 2005: 97).

Pada abad ke-19, sebagian besar daerah lereng tengah ini berpenduduk sedikit. Para petani Tengger tinggal di beberapa komunitas kecil, tetapi sebagian besar pendidik yang beragama Hindu yang telah lama mengungsi di daerah pegunungan yang terpencil ini berkonsentrasi di daerah yang lebih subur dan tidak bisa dijangkau di lereng yang lebih tinggi, di sekitar Gunung Bromo, di tengah-tengah pegunungan Bromo (Hefner, 1985: 24). Perampasan budak abad ke-17 yang dilakukan raja-raja Muslim, dua abad peperangan antara kabupaten Blambangan yang Hindu di Timur dan Mataram di Barat dan selama beratus-ratus tahun penolakan terhadap Belanda dan Keraton Mataram di Jawa Tengah (Ricklefs, 2002: 44).

Berawal pada tahun 1830-an dan terus berlangsung hampir sepanjang abad itu, pesisir utara Pasuruan menjadi daerah produksi gula terbesar di Jawa. Melalui sistem tanam paksa Belanda, banyak penduduk di daerah dataran rendah ini tunduk pada permintaan tenaga kerja yang tinggi, dan akibatnya pada tahun-tahun pertama sistem itu, sejumlah besar etnik Jawa pergi ke daerah-daerah dataran tinggi dimana permintaan tenaga kerja kolonial lebih rendah. Namun, imigrasi keluar telah diganti oleh gelombang signifikan orang-orang Madura, lebih jauh lagi menggeser pengaruh kultural Jawa di daerah-daerah dataran rendah kabupaten Pasuruan. Namun, di dataran tinggi Tengger tetap dominan Jawa, sekalipun Belanda memperkenalkan tanam paksa kopi, hasil tanam paksa yang paling menguntungkan dan gelombang

terus-menerus penduduk dataran rendah yang lebih banyak. Akhirnya imigrasi dan penanaman kopi tidak hanya mengubah ekonomi wilayah pegunungan, tetapi juga membawa fase pertama Islamisasi. Sampai pertengahan abad ke-19, sebagian besar kantong Tengger Hindu telah terdorong ke atas pegunungan atau berasimilasi dengan penduduk Muslim imigran yang dominan secara ekonomis (Hefner, 2002: 101).

Agama Islam yang dipeluk oleh sebagian besar penduduk lereng tengah adalah Islam nominal, namun mencampurkan gaya ritual Tengger dan kejawaen. Menurut tetua desa dalam banyak komunitas, bahkan hingga hari ini, suatu komunitas signifikan di kalangan penduduk lereng tengah terus-menerus sampai akhir abad ke-19 mengidentifikasi dirinya bukan Islam dan sebagaimana di Tengger, beberapa laki-laki masih menolak *khitan*. Banyak orang Hindu Tengger modern dewasa ini dilarang *berkhitan*. Tidak ada langgar, masjid, dan pesantren sampai tahun 1910, ketika pembangunan jalan itu menghasilkan peningkatan aktivitas perdagangan dan imigrasi besar-besaran di daerah dataran rendah. Didalam kebanyakan komunitas, imigran yang datang belakangan inilah yang menyediakan modal dan inspirasi bagi pembangunan tempat-tempat ibadah, namun kebanyakan imigran laki-laki mengambil perempuan lokal sebagai istri dan banyak yang akhirnya menerima sikap keagamaan yang tidak begitu ortodoks. Suatu pola umum adalah bagi laki-laki yang telah memperoleh kekayaan mereka dalam perdagangan, mengkonsolidasikan klaim mereka terhadap status di desa-desa dataran tinggi dengan memperoleh tanah dan melakukan apa yang pantas atas semua orang kaya dan berstatus di wilayah pegunungan ini mensponsori acara selamatan yang dipersembahkan kepada arwah leluhur desa, pelindung daerah, dan roh-roh tanah dan air pegunungan.

Perayaan-perayaan seperti itu seperti penyediaan makanan untuk beratus-ratus tamu, *tayuban*, pentas *ketoprak*, dan sebelum dan di atas semuanya penyajian sesajen kepada roh pelindung di makam para leluhur desa dan peri-peri air. Meskipun beberapa perbedaan dalam rincian perayaan dan perbedaan yang lebih luas dalam bentuk ritual keagamaan, kepedulian ritual yang sama merupakan fokus kepercayaan rakyat Hindu Tengger. Mayoritas muslim di wilayah pegunungan lereng tengah menolak bentuk-bentuk kesalehan Islam yang lebih ketat, yang mereka identifikasi dengan kebudayaan *ngare* yang tidak *njawani* dan terstratifikasi secara ketat, yakni “orang dataran rendah”.

Penting untuk diingat bahwa islamisasi telah berkaitan dengan kekuatan sosiopolitik yang sangat berbeda. Pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, ia

bergandengan tangan dengan berkembangnya pesantren, sekolah-sekolah agama, dan stuktur ekonomi, dimana tradisi keagamaan alternatif dan struktur sosial secara perlahan-lahan terbangun.

Mistifikasi, Sakralisasi dan Mitologi Masyarakat Jawa

Masyarakat desa di Jawa Timur, seperti halnya di Jawa Tengah, memiliki ikatan yang berdasarkan persahabatan dan teritorial. Berbagai upacara adat yang diselenggarakan antara lain: *tingkepan* (upacara usia kehamilan tujuh bulan bagi anak pertama), *babaran* (upacara menjelang lahirnya bayi), *sepasaran* (upacara setelah bayi berusia lima hari), *pitonan* (upacara setelah bayi berusia tujuh bulan), *sunatan*, *pacangan*. Selain itu, masjid, makam dan sumur adalah lokus penting dalam prosesi upacara pada masyarakat pesisir. Ketiganya menjadi tempat-tempat sacral yang mestilah menjadi tempat penting di dalam kehidupan masyarakat. Sebagai medan budaya, ketiganya memiliki keunikan sendiri, yakni sebagai tempat yang memiliki nuansa atau aura yang berbeda dengan yang profane atau duniawi. Disinilah masyarakat melakukan kegiatan ritual untuk memperoleh *barakah* (dalam bahasa Arab) yang mengalami desimilasi menjadi *berkah* (dalam bahasa Jawa). Apapun namanya, yang jelas bahwa motif penyebab di antara mereka yang menyelenggarakan berbagai ritual adalah keinginan kuat untuk memperoleh rahmat dan kebahagiaan. Prosesi penyelenggaraan upacara disebut sebagai *selamat*, berasal dari Bahasa Arab *salama* yang mengalami desimilasi menjadi *slamet*, maknanya adalah memperoleh keselamatan. Jadi, baik proses maupun hasil akhir dari rangkaian upacara adalah memperoleh keselamatan dan kebahagiaan. Oleh karena itu *in order to motive* atau motif tujuan dari rangkaian kegiatan itu adalah keinginan yang kuat untuk memperoleh keselamatan.

Untuk memperoleh keselamatan tersebut, berbagai upacara dilakukan mulai dari upacara lingkaran hidup, upacara kelenderikal, upacara tolak balak dan upacara hari-hari penting. Upacara tersebut dilakukan di rumah atau di luar rumah. Upacara kelenderikal dan sebagian upacara lingkaran hidup dilakukan di masjid. Sedangkan upacara-upacara kalenderikal kebanyakan dilakukan di masjid. Sedangkan upacara tolak balak, dapat dilakukan di rumah, di sumur atau di makam. Selain upacara tersebut, upacara penting yang dilakukan secara berkelanjutan adalah upacara di makam atau di sumur. Upacara di makam adalah upacara *manganan* dan atau *khaul*, sedangkan upacara di sumur adalah upacara *nyadran* atau sedekah bumi. Sebagaimana telah dijelaskan di depan, bahwa lokus (sumur, makam dan masjid) dianggap

suci karena beberapa alasan. Sumur dianggap sakral karena dibuat oleh para *wali* atau disebut sebagai sumur *wali*, Masjid juga dianggap sakral karena peninggalan *wali* dan makam dianggap sakral karena makam *wali*.

Penempatan sumur, makam dan masjid sebagai tempat sakral adalah pemikiran yang didasari oleh mitologi. Artinya bahwa kesakralan itu “dimitoskan”. Memang didalam kehidupan ini tidak semuanya bisa dianggap sebagai realitas yang profane, akan tetapi juga terdapat wilayah atau lokus yang dianggap sebagai sakral. Untuk menjadi sakral itu, harus memenuhi persyaratan sebagai sesuatu yang sakral, yaitu: *pertama*, ia memang sesuatu yang pantas disakralkan dan kesakralannya itu melekat pada benda itu. Tidak semua makam dan sumur dianggap sakral karena tidak memenuhi persyaratan sebagai sakral. Bagi sebagian umat Islam, makam dianggap sakral kalau ia adalah makam orang yang pantas disakralkan, seperti *wali* atau penyebar Islam yang diyakini memiliki kelebihan-kelebihan supranatural (Abdullah, 1988: 6-7).

Dalam cerita-cerita selalu ada tokoh-tokoh mitos yang dengan kekuatan supranaturalnya dapat mengubah sesuatu menjadi sesuatu yang lain. Sunan Bonang dapat mengubah sesuatu menjadi sesuatu yang lain. Sunan Bonang dapat mengubah buah kelapa menjadi koin emas, Maulana Iskhak dapat menyembuhkan putri Blambangan dengan kekuatan ghaib, Sultan Agung dapat berjamaah di Mekkah, dan sebagainya. Dalam dunia mitologi, sosok manusia bisa menjadi manusia lebih, sebongkah benda juga bisa menjadi sebongkah benda lebih. Manusia atau benda yang dimitoskan itu kemudian hidup dalam sejarah-sejarah lisan melalui proses pelebagaan, habitualisasi dan legitimasi. Biasanya melalui proses yang diciptakan oleh kaum elit, terutama dalam proses kekuasaan.

Jadi, memitologikan makam, masjid dan sumur juga melalui legitimasi kekuasaan. Misalnya untuk makam *wali*, biasanya oleh para juru kunci atau abdi makam, untuk masjid dapat melalui takmir masjid dan untuk sumur melalui tokoh-tokoh lokal yang berkepentingan terhadap pelestarian tradisi tersebut. Mistifikasi terjadi jika manusia atau benda memiliki kekuatan yang diyakini sebagai kekuatan lebih dibanding manusia atau benda lainnya. Misteri tersebut, misalnya terdapat pada sosok manusia yang memiliki kelebihan di bidang tertentu yang sifatnya supranatural. Jadi bukan kelebihan yang bersifat natural. Kelebihan itu berada di luar sifat kemanusiaan lainnya. Para *wali* itu memiliki mistifikasi masing-masing. Misalnya, sesama dianggap *wali*, tetapi misterinya berbeda-beda. Sunan Bonang memiliki misteri yang lebih besar dibanding dengan *Syaikh Ibrahim Asmawqandi* (Syam, 2005: 261). Padahal

Syaikh Ibrahim adalah kakeknya. Sesama putra Sunan Ampel, tetapi ada yang memiliki misteri lebih besar di banding lainnya. Sunan Bonang lebih besar mistifikasinya dibandingkan dengan Sunan Lamongan atau *Syaikh* Hisamuddin dan seterusnya.

Mistifikasi pun memerlukan ruang untuk dapat bertahan. Salah satu di antara cara untuk mempertahankan mistifikasi itu adalah proses pelebagaan cerita-cerita keunggulan yang dimiliki oleh *wali* dimaksud. Misalnya, mimbar dan ruang *imaman* masjid *Syaikh* Ibrahim akan terus dilestarikan meskipun masjid itu telah mengalami perubahan demi perubahan. Menara masjid *Asyhariyah*, masjid Ibrahim, masjid Bonang dan seterusnya juga akan tetap dipertahankan di tengah keinginan untuk memugar masjid tersebut menjadi baru dan modern. Bahkan bekas kayu-kayu masjid juga akan disertakan dalam pembangunan masjid yang baru jika masjid tersebut di pugar. Entah dengan alasan agar tetap ada keberkahan bagi pembuat masjid pendahulu, akan tetapi yang jelas adalah untuk mempertahankan mistifikasi masjid tersebut.

Pandangan tentang mistifikasi dan mitologi terhadap makam, sumur dan masjid hakikatnya adalah menempatkan alam sebagai subjek. Alam memiliki aura keunikan, misteri dan kekuatan, sehingga dengan keadaan seperti itu, alam harus ditempatkan dalam dan menjadi fenomena yang bukan profan. Alam bukan dunia *multatis muntandis* atau *ipso facto*. Akan tetapi alam adalah subjek yang dapat mengatur, menjaga dan menumbuhkan kembangkan sesuatu yang lain. Makam bisa memancarkan *berkah*, sehingga orang harus membuat sesuatu yang menyebabkan akan munculnya *berkah* tersebut. Sedangkan pandangan tentang demistifikasi dan demitologi tentang alam, hakikatnya adalah kecenderungan berfikir orang modern yang menganggap alam adalah objek. Alam dapat dimanfaatkan untuk kepentingan manusia dan bukan alam memanfaatkan manusia. Alam bukan pengatur, penjaga apalagi menumbuhkan kembangkan sesuatu, alam adalah yang diatur, dijaga atau ditumbuhkembangkan. Alam adalah bagian dari dunia yang dapat dimanfaatkan secara maksimal oleh manusia. Pandangan terhadap remistifikasi dan remitologi muncul ketika orang mulai melihat kembali dunia spiritualnya yang hilang. Terlalu menganggap alam bahwa alam adalah semata-mata objek akan menyebabkan kurangnya penghargaan manusia terhadap alam.

Simpulan

Fenomena tentang kearifan lokal dalam kehidupan keberagaman adalah suatu keniscayaan, mengingat dalam sistem budaya masyarakat terdapat suatu sistem dan keyakinan tertentu pada diri mereka. Ketika seseorang mendengar istilah “Agama Jawa” disebut orang, serta-merta terlintas suatu gambaran tertentu tentang tradisi yang berkembang dalam komunitas Jawa tertentu yang terbedakan secara jelas dari agama, khususnya Islam, yang juga perkembangan berdampingan dengannya. Artinya, dalam “Agama Jawa” itu terdapat suatu pandangan hidup (*world view*) yang terdiri dari sistem kepercayaan, peribadatan, sakralisasi, mitologi dan lain-lain, yang secara keseluruhan disebut dengan “Agama Jawa,” dan itu bukan Islam, bukan Kristen atau Katholik, bukan Hindu, juga bukan Budha.

Kalaupun dalam *The Religion of Java*, Clifford Geertz mengemukakan trikotomi *Santri*, *Priyayi*, dan *Abangan*, sebenarnya varian *Santri* tidak mungkin dapat dimasukkan dalam kategori “pemeluk” Agama Jawa, tetapi lebih tepat jika disebut sebagai pemeluk Islam yang bersuku Jawa. Sebab, dalam religiusitasnya, mereka lebih menampakkan kesantriannya ketimbang kejawaannya.

Pasuruan menantikan suatu contoh perbandingan etnografis dengan daerah pedesaan Jawa yang lain. Bila perkembangan serupa terjadi di beberapa sektor lain komunitas Jawa, maka kemungkinan ada kekuatan organisasi struktural yang telah memberikan keseimbangan kekuatan budaya antara Islam dan kejawaen, bagaimanapun juga itu merupakan upaya Islamisasi Jawa.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. 1988. *Mitos, Kewibawaan dan Perilaku Budaya*. Jakarta: Pustaka Grafika Kita.
- Artawijaya. 2010. *Jaringan Yahudi Internasional di Nusantara*. Pustaka Al-Kautsar: Jakarta.
- Beatty, Andrew. 2001. *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. PT. Raja Grafindo Persada. Jakarta.
- Beatty, Andrew. 1996. “Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in The Javanese Slametan.” Dalam *The Jurnal of Royal Anthropological 2*.
- Boland, B.J. 1982. *The Strunggle of Islam in Modern Indonesia*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Bowie, Fiona. 2000. *The Antropology of Religion An Introduction*. Oxford: Blacwell Publisher.
- Dhavamony, Mariasusai, 1977. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.
- Dirks, Nicholas B. 1994. "Ritual and Resisteance: Subverstion as Social Fact". Dalam Nichols B. Dirkc, et.al, (ed), *Cultur/Power/History, A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Priceton University Press.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe: The Free Press
- Geertz, Clifford. 1981. *Santri, Priyayi, Abangan dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hefner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Pricenton University Press.
- Hefner, Robert W. 2000. *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme dan Demokrasi*. Yogyakarta: LKiS.
- Hendroprasetyo, 1993. "Mengislamkan Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia. Dalam *Islamika*. No. 3.
- Koentjaraningrat, 1985. *Pokok-pokok Antropologi Sosial*. Jakarta; Dian Press.
- Malinowsky Barton, 1985. *Antropological Approach to The Study of Religion*. London: Tavistock Publication.
- Muhaimin, AG. 2001. 1996. "Pendekatan Multidisipliner, Metode Penelitian Agama dan Paradigma Antropologi." Dalam Eko Aliroso (ed.), *Beberapa Paradigma dalam Penelitian Agama Berikut Konsekuensi Metodologis*. Jakarta: Balitbang Depag RI.
- Muhaimin, AG. 2001. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*. Jakarta: Logor.
- Mulder, Niels. 1999. *Agama, Hidup Sehari-hari dan perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

- Ricklefs, M.C. 2002. "Syekh Al-Mutamakin dan Sejarah Jawa Abad XVIII." Dalam Abdul Milal Bizawie. *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*. Yogyakarta: SAMHA.
- Syam, Nur. 2000. "Menelusuri Dinamika Santri dan Perubahan." *Dalam Majalah Araaita*. Ed. 40/Th. XIX.
- Syam, Nur. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.
- Baal, Van, J. 1995. *Antropologi Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Winnick. 1977. *Islam in Java: Normative Piety and Myticism*. Tucson: University of Arizona Press.
- Woodward, Mark R. 1991. *The Grebed Maulud in Yogyakarta: Veneration od The Prophet as Imperial Ritual*". Dalam *Journal of Ritual Studies*.

DIALEKTIKA ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DALAM BIDANG SOSIAL SEBAGAI SALAH SATU WAJAH ISLAM JAWA

Andik Wahyun Muqoyyidin

Fakultas Agama Islam Universitas Pesantren Tinggi Darul 'Ulum Jombang
Komplek PP. Darul Ulum Peterongan Jombang 61481. Telp. 082139699764
email: andikwahyun_m@yahoo.com

Abstract

This article is to unravel the issue of dialectic of Islam and local culture in the social field as one face of Javanese Islam. Historically, Islam came to Indonesia there is a record seventh century AD, but there are also the states of the thirteenth century AD. This means that Islam has been a long time to adapt and dialogue with the culture, customs, attitudes and ways of thinking locals Indonesia. Moreover, many aspects of Islamic teachings that can be flexible so it can receive the local elements are in harmony with the teachings of Islam. The style of Islam in Java in many ways resembles Islam in South Asia. Kerala, the Malabar coast became an important area for the spice trade. Therefore, this area is also very likely to be a transit area for the purpose of trading with the merchants and simultaneously broadcast and Sufi Moslem are deliberately seeking new areas for development of Islam. For this reason, the face of Islam in Java is the result of dialogue and dialectic between Islam and local culture which then displays the face of Javanese Islam. In fact, Islam in Java is indeed not a single, not a monolith, and not simple. Among these are reflected in social relations syncretic Javanese Moslem community with other communities go naturally with the local knowledge base in the village community at large.

Artikel ini ingin mengurai persoalan dialektika Islam dan budaya lokal dalam bidang sosial sebagai salah satu wajah Islam Jawa. Secara historis, Islam datang ke Indonesia ada yang mencatat abad VII Masehi, tapi ada juga yang menyatakan abad XIII Masehi. Ini berarti Islam telah lama beradaptasi dan berdialog dengan budaya, adat kebiasaan, sikap dan cara berpikir penduduk

lokal Indonesia. Terlebih lagi, banyak aspek dari ajaran Islam yang dapat bersifat fleksibel sehingga dapat menerima unsur-unsur lokal yang selaras dengan ajaran Islam. Corak Islam di Jawa dalam banyak hal menyerupai Islam di Asia Selatan. Kerala, di pantai Malabar menjadi daerah penting untuk perdagangan rempah-rempah. Oleh karena itu, daerah ini juga sangat mungkin menjadi daerah transit bagi kaum pedagang dengan tujuan perdagangan dan sekaligus menyiarkan Islam dan kaum sufi yang secara sengaja mencari daerah baru untuk pengembangan Islam. Karena itulah, wajah Islam di Jawa merupakan hasil dialog dan dialektika antara Islam dan budaya lokal yang kemudian menampilkan wajah Islam yang khas Jawa. Dalam kenyataannya, Islam di Jawa memanglah tidak bersifat tunggal, tidak monolit, dan tidak simpel. Di antaranya adalah tercermin dalam relasi sosial komunitas Islam Jawa sinkretis dengan masyarakat lainnya berjalan secara alamiah dengan mendasarkan pada kearifan lokal masyarakat desa pada umumnya.

Key words: dialectic of Islam, local cultural, social, Javanese Islam

Pendahuluan

Para ahli sejarah bersepakat, bahwa Islam datang di Jawa pada masa pemerintahan raja-raja Hindu. Keberadaan Islam di Jawa ditemukan dalam prasasti makam di Leran, Gresik, yaitu Fatimah binti Maimun, wafat tahun 1087 M, yang diidentifikasi sebagai keturunan nabi dan menjadi penyebar Islam di daerah Gresik. Prasasti ini memberikan bukti autentik bahwa Islam telah menyebar di Jawa, khususnya di Jawa Timur pada masa pemerintahan Hindu, tepatnya Raja Airlangga.

Jaringan perdagangan antara kerajaan-kerajaan Hindu-Budha dengan India Selatan dan dunia Timur Tengah tentunya sudah terjalin sedemikian kuat. Jaringan itu terbentuk antara lain adanya saling memenuhi kebutuhan masyarakat. Dari Timur Tengah dibawa berbagai produk seperti kain sutra, permadani dan kebutuhan rumah tangga lainnya, sedangkan dari Nusantara dibawa berbagai produk pertanian dan perkebunan seperti rempah-rempah. Demikian pula hubungan antara daratan Cina dengan Jawa dan Timur Tengah dengan India Selatan juga sudah terbentuk. Produk keramik Cina adalah contoh merebaknya hubungan perdagangan tersebut. Kepulauan Nusantara – khususnya Jawa – adalah daerah lintasan bagi pedagang timur dan Timur Tengah. Bagi pedagang Cina yang menuju ke barat akan melalui jalur ini, demikian pula pedagang yang akan ke timur juga melewati wilayah ini. Akibatnya, daerah-daerah pesisir Jawa menjadi daerah yang banyak disinggahi oleh para imigran, terutama kaum pedagang. Itulah sebabnya daerah pesisir menjadi ajang pertemuan berbagai tradisi, yang datang dari berbagai wilayah.

Tidak dapat dipungkiri bahwa Islam di Jawa memang datang di wilayah pesisir pada zaman itu. Nama-nama pelabuhan, seperti Tuban, Gresik dan Surabaya sudah tidak asing lagi. Pelabuhan-pelabuhan ini menjadi daerah transit bagi kaum pedagang yang akan berdagang ke pusat kerajaan Majapahit, yaitu melewati Pelabuhan Surabaya, kemudian ke Sungai Brantas dan terus ke Majapahit. Lambat laun, mereka itu membentuk koloni-koloni untuk menetap dan menyebarkan keyakinan-keyakinan keberagamaannya.

Oleh karena itulah, wajah Islam di Jawa merupakan hasil dialog dan dialektika antara Islam dan budaya lokal yang kemudian menampilkan wajah Islam yang khas Jawa. Kenyataannya, Islam di Jawa memang tidak bersifat tunggal, tidak monolit, dan tidak simpel. Islam Jawa bergelut dengan kenyataan negara-bangsa, modernitas, globalisasi, kebudayaan lokal, dan semua wacana kontemporer yang menghampiri perkembangan zaman dewasa ini. Dalam konteks ini, respon kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi Islam di Indonesia dan Jawa khususnya sangat variatif, mulai dari konservatif, moderat, liberal, radikal, hingga fundamentalis. Tulisan ini secara spesifik dimaksudkan mengkaji dialog dan dialektika antara Islam dan budaya lokal dalam bidang sosial sebagai wujud dari bagian tampilnya wajah Islam yang khas Jawa yang disebut dengan Islam Jawa.

Masyarakat Jawa, Budaya, dan Keagamaannya

Masyarakat adalah kesatuan hidup dari makhluk-makhluk manusia yang terikat oleh suatu sistem adat istiadat (Koentjaraningrat, 1996: 100). Masyarakat Jawa merupakan salah satu masyarakat yang hidup dan berkembang mulai zaman dahulu hingga sekarang yang secara turun temurun menggunakan bahasa Jawa dalam berbagai ragam dialeknya dan mendiami sebagian besar Pulau Jawa (Herusatoto, 1987: 10). Di Jawa sendiri selain berkembang masyarakat Jawa juga berkembang masyarakat Sunda, Madura, dan masyarakat-masyarakat lainnya. Pada perkembangannya masyarakat Jawa tidak hanya mendiami Pulau Jawa, tetapi kemudian menyebar di hampir seluruh penjuru nusantara. Program transmigrasi yang dicanangkan pemerintah mengakibatkan banyak ditemukannya komunitas Jawa di luar pulau Jawa. Masyarakat Jawa ini memiliki karakteristik tersendiri dibandingkan dengan masyarakat-masyarakat lainnya, seperti masyarakat Sunda, masyarakat Madura, masyarakat Minang, dan lain sebagainya.

Dengan perkembangan IPTEKS (ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni) yang semakin gencar seperti sekarang ini, masyarakat Jawa tetap eksis

dengan berbagai keunikannya, baik dari segi budaya, agama maupun tata krama. Namun demikian, pengaruh IPTEKS tersebut sedikit demi sedikit mulai menggerogoti keunikan masyarakat Jawa tersebut, terutama di kalangan generasi mudanya. Di kota-kota besar seperti Yogyakarta sudah banyak ditemukan masyarakat Jawa yang tidak menunjukkan jati diri ke-Jawa-annya. Mereka lebih senang berpenampilan lebih modern yang tidak terikat oleh berbagai aturan atau tradisi-tradisi yang justru menghalangi mereka untuk maju (Marzuki, 2006: 3).

Begitu juga pengaruh keyakinan agama yang mereka anut ikut mewarnai tradisi dan budaya mereka sehari-hari. Masyarakat Jawa yang menganut Islam santri, misalnya, lebih banyak terikat dengan aturan Islamnya, meskipun bertentangan dengan budaya dan tradisi Jawanya. Hal ini karena tidak sedikit tradisi-tradisi Jawa yang bertentangan dengan keyakinan atau ajaran Islam. Sebaliknya bagi yang menganut Islam abangan tradisi Jawa tetap dijunjung tinggi, meskipun bertentangan dengan keyakinan atau ajaran Islam. Sebagian besar masyarakat Jawa sekarang ini menganut agama Islam. Di antara mereka masih banyak yang mewarisi agama nenek moyangnya, yakni beragama Hindu atau Budha, dan sebagian lain ada yang menganut agama Nasrani, baik Kristen maupun Katolik. Khusus yang menganut agama Islam, masyarakat Jawa bisa dikelompokkan menjadi dua golongan besar, golongan yang menganut Islam murni (sering disebut Islam santri) dan golongan yang menganut Islam Kejawen (sering disebut *Agama Jawi* atau disebut juga Islam abangan). Masyarakat Jawa yang menganut Islam santri biasanya tinggal di daerah pesisir, seperti Surabaya, Gresik, dan lain-lain, sedang yang menganut Islam Kejawen biasanya tinggal di Yogyakarta, Surakarta, dan Bagelen (Koentjaraningrat, 1995: 211). Ketika Islam datang di daerah Jawa bagian selatan terjadi proses dialog dengan budaya lokal Jawa sehingga melahirkan model keberagamaan yang 'sinkretis' dengan menampilkan Islam yang berwatak dan bergaya Jawa yang sering disebut dengan Islam *Abangan*. Hal ini berbeda dengan watak Islam dari komunitas Jawa Tengah bagian utara (Pantura) yang dikenal dengan Islam *Santri* (Geertz, 1976: 14).

Hasil dari proses dialog dan dialektika antara Islam dengan budaya lokal Jawa, melahirkan perpaduan tata nilai Islam dan budaya Jawa dengan menampilkan dua model keagamaan, yaitu (Ridhwan, 2008: 5):

1. Islam Jawa yang sinkretis dengan melahirkan perpaduan antara unsur Hindu-Budha dengan Islam.
2. Islam yang Puritan atau model keagamaan dengan mengikuti ajaran agama secara ketat.

Sinkretisme Islam berkembang di Indonesia, khususnya Jawa, karena Islam yang datang di Indonesia adalah Islam yang telah banyak terpengaruh oleh unsur-unsur mistik dari Persia dan India yang mengandung unsur-unsur yang cocok dengan pandangan hidup tradisional orang Jawa pada waktu itu (Partokusumo, 1995: 265; Ridhwan, 2008: 6).

Masyarakat Jawa memiliki budaya yang khas terkait dengan kehidupan beragamanya. Menurutnya ada tiga karakteristik kebudayaan Jawa yang terkait dengan hal ini, yaitu (Simuh, 1996: 110):

1. Kebudayaan Jawa pra Hindu-Budha
Kebudayaan masyarakat Indonesia, khususnya Jawa, sebelum datangnya pengaruh agama Hindu-Budha sangat sedikit yang dapat dikenal secara pasti. Sebagai masyarakat yang masih sederhana, wajar bila nampak bahwa sistem animisme dan dinamisme merupakan inti kebudayaan yang mewarnai seluruh aktivitas kehidupan masyarakatnya. Agama asli yang sering disebut orang Barat sebagai *religion magic* ini merupakan nilai budaya yang paling mengakar dalam masyarakat Indonesia, khususnya Jawa.
2. Kebudayaan Jawa masa Hindu-Budha
Kebudayaan Jawa yang menerima pengaruh dan menyerap unsur-unsur Hindu-Budha, prosesnya bukan hanya sekedar akulturasi saja, akan tetapi yang terjadi adalah kebangkitan kebudayaan Jawa dengan memanfaatkan unsur-unsur agama dan kebudayaan India. Ciri yang paling menonjol dalam kebudayaan Jawa adalah sangat bersifat teokratis. Masuknya pengaruh Hindu-Budha lebih mempersubur kepercayaan animisme dan dinamisme (serba magis) yang sudah lama mengakar dengan cerita mengenai orang-orang sakti setengah dewa dan jasa mantra-mantra (berupa rumusan kata-kata) yang dipandang magis.
3. Kebudayaan Jawa masa kerajaan Islam
Kebudayaan ini dimulai dengan berakhirnya kerajaan Jawa-Hindu menjadi Jawa-Islam di Demak. Kebudayaan ini tidak lepas dari pengaruh dan peran para ulama sufi yang mendapat gelar para wali tanah Jawa. Perkembangan Islam di Jawa tidak semudah yang ada di luar Jawa yang hanya berhadapan dengan budaya lokal yang masih bersahaja (animisme-dinamisme) dan tidak begitu banyak diresapi oleh unsur-unsur ajaran Hindu-Budha seperti di Jawa. Kebudayaan inilah yang kemudian melahirkan dua varian masyarakat Islam Jawa, yaitu santri dan abangan, yang dibedakan dengan taraf kesadaran keislaman mereka.

Sementara itu Suyanto menjelaskan bahwa karakteristik budaya Jawa

adalah religius, non-doktriner, toleran, akomodatif, dan optimistik. Karakteristik seperti ini melahirkan corak, sifat, dan kecenderungan yang khas bagi masyarakat Jawa seperti berikut: 1) percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa sebagai *Sangkan Paraning Dumadi*, dengan segala sifat dan kebesaran-Nya; 2) bercorak idealistis, percaya kepada sesuatu yang bersifat immateriil (bukan kebendaan) dan hal-hal yang bersifat adikodrati (*supernatural*) serta cenderung ke arah mistik; 3) lebih mengutamakan hakikat daripada segi-segi formal dan ritual; 4) mengutamakan cinta kasih sebagai landasan pokok hubungan antar manusia; 5) percaya kepada takdir dan cenderung bersikap pasrah; 6) bersifat konvergen dan universal; 7) momot dan non-sektarian; 8) cenderung pada simbolisme; 9) cenderung pada gotong royong, *guyub*, rukun, dan damai; dan 10) kurang kompetitif dan kurang mengutamakan materi (Suyanto, 1990: 144).

Pandangan hidup Jawa memang berakar jauh ke masa lalu. Masyarakat Jawa sudah mengenal Tuhan sebelum datangnya agama-agama yang berkembang sekarang ini. Semua agama dan kepercayaan yang datang diterima dengan baik oleh masyarakat Jawa. Mereka tidak terbiasa mempertentangkan agama dan keyakinan. Mereka menganggap bahwa semua agama itu baik dengan ungkapan mereka: "*Sedaya agami niku sae* (semua agama itu baik)". Ungkapan inilah yang kemudian membawa konsekuensi timbulnya sinkretisme di kalangan masyarakat Jawa (Marzuki, 2006: 5).

Masyarakat Jawa yang menganut Islam sinkretis hingga sekarang masih banyak ditemukan, terutama di Yogyakarta dan Surakarta. Mereka akan tetap mengakui Islam sebagai agamanya, apabila berhadapan dengan permasalahan mengenai jatidiri mereka, seperti KTP, SIM, dan lain-lain. Secara formal mereka akan tetap mengakui Islam sebagai agamanya, meskipun tidak menjalankan ajaran-ajaran Islam yang pokok, seperti shalat lima waktu, puasa Ramadhan, zakat, dan haji (Koentjaraningrat, 1994: 313).

Masyarakat Jawa, terutama yang menganut Kejawen, mengenal banyak sekali orang atau benda yang dianggap keramat. Biasanya orang yang dianggap keramat adalah para tokoh yang banyak berjasa pada masyarakat atau para ulama yang menyebarkan ajaran-ajaran agama dan lain-lain. Sedang benda yang sering dikeramatkan adalah benda-benda pusaka peninggalan dan juga makam-makam dari para leluhur serta tokoh-tokoh yang mereka hormati. Di antara tokoh yang dikeramatkan adalah Sunan Kalijaga dan para wali sembilan lainnya sebagai tokoh penyebar agama Islam di Jawa. Tokoh-tokoh lain dari kalangan raja yang dikeramatkan adalah Sultan Agung, Panembahan Senopati, Pangeran Purbaya, dan masih banyak lagi tokoh lainnya. Masyarakat Jawa percaya

bahwa tokoh-tokoh dan benda-benda keramat itu dapat memberi berkah. Itulah sebabnya, mereka melakukan berbagai aktivitas untuk mendapatkan berkah dari para tokoh dan benda-benda keramat tersebut.

Masyarakat Jawa juga percaya kepada makhluk-makhluk halus yang menurut mereka berkeliaran di sekitar manusia yang masih hidup. Makhluk-makhluk halus ini ada yang menguntungkan dan ada yang merugikan manusia. Karena itu, mereka harus berusaha untuk melunakkan makhluk-makhluk tersebut agar menjadi jinak, yaitu dengan memberikan berbagai ritus atau upacara.

Di samping itu, masyarakat Jawa juga percaya akan adanya dewa-dewa. Hal ini terlihat jelas pada keyakinan mereka akan adanya penguasa Laut Selatan yang mereka sebut Nyai Roro Kidul (Ratu Pantai Selatan). Masyarakat Jawa yang tinggal di daerah pantai selatan sangat mempercayai bahwa Nyai Roro Kidul adalah penguasa Laut Selatan yang mempunyai hubungan dengan kerabat Mataram (Yogyakarta). Mereka memberi bentuk sedekah laut agar mereka terhindar dari mara bahaya (Koentjaraningrat, 1995: 347).

Itulah gambaran tentang masyarakat Jawa dengan keunikan mereka dalam beragama dan berbudaya. Hingga sekarang keunikan ini justru menjadi warisan tradisi yang dijunjung tinggi dan tetap terpelihara dalam kehidupan mereka. Bahkan dengan adanya otonomi daerah, masing-masing daerah mencoba menggali tradisi-tradisi semisal untuk dijadikan tempat wisata yang dapat menambah *income* bagi daerah yang memiliki dan mengelolanya.

Dialektika Islam dan Budaya Lokal Jawa dalam Aktivitas Sosial

Ada tiga metode penyebaran Islam, berdasarkan studinya terhadap cerita-cerita seputar islamisasi di Nusantara, yaitu oleh pedagang muslim dalam jalur perdagangan yang damai, oleh para da'i dan orang suci (*wali*) yang datang dari India atau Arab yang sengaja bertujuan mengislamkan orang-orang kafir dan meningkatkan pengetahuan mereka yang telah beriman dan terakhir dengan kekuasaan atau memaklumkan perang terhadap negara-negara penyembah berhala. Jadi, Islam disebarkan dengan cara perdagangan, pendakwah sufi dan politik (Graaf, 1989: 2).

Dari sekian banyak cara penyebaran Islam tersebut, kiranya yang paling dominan adalah pendapat yang menyatakan bahwa Islam disebarkan melalui perdagangan. Pendapat seperti ini diangkat oleh sarjana-sarjana barat khususnya Belanda. (Wertheim dalam Abdullah, 1989: 94-111; Pijnapel dalam Azra, 1999: xii). Namun demikian, ada beberapa sarjana Belanda yang meragukan mengenai teori perdagangan ini, seperti Van Leur (Taufiq Abdullah, 1989: 29-30) dan (Azra, 1994: 32). Menurutny, teori ini lemah, sebab tidak mungkin

Islamisasi dapat dilakukan secara besar-besaran oleh kaum pedagang dan perkawinan.

Di antara sejarawan Asia, seperti S.Q. Fatimi juga menyangkal teori perdagangan ini. Menurutnya bahwa Islam disebarkan justru oleh kaum pendakwah sufi dari wilayah Bengal. Hal ini terbukti dengan corak Islam yang bersifat mistik yang bersesuaian dengan sikap mistik masyarakat di kawasan ini sebelumnya (Wahid, 1982: 41; Azra, 1994: 33; Drewes dalam Ibrahim, 1989: 35-36; dan Ricklefs dalam Bizawie, 2002: xx).

Para sejarawan banyak yang menyokong mengenai teori da'i sufi, antara lain ialah Fatimi, John, dan Tjandrasasmita. Melalui temuan terhadap naskah-naskah lama di beberapa wilayah Jawa, ternyata banyak dijumpai naskah yang bertemakan penyebaran Islam melalui kegiatan sufistik. John begitu yakin bahwa penyebaran Islam dilakukan oleh kaum sufi. Sebab baginya sangat tidak mungkin Islam disiarkan secara besar-besaran oleh kaum pedagang yang motifnya ialah mencari keuntungan secara material. Islam tentu disebarkan oleh pengembara sufi, terutama di abad ke-13 M. Faktor keberhasilan kaum sufi di dalam proses islamisasi ialah kemampuan kaum sufi untuk mengadopsi "keyakinan lokal" menjadi bagian penting di dalam ritual-ritual Islam. Secara atraktif ajaran Islam dikemas dalam coraknya yang berdekatan dengan tradisi lokal, sehingga penyebaran Islam berwajah damai, menekankan pada aspek batin atau esoteris. Untuk membuktikannya, John mengkaji literatur lokal yang memiliki keterkaitan dengan para pengembara sufi yang diyakini oleh penduduk lokal Nusantara pada zaman pra Islam. Kemudian, doktrin kaum sufi tersebut menjadi simbol-simbol kerajaan yang berupa martabat-martabat raja-raja Melayu yang menggunakan simbol-simbol orang keramat (Mudzhar, 1990: 18; 2002: xx-xxxi).

Memang, tidak dapat dipungkiri bahwa catatan sejarah Islam di Jawa sangat tergantung pada teks-teks yang menggambarkan berbagai peristiwa di masa lalu, akan tetapi, bahan-bahan teks tersebut tak selalu dijumpai dalam kajian-kajian Islam awal di Jawa. Akibatnya, mau tidak mau haruslah mencari bahan-bahan perbandingan untuk membandingkan berbagai corak Islam di Nusantara dengan Islam di belahan lain. Untuk itu ditemukanlah wilayah bandingan tersebut yaitu Islam di wilayah India Selatan, khususnya Kerala sebagai sumber Islam yang memiliki kesamaan dengan Islam Arab dan Dekkan sebagai sumber orde keagamaan dan politik Indo-Persia. Islam di Jawa, ternyata menggabungkan kedua sumber tersebut, dengan cara mengambil sumber orde keagamaan dari Kerala

dan sumber religio-politik atau kerajawian dari tradisi kerajaan Indo-Persia (Woodward, 2001: 81).

Corak Islam di Jawa dalam banyak hal juga menyerupai Islam di Asia Selatan (Malabar di barat dan Koromandel di timur). Kerala, di pantai Malabar menjadi daerah penting untuk perdagangan rempah-rempah. Daerah ini terkenal semenjak zaman Romawi. Oleh karena itu, daerah ini juga sangat mungkin menjadi daerah transit bagi kaum pedagang dengan tujuan perdagangan dan sekaligus menyiarkan Islam dan kaum sufi yang secara sengaja mencari daerah baru untuk pengembangan Islam. Jadi, sangat mungkin bahwa Islam telah datang di daerah ini sejak awal di Arab, bahkan beberapa saat setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Kesamaan itu dapat dilihat dari sistem pendidikan *madrasi*, upacara-upacara keagamaan, seperti *slametan* dan bahannya seperti *apem* dan juga tata ritual berdasarkan kesamaan madzhab di dalam Islam (Woodward, 2001: 84). Kemiripan keagamaan dan sosial, serta apa yang dikenal sebagai jalinan perdagangan India Selatan dan Asia Tenggara mengesankan Kerala merupakan salah satu sumber Islam Jawa dan juga mungkin suatu model masyarakat muslim kawasan pantai (Woodward, 2001: 84). Sejarawan yang juga berpendapat seperti ini ialah Arnold, dalam pandangannya, Islam di Jawa memiliki kesamaan dengan Islam di Malabar dan Colomander, mengingat bahwa terdapat kesamaan madzhab antara dua wilayah ini (Arnold, 1977: 318).

Peran Indo-Persia terhadap corak Islam di Jawa juga sangat menonjol. Dalam hal ini bisa dilihat dalam berbagai sistem ritual seperti nama-nama bulan Jawa yang dinisbahkan kepada sistem bulan di Persia. Di Arab dikenal nama bulan Muharram, akan tetapi masyarakat Jawa justru menyebutnya sebagai bulan *Suro* atau bulan *Asyuro*. Dalam tradisi Jawa, bulan *Suro* adalah bulan *tirakatan*, sebagaimana tradisi di Persia yang menganggap bulan ini sebagai bulan bela sungkawa atas kematian cucu Nabi Muhammad, Husain, di padang Karbala akibat pertempuran dengan Muawiyah. Jadi tradisi *Shi'ah* juga dilakukan oleh masyarakat Jawa. Selain itu juga upacara *maulid* nabi yang dirayakan besar-besaran juga merupakan perluasan tradisi “pengkultusan” terhadap tokoh yang dianggap suci. Tradisi ini tidak ditemukan dalam tradisi Islam Timur Tengah (Arab) sejak awal.

Berbagai kegiatan ritual pada umumnya berisi acara doa selamatan yang isi doanya disesuaikan dengan keperluan. Hampir tiap bulannya terdapat kegiatan ritual yang bersifat rutin. Berikut ini beberapa potret aliran Islam

Kejawen yang merupakan hasil dari proses dialog dan dialektika antara Islam dengan budaya lokal Jawa pada masyarakat Jawa bagian selatan khususnya Kabupaten Banyumas dan Cilacap serta menampilkan model keberagamaan Islam Jawa yang sinkretis.

Sinkretisasi Ajaran Islam dengan Kebudayaan Lokal di Banyumas

Secara geografis, Kabupaten Banyumas dan Cilacap termasuk wilayah provinsi Jawa Tengah bagian selatan yang sering disebut dengan “daerah merah”. Istilah daerah merah memberi makna bahwa kawasan Jawa Tengah bagian selatan merupakan sebuah komunitas yang sangat kental dengan tradisi Jawa yang diadopsi dari tradisi kerajaan Hindu-Budha yang penuh dengan mitologi yang bersumber dari keyakinan animisme dan dinamisme (Pemberton, 2003: 368-380).

Kekentalan tradisi masyarakat Jawa bagian selatan khususnya Kabupaten Banyumas dan Cilacap yang begitu kuat, menjadikan proses Islamisasi di daerah ini menampilkan corak dan *langgam* dari sistem keyakinan dan berbagai ekspresi keagamaan yang unik pula. Pada uraian terdahulu dijelaskan bahwa ketika Islam datang di daerah ini dan terjadi proses dialog dengan budaya lokal Jawa maka akan melahirkan model keberagamaan yang ‘*sinkretis*’ dengan menampilkan Islam yang berwatak dan bergaya Jawa yang sering disebut dengan Islam *Abangan*. Hal ini berbeda dengan watak Islam dari komunitas Jawa Tengah bagian utara (Pantura) yang dikenal dengan Islam *Santri* (Geertz, 1976: 14).

Salah satu produk dialog antara Islam dengan budaya lokal Jawa di Jawa Tengah bagian selatan adalah adanya komunitas Islam *Blangkon* yang hingga sekarang eksistensinya masih kuat di Desa Pekuncen, Kecamatan Adipala dan Kecamatan Kroya, Kabupaten Cilacap. Kabupaten Banyumas dan Kabupaten Cilacap merupakan dua kabupaten yang dulu adalah eks karesidenan Banyumas. Secara geografis, posisi Kecamatan Jatilawang, Kecamatan Adipala dan Kecamatan Kroya merupakan daerah kecamatan yang jauh dari ibukota Kabupaten Banyumas maupun Cilacap.

Tokoh leluhur yang menjadi panutan dan tempat mereka meminta sesuatu adalah Kiai Bonokeling yang makamnya menjadi sentral kegiatan ketika ritual *Nyadran* dilaksanakan. Aktivitas ritual lain adalah kegiatan *selamatan* yang biasanya dilaksanakan pada setiap *Jemuah Pon* yang dilaksanakan di sebuah tempat yang bernama *Pasemuan*.

Menurut penuturan informan kunci yang bernama Ki Wiryatpada, dalam

(Ridhwan, 2008: 7) sistem rekrutmen keanggotaannya bersifat kekerabatan yang dibaiat sejak masih kanak-kanak oleh salah satu dari Kiai Kunci. Model kepemimpinan kelompok Islam Kejawaen ini bersifat turun temurun atas dasar kekerabatan. Sedangkan struktur kepemimpinan kelompok ini adalah dengan mengikuti model kepemimpinan struktur lurah (kepala desa) jaman dulu. Dalam hal relasi sosial antara kelompok ini dengan kelompok luar selama ini terjalin secara baik dengan mengedepankan sikap toleransi yang tinggi. Salah satu simbol identitas dari kelompok ini dapat dilihat dari segi pakaian yang berbeda dengan masyarakat lainnya yang biasanya dipakai ketika berlangsung aktivitas ritual. Bagi pengikut laki-laki berpakaian sarung hitam dan jas/baju hitam dengan *Blangkon* sebagai penutup kepala. Sedangkan untuk para ibu dengan menggunakan *kebaya* atau *kemben* model pakaian Jawa kuno.

Pandangan keagamaan komunitas Islam Blangkon sangat kental dengan tradisi agama orang Jawa. Sistem keyakinan mereka sangat jelas tergambar dari penuturan salah seorang tokoh (*kesepuhan*) aliran ini yakni Bapak Mulyareja dalam (Ridhwan, 2008: 10) yang menyatakan, “*Menungso urip teng dunya niku nek mboten nyantri nggih nyandi*”. Pernyataan ini berarti bahwa, manusia hidup di alam dunia ini terbagi menjadi dua, yaitu *nyantri* dan *nyandi*. Dua istilah ini digunakan untuk memilah antara kelompok yang notabene muslim dengan pengamalan rukun Islamnya yang lima secara utuh yang sering mereka sebut dengan Islam lima waktu dan kelompok muslim yang pengamalan rukun Islamnya hanya tiga (syahadat, puasa dan zakat), tanpa melakukan shalat lima waktu. Karena itu istilah *nyantri* sama dengan “Islam lima waktu”, sedangkan istilah *nyandi* lebih identik dengan “Islam tanpa shalat lima waktu”. *Nyandi* berarti poros keyakinannya mendasarkan pada *Punden* yaitu tempat-tempat suci. Tempat yang paling dianggap suci adalah makam Kiai Bonokeling.

Seorang wakil Kiai Kunci, Wiryatpada menuturkan, “*Kula niki nggih Islam, sanes Hindu sanes Budha*”. Ia percaya akan adanya Gusti Allah sebagai Tuhan, tempat di mana manusia meminta pertolongan. Ia juga percaya bahwa Muhammad sebagai Nabi dan Rasul Allah. Dengan jelas ia melafadkan shalawat Nabi *Allahumma Shalli ala Sayyidina Muhammadin wa ‘ala Ali Sayyidina Muhammadin*. Semua umat Islam hakikatnya bergerak pada tujuan dan muara yang sama yaitu mencapai kebenaran hakikat yaitu kebenaran yang hanya milik Allah. Perbedaan dalam beribadah tidak lebih perbedaan dalam hal cara mencapai tujuan. Dalam beribadah seseorang perlu perantara antara lain dengan menyalakan dupa dan kemudian diberi pengantar doa oleh Kiai Kunci/wakil Kiai Kunci agar dapat dikabul oleh Yang Maha Kuasa.

Syahadat atau “*sadat*” menurut lisan komunitas muslim kejawa hanya diucapkan pada saat melakukan perkawinan di depan penghulu (Petugas Pencatat Perkawinan dari Kantor Urusan Agama/KUA). Adapun puasa, sebagaimana puasa yang dilakukan kelompok *santri*, dilakukan pada bulan Ramadhan dengan mengikuti aturan waktu sebagaimana yang ditentukan oleh pemerintah. Namun demikian, sebagian para kesepuhan aliran ini masih mempercayai puasa *sirih* yaitu “*Ne srengenge lingsir lan wetenge kerasa perih*” (kalau matahari sudah tergelincir dan perut terasa perih) maka ketika itu boleh berbuka puasa.

Menurut Kuswadi, dalam hidup di dunia ini “*Sing penting urip golek selamat, carane aja mlanggar angger-angger/aturan-aturan,*” artinya, yang penting dalam hidup ini adalah mencari selamat dengan cara tidak melakukan pelanggaran-pelanggaran. Dalam hidup ini, masih menurut Kuswadi, yang penting *selamatan*. Yang dimaksud *selamatan* di sini adalah memberikan persembahan (berupa *tumpeng* atau *ambeng* dan *dupa*) kepada leluhurnya yang dipercaya bisa memberikan manfaat juga marabahaya dalam hidup. Dia mengatakan, “*Asal munggah wonten panembahan nggih selamatan doa selamatan punopo mawon, nggih doa selamatan kedah caosi shodaqoh wonten panembahan. Anak putu podo munjung misal kagem mantun anggenipun sakit*” (Yang penting memohon kepada leluhur dengan selamatan berdoa selamatan apa saja, yaitu doa selamatan dengan memberikan persembahan kepada leluhur. Anak cucu juga ikut serta misalnya untuk bisa sembuh dari sakit) (Ridhwan, 2008: 11).

Menurut Sumitro, “*Wong urip ning dunya iki kudu mados ilmu kangge akhirat lan mados sangune gesang teng alam kelanggengan,*” artinya, seseorang hidup di dunia ini harus mencari/menggali pengetahuan untuk hidup di akhirat dan mempersiapkan bekal untuk hidup di alam yang kekal. Ibadahnya orang kejawa adalah *selamatan*, misalnya: *Nyadran* (ritual tahunan yang dilaksanakan pada Bulan Ruwah), *saben omah paring caos dateng Kiai Bonokeling* (tiap rumah memberikan persembahan kepada Kiai Bonokeling), *Muludan* yang dilaksanakan di Adiraja dan selamatan lainnya. Menurut Istri Kiai Mejasari, “*Wong kejawen iku uripe boros, apa-apa selamatan terus, tapi mergo adat kebiasaan leluhure ya dilakoni bae amrih selamet, mila niku teng ngriki mboten wonten ingkang gadhah omah gedong*” (Orang Kejawa itu hidupnya boros, karena sering selamatan, namun karena ini adat kebiasaan yang dilakukan para leluhur, maka kami lakukan demi mendapatkan keselamatan, karena itu di sini tidak ada yang memiliki rumah gedung [mewah]) (Ridhwan, 2008: 12).

Menurut sebagian komunitas Kejawa, mereka juga meyakini adanya

alam sesudah alam nyata ini yaitu *alam kelanggengan*. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Sumitro, “*Sak bakdane alam dunya niki wonten alam kelanggengan, selawase, tanpa umur. Menawi tiyang sampun teng alam kelanggengan niku ganti tatahan, nggih meniko tata batin*” (Setelah alam dunia ini ada alam baka, selama-lamanya tanpa usia. Ketika seseorang telah berada di alam keabadian ia akan berganti menjadi dunia ruh).

Mengenai balasan amal di akhirat, Sumitro menjelaskan, “*Menawi manungsa teng alam padhang niki angger mlanggar aturan, nggih besuk badhe tinemu piwales. Gampangipun, yen ora gelem dijiwit, ya aja jiwit. Sebab tiyang gesang niki kedah ngangge planggeran, supaya ora ngrusak pager ayu. Wonten mo limo sing kudu dienggo, lan mo limo sing kudu ditinggalna*” (Ketika manusia hidup di dunia dan dia melakukan pelanggaran maka besok akan mendapatkan balasan yang setimpal. Gampangnya, kalau tidak mau dicubit ya jangan mencubit. Sebab manusia hidup ini harus memakai aturan supaya tidak merusak tatanan kehidupan. Ada 5 (lima) M yang harus dilakukan dan ada 5 (lima) M yang harus ditinggalkan).

Menurut Kiai Kunci Karta Wijaya dari Adiraja bahwa komunitas Kejawen ini selain minta ke Gusti Allah (Alloh dibaca Alah), mereka juga minta sesuatu ke Kiai Bonokeling. Ketika ditanya tentang keyakinannya ini dalam beliau menjawab, “*Riyin-riyin tuduh seka tiyang sepuh kados niku,*” artinya, ini ada sejak dulu kala sebagaimana dikatakan oleh orang-orang tua (Ridhwan, 2008: 13).

Dalam konteks relasi sosial antar anggota kelompok komunitas Blangkon adat atau antar kelompok adat dengan masyarakat lainnya (muslim masjid) berjalan secara baik dengan hidup *guyub* dan rukun. Baik menurut Wiryatpada maupun Arlam, belum pernah terjadi gesekan atau konflik yang bersifat fisik antar warga masyarakat yang dipicu oleh perbedaan paham ini. Bahkan menurut Wiryatpada, walaupun ada tarikan sumbangan pembangunan masjid anggota masyarakat yang berasal dari kelompok kejawen juga memberikan sumbangan untuk pembangunan masjid. Namun demikian, menurut Arlam terdapat sentimen yang bersifat laten dan di bawah permukaan seringkali kelompok adat (kejawen) memandang kurang simpatik terhadap aktivitas keagamaan terutama terhadap anak-anak mereka. Tidak jarang orang tua dari kelompok adat melarang anaknya untuk mengaji atau shalat di masjid (Ridhwan, 2008: 32).

Dalam melihat masyarakat Islam Kejawen di desa Pekuncen, Banyumas kelompok “Islam lima waktu” berpandangan sebagaimana tergambar dalam

pernyataan bapak Arlam yang berprinsip “*Lakum dinukum wali yadin*” (bagimu agamamu, bagiku agamaku). Masing-masing mempunyai keyakinan, sehingga yang penting adalah sikap menghormati. Menurut Arlam sebagaimana pernyataannya, “Saya sendiri orang yang sejak kecil tidak pernah ikut mereka sehingga saya tidak tahu banyak tentang ajaran mereka. Secara aqidah mereka mengaku sebagai orang Islam, percaya adanya Allah dan Muhammad Rasulullah, tetapi mereka tidak melaksanakan syari’at Islam. Bahkan yang justru dijunjung bahkan disembah-sembah adalah nenek moyang mereka yang sering disebut namanya Ki Bonokeling. Sebab akidah mereka itu syirik”.

Dalam pandangan Arlam berbagai acara ritual “selamatan” yang mereka adakan hanya sekedar kumpul-kumpul. Tidak ada pengarahan atau *wejangan* tentang ajaran agama, bahkan cenderung terjadi kemubadziran.

Relasi sosial komunitas Islam Kejawen dengan masyarakat lainnya berjalan secara alamiah dengan mendasarkan pada tata nilai lokal masyarakat desa pada umumnya dengan ciri masyarakat yang *guyub* dan *rukun*. Keyakinan agama diposisikan sebagai hak yang dimiliki oleh setiap manusia dan ia bersifat pribadi. Semangat hidup berdampingan (*co-existence*) menjadi nilai yang sudah melembaga.

Simpulan

Dari berbagai uraian tersebut di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa wajah Islam di Jawa merupakan hasil dialog dan dialektika antara Islam dan budaya lokal yang kemudian menampilkan wajah Islam yang khas Jawa yang kemudian disebut Islam Jawa. Dalam kenyataannya, Islam di Jawa memanglah tidak bersifat tunggal, tidak monolit, dan tidak simpel. Islam Jawa bergelut dengan kenyataan negara-bangsa, modernitas, globalisasi, kebudayaan lokal, dan semua wacana kontemporer yang menghampiri perkembangan zaman dewasa ini. Dalam konteks ini, respons kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi Islam di Indonesia dan Jawa khususnya sangat variatif, mulai dari konservatif, moderat, liberal, radikal, hingga fundamentalis.

Dialog dan dialektika antara Islam dan budaya lokal Jawa dalam bidang sosial sebagai wujud dari bagian tampilnya wajah Islam Jawa di bumi nusantara terlihat dalam berbagai ragam aktivitas sosial umat Islam di Jawa yang merupakan bentuk kearifan lokal berwajah Islam Jawa dalam rangka menampilkan karakter Islam yang *tasamuh*, *tawassuth*, dan *tawazun*. Di antaranya adalah tercermin dalam relasi sosial komunitas Islam Kejawen Banyumas dengan masyarakat lainnya berjalan secara alamiah dengan mendasarkan pada tata nilai lokal

masyarakat desa pada umumnya dengan ciri masyarakat yang *guyub* dan *rukun*. Keyakinan agama diposisikan sebagai hak yang dimiliki oleh setiap manusia dan ia bersifat pribadi. Semangat hidup berdampingan (*co-existence*) menjadi nilai yang sudah melembaga.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufiq. 1989. *Islam dan Pembentukan Tradisi Di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan*. Dalam Taufiq Abdullah dan Sharon Shiddiqui, Tradisi dan Kebangkitan Islam Di Asia Tenggara [hlm 29-30]. Jakarta: LP3ES.
- Arnold, Thomas W. 1977. *The Preaching of Islam*. Jakarta: Wijaya.
- Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama, Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Rosdakarya.
- Drewes, G.W.J. 1989. *Pemahaman Baru Kedatangan Islam di Indonesia*. Dalam Ahmad Ibrahim, *et al.*, Islam di Asia Tenggara. Perspektif Sejarah [hlm 7-36]. Jakarta: LP3ES.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.
- Graaf, HJ. de. 1989. *Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke-18*. Dalam Azyumardi Azra, Perspektif Islam di Asia Tenggara [hlm 2]. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Herusatoto, Budiono. 1987. *Symbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita.
- Koentjaraningrat. 1994. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Koentjaraningrat. 1995. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Jambatan.
- Koentjaraningrat. 1996. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Marzuki. 2006. Tradisi dan Budaya Masyarakat Jawa dalam Perspektif Islam. *Kajian Masalah Pendidikan dan Ilmu Sosial "INFORMASI"*. 32, (1): 2-6.

<http://eprints.uny.ac.id/view/type/article.html>. [diakses 13Februari 2012].

- Mudzhar, Muhammad Atho. 1990. *Fatwas of The Council of Indonesian Ulama A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988*. Los Angeles: University of California.
- Partokusumo, Karkono Kamajaya. 1995. *Kebudayaan Jawa Perpaduannya dengan Islam*. Yogyakarta: Aditiya Media.
- Pemberton, John. 2003. *Jawa*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Ricklefs, M.C. 2002. *Syekh al Mutamakin dan Sejarah Jawa abad XVIII*. Dalam Abdul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat* [hlm xx-xxxi]. Yogyakarta: SAMHA bekerja sama dengan Yayasan Keris.
- Ridhwan. 2008. *Islam Blangkon; Studi Ethnografi Karakteristik Keberagamaan di Kabupaten Banyumas dan Cilacap*. *Istiqro'*. Volume 07, Nomor 01: 5-6.
- Simuh. 1996. *Sufisme Jawa*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Suyanto. 1990. *Pandangan Hidup Jawa*. Semarang: Dahana Prize.
- Wahid, Abdurrahman. 1982. *Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta: Dharma Bhakti.
- Wertheim, W.F. 1989. *Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perspektif Perbandingan*. Dalam Taufiq Abdullah dan Sharon Shiddiqui, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* [hlm 94-111]. Jakarta: LP3ES.
- Woodward, Mark R. 2001. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.

TRADISI TORON ETNIS MADURA: Memahami Pertautan Agama, Budaya, dan Etos Bisnis

Muhammad Djakfar

Fakultas Ekonomi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Jalan Gajayana No. 50 Malang, Telp. 08155524601

email: mdjakfar@yahoo.co.id

Abstract

Toron or back to the village has been performed as a tradition among the Madurese with various reasons. In addition to Idul Fitri, the Prophet's Birth Month is an important moment for the Madurese to go back to their hometown, especially for those who come from the village and work in informal sectors in other cities. In understanding the toron tradition which has been a culture of its own, there is a question whether there are relationships between religious values, culture, and business ethics among the Madurese, who are widely known as a hardworking community. This study uses qualitative approach and phenomenological method in order to be able to understand deeper on what the relationship among those three aspects, which can be apprehended from the toron tradition. Informants were purposively selected to those working in informal sectors and who have been working outside the Madura island. The data were collected by using observations, in-depth interview, and documentation. The results show that among the students of Islamic boarding schools, the motive of doing toron in commemorating the Prophet's birthday, is to honour the Prophet, and such celebration is just like a haul for the parents. Due to the presence of such respect, it is expected that they will receive blessings and help from the Prophet. On the other hand, for those non learners of such boarding schools, commemoration the Prophet's Birthday is just like a way (tawassul) to expiate a sin with an expectation to receive blessing from the Prophet, although they realize that they do not do his teachings. Commemorating the Prophet's Birthday in their home village is a prestige which reflects their business success outside the island in foreign places, which normally need a big amount

of funding. Due to that reason of commemoration, we can understand that there are relationships between religion, culture, and business ethics among the Madurese.

Toron (*pulang kampung*) telah mentradisi di kalangan etnis Madura dengan berbagai motifnya. Selain hari raya, bulan Maulid Nabi merupakan momen penting bagi etnis Madura untuk pulang kampung, terutama bagi mereka yang berasal dari pedesaan yang bekerja di sektor informal di rantau orang. Dalam memahami tradisi toron yang telah membudaya, adakah pertautan antara nilai agama, budaya, dan etos bisnis di kalangan etnis Madura yang dikenal sebagai komunitas pekerja keras. Inilah sejatinya pokok masalah yang akan dipahami melalui penelitian ini. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode fenomenologi untuk dapat memahami lebih dalam seputar bagaimana pertautan antara ketiga aspek tersebut yang dapat dipahami dari tradisi toron. Para informan sengaja dipilih bagi mereka yang bekerja di sektor informal yang telah merantau ke luar pulau Madura. Data digali dengan metode observasi, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Hasil menunjukkan, di kalangan santri, motif toron untuk memperingati Maulud adalah untuk menghormati Rasul, dan peringatan itu diibaratkan acara haul bagi kedua orang tua mereka. Dengan rasa hormat itu diharapkan rahmat dan syafaat nabi kelak akan didapat. Sebaliknya, bagi kalangan non santri, mengadakan acara Maulud ibarat wahana (*tawassul*) untuk menebus dosa dan kelak berharap syafaat dari Rasul, sekalipun mereka merasa tidak menjalankan ajarannya. Memperingati Maulud di kampung halaman merupakan prestise yang mencerminkan sukses bisnis mereka di negeri orang yang membutuhkan cukup banyak biaya. Sebab dari peringatan itulah dapat dipahami ada pertautan antara agama, budaya, dan etos bisnis di kalangan muslim etnis Madura.

Key words: toron tradition, business ethics, the Madurese

Pendahuluan

Toron (*pulang kampung*) merupakan sebuah tradisi yang turun-temurun di kalangan etnis Madura, yakni bagi mereka yang telah berdomisili di luar pulau Madura. Semua orang Madura bebas melakukannya sesuai dengan motif masing-masing artinya, tradisi *toron* tidak mengenal batas sosial apa pun karena setiap orang mempunyai ikatan primordial dengan kampung halaman tempat mereka dilahirkan. Dengan demikian, tradisi *toron* telah biasa dilakukan oleh komunitas Madura yang melakukan migrasi ke luar Madura dengan alasan untuk mengubah nasib karena tempat asal yang kurang menjanjikan secara ekonomi.

Namun demikian faktor pendorong migrasi itu tentu saja tidak tunggal, artinya semata-mata karena alasan ekonomi, karena dalam kenyataan masih banyak alasan lain seperti karena terjadi perang, keamanan, bencana alam,

perkawinan dan lain sebagainya (Kesuma, 2004: 27).

Selain itu dari aspek inisiasi, bisa terjadi karena atas kehendak sendiri secara individual yang dikenal dengan migrasi swakarsa. Atau, karena kehendak pihak lain, misalnya dari pemerintah agar terjadi pemerataan penduduk di seluruh nusantara, maka diciptakanlah sebuah program nasional yang dikenal dengan transmigrasi. Sedangkan dari aspek daerah tujuan (sasaran), bisa jadi penduduk pindah dari pedesaan ke daerah perkotaan yang dikenal dengan urbanisasi. Semua ini tentu saja mereka melakukannya dengan motif yang sama, yakni mencari daerah baru dengan tujuan membangun suasana baru yang lebih prospektif untuk masa depan diri dan keluarganya.

Migrasi diartikan sebagai perubahan tempat tinggal secara permanen. Dalam hal ini, antara lain sebagaimana yang dilakukan oleh etnis Madura ke berbagai pulau di nusantara, terutama di pulau Jawa (Lee, 1976: 5). Di pulau ini mereka banyak bermigrasi ke daerah Surabaya (termasuk Malang) sampai ke arah ujung timur, yakni Banyuwangi, yang secara politis akhirnya dikenal dengan daerah tapal kuda, selain itu ada juga yang pindah ke pulau lain seperti Kalimantan, Sumatra, Bali, dan lain-lainnya.

Demikian pula migrasi yang dilakukan etnis Minangkabau di Sumatra Barat dan etnis Bugis di Sulawesi. Kedua etnis ini mengandung sisi persamaan dengan etnis Madura sebagai etnis petualang yang banyak menekuni sektor informal di mana mereka menetap di daerah tujuan. Etnis Minangkabau dengan ikon "Rumah Makan Padang"-nya yang sudah sangat populer di kalangan masyarakat luas. Sama halnya dengan etnis Bugis yang menyebar ke berbagai pulau. Bahkan tidak sedikit etnis ini yang hijrah ke manca negara, tepatnya, Johor dan Selangor Malaysia sebagaimana yang pernah diteliti oleh Andi Ima Kesuma (Kesuma, 2004: 91-136).

Akan tetapi di balik semua itu suatu hal yang perlu disadari bahwasanya para migran itu pada suatu saat tetap berkeinginan untuk pulang kampung dengan berbagai motif yang ikut mendorong mereka. Secara psikologis dalam diri mereka ada kecenderungan untuk melihat kampung halaman yang membesarkannya. Terlebih lagi secara sosiologis, mereka masih mempunyai hubungan kekerabatan dengan keluarga besar di daerah asal, seperti kedua orang tua, mertua, saudara-saudara dekat maupun jauh, dan lain sebagainya yang secara syar'i maupun kultur mewajibkan mereka untuk bersilaturahmi.

Khusus bagi etnis Madura, yang bermigrasi ke luar pulau, sewaktu-waktu atau dalam momen-momen tertentu mereka banyak yang pulang kampung (*toron*) yang telah mentradisi dalam jangka waktu yang sedemikian lama.

Ditengarai, mereka melakukan tradisi *toron* itu, selain karena momen dua hari raya (Idul Fitri dan Idul Adha) sebagaimana yang dilakukan banyak etnis di Indonesia, namun ada momen-momen lain yang secara khusus dilakukan oleh mereka, yakni acara Maulud Nabi SAW, perkawinan, dan acara selamatan keberangkatan maupun kepulangan dari ibadah haji.

Selanjutnya permasalahannya adalah apakah ada pertautan antara tradisi *toron* itu dengan etos bisnis di kalangan mereka yang dikenal sebagai salah etnis pekerja keras, ulet, pantang menyerah, dan sebagainya. “Etos” secara umum diartikan sebagai sikap, pandangan, pedoman, atau tolok ukur yang ditentukan dari dalam diri seseorang atau sekelompok orang dalam berkegiatan (Rifai, 2007: 347). Etos kerja etnis Madura sangatlah tinggi karena secara naluriah bagi mereka bekerja merupakan bagian dari ibadahnya sesuai dengan ajaran Islam yang dianutnya, karena itu bagi etnis Madura, tidak ada satu pun pekerjaan yang dianggap berat, kurang menguntungkan, atau hina, selama pekerjaan itu tidak dianggap maksiat sehingga hasilnya akan halal dan diridhai sang Maha Penciptanya (Rifai, 2004: 347). Itulah sekilas sosok etnis Madura yang menjadi objek dalam penelitian ini.

Etnis Madura: Komunitas Migran yang Pantang Menyerah

Dalam kenyataan, etnis Madura, menyebar ke berbagai pelosok tanah air, bahkan tidak jarang yang lintas negara. Karena keuletannya yang banyak menekuni kewirausahaan sehingga pantaslah bagi mereka mendapat predikat “pahlawan” ekonomi di Indonesia.

Mereka pantang menyerah menghadapi arus globalisasi ekonomi yang tidak mungkin dibendung, kendati dari aspek permodalan, sumber daya manusia, dan sistem manajemen yang relatif terbatas. Namun demikian, dengan modal kerja keras eksistensi mereka tetap diperhitungkan oleh masyarakat, dan bahkan layak menjadi “ikon” perkembangan bisnis kelas menengah ke bawah di Indonesia (Djakfar, 2009: 148).

Tak dapat dipungkiri, di berbagai sudut kota di Indonesia, khususnya di wilayah perkotaan di Jawa dan Kalimantan, keberadaan etnis Madura mudah sekali dikenali sebagai kaum pekerja keras yang menggeluti berbagai kegiatan ekonomi yang sering dikelompokkan dengan sebutan sektor informal. Karenanya, secara populer, migran Madura seringkali diasosiasikan dengan berbagai label seperti penjual sate, soto, tukang becak, tukang cukur, kuli angkut, kuli bangunan, dan semacamnya (Subaharianto dkk, 2004: 11).

Kuatnya tradisi migrasi di kalangan etnis Madura sebenarnya merupakan

bentuk jawaban terhadap kondisi ekologis pulau Madura yang gersang dan tandus yang miskin daya dukung yang memadai untuk memenuhi kebutuhan populasi dalam jumlah besar yang terus berkembang. Dengan demikian, migrasi menjadi alternatif yang sangat signifikan sekali, bukan saja untuk mengurangi tekanan ekonomi dan sosial, melainkan juga menjadi sarana untuk mewujudkan perbaikan hidup yang diidealkan. Bahkan, pada periode tertentu di masa lalu, migrasi bagi etnis Madura juga menjadi strategi penting untuk menghindari kekuasaan tradisional yang opresif dan eksploitatif (Subahianto dkk, 2004: 11).

Nampaknya, perbaikan ekonomi itu merupakan alasan utama yang mendorong seseorang untuk melakukan migrasi ke berbagai tempat yang lebih menjanjikan, terutama daerah perkotaan. Di samping untuk perbaikan pendidikan, tempat tinggal, dan lain sebagainya yang kesemuanya itu sebagai rasa tanggung jawab kepada keluarga (Lee, 1985: 40).

Secara historis, dikenal dua pola migrasi yang terjadi di kalangan etnis Madura, yaitu yang pertama, migrasi temporer atau disebut migrasi musiman (*seasonal migration*), sedangkan yang kedua pola migrasi permanen (*permanent migration*). Migrasi pola yang pertama, umumnya terjadi pada musim kemarau atau setelah masa tanam di mana pekerja migran meninggalkan pulau (*onggha*) dan baru kembali (*toron*) setelah masa panen, atau pada akhir Ramadhan, untuk berpesta bersama keluarga. Mereka biasanya tinggal di Jawa selama tiga sampai enam bulan atau dua minggu sampai satu bulan. Para pedagang biasanya tinggal lebih lama, enam bulan atau lebih (Kuntowijoyo, 2002: 78).

Pada tahun 1911, Komisi Kesejahteraan melaporkan bahwa karakteristik pekerja-pekerja migran temporer dari Bangkalan adalah laki-laki yang belum menikah, tidak memiliki tanah pertanian atau anak-anak. Sedangkan yang dari Sumenep juga laki-laki, namun sudah menikah (Kuntowijoyo, 2002: 79). Menurut hasil penelitian BAPPEDA Jawa Timur dan PAPIPTEK LIPI, sekitar 75% masyarakat Madura tinggal di luar pulau Madura, sedangkan sisanya yang tinggal di Madura hanya 25% (Subahianto dkk, 2004: 30). Menurut data BPS provinsi Jawa Timur pada tahun 2000, populasi Madura sebanyak 3.117.000 jiwa, sedangkan tahun 2007 diperkirakan mencapai 3.250.000 jiwa (Rifai, 2007: 30). Apabila menggunakan asumsi yang tinggal di luar pulau sebanyak tiga kali lipat (75%) hasil sudah pasti tinggal mengalikan dengan jumlah yang tinggal di pulau Madura.

Namun demikian pola migrasi seterusnya tak banyak diketahui secara pasti. Hanya saja untuk saat ini, dengan perkembangan informasi dan transportasi, nampaknya mobilitas etnis Madura untuk bermigrasi ke berbagai pelosok tanah air atau mancanegara semakin tinggi. Motif yang dominan adalah untuk perbaikan ekonomi diri dan keluarga, sebagaimana teori migrasi yang menyatakan ada tiga penyebab timbulnya migrasi, yaitu faktor pendorong (*push factor*), faktor penarik (*pull factor*), dan kemungkinan perpindahan (Kesuma, 2004: 32).

Berdasarkan teori tersebut, faktor pendorong (*push factor*) migrasi etnis Madura antara lain karena kondisi geografis yang tidak menjanjikan secara ekonomi, sehingga memaksa mereka untuk pindah ke tempat lain yang menjanjikan atau mempunyai daya tarik perbaikan nasib di kemudian hari. Untuk jelasnya, faktor penariknya (*pull factor*) secara umum karena *local socioeconomic conditions and the characteristic of the potential places* (Lee, 1985: 119). Karena faktor inilah antara lain yang bisa menjadikan etnis Madura pantang menyerah dalam bekerja demi perbaikan ekonomi mereka. Sedangkan yang dimaksud karena kemungkinan perpindahan, misalnya karena bencana alam, sehingga alternatif yang harus dipilih oleh sebuah komunitas harus pindah ke tempat lain yang lebih aman di masa depan.

Tradisi Toron: Konstruks Agama, Budaya, atau Sosial?

Istilah *toron* atau mudik (pulang kampung atau *pathobin*) rasanya merupakan hal yang biasa karena bisa terjadi di kalangan berbagai bangsa dan etnis di dunia. Istilah *toron* merupakan kebalikan dari istilah *onggha*, dalam arti migrasi ke tempat lain yang dituju (emigrasi). Dengan demikian muncul istilah *toron*, tidak lepas karena ada aktivitas perpindahan (*onggha*) yang mendahului. Bagi etnis Madura syarat *onggha* harus terjadi perpindahan ke luar pulau, sehingga jika terjadi perpindahan masih dalam kawasan pulau Madura, maka hal itu belum dapat dikatakan *onggha*.

Hanya saja pertanyaannya adalah apakah tradisi *toron* itu merupakan produk budaya atau agama (*religion*). Menurut asumsi penulis, tradisi *toron* sebenarnya termotivasi kuat ajaran agama, hanya saja pola pelaksanaannya tidak lepas karena pola budaya. Bukankah ajaran agama tidak secara detail mengatur, bagaimana pemeluknya melakukan praktik peribadatan, terutama ibadah yang *ghairu mahdhah*. Karenanya di sini kultur lokal mendapat ruang untuk mewarnai bentuk-bentuk peribadatan yang dilakukan komunitasnya, termasuk mengekspresikan tradisi *toron* yang telah lama dipratikkan oleh

etnis Madura. Di sisi lain, bagaimanapun tradisi *toron* itu sendiri lahir dari sebuah proses interaksi sosial dalam ruang publik dengan berbagai ikatan normatifnya.

Berbagai motif tradisi *toron* di kalangan etnis Madura antara lain bisa dipahami dari identitas mereka sebagai Muslim yang mempunyai karakter, antara lain mereka bercita-cita kuat untuk bisa naik haji, dan bahkan sangat bangga menyandang predikat “haji”. Selain itu mereka sedemikian hormat terhadap kyai (pemuka agama), menjunjung tinggi hari-hari besar keagamaan, mengapresiasi pendidikan agama, dan kebiasaan membangun mushala/langgar (Triuwono, 2009: v).

Oleh karena sedemikian kuat perhatian etnis Madura terhadap hari-hari besar Islam, sehingga mereka yang ada di rantau selalu meluangkan waktu agar bisa pulang kampung (*toron*), selain juga karena ada motif lain. Seperti keperluan ta'ziah karena ada keluarga yang meninggal, acara perkawinan, ziarah kepada anggota keluarga yang akan berangkat maupun pulang dari ibadah haji, sowan (*acabis*) kepada kyai, ziarah kubur kedua orang tua, dan lain sebagainya (Arifin, 2007: 255). Kendati ini semua bersifat insidental, namun aktivitas semacam ini telah mentradisi di kalangan etnis Madura.

Hari-hari besar Islam seperti Maulud Nabi Muhammad SAW, terutama Idul Fitri (*tellasan aghung*) dan Idul Adha (*tellasan reraja*, *tellasan ajjih*) selalu diperingati secara meriah (Rifai, 2007: 46). Sebagai etnis yang agamis dan hidup dalam sebuah kultur lokal yang secara turun temurun terus dilanggengkan, sebagian pakar ada yang berpendapat ada tiga momen penting yang justru sangat mendapat perhatian, selain Idul Fitri dan Idul Adha yaitu acara penghormatan atas kematian anggota keluarga dengan mengadakan tahlilan hari ke-1 sampai ke-7, 40 hari, 100 hari, dan 1000 hari, sebagai indikasi mereka pengikut *ahlus sunnah wal jamaah* bermadzhab Syafii (Rifai, 2007: 42-50).

Selain itu acara Maulud Nabi dan acara selamatan keberangkatan dan kedatangan ibadah haji keluarga, kedua momen ini masih sangat sakral di kalangan etnis Madura yang menjadi salah satu motif mereka merasa wajib pulang kampung (*toron*). Tradisi semacam ini sejatinya merupakan sebuah ekspresi perilaku beragama dalam bingkai kultur yang terus hidup di kalangan mereka. Sehingga dengan demikian tradisi *toron* di kalangan etnis Madura menurut peneliti adalah merupakan hasil dari sebuah konstruksi sosial, sekaligus konstruksi agama dan budaya yang ada, atau untuk jelasnya, tradisi *toron* adalah merupakan hasil interaksi sosial antar individu dalam sebuah komunitas yang di dalamnya terikat oleh nilai-nilai agama maupun kearifan

lokal yang berlaku dan sekarang tradisi ini telah menjadi milik dan bagian dari kepribadian mereka.

Etos Bisnis: Sebuah Pertaruhan Harga Diri

Membincang masalah kewirausahaan (*entrepreneurship*) di kalangan masyarakat Muslim, tidak jarang muncul kesan minor yakni, terbelakang, kurang maju. Stigma ini adalah wajar, karena sementara ini kondisi sebagian besar negara-negara Muslim belum maju secara ekonomi (Djakfar, 2009: 31). Sebagaimana nampak di wilayah-wilayah kawasan Afrika maupun Asia, akan menunjukkan betapa lemahnya penguasaan ekonomi masyarakat Islam (Effendy, 2001: 195). Penyebabnya adalah karena menurut tesis Max Weber, Islam dianggap tidak mempunyai afinitas teologis dengan pengembangan kapitalisme, tidak seperti ajaran Protestan, khususnya dari sekte Calvinis puritan. Karena itu, kendati menganut sistem “monoteistis universalistis,” namun Islam masih dianggap sebagai agama kelas prajurit, mempunyai kecenderungan pada kepentingan feodal, berorientasi pada prestise sosial, bersifat sultanistis, bersifat patrimonial birokratif, serta tidak mempunyai prasyarat rohaniah bagi pertumbuhan kapitalisme (Abdullah, 1979: 19-20).

Tesis Weber itu dianggap lemah sehingga melahirkan banyak resistensi (antitesis) berdasarkan bukti-bukti empirik. Antara lain, Clifford Geertz, dengan studi antropologisnya pada masyarakat santri Mojokuto (Pare, Jawa Timur) yang mempunyai kegairahan ekonomi dan semangat kerja yang sangat kuat (Effendy, 2001: 203). Selain itu, Robert N. Bellah yang menggambarkan bagaimana etos kerja penganut ajaran Tokugawa dan Budhisme Zen di Jepang. Pakar lain, Robert W. Hefner, memberikan persaksian dengan mengemukakan bagaimana ide-ide besar Muhammadiyah dalam turut serta memajukan perekonomian di Indonesia. Ia mengatakan, “dilihat dari kenyataan, sama sekali tidak kebetulan jika para intelektual Muhammadiyah adalah satu-satunya konstituen non pemerintah yang paling berpengaruh dalam pembentukan BMI di kemudian hari” (Hefner, 1998: 261). Pandangan mereka ini merupakan sebuah persaksian bahwa ajaran teologis selain Protestan pun ternyata juga mengajarkan etos kerja kepada umatnya, tidak sebagaimana yang dituduhkan Weber dengan tesisnya yang kurang mendasar,

Lebih jauh, nampaknya tesis Weber itu pun sejatinya tidak berlaku bagi etnis Madura yang mayoritas sebagai Muslim. “Orang Madura tidak takut kehilangan tanah atau hartanya, akan tetapi mereka takut kehilangan pekerjaannya,” (Kuntowijoyo, 2002: 592). Pernyataan ini ditafsirkan oleh

Rifai, “*oreng Madhura ta’ tako’ mate, tape tako’ kalaparan.*” Maksudnya, orang Madura tidak takut mati karena hal itu sudah merupakan takdir Tuhan yang tidak mungkin dihindari. Tetapi mereka takut lapar karena kelaparan tidak lain disebabkan oleh ulah dirinya yang tidak rajin dan kerja keras dalam bekerja (Rifai, 2007: 347). Karena itu salah satu karakter etnis Madura yang sangat terkenal adalah mereka pekerja keras, rajin, sungguh-sungguh, dan mau bekerja keras. Bahkan menurut Soeroso, dengan banyaknya pondok pesantren dan kepatuhan terhadap kyai, nampaknya juga berpengaruh terhadap jiwa wiraswasta etnis Madura karena pendidikan pondok pesantren secara nyata mampu mendidik insan yang mandiri (Soeroso, 1996: 4). Saat ini di Madura, terdapat 1157 pondok pesantren, dengan rincian, Bangkalan 236, Sampang 278, Pamekasan 404, dan Sumenep 239 (Data Kanwil Kemenag Jatim, 2012).

Bagi etnis Madura kerja keras adalah simbol harga diri atau pertaruhan diri di tengah keluarga dan masyarakat luas, sehingga apabila ada yang malas berarti tidak mempunyai harga diri dan sangat aib bagi mereka. Karena itu dalam bekerja mereka tidak memilih jenis pekerjaan apa pun, karena yang dikejar adalah hasilnya sebagai penyambung hidup.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan analisis deskriptif yakni metode yang memfokuskan perhatiannya pada prinsip-prinsip umum yang mendasari satuan-satuan yang bertemali dengan fokus masalah tradisi *toron* dan etos bisnis etnis Madura. Ditetapkannya etnis Madura sebagai objek penelitian, karena berdasarkan pengamatan sebagian besar masyarakat, tanpa kecuali peneliti sendiri, etnis Madura mempunyai kultur unik. Antara lain tradisi *toron* (pulang kampung atau *pathobin*) dalam momen-momen keagamaan tertentu yang dilakukan secara turun-temurun. Namun demikian di sisi lain mereka dikenal pula sebagai salah satu etnis yang mempunyai etos kerja yang tinggi, sehingga dengan demikian perlu dipahami adakah pertautan antara tradisi *toron* (mudik) yang termotivasi ajaran agama dan telah membudaya dengan etos kerja mereka.

Tentu saja asumsi dasar dari pendekatan ini hanyalah sebatas bentuk luar (eksternal) dari ungkapan manusia yang mempunyai pola konfigurasi dalam yang teratur (internal), yang dapat dilukiskan kerangkanya dengan menggunakan metode fenomenologi (Dhavamony, 1995: 42-43). Pendekatan fenomenologis sejatinya tidak hanya menghasilkan suatu deskripsi mengenai fenomena yang dipelajari dan tidak pula bermaksud menerangkan hakikat

filosofis dan fenomena itu sendiri, sebab fenomenologi bukanlah deskriptif atau normatif belaka. Namun demikian, metode ini memberikan kepada kita, arti yang lebih dalam dari suatu fenomena yang diteliti, sebagaimana dihayati dan dialami oleh komunitasnya sendiri. Ini berarti perlu ada upaya untuk memahami bagaimana tradisi *toron* etnis Madura menurut sudut pandang, persepsi, dan pemahaman mereka sendiri atau dengan kata lain, penelitian ini berupaya memahami perspektif *emik*, untuk kemudian dikonstruks menjadi perspektif *etik*.

Dengan demikian, dalam hal ini peneliti mencoba dan mengangkat serta menginterpretasikan setiap aktivitas atau yang berkaitan dengan tradisi *toron* dan bagaimana relasinya dengan etos bisnis etnis Madura secara lebih dalam. Karena itu lokasi penelitian ini dilakukan di pulau Madura sebagai tempat pulang kampung, selain pula kota Malang dan Surabaya sebagai representasi di mana mereka merantau sebagai pelaku bisnis.

Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan adalah observasi, wawancara, dan dokumenter. Dengan teknik ini dimaksudkan untuk merekam aktivitas objek dalam hubungannya dengan masalah sosial, ekonomi, dan keagamaan. Melalui pengamatan dapat dicatat tentang perilaku *toron* yang dianggap menarik dan penting yang apabila ditanyakan mungkin sulit untuk dijawab. Dalam hal ini penulis mengamati langsung *performace* mereka, misalnya gaya berpakaian, kendaraan yang dipakai, dan aktivitas yang dilakukan selama di kampung halaman. Dalam momen acara Maulud Nabi SAW misalnya, penulis sengaja minta ijin untuk hadir kepada *shahibul bait* dan mengikuti acaranya sampai dengan selesai.

Sedangkan sumber data adalah para perantau pelaku sektor informal yang biasa mudik (*toron*) ke kampung halamannya di Madura. Selain juga sumber lain yang dianggap relevan yang banyak memahami seputar masalah dalam penelitian, seperti kyai atau tokoh masyarakat di daerah penelitian.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

Pulau Madura: Sebuah Gambaran Umum

Pulau Madura di lingkungan tata pemerintahan provinsi Jawa Timur merupakan Koordinator Wilayah V, yang terdiri atas empat daerah kabupaten, yaitu Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Pulau yang dikenal sebagai pulau “Garam” ini terletak di timur laut pulau Jawa dengan koordinat sekitar 7 derajat lintang selatan dan antara 112 derajat dan 114 derajat bujur timur yang terbagi beberapa pulau besar dan kecil. Pulau Madura adalah yang

terbesar yang dikelilingi pulau-pulau yang lebih kecil, seperti Puteran, Sapudi, Raas, Kangean, dan pulau-pulau lain yang lebih kecil yang jumlahnya lebih dari 100, baik yang berpenghuni maupun yang tidak berpenghuni (Wiyata, 2002: 30).

Rentangan pulau ini dari ujung barat ke timur mencapai panjang sekitar 160 km dan bagian terlebar utara ke selatan 40 km dengan luas daratan sekitar 4200 km². Sedangkan untuk seluruh wilayah kurang lebih 5168 km². Panjang daratan untuk seluruh wilayah mencapai sekitar 340 km². Di antara jajaran pulau di Nusantara, pulau Madura termasuk di antara daerah yang kering, tandus, tidak hijau, kurang subur. Ini disebabkan karena kondisi tanahnya yang kurang baik untuk tetumbuhan, pulaunya yang kecil sehingga sungai-sungainya pendek, pegunungan atau bukit kapur dengan ketinggian sekitar 470 m di atas permukaan laut (Djakfar, 2009: 125).

Karena kondisi geografis yang demikian itulah bisa menjadi sebab Madura beriklim panas, dengan suhu udara ketika musim hujan berkisar pada angka 28 derajat celsius dan pada musim kemarau rata-rata 35 derajat celsius (De Jonge, 1989: 8).

Tradisi Toron: Pemetaan Motif

Jika dilihat dari segi motif, tradisi *toron* bagi etnis Madura mengandung makna tersendiri. *Toron* hanya berlaku bagi mereka yang melakukan migrasi keluar Pulau Madura yang dikenal dengan istilah *onggha*. Dengan demikian bagi etnis Madura yang tidak melakukan *onggha* tidak berlaku istilah *toron* karena tidak ke mana-mana untuk merantau ke negeri orang. Ini berarti istilah *toron* yang secara harfiah berarti “turun”, baru ada setelah ada, atau berhadapan dengan peristiwa *onggha* yang secara harfiah berarti “naik”.

Dikatakan “*onggha/naik*”, menurut Humaidi, salah seorang kyai Sampang yang biasa berdakwah di Surabaya, karena dengan *onggha* etnis Madura bisa naik taraf perekonomiannya jika dibandingkan dengan masa sebelumnya. Karena itu menurut Muhaimin, pengasuh pesantren Darut Tauhid Injelan Sampang, bagi mereka yang sudah bertekad melakukan *onggha*, bagaimanapun harus sukses di rantau orang. Inilah nampaknya yang memicu semangat etnis Madura bekerja keras, ulet, dan pantang menyerah dalam bekerja apapun dengan prinsip asal menghasilkan. Sehingga benar pendapat Afif Hasan, akademisi asal Sumenep, yang menyatakan bahwa orang Madura di rantau tidak mencari pekerjaan, namun mengejar hasil.

Karena keberhasilan itu sendiri merupakan sebuah taruhan harga diri,

apalagi sudah merantau jauh dari kampung halaman. Perasaan seperti ini yang dirasakan oleh Imam, penjual sate di kota Malang yang sebelumnya pernah bermigrasi ke Jakarta. *Kadhung jhau pak lamon ta' hasel todus* (terlanjur merantau jauh pak, kalau tidak sukses ya malu juga). Demikian Imam mengekspresikan perasaannya sebagai perantau bersama keluarganya. Ekspresi perasaan Imam ini, nampaknya merupakan representasi dari perasaan etnis Madura pada umumnya, terutama yang bermigrasi ke luar pulau Madura.

Berkaitan dengan motif *toron* sebagai realisasi perasaan rindu kampung halaman, menurut Syamsul Arifin yang paling pokok adalah pada saat hari raya (*tellasan aghung moso ajjih*) setelah setahun bekerja di luar Madura. *Tellasan* bagi etnis Madura mengandung makna sakral karena setidaknya dengan momen ini mereka memanfaatkan *minta sapora* (minta maaf) kepada sanak keluarga, selain juga untuk *nyalase* (ziarah kubur) kepada leluhur, terutama kedua orang tua.

Motif lain bisa disimpulkan dari pengamatan Rifai bahwa orang Madura *toron* tidak sebatas karena *tellasan*, namun juga karena hari-hari besar Islam yang lain, seperti Maulud Nabi Muhammad SAW, Isra' Mi'raj, dan Nuzulul Quran. Kenyataan ini diamini oleh Darwis, Sumberanyar Pamekasan, yang menyatakan bahwa selama ini dalam momen-momen tersebut orang Madura masih bisa menyempatkan diri untuk *toron*.

Tidak demikian, menurut Sol, pengasuh pesantren Assirojiyyah Sampang, selain motif tersebut masih banyak motif lain, yaitu karena acara kematian (*ta'ziah*), pernikahan anggota keluarga, keberangkatan dan kepulangan ibadah haji (*ajjiyan*). Namun demikian menurut Sol, yang paling pokok menjadi magnet *toron*-nya etnis Madura, selain *tellasan*, yakni acara Maulud Nabi SAW, Perkawinan, dan Haji. Salah satu di antara ketiganya menurut pandangan Sol, yang terbiasa menerima undangan dari masyarakat, adalah acara Maulud Nabi.

Pandangan Sol ini diamini oleh pendapat Darwis, yang menyatakan bahwa acara Maulud adalah acara keagamaan yang sangat dihormati oleh orang Madura, baik yang ada di Madura maupun mereka yang dirantau orang. Ada makna di balik acara ini sehingga etnis Madura yang di rantau menyempatkan diri untuk pulang kampung (*toron*). Karena *toron* sejatinya juga merupakan momen unjuk kemampuan ekonomi yang diekspresikan bagaimana cara berpakaian istri, suami, dan anak, termasuk kendaraan yang digunakan. Demikian, Sol menjelaskan.

Makna Maulud Nabi: Memahami Pertautan Tradisi Toron dengan Etos Bisnis

Kepulangan etnis Madura ke kampung halaman (*toron*) dalam rangka peringatan Maulud Nabi sangatlah fenomenal sekali yang tidak jarang membuat pulau Garam itu bagaikan suasana hari raya. Hanya saja kepulangan mereka, terutama dari kalangan daerah pinggiran, tidaklah dalam skala massif sebagaimana menjelang hari raya, terutama setiap akhir Ramadhan atau awal Syawal setiap tahun. Ketidakbersamaan kepulangan mereka, menurut Humaidi, karena masyarakat yang akan mengadakan Maulud di kampung halamannya masing-masing menyesuaikan diri dengan jadwal aktivitas di daerah rantau. Dengan demikian acara peringatan yang diadakan di masing-masing rumah mereka di Madura pasti tidak bersamaan. Hanya saja rentang waktu untuk acara itu bisa mencapai satu bulan Rabiul Awal, atau lebih, tergantung mereka dalam memilih waktu sesuai kesempatan masing-masing

Menurut Muhamin dan Darwis tidaklah semua migran Madura mengadakan acara Maulud secara individual di daerah asal (*pathobin*), karena sebagian dari mereka tidaklah sedikit yang hanya titip sumbangan untuk acara di masjid kampung mereka, sebagaimana tradisi di daerah Socah Bangkalan. Katakan saja yang sering mengadakan acara sendiri seperti H.Maimun (asal Blega, pengusaha mebel), H.Musleh (asal Blega, pengusaha toko besi), H. Nizar (asal Torjun, pengusaha ponten), H.Amir (asal Blega, pengusaha besi dan bongkaran), H.Halili (asal Kwanyar, pengusaha soto), dan Syahrondi (asal Torjun, pengusaha mie). Para pengusaha di Surabaya ini seringkali mengadakan acara Maulud di daerah asal masing-masing dengan mengundang kyai di mana mereka pernah mondok.

Bahkan tidak jarang yang mengadakan peringatan di rantau dengan mengundang kyai mereka. Seperti menurut pengakuan Sol dan Atho', setiap tahun diundang ke Pontianak Kalimantan selama kurang lebih satu bulan, antara lain dalam rangkaian acara Maulud yang diadakan oleh mantan santrinya yang merantau ke daerah tersebut.

Adapun rangkaian acara peringatan Maulud di Madura secara umum polanya sama, sebagaimana yang pernah diikuti peneliti 11 Februari 2012 di Kelurahan Dalpenang Sampang, yakni diawali dengan pembacaan surat al Fatihah, dilanjutkan dengan pembacaan *syarofal anam* (shalawat), dan baru ditutup dengan doa, tanpa *mau'idah hasanah*. Setelah itu acara ramah-tamah, makan bersama, dan baru berakhir para undangan pulang dengan membawa berkat yang telah disiapkan oleh *shahibul bait* (tuan rumah).

Menurut Ilyas (purnawirawan polisi-Sumenep), kualitas hidangan (konsumsi) dan jumlah yang diundang mencerminkan kemampuan ekonomi tuan rumah, sekaligus merupakan gengsi dan harga diri mereka selaku orang Madura yang sukses di rantau orang. Karena itu, pada umumnya, pada bulan Maulud, orang Madura pedesaan yang di rantau menyempatkan diri mudik (*toron*) hanya untuk acara selamatan Maulud. Bagi mereka mengadakan acara Maulud seakan-akan wajib syar'i, bahkan kalau perlu berhutang, jika sekiranya perdagangan lagi sepi demi gengsi di mata masyarakat, kata Ilyas melanjutkan. Sebagai ekspresi kecintaannya kepada nabi, acara Maulud dianggap sebagai momen haul Rasulullah yang harus diperhatikan. Bahkan oleh sebagian mereka, menurut Humaidi, untuk memperoleh syafaat atau penebus dosa kelak di akhirat.

Selanjutnya menurut Muhaimin dan Darwis, acara Maulud yang tanpa *mau'idah hasanah* itu karena sedemikian padatnya jadwal kyai untuk acara yang sama. Seorang kyai, seringkali setelah selesai menghadiri acara Maulud di satu rumah dilanjutkan pindah ke acara yang sama di rumah penduduk yang lain secara bergiliran. Demikian seterusnya, sebagai tradisi tahunan di desa Prajjan Camplong dan sebagian kecamatan kota Sampang, seperti di kelurahan Barisan, Karangentang, dan Pleyang.

Bahkan menurut Saniri, mantan pengawas madrasah yang lama bertugas di Omben Sampang yang diperkuat Marzuki (pensiunan guru, menetap di Omben), di daerah Omben, Camplong, Kedungdung, dan Tambelangan kadangkala peringatan berlangsung selama tiga bulan. Yakni sebelum dan sesudah bulan Maulud untuk menyesuaikan diri antara kesempatan tuan rumah dengan kyai yang akan diundang. Demikian pula di daerah Blega (Bangkalan) dan Proppo (Pemekasan) pada umumnya terjadwal, tidak seperti daerah Ketapang sebagaimana keempat kecamatan di Kabupaten Sampang di atas. Demikian menurut Abd. Majid (Tanjungbumi Bangkalan).

Selanjutnya, apa makna peringatan Maulud menurut pemahaman mereka, antara lain dapat ditangkap pernyataan H. Holili bahwa acara Maulud ibarat haul untuk nabi. *Sapaneka pak, monggu kaom santré, amolod pada sareng nylameddi otaba ngeholeh Rasulullah. Masa' pak, oreng seppo duwa' eyehhole, pas Nabbinah bunten, kan ta' sae* (begini pak, di kalangan santri, mengadakan acara Maulud ibarat melakukan haul bagi Rasulullah. Jika kedua orang tua kita yang telah meninggal, kita adakan haul, mengapa nabi kita tidak, kan tidak baik). Selanjutnya ia menjelaskan, *pasera oneng kalaban shalawat se ebaca lantaran daddi tambanah rahmat kaangguy ngaolle syafaat epon Rasulullah bingkengan neng akherat*

(siapa tahu dengan pembacaan shalawat kepada nabi, kita akan mendapat rahmat sebagai jalan memperoleh syafaat dari Rasulullah kelak di akhirat).

Sejalan dengan pernyataan Holili, Nizar menambahkan, *badha jugan pak amolod ca'epon kaangguy nebus dusah, sala la ta' ngalakone rokon Islam pasera oneng kalaban amolod daddi lantaran ngaolle syafaat dari Rasulullah* (ada juga pak yang mengatakan bahwa mengadakan Maulud adalah sebagai penebus dosa untuk mendapat syafaat, sekalipun tidak melakukan rukun Islam). *Neka kan ta' lerres pak, monggu orang santri, masa ta' asalat, ta' apasah, namong klaban amolod pas lebbur dusanah* (menurut kaca mata santri, itu kan tidak benar pak, apakah iya, hanya dengan memperingati Maulud, dosanya bisa terhapus, padahal ia tidak shalat, tidak puasa, sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah), kata Majid.

Karena itu menurut H. Arif yang benar, mengadakan Maulud haruslah dengan niat yang benar dan harta yang kita keluarkan sebagai biaya acara tidak akan ada nilainya jika kita tidak berniat menghormati Rasul kita. *Pasera oneng klaban amolod rejekke sajan epagampang amarga cinta da' Rasulullah, kan enggi pak*, (siapa tahu dengan memperingati Maulud rejeki akan semakin bertambah, karena kita mencintai Rasul, kan begitu pak). *Se poko' yakin pak, insya Allah barakah* (yang penting yakin pak, insya Allah harta kita akan barakah), demikian Arif meyakinkan kita. Nampaknya dari pernyataan ini dapat dipahami, ada pertautan antara tradisi *toron* dengan etos bisnis di kalangan etnis Madura.

Simpulan

Dalam setahun sekali, peringatan Maulud, ternyata merupakan salah satu motif keagamaan yang turut mendorong etnis Madura untuk pulang kampung (*toron*), terutama di kalangan komunitas pedesaan. Selama bulan Maulud, dapat diamati betapa banyak mereka pulang ke desa masing-masing (*pathobin*) dengan niat untuk memperingati kelahiran Rasulullah yang menurut mereka wajib dihormati. Pola acara peringatan di Madura nampaknya sama, yakni diawali dengan pembacaan *suratul fatihah*, dilanjutkan dengan pembacaan *syarofal anam*, dan baru diakhiri dengan doa oleh kyai, tanpa *mau'idah hasanah*. Setelah itu dilanjutkan dengan ramah tamah untuk menikmati berbagai sajian yang mencerminkan status sosial dan harga diri *shahibul hajah* (pengundang).

Bagi sebagian mereka dari kalangan santri, mengadakan Maulud di rumah masing-masing ibarat mengadakan haul untuk Rasulullah atas dasar prinsip, jika kedua orang tua dihormati, justru mengapa Rasulullah tidak diperlakukan sama. Sebab itu dengan rasa hormat inilah diharapkan kelak mereka akan

mendapat syafaat dari Rasulullah dan akan digampangkan rezekinya. Tidak demikian dengan mereka yang nonsantri, kendati tidak melakukan perintah agama, dengan memperingati Maulud, diharapkan dosa mereka akan terhapus karena kelak akan mendapat syafaat dari Rasul.

Dengan demikian, peringatan Maulud merupakan magnet bagi etnis Madura untuk mudik ke kampung halaman (*toron*) sebagai sebuah tradisi secara turun-temurun. Dengan melakukan tradisi inilah mereka dapat unjuk diri kepada keluarga dan tetangga teparo bahwa dirinya sukses di rantau orang yang dapat diperlihatkan pada kesemarakannya acara Maulud di rumah masing-masing. Dari sinilah kiranya dapat dipahami bahwa nampaknya tradisi *toron* yang telah membudaya yang antara lain termotivasi dengan peringatan Maulud dapat memacu etnis Madura untuk bekerja keras di negeri orang, yakni sebagai bagian dari harga diri yang harus dipertaruhkan di tengah masyarakat mereka.

Selain itu, lebih jauh dapat dipahami bahwa bagaimanapun kerja keras etnis Madura tidak lepas karena ajaran agama yang mereka anut, selain juga karena nilai ajaran tradisi yang telah lama hidup di kalangan mereka. Akhirnya dari tradisi *toron* itulah dapat dipahami pada hakikatnya ada pertautan antara agama, budaya, dan etos bisnis di kalangan etnis Madura.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik (Ed.). 1979. *Agama, Etos Kerja, Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES.
- Data Kanwil Kemenag Jawa Timur Bidang Pendidikan Keagamaan Pondok Pesantren. 2012.
- De Jonge, Huub. 1989. *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam*. Jakarta: PT Gramedia.
- Djakfar, Muhammad. 2009. *Anatomi Perilaku Bisnis Dialektika Etika dengan Realitas*. Malang: UIN-Malang Press.
- Dhavamony, Mariasusi. 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Effendy, Bahtiar. 2001. *Pertumbuhan Etos Kerja Kewirausahaan dan Etika Bisnis di Kalangan Muslim dalam Bahtiar Effendy. Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*. Yogyakarta: Galang Press.

- Kesuma, Andi Ima. 2004. *Migrasi & Orang Bugis*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Kuntowijoyo. 2002. *Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Langsdorf, Lenore and Stephen H. Watson with E. Marya Bower (Eds.). 1996. *Phenomenology, Interpretation, and Community*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Lee, Evert S. 1976. *Suatu Teori Migrasi*, terjemahan, Yogyakarta: Lembaga Kependudukan Universitas Gadjah Mada.
- Lee, Sun-Hee. 1985. *Why People Intend to Move: Individual and Community-Level Factors of Out-Migration in the Philippines*. London: Westview Press.
- Rifai, Mien Ahmad. 2007. *Manusia Madura Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasannya*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Soeroso. 1996. *Orang Madura dalam Kewiraswastaan*, dalam (Ed.) Aswab Mahasin, et.al. *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Aneka Budaya di Jawa*. Jakarta: Yayasan Istiqlal.
- Subaharianto, Andang, dkk. 2004. *Tantangan Industrialisasi Madura Membentur Kultur, Munjung Leluhur*. Malang: Bayumedia Publishing.
- Triuwono, Iwan. 2009. *Spiritualitas Etos Kerja dan Etika Bisnis Orang Meddhurah dalam Muhammad Djakfar*. 2009. *Anatomi Perilaku Bisnis: Dialektika Etika dengan Realitas*. Malang: UIN Malang Press.
- Wiyata, A. Latief. 2002. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LkiS.

ISLAM JAWA DAN AKULTURASI BUDAYA: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif

Ummi Sumbulah

Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Telp. 08123399922, email: ummisumbulah@gmail.com

Abstract

Javanese Islam has a character and a unique religious expressions. This is because the spread of Islam in Java, more dominant takes the form of acculturation, both absorbing and dialogical. The pattern of Islam and Javanese acculturation, as well as can be seen on the expression of the Java community, is also supported by the political power of Islamic kingdom of Java, especially Mataram which had brought Islam to the Javanese cosmology Hinduism and Buddhism. Although there are fluctuations in the relation of Islam to the Javanese culture, especially the era of the 19th century, but the face looks acculturative Javanese Islam dominant in almost every religious expressions Muslim communities in this region, so the aspect of "syncretic" and tolerance of religions into one distinctive cultural character of Javanese Islam.

Agama Islam di Jawa memiliki karakter dan ekspresi keberagamaan yang unik. Hal ini karena penyebaran Islam di Jawa, lebih dominan mengambil bentuk akulturasi, baik yang bersifat menyerap maupun dialogis. Pola akulturasi Islam dan budaya Jawa, di samping bisa dilihat pada ekspresi masyarakat Jawa, juga didukung dengan kekuasaan politik kerajaan Islam Jawa, terutama Mataram yang berhasil mempertemukan Islam Jawa dengan kosmologi Hinduisme dan Budhisme. Kendati ada fluktuasi relasi Islam dengan budaya Jawa terutama era abad ke 19-an, namun wajah Islam Jawa yang akulturatif terlihat dominan dalam hampir setiap ekspresi keberagamaan masyarakat muslim di wilayah ini, sehingga "sinkretisme" dan toleransi agama-agama menjadi satu watak budaya yang khas bagi Islam Jawa.

Key words: Javanese Islam, character, acculturation, syncretic

Pendahuluan

Istilah Islam Jawa dalam konteks tulisan ini dipahami sebagai sistem keyakinan dan ibadah setempat yang berbeda dengan tradisi Islam pada umumnya. Dengan demikian, kajian ini juga merujuk pada beragam praktik iman, ritual, keyakinan dan religiusitas masyarakat muslim yang berkembang pada waktu dan wilayah tertentu terutama di Jawa. Dalam konteks ini, bisa dilihat bahwa Islam Jawa memberi warna, menyerap bahkan mengislamkan budaya pribumi dan memasyarakatkan kitab suci. Sebagai wujud artikulasinya, bisa dicermati pada beberapa kasus di mana unsur-unsur ibadah pra-Islam diberi makna Islam, dan dalam kasus lain juga dilakukan interpretasi terhadap unsur-unsur tradisi tekstual untuk merumuskan ibadah naratif, ritual dan sosial (Esposito, 2001: 50-51).

Sinkretisme Agama sebagai Karakteristik Islam Jawa

Islam datang ke bumi Jawa di saat budaya dan tradisi non-Islam terutama Hindu dan Budha telah mengakar kuat dalam masyarakat Jawa. Karya Clifford Geertz yang berjudul *The Religion of Java*, menjadi rujukan utama hampir seluruh peneliti Barat yang *concern* mengkaji agama Jawa, seperti Robert W. Hefner (1985 dan 2000), Mark R. Woodward (1998 dan 1989), Niels Mulder (1999), Andrew Beatty (2001), dan Andre Moller (2005), maupun para peneliti Indonesia seperti Abdul Munir Mulhan (2000), Erni Budiwanti (2000), Muhaimin AG (2001), dan Nursyam (2004).

Dalam buku *The Religion of Java*, Geertz mendeskripsikan secara mendalam fenomena agama Jawa, dengan menggunakan tiga tipologi, yakni *abangan*, *santri* dan *priyayi* (Geertz, 1964: 64). Varian *abangan* dan *santri* mengacu kepada afiliasi dan komitmen keagamaan, sementara varian *priyayi* merupakan kategorisasi sosial. *Abangan* merupakan sebutan bagi mereka yang tidak secara taat menjalankan komitmennya terhadap aturan keagamaan. *Santri* merupakan sebutan bagi mereka yang memiliki komitmen keagamaan yang diukur berdasarkan tingkat ketaatannya menjalankan serangkaian aturan agama. *Priyayi* merupakan sebutan bagi mereka yang secara sosial maupun ekonomi dianggap memiliki derajat dan stratifikasi lebih tinggi dibandingkan dengan kebanyakan masyarakat desa di Jawa.

Dengan menggunakan ketiga tipologi tersebut, Geertz ingin menegaskan bahwa agama Islam di Jawa merupakan kumpulan ekspresi iman, doktrin, ritual dan lain-lain yang dipraktikkan masyarakat sesuai dengan tradisi lokal atau tempat dan waktu seiring dengan perkembangan dan penyebarannya.

Dalam konteks inilah kehadiran Islam di Indonesia khususnya Jawa, mengambil bentuk akomodasi, integrasi, menyerap dan dialog dengan akar-akar dan budaya non-Islam, terutama animisme dan hinduisme.

Memperkuat tesis di atas, Geertz juga menyatakan bahwa Islam yang hadir di Indonesia bukanlah membangun peradaban tetapi merebut peradaban. Hal ini dalam pandangan Geertz berbeda dengan kehadiran Islam di Maroko yang mengambil bentuk membangun peradaban. Islam di Maroko lahir 50 tahun setelah wafatnya Rasulullah SAW dan dibawa oleh dinasti Idrisiyah. Karena konteks Jawa yang melatari munculnya Islam di Jawa adalah animisme dan hinduisme, maka logis jika “warna dan citarasa” Islam yang berkembang di Jawa juga bernuansa animisme dan hinduisme. Hal ini bisa disaksikan hingga sekarang dalam berbagai sistem ritual Jawa, seperti *slametan* dengan berbagai bentuknya, baik *slametan* dalam rangkaian acara *mantenan*, *khitanan*, bersih desa maupun ekspresi keberagamaan lainnya.

Ritual *slametan* juga menjadi salah satu media kelompok *abangan* dalam mengekspresikan wajah komitmen dan keagamaannya. Varian *abangan* juga merupakan representasi keagamaan dengan afiliasinya pada animisme. Hal ini bisa dilihat dari ekspresi kelompok ini dalam berbagai ritual *slametan*, magis, “perdukunan” dan lain-lain. Varian *abangan* pada umumnya berpusat di desa, dimana *slametan* merupakan inti ritual agama Jawa yang paling populer dan bertahan hingga sekarang. *Slametan* yang berwujud *tingkeban*, yakni ritual yang dilaksanakan bagi perempuan yang mencapai usia hamil tujuh bulan ke atas, kelahiran, kematian, bersih desa, *sunatan* dan lain-lain, masih terlihat dominan pada kehidupan masyarakat Jawa, baik yang beragama Islam murni maupun Islam Jawa (sinkretis). Bagi kelompok/varian Jawa, terdapat keyakinan bahwa kehidupan, penderitaan, kematian dan keberkahan, merupakan pemberian roh-roh halus yang harus dipuja melalui berbagai ritual tersebut.

Bagi kelompok *abangan*, *slametan* diyakini merupakan simbolisme persembahan terhadap para roh halus, roh leluhur dan lain-lain agar masyarakat terhindar dari bencana dan kejahatan. Fenomena *slametan* yang dianggap sebagai ritual paling inti dalam masyarakat Jawa ini, bisa disimak pada temuan penelitian Beatty ketika melakukan kajian di Bayu, nama sebuah desa di sebelah selatan kota Banyuwangi. Temuan senada juga bisa dilihat pada hasil penelitian Woodward (1998) tentang masyarakat Jawa di Yogyakarta. Memperkuat tesis Geertz, temuan Hefner pada ekspresi keberagamaan masyarakat Pasuruan juga semakin melengkapinya (Hefner, 1985: 91-128).

Dari berbagai temuan beberapa peneliti di atas, dapat disimpulkan bahwa elemen masyarakat Jawa yang memiliki diversitas ternyata bisa disatupadukan melalui ritual *slametan* tersebut. Hal ini karena dalam *slametan*, seakan tidak ada jarak antara si kaya dan si miskin, antara penganut Islam normatif dan Islam Jawa (*abangan* dalam kategorisasi Geertz). Bukti lain bahwa ritual *slametan* agama Jawa bisa menyatupadukan berbagai varian, bisa dilihat pada temuan Beatty (2001), bahwa pada masyarakat Bayu, terdapat ritual penyembahan kepada Buyut Cili dan Buyut Cungking, atau kultus Nyai Po pada masyarakat Pasuruan sebagaimana ditemukan Hefner yang diikuti oleh seluruh elemen masyarakat (Hefner, 2000: 109-110).

Dalam ritual *slametan*, semua elemen masyarakat, mulai dari penganut animisme, mistisime, Islam normatif, *kejawen* dan hinduisme hadir tanpa membawa serta atribut dan simbol-simbol yang membedakan satu dengan yang lain. Menu *slametan* biasanya terdiri dari nasi kuning dan apem yang dimakan secara bersama-sama segera setelah dipimpin doa oleh seseorang yang "dituakan". Doa biasanya diawali dengan puji-pujian (*shalawat*) kepada Nabi Muhammad SAW dan para sahabat, namun kemudian sang pemimpin doa juga memanjatkan doa tersebut kepada para leluhur dan *danyang* desa (Hefner, 2000: 107). Bahkan dalam tradisi ritual yang dilakukan oleh kelompok Islam normatif-pun, juga tidak jarang menggunakan tradisi animisme, pra-Islam. Hal ini bisa dilihat pada ritual *khitanan* di Bayu, setelah ritual penyunatan selesai, dilakukan pemberian tiga warna pada penis si sunat, yakni warna merah yang berasal dari darah ayam, warna kuning dari kunyit dan warna putih dari air kapur. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya menolak *bala* yang mungkin saja bisa datang sewaktu-waktu. Fenomena ritual lainnya yang menjadi media integrasi dari seluruh elemen masyarakat Jawa adalah penyembahan Buyut Cili dan Buyut Cungking di sebuah keramat. Juru kunci keramat yang memimpin upacara penyembahan adalah orang yang fasih membaca doa-doa secara Islam murni (Islam normatif), namun juga fasih melafalkan mantera-mantera Jawa untuk menghadirkan roh Sang Buyut. Ritual keagamaan ini biasanya juga diawali dengan mantera dan doa tersebut. Ritual-ritual tersebut, tampaknya juga didasari pada konsepsi dasar keyakinan orang Jawa mengenai dunia gaib, bahwa semua perwujudan dalam kehidupan disebabkan oleh makhluk berpikir yang juga memiliki kehendak sendiri (Muchtaron, 2002: 56-57).

Pemandangan-pemandangan paradoksal di atas, menggambarkan betapa Islam di Jawa dibangun dengan tradisi-tradisi pra-Islam, yang membentuk uniformitas dalam diversitas. Mereka yang berasal dari elemen, latar belakang

dan orientasi ideologis yang berbeda, berintegrasi secara kokoh melalui beragam ritual. Dalam konteks ini pula, tesis Weber bahwa ritus dan mitos merupakan alat integrasi dan harmonisasi kosmis menemukan relevansinya. Ritual *slametan* yang dalam temuan Geertz lebih kental dilakukan oleh varian *abangan*, tetapi menurut Beatty dilakukan oleh hampir semua elemen masyarakat, memiliki makna, yakni: pertama, bahwa *slametan* merupakan jembatan teologis bagi kelompok santri dan *abangan*. Melalui *slametan*, baik santri maupun *abangan* mengikuti satu pakem yang sama bagaimana *slametan* dilaksanakan, tanpa menanggalkan atribut perbedaan masing-masing. Kedua, *slametan* merupakan media penyatuan dan integrasi masyarakat. Oleh karena itu beberapa di antara penganut muslim yang taat juga mengadakan berbagai ritual *slametan* sebagaimana yang dilaksanakan masyarakat pada umumnya, dengan alasan untuk menjaga kebersamaan, menghindari *chaos* dan bahkan resistensi dari masyarakat. Demikian temuan Beatty dalam penelitiannya di Bayu, sebuah desa di Banyuwangi selatan. Fenomena yang sama juga penulis temukan di sejumlah desa di Malang, yang memiliki basis sejarah kerajaan Jawa (Singosari dan Gajayana), bahwa *slametan* di kuburan (pemakaman) yang disebut *nyadran* sering dilaksanakan oleh masyarakat, baik oleh yang *abangan* maupun yang "santri" sekalipun. Ketiga, *slametan* merupakan wahana atau forum pertemuan antara si kaya dan si miskin. Demikian Woodward yang menyatakan bahwa *slametan* memiliki implikasi ekonomis bagi distribusi ekonomi (keberkahan) yang dalam konteks Islam dikenal dengan sebutan *shadaqah*. Oleh karena itu, Woodward berkesimpulan bahwa ritual *slametan* memiliki basis teologisnya dalam tradisi Islam. Proses liturgis (tata urutan peribadatan) yang diawali dengan doa yang ditujukan kepada Nabi Muhammad dan para tokoh suci Islam, tampaknya juga semakin memperkuat tesis Woodward tersebut (Woodward, 1998: 55-89).

Kesimpulan Woodward berbeda dengan temuan Geertz, Beatty dan Ricklef bahwa ritual *slametan* itu murni berakar pada tradisi hinduisme (agama pra Islam). Namun demikian, penulis lebih sepakat bahwa *slametan*, berakar dari dua tradisi, tradisi pra-Islam dan sekaligus dalam tradisi Islam. *Slametan*, meskipun ada unsur dan elemen Islam, namun lebih banyak dipengaruhi filsafat agama Jawa, yang dibangun berdasarkan tradisi pra-Islam atau bahkan hinduisme. Hal ini misalnya bisa direferensikan pada temuan Hefner di Pasuruan, Beatty di Bayu Banyuwangi, Woodward di Yogyakarta dan Geertz di "Modjokuto" Pare, Jawa Timur (Bruinessen, 1999: xxxiii).

Varian priyayi temuan Geertz yang pada umumnya memiliki afiliasi teologis pada hinduisme ini, dikritik oleh ilmunan-ilmuan berikutnya. Hal ini karena pada realitasnya ditemukan banyak juga priyayi yang shaleh, sebagaimana ditemukan Woodward. Oleh karena itu, berdasarkan temuannya, Woodward membuat klifikasi agama rakyat di Jawa, pada *abangan* priyayi sebagai Islam Jawa, pengikut kebatinan sebagai *kejawen*, dan pemegang ortodoksi Islam sebagai Islam normatif, serta mistisisme yang direpresentasikan oleh raja (Woodward, 1998: 301-323).

Varian ketiga dalam temuan Geertz adalah santri. Kelompok ini mengekspresikan keagamaannya melalui seni, etiket, pakaian, bahasa, dan mistik. Kelompok priyayi, seringkali menjadi tempat bergantung para petani (*abangan*) karena mereka dianggap memiliki keunggulan politis, kharismatis bahkan ekonomis. Para mistikus Jawa ini biasanya menggunakan bahasa khas *kromo inggil* dan bahkan bahasa Belanda untuk menunjukkan eksklusivitasnya sebagai kelompok yang biasanya menguasai basis pemerintahan/kota. Bahasa Jawa *ngoko* hanya digunakan oleh kelompok ini untuk berkomunikasi dengan para buruh atau pembantu mereka.

Varian santri merupakan kelompok keagamaan yang menjunjung tinggi doktrin keagamaan. Mereka memiliki tingkat kepatuhan yang tinggi terhadap doktrin agama. Oleh karena itu, upacara-upacara keagamaan yang dilakukan kelompok yang menguasai basis di pasar atau perdagangan ini juga mengacu kepada ritual yang dituntunkan atau terkait dengan sejumlah ortodoksi Islam. Demikian juga tempat ritual, dilakukan di masjid, mushalla atau institusi-institusi keagamaan yang lain. Lembaga pendidikan seperti madrasah dan pesantren merupakan ikonografi khusus kelompok ini, yang cenderung membedakan secara hitam-putih dengan varian *abangan* dan priyayi. Kendati varian santri ini tampak ada pemilahan dan penjelasan secara *rigid* dan dibedakan dari dua varian yang lain, *abangan* dan santri, namun sesungguhnya dalam kehidupan praksis kategori-kategori tersebut mengalami kekaburan dan ambiguitas. Demikian kesimpulan Beatty, sehingga ia menghindari melakukan kategorisasi masyarakat berdasarkan tingkat dan komitmen keagamaannya sebagaimana dilakukan Geertz. Berdasarkan data penelitian di atas, dapat diambil pemahaman bahwa fenomena agama di Jawa bisa disebut sebagai agama sinkretis meskipun Woodward lebih suka menyebutnya sebagai Islam Jawa, sama seperti Islam India, Islam Melayu, dan Islam Timur Tengah. Hal itu karena masing-masing memiliki ciri, karakteristik dan keunikan tersendiri sehingga membuat agama tersebut terkesan “lebih hidup” karena sarat dengan makna dan dimensi.

Islam Jawa dan Akulturasi Budaya

Menurut Taufik Abdullah bahwa akulturasi budaya Jawa dan Islam di Jawa mengambil bentuk dialogis (Abdullah, 1989: 58-99). Berbeda dengan akulturasi Islam dengan budaya Melayu yang mengambil bentuk integratif. Islam dihadapkan pada resistensi tradisi dan budaya lokal, sehingga ketegangan dan konflik Islam versus *Kejawen* menjadi ciri utama perkembangan Islam di Jawa, terutama pada abad ke-19 atau masa kolonial. Akulturasi budaya Jawa dan Islam dengan pola dialogis, dipahami bahwa Islam dan budaya Jawa berkomunikasi dalam bentuk struktur sosial-agama. Adapun relasi Islam dan budaya Melayu yang mengambil pola integrasi, dipahami bahwa Islam berkembang dan menjadi salah satu penyangga terpenting dalam struktur politik Melayu.

Perkembangan Islam di Jawa mencapai prestasi yang dinilai cukup signifikan sehingga menghadirkan fenomena Islam Jawa yang unik hingga sekarang ini, adalah pada saat pergeseran kerajaan Islam dari daerah pesisir (Demak) ke daerah pedalaman agraris (Mataram) di bawah kekuasaan Sultan Agung pada abad ke-17 (Abdullah, 1989: 58-99). Pada masa Sultan Agung ini, mistisisme Jawa mengalami perkembangan yang artikulatif. Raja atau sultan dianggap sebagai guru sufi dan kosmologi Hindu-Budha bertemu dalam wadah sufisme tersebut.

Dalam konteks Jawa, kota atau keraton menjadi representasi jalan mistik sufi dan kosmos Islam, sehingga sultan dianggap sebagai wali, sosok manusia yang dianugerahi bertumpuk kemuliaan. Keyakinan masyarakat Jawa bahwa Sultan merupakan wali, diperkuat dengan ikonografi bahwa keraton dikelilingi oleh 33 kampung yang menggambarkan jumlah surga di gunung Meru, Allah bersemayam di hati, sehingga setiap manusia (raja) menjadi jembatan ketuhanan makrokosmos. Dalam konteks mistisisme Jawa, semua entitas terkategori ke dalam dua macam, yakni wadah dan isi. Wadah adalah alam, tubuh, rakyat, dan Islam normatif, sedangkan isi adalah Tuhan, raja, mistik, dan rohani.

Rakyat sebagai wadah tidak boleh meninggalkan syariat, sementara raja sebagai isi dan penggagas mistisisme, dianggap boleh saja meninggalkan syariat. Dalam konteks ini, Woodward menyatakan bahwa Islam Jawa memang diwarnai ketegangan antara penafsiran legal dan penafsiran mistis, namun keduanya memiliki sumber yang sama, Islam. Oleh karena itulah, ia kemudian memperkenalkan varian Islam berupa "Islam normatif" dan "Islam Jawa", dengan menyatakan bahwa Islam membentuk karakter

interaksi sosial dan kehidupan sehari-hari di semua lapisan masyarakat Jawa (Woodward, 1998: 3).

Senada dengan tesis di atas, Geertz juga menemukan data menarik. Geertz menyatakan bahwa Islamisasi Jawa yang antara lain dilakukan oleh Sunan Kalijaga adalah membawa dunia Hindu pewayangan ke dunia Islam kitab suci. Dengan demikian, Islamisasi di Jawa dilakukan dengan mengakomodasi tradisi dan dinamisme lokal. Hal ini tentu berbeda dengan temuan Geertz di Maroko, di mana Islam dikembangkan oleh Lyusi dengan wajah menentang tradisi dan dinamisme lokal, dengan pendekatan purifikatif.

Pola Islamisasi Jawa yang akomodatif dan menyerap tradisi dan dinamisme lokal tersebut, tercermin dalam berbagai karya sastra di era ini. Karya sastra atau serat dimaksud, menggambarkan pola akulturasi Islam dan budaya Jawa, seperti terillustrasikan antara lain dalam *Babad Tanah Jawa* dan *Serat Centhini*. Sufisme dalam serat tersebut digambarkan menjadi budaya Jawa dengan terma-terma sufistik yang khas Jawa bahkan berbahasa Jawa.

Dengan pola Islamisasi Jawa (ada juga yang menyebutnya dengan istilah jawanisasi Islam) seperti itu, logis jika pada tahap berikutnya orang Jawa memiliki toleransi yang tinggi terhadap budaya atau penganut agama lain. Temuan Anderson dalam karyanya "*Mitologi dan Toleransi Orang Jawa*", menyatakan orang Jawa memiliki toleransi tinggi terhadap penganut agama-agama lain, sebagaimana tergambar dalam petikan berikut (Anderson, 2000: 4):

"Sudah tentu saya orang Islam, tetapi bukan orang muslim yang fanatik seperti orang Aceh. Kami orang-orang Jawa bisa bergaul dengan orang-orang Kristen dan Budha. Kami melihat kebenaran dalam semua agama dan tidak hanya (eksklusif) dalam kepercayaan kami."

Toleransi dan penghargaan terhadap agama dan *residuum* budaya, bagi orang Jawa merupakan sebuah kebanggaan. Sikap ini, kata Anderson, sangat terkait dengan mitologi Jawa yang terillustrasikan melalui dunia pewayangan yang terinternalisasikan dalam *mindset* masyarakat Jawa. Melalui wayang, terdapat berbagai sosok yang merepresentasikan keunikan pribadi masyarakat Jawa. Hal ini misalnya dapat dilihat pada sosok Yudhistira, yang merupakan lambang raja yang bijak dengan jimat suci *Kalimasadha*; Arjuna sebagai lambang ksatria yang lembut hati dan berkemauan keras; Bima sebagai ksatria pemberani yang tanpa ampun terhadap musuh-musuhnya namun memiliki komitmen pada kejujuran dan kesetiaan; Baladewa sebagai pendidik cucu Arjuna, Parikesit, nenek moyang raja-raja Jawa; Sumbadra sebagai gambaran aristokrat Jawa;

Kresna sebagai ikon diplomat ulung dan lain-lain. Keseluruhan sosok di atas merupakan gambaran ideal manusia. Namun popularitas masing-masing tokoh dalam dunia pewayangan tersebut akan berbeda-beda, sesuai dengan pengidolaan di masing-masing daerah. Misalnya di Madura, tokoh Baladewa sangat populer, masyarakat Pedesaan di Jawa lebih mengidolakan Semar, dan Soekarno yang mengidolakan Gatotkaca.

Wayang, di samping menjadi pusat idola karakter Jawa, juga menjadi gambaran pertentangan kosmis antara kebajikan dan kesalahan, kebaikan dan kejahatan dan seterusnya. Namun pertentangan dimaksud tidak untuk saling dibedakan karena sarat ambiguitas dan toleransi, yang karenanya justru dapat saling melengkapi. Hal ini misalnya dapat dilihat pada sosok Saliya, seorang ksatria yang mempersunting Setyawati, anak seorang raseksa. Dalam dunia pewayangan, ada penilaian bahwa tidak layak seorang ksatria, yakni Saliya memiliki raseksa dalam keluarganya. Oleh karena itu, raseksa Bagaspati meminta Saliya agar membunuh dirinya, demi kebahagiaan puterinya. Permintaan ayah mertua tersebut dikabulkan Saliya dan berbahagialah ia bersama Setyawati. Gambaran lain tentang hal ini juga bisa dilihat pada sosok Kurawa, yang dinilai tidak baik bukan karena mereka jahat, namun karena mereka adalah satria yang jahat, karena seharusnya satria itu tidak jahat (Anderson, 2000: 14-43).

Gambaran-gambaran mitologi dunia pewayangan itulah antara lain konstruk pemikiran dan budaya yang membuat orang Jawa tampil menjadi sosok yang relatif toleran dan lapang dada. Di era abad ke-17 inilah pola dialogis lebih bernuansa harmonis daripada konfrontatif. Namun sejak abad ke-19, seiring dengan kolonialisme barat atas Indonesia (termasuk Jawa) yang lebih berpihak pada kelompok priyayi, kemudian konflik antara Islam normatif (santri) dengan priyayi tidak terelakkan. Sebagai konsekuensinya, karya sastra atau serat yang lahir di era ini, seperti *Serat Darmagandhul*, *Serat Gatholoco* dan *Serat Cebolek* juga bernuansa mendiskreditkan kaum santri. *Serat-serat* tersebut mewakili ideologi kaum priyayi yang kebanyakan memiliki afiliasi teologis pada animisme dan hinduisme. Hal ini misalnya dapat dilihat pada gambaran-gambaran ideologi dalam *serat* tersebut tentang kaum santri. Kata *Mekkah* misalnya, diartikan sebagai *mekakah* yang dalam bahasa Jawa berarti membuka paha/dua kaki seperti berposisi senggama dan lain-lain. Hal ini tentunya sangat menyinggung kaum santri, karena perilaku atau idiom-idiom kesantrian digambarkan secara negatif dan tidak etis bahkan Islam dianggap sebagai agama asing bagi orang Jawa.

Ketaatan Ekspresif Islam Jawa

Ekspresi dan pengungkapan realitas dan tekstur sosial serta tujuan moral dari beragam variasi agama praksis di Jawa, selain dilakukan oleh Clifford Geertz, Robert Hefner, dan Ricklefs, juga dilakukan oleh Andrew Beatty (2001) di desa Bayu, Banyuwangi selatan. Banyuwangi yang merupakan kota paling ujung di Jawa Timur, adalah sosok kota yang penduduknya heterogen, yang terbentuk akibat perpecahan dan marginalisasi politik, sehingga terjadi migrasi. Para migran tersebut adalah Madura, nelayan Mandar dan Bugis, pedagang Cina, Arab, dan etnis Jawa di barat yang oleh penduduk asli Banyuwangi disebut *wong kulon(an)* atau orang dari barat atau *wong Mentaram* (orang Mataram), yang pada gilirannya banyak berkolaborasi dengan penduduk asli ketika mengembangkan tradisi keagamaan.

Bayu adalah sebuah desa yang memiliki kekayaan budaya dan tradisi keagamaan yang justru melahirkan keharmonisan. Semua elemen masyarakat dari kelas dan ragam manapun berbaur dan melakukan kompromi-kompromi teologis tanpa menimbulkan *clash*. Ada perasaan dan tanggung jawab bersama menciptakan suasana kehidupan desa yang penuh dengan kedamaian. Oleh karena itu, berbagai ritus terutama *slametan*, pemujaan roh halus, pertunjukan barong yang bernuansa magis, mitos tempat keramat dan person misalnya, menggambarkan suasana kekaburan hubungan antara elemen-elemen masyarakat di wilayah tersebut.

Dalam konteks agama Jawa di Bayu, elemen masyarakat yang beragam mendatangi *slametan* tidak dengan menunjukkan ciri khusus masing-masing. Oleh karena itu, terdapat kesamaan dan kebersamaan dalam keragaman. Kesamaan mantera dan doa yang dipanjatkan selama ritual *slametan* berlangsung, yang diikuti peserta dari berbagai kalangan (mulai dari penganut mistik, *pantheism*, agama normatif dan tradisionalis) menunjukkan betapa terjadi percampuran dan akomodasi mendalam dari setiap pihak untuk mengapresiasi tradisi dan budaya yang berkembang secara turun temurun, tanpa dihantui oleh perasaan dan kesalahan karena sinkretisme yang tidak disadari terutama oleh kalangan yang secara nominal memiliki kesalahan agama, namun juga rajin melakukan ritual yang berbau magis.

Dalam *setting* pedesaan Jawa pedalaman, bukan Jawa pesisir yang didominasi oleh ciri dan karakter agrarisnya, terdapat berbagai ungkapan dan manifestasi kepercayaan terhadap para penguasa melalui ritual *slametan*, pemujaan roh halus, pertunjukan bernuansa magis, berbagai cara kompromi dengan Islam dan negara modern, Islam praksis yang demikian berbaur kental

dengan tradisi lokal, hinduisme, dan bahkan sebuah pesta yang bernuansa erotis dan berbau seksualitas seperti digambarkan *gandrung*.

Kemajemukan dan variasi agama tidak saja terjadi pada masyarakat maju seperti di Barat, tetapi realitas agama praksis pada masyarakat Jawa telah mengatakan hal yang sama, yang dalam proses dan survivalitasnya terdapat beragam komponen yang saling mempengaruhi, mulai dari ketaatan islami, mistisisme, hinduisme dan tradisi lama berikut kompromi-kompromi yang saling diberikan oleh satu elemen kepada elemen yang lain, dalam rangka menciptakan harmonisasi dan integrasi sosial yang kokoh. Fenomena keagamaan dan kebudayaan yang kaya itulah yang diharapkan Beatty untuk dapat disajikan melalui sebuah pendekatan yang dinamik dan absah mengenai bagaimana agama “bekerja” dalam suatu masyarakat yang penuh dengan kompleksitas (Beatty, 2001: 1).

Penelitian agama yang demikian banyak memberikan makna terhadap kompleksitas dan nuansa agama Jawa yang penuh dengan campur aduk dengan kebudayaan lokal, simbolisme kultus, literalisme Islam, mistik dan bahkan hinduisme ini menggunakan paradigma konstruksionisme, yang menekankan pada karakteristik fenomena agama di wilayah tertentu dan karenanya tidak bisa digeneralisir, kendati dalam masyarakat yang berbeda juga ditemukan kemiripan-kemiripan fenomena (Maliki, 2003: 234).

Agama sebagai sistem realitas hidup yang praksis, memiliki daya fleksibilitas, apresiasi dan akomodasi terhadap tradisi dan budaya yang berkembang secara turun temurun di desa Bayu dan sekitarnya tanpa ada yang berani menanyakan validitas dan otentisitasnya. Keyakinan tersebut, diterima dan dipraktikkan sebagai sebuah keniscayaan secara *taken for granted*, *unquitionable* serta tidak ada yang berani menentangnya. Berbagai bentuk ritual slametan (panen, bersih desa, pemujaan roh halus, pemakaman dan *sunatan*) selalu tidak dianggap sah jika menyalahi/berbeda dari apa yang telah diwariskan nenek moyangnya.

Beragam mitos baik menyangkut tempat maupun person, dan munculnya agen pembawa berkah bagi kehidupan masyarakat desa, semakin melengkapi kekayaan ritus masyarakat desa Bayu. Melalui agen inilah, masyarakat yang berniat melakukan *slametan* untuk meminta kemakmuran dan kesejahteraan hidup sehingga permintaannya tercapai (*kabul kajate*). Pemujaan roh atau pemujaan leluhur baik sebagai person maupun institusi ini, menurut Dhavamony merupakan salah satu dari bentuk-bentuk primitif agama yang sesungguhnya juga berlaku secara universal, di samping animisme, *animatisme*, *totemisme*,

dan *urmonoteisme* (Dhavamony, 1995: 65-82).

Fenomena ini, tampaknya juga bisa dilihat misalnya dalam tradisi sufisme Islam, yang menjadikan guru sufi sebagai agen berkah yang bisa diberikan kepada para pengikut/muridnya. Dalam tradisi pesantren, kyai juga bisa dipandang sebagai agen bagi masyarakat/umat yang ingin *ngalap berkah*. Demikian juga yang bisa dijumpai dalam tradisi agama Kristen misalnya, yang menjadikan pendeta/pastur sebagai agen penebusan dosa lewat ritual penebusan atau pengakuan dosa dan serangkaian ritual pertobatan.

Slametan dengan berbagai atribut, bentuk, dimensi dan maknanya, selalu diupayakan bagi kesinambungan dan harmonisasi kosmik. *Slametan* merupakan fenomena umum yang menginternalisasi dalam sistem kehidupan masyarakat Jawa, betapapun dapat dinilai merupakan upaya harmonisasi sosial terutama dari Islam dan berbagai tradisi lokal yang seringkali dikemas dalam multivokalitas simbol-simbol ritual yang tidak pernah menghasikan kesepakatan, sarat ambiguitas namun juga penuh keteraturan.

Keterlibatan muslim standard dan yang taat dalam praktik mitologi tempat keramat, karena mereka beranggapan bahwa tempat keramat, pertunjukan magis lewat *barong* dan berbagai praktik ritualitas tersebut tidaklah terkait dan bahkan berada di luar wilayah dogma dan ajaran agama. Medan budaya seperti itu, hanya dipandang semata-mata sebagai adat, kendati mereka juga menyadari bahwa kunjungan dan keterlibatan mereka terhadap ritualitas itu akan semakin memberikan legitimasi kebenaran dan ketinggian bagi kekeramatan tempat tersebut. Menanggapi fenomena ini, tampaknya menarik disimak pernyataan seorang *modin*, bahwa ibarat berganti-ganti topi, jika ke masjid memakai kopiah dan jika ke tradisi *slametan* memakai *blangkon*. Kopiah merupakan ikon yang menyimbolkan ketaatan terhadap doktrin agama, sedangkan *blangkon* merupakan ikon yang menyimbolkan ketaatan untuk melestarikan tradisi, yang dalam hal ini juga sempat mengundang polemik apakah *blangkon* itu adalah kebiasaan Muslim atau Budha (Beatty, 2001: 82). Hal ini menunjukkan bahwa ada semacam keterpisahan antara satu ruang dan medan kehidupan dengan ruang dan medan kehidupan lainnya, yang sesungguhnya saling terkait.

Dengan demikian keberadaan mitos untuk menjaga keharmonisan kosmik dalam konteks ini semakin menunjukkan peran pentingnya. *Slametan* yang dilakukan secara bersama-sama oleh kalangan santri dan kalangan mistik, merupakan upaya harmonisasi dan integrasi sosial, yang dilakukan di atas atribut perbedaan yang tidak menimbulkan pembedaan. Justru dalam

konteks ini, *slametan* merupakan pengikat perbedaan dalam satu tujuan yang lebih mulia untuk konteks masyarakat yang memiliki sistem berpikir yang dihegemoni oleh mitos serta berbagai kekuatan supranatural (Siswomiharjo, 2003: 27). Fenomena tersebut juga membuktikan kebenaran tengara Weber sebagaimana dinukil Brian Morris bahwa semua agama memasukkan elemen magis dalam ritus-ritus, *sakramen*, *mite* dan doktrinnya (Weber, 2002: 29).

Munculnya ritus-ritus keagamaan pada masyarakat, sesungguhnya terkait dengan tiga hal yaitu *pertama*, persoalan makna dimana penderitaan, ketakutan, kejahatan dan kematian tidak lepas dari manusia yang karenanya manusia berupaya sekuat tenaga untuk menyelamatkan dirinya; *kedua*, persoalan kharisma, yakni sebuah konsep relasional yang muncul pada kualitas individu tertentu dan menempatkannya di atas harapan-harapan normal dan memiliki otoritas tertentu untuk memberikan kekuatan atau berkah tertentu bagi orang-orang yang melakukan pemujaan terhadapnya. Hal ini karena, menurut Bellah, bahwa agama berasal dari kekuasaan yang melebihi seluruh kekuatan yang ada di dunia (Bellah, 2003: 10).

Variasi lain yang dapat dilihat dari fenomena keagamaan pada masyarakat Bayu adalah bahwa hampir semuanya mengaku muslim, namun terdapat varian-varian yang paradoksal, inkonsistensial dan ekstrem, yakni *pertama*, kelompok yang mengaku muslim namun tidak pernah melaksanakan ritualitas doktrin Islam. Kelompok ini berkeyakinan bahwa orang akan dinilai baik karena tidak pernah berbuat jahat kepada tetangga. *Kedua*, kelompok Islam yang secara statistik-nominal rajin melaksanakan ritualitas Islam seperti shalat dan zakat, namun dibenci banyak orang karena suka mencela orang lain yang tidak mau mengerjakan shalat seperti dirinya. *Ketiga*, kelompok minimalis, yang beranggapan bahwa melaksanakan ajaran Islam boleh dilakukan sebisanya, jika tidak mampu melaksanakan shalat lima kali sehari, mereka mencukupkan hanya dengan shalat jum'at dan sebagainya.

Kelompok *kejawen* atau yang populer disebut sebagai sekte/asosiasi/paguyuban mistik, merupakan varian lain yang memiliki ekspresi keagamaan yang tidak kalah menarik. Kelompok ini memiliki keyakinan yang dikonstruksi melalui perkenalan dan pengalaman sebelum akhirnya diserap menjadi kebenaran yang harus diyakini, bukan melalui dogma agama yang bersumber pada literatur tekstual, sebuah sistem keyakinan yang menghegemoni Islam ortodoks. Bagi kelompok *kejawen* ini, pemahaman yang sejati adalah membuktikan (*mbukteaken*) pengetahuan seseorang, mencocokkan dengan realitas. Dengan demikian, kelompok ini beraliran pragmatis dan semi-empiris, sebuah bentuk

keyakinan yang paradoks dengan keyakinan santri bahwa kebenaran adalah sesuatu yang termuat dalam teks suci, di luar campur tangan manusia.

Konstruksi keyakinan *kejawen* ini didasarkan pada konsep *panteism* yang merupakan bentuk khusus dari monisme. Paham ini berpandangan bahwa seseorang berasal dari Tuhan dan segala sesuatu terserap ke dalam Tuhan. Dalam diri manusia ada Tuhan, dan semua aktivitas serta perputaran hidup selalu berpusat pada diri sendiri (*antroposentrism*). Hal ini misalnya dapat dilihat pada ritual thawaf pada haji yang mengelilingi Ka'bah, yang hal ini sesungguhnya menggambarkan sentralitas manusia itu sendiri. Demikian juga proses pencarian Tuhan yang dilakukan Ismail, yang ketika telah mencapai titik kelelahan ia menemukan ide Tuhan pada batu hitam yang belakangan menjadi bangunan ka'bah dan sebagainya (Beatty, 2001: 225).

Hubungan manusia dengan Tuhan yang digambarkan sebagai relasi mikrokosmos-makrokosmos misalnya dapat dilihat dan dipahami dari *prototype* pria-wanita, Adam dan Hawa. Adam berarti kekosongan, hampa dan Hawa berarti hawa, iklim, elemen, hasrat dan nafsu seksual. Penyatuan seksual Adam dan Hawa karenanya analog dengan pertemuan elemen-elemen di dalam kehampaan purba, awal dari wujud manusia (Beatty, 2001: 235). Konsepsi kelompok ini tentang hubungannya dengan Tuhan, dapat dicapai melalui empat tahap, yakni *sare'at*, *tarekat*, *hakekat* dan *ma'ripat* sebagai bentuk hubungan tertinggi dalam *manunggaling kawula gusti*, konsepsi mistisisme yang di Jawa populer diajarkan oleh Syekh Siti Jenar.

Salah satu sekte atau asosiasi mistik yang paling menarik di Bayu adalah sekte Sangkan Paran yang sesungguhnya merupakan sekte mistik tertua di Jawa. Sekte yang didirikan oleh Raden Mas Joyokusuma dan memiliki keterkaitan genealogis dengan keraton Solo ini, berbasis di pedesaan dan telah memiliki jaringan di berbagai kota, mulai dari Ponorogo, Surabaya, Malang dan Solo sendiri. Doktrin sekte ini lebih bernuansa pada pengetahuan kemanusiaan, serangkaian resep moral yang bermakna koreksi diri dan hubungan harmonis dengan orang lain, yang biasanya berbentuk puji-pujian yang lazim ditransformasikan dengan tradisi lisan.

Fenomena menarik yang lain juga terlihat dalam tradisi Hindu Jawa yang kegiatan ritualnya dipusatkan di Glenmore, namun mereka berasal dari beragam penjuru Banyuwangi dan bahkan dari Bali. Hal ini juga tampak pada festival Saraswati, yang kendati berbasis Hindu Jawa namun rangkaian ritualitas berikut simbol-simbolnya lebih bernuansa Hindu Bali. Agama yang *survive* di desa Krajan ini, sesungguhnya merupakan percampuran dari penduduk asli

(Osing) serta migran dari Ngawi, Madiun, Nganjuk, Mojokerto dan Blitar, lima kota di Jawa Timur yang juga berbasis Jawa pedalaman (Beatty, 2001: 299). Mereka pada mulanya merupakan penganut muslim nominal eksponen pendukung komunis dan Partai Nasionalis Indonesia. Pasca kerusuhan di tahun 1965-an, di antara mereka banyak yang berkonversi ke Hindu karena merasa banyak memiliki kecocokan spiritual pada agama ini, di samping karena alasan politis. Oleh karena itu, pendeta yang juga didatangkan dari Bali ini juga mengajarkan berbagai indoktrinasi hindusme Bali. Sebagai akibatnya, wajah hinduisme lebih “bercitarasa” Bali daripada Jawa. Namun demikian, keragaman latar belakang, praktik dan karakteristik keagamaan tersebut menghasilkan paduan harmonis dalam keteraturan dan keselarasan.

Fenomena kegamaan dan kehidupan di Bayu, menunjukkan fenomena hubungan yang terangkum dari berbagai diversitas namun menghasilkan uniformitas yang harmonis. Harmonisasi kehidupan yang sesungguhnya tidak *nir* konflik ini, dapat dilihat misalnya pada dialektika antara santri tua (konservatif) *vis a vis* santri muda, kelompok Islam konservatif yang menguasai bacaan-bacaan dan teks-teks Arab *versus* kelompok reformis yang tidak pandai membaca teks Arab namun memiliki pandangan lebih luas tentang kehidupan (Beatty, 2001: 194).

Kekayaan dan kompleksitas spiritual masyarakat Bayu ini, semakin memberikan kesimpulan bahwa kultural dan ritualitas keagamaan Islam konservatif khususnya, tidak berdiri sendiri tetapi bertautan langsung dengan *setting* spiritualitas masyarakat di era sebelumnya. Dalam konteks ini, agaknya tepat ungkapan bahwa sesungguhnya yang dilakukan oleh para Wali Songo di Jawa bukanlah islamisasi Jawa tetapi jawanisasi Islam. Agaknya kesimpulan ini, juga memiliki relevansi ketika dicocokkan pada realitas keagamaan praksis yang dapat disimak pada masyarakat Bayu sebagaimana dipaparkan sebelumnya. Bagaimana doktrin Islam dicampuradukkan dengan ritual yang sama sekali berbeda dan tidak ada sumber doktrinalnya dalam Islam. Banyak kaum mistikus yang biasanya memimpin ritual *slametan* juga fasih melafalkan doa-doa yang biasa dibaca oleh kelompok santri. Sebaliknya terdapat kelompok santri yang di samping rajin ke masjid, juga rajin mengunjungi tempat keramat serta fasih melafalkan doa-doa atau mantera-mantera yang khas mistis dan digunakan sebagai mediasi hubungan dengan leluhur yang dipercayai memiliki kekuatan magis dan spiritual. Menyikapi realitas keberagaman yang sangat variatif tersebut, tampaknya lima dari enam cara beragama yang ditawarkan Dale Cannon yang penuh dengan nuansa simbolik, menemukan signifikansinya.

Enam cara beragama tersebut adalah ritus suci, perbuatan benar, ketaatan, mediasi *samanik*, pencarian mistik serta penelitian akal, yang kesemuanya merupakan apresiasi dan manifestasi relasi hamba dengan kekuatan di luar manusia yang disebut sebagai Realitas Mutlak (Cannon, 2002: 77).

Simpulan

Dibandingkan dengan daerah-daerah lain di Indonesia, toleransi orang Jawa terhadap agama-agama lain, secara umum masih tinggi. Bahkan dalam penilaian para antropolog, toleransi yang diekspresikan Islam Jawa bukanlah toleransi murni, namun telah mengalami semacam "sinkretisme" ekspresif dengan tradisi pra-Islam, khususnya anismisme dan hinduisme. Dengan demikian, hampir tidak ada batas antara toleransi dan sinkretisme Islam Jawa dengan agama-agama lain. Hal ini karena mereka memiliki kebajikan dan kearifan lokal (*local wisdom*) yang diserap dari berbagai akar budaya, ajaran falsafah dan agama serta tradisi yang sudah mengakar kuat di bumi Jawa, bahkan jauh sebelum kehadiran Islam di nusantara ini.

Agama praktis yang tampil demikian elegan dan artikulatif pada Islam Jawa, menunjukkan demikian variatif dan kompleksnya respon, pemahaman dan penghayatan masyarakat terhadap realitas spiritual. Variasi kelompok mistik dan berbagai ordo mistisisme seperti *kejawen* maupun *Sangkan Paran*, Islam tradisional-skripturalis/reformis berikut tingkat ketaatan secara nominal-statistikal maksimalis, minimalis, maupun kesalehan sosial *ansich*, dengan segala kelebihan dan kelemahan masing-masing, telah membuka mata betapa watak spiritual-kultural masyarakat Jawa demikian tinggi.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. 1989. "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara" dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- AG, Muhaimin. 2001. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*. Jakarta: Logos.
- Anderson, Benedict C. 2000. *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa*. Yogyakarta: Qalam.
- Beatty, Andrew. 2001. *Variasi Agama di Jawa: Sebuah Pendekatan Antropologi*. Jakarta: Murai Kencana.

- Bellah, Robert N, dan Phillip E. Hammond. 2003. *Varieties of Civil Religion*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Budiwanti, Erni. 2000. *Islam Sasak, Islam Wetu Lima Versus Wetu Telu*. Yogyakarta: LKiS.
- Bruinessen, Martin van, dalam Robert W. Hefner. 1999. *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*. Yogyakarta: LKiS.
- Cannon, Dale. 2002. *Six Ways of Being Religious*. Alih bahasa oleh Jam'annuri dan Sahiron. Diperta Depag RI-CIDA McGill-Project.
- Dhavamony, Mariasusai. 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Esposito, John L (ed.). 2001. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* Jilid I. Mizan: Bandung.
- Geertz, Clifford. 1964. *The Religion of Java*. London: Free Press of Glecoe.
- Hefner, Robert W. 2000. *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme dan Demokrasi*. Yogyakarta: LKiS.
- Hefner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princetone: Princetone University Press.
- Maliki, Zainuddin. 2003. *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik*. Surabaya: LPAM.
- Morris, Brian. 2003. *Antropologi Agama: Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*. AK Group. Yogyakarta.
- Moller, Andre. 2005. *Ramadan di Jawa Pandangan dari Luar*. Jakarta: Nalar.
- Muchtarom, Zaini. 2002. *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*. Jakarta: Salemba Diniyah.
- Mulder, Niels. 1999. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Islam Murni pada Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Nursyam. 2004. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.

Siswomiharjo, Koento Wibisono. 2003. *Diktat Kuliah Filsafat Ilmu*. IAIN Surabaya: Pascasarjana.

Weber, Marx. 2002. *Sosiologi Agama*. IRCiSoD. Yogyakarta.

Woodward, Mark R. 1988. "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam" dalam *Journal of History of Religion*, 28. 55-89.

Woodward, Mark R. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press.

THE LOCAL TRADITION OF MAGICAL PRACTICES IN BANTEN SOCIETY

Ayatullah Humaeni

Faculty of Tarbiyah and Adab at IAIN "SMH" Banten
Telp. 081911036305, email:ayataditya@yahoo.com

Abstract

This article aims to discuss the cultural phenomenon of magical practices in the Muslim society of Banten which still exists up to the present. It is a part of my MA thesis research that has been combined with my recent field research using ethnography method based on the anthropological approach. Magical practices becomes cultural identity for Bantenese society. Several sources on Banten mention that Banten as a central spot for magical sciences, besides it is also well-known as a religious area. The magical practices are still regarded important for Bantenese people, especially who live in the villages to solve their practical problems in their social life. Magic is a socio-religious phenomenon which has long, well-established roots in Banten society. It is traceable from many literatures that describes the uniqueness of Bantenese's culture. Besides other magical practices debus is the most noticeable appearance of the magical tradition in Banten since the sultanate period until nowadays. The existence of debus Banten and other kinds of magical practices in Banten has strengthened the reputation of Banten as if 'a haven of magical sciences'.

Tulisan ini mencoba mendiskusikan tentang fenomena kultural mengenai praktek magis pada masyarakat Muslim Banten yang masih ada hingga saat ini. Artikel ini merupakan bagian dari tesis Master saya yang sudah dikombinasikan dengan penelitian lapangan baru-baru ini dengan menggunakan metode etnografi berdasarkan pendekatan antropologis. Praktek magis sudah menjadi identitas kultural bagi masyarakat Banten. Beberapa sumber menyebut Banten sebagai pusat ilmu-ilmu gaib, di samping dikenal sebagai daerah yang religius. Praktek magis masih dianggap penting bagi masyarakat Banten, khususnya yang tinggal di pedesaan untuk menyelesaikan masalah-masalah praktis dalam kehidupan sosial mereka. Magis adalah sebuah fenomena sosio-kultural yang

memiliki akar yang cukup lama dan sudah berakar kuat dalam masyarakat Banten. Hal ini bisa dilacak dari banyak literatur yang menjelaskan keunikan dari budaya Banten. *Debus* adalah bukti paling kongkrit dari tradisi magis di Banten sejak periode kesultanan hingga saat ini, disamping beragam praktek magis yang lainnya. keberadaan *debus* Banten dan berbagai jenis praktek magis yang lainnya di Banten telah memperkuat reputasi Banten sebagai 'tempat bersemayamnya ilmu-ilmu magis'.

Key words: magic, local tradition, Banten

Introduction

The image of Banten as the religious area and as the central spot of magical practices has been widely well-known not only by Bantenese society itself but also by many people outside Banten. Many literatures and the research records on Banten, more or less often deal with the reputation of Banten as the *central spot of magical practices*. In this regard, Martin van Bruinessen on his book '*Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*' calls Banten as '*a heaven of the occult sciences*' (Martin, 1995:176).

The tradition of magical practices can be traced both from literature works of Banten and from the practices of this cultural phenomenon in Banten up to the present day. Many religious figures such as *kyai hikmah* and *ahli hikmah* in Banten teach and practice *ilmu hikmah* (magical science) to help Bantenese society in solving their practical problems. Many people believe in the *kyai's* supernatural power that can help them to reach their purposes and to solve their problems by using *kyai's* magical power. Because of his capability in Islamic knowledge and in magical sciences, the *kyai* of Banten has respectable and high position in the society. Several Arabic texts (*kitab*) as the sources of their *ilmu hikmah* make society believe that magical power of *kyai* is allowed in Islamic teaching so that they will be avoided from *shirk*.

Furthermore, there are also many *pesantren* in Banten, especially the *salafy pesantren*, which not only teach Islamic knowledge, but also teach magical sciences. *Ilmu sambatan*, *ilmu kontak*, *ilmu hadiran*, *ilmu kebal*, *hizb* are several representatives of magical sciences practiced and taught in these places. In some occasions, several *pesantren* in Banten conduct a religious ritual in which in this event there is a tradition of giving several *ilmu hikmah* to the *santri* and non-*santri* who are actively involved in this ritual tradition.

Debus, the cultivation of invulnerability to fire and sharp metal objects, is the most conspicuous representative of the magical tradition in Banten since

the sultanate period up to the present. *Debus* teachers engage in whole range of magical practices. Their techniques are an eclectic blend of Muslim and pre-Islamic magic, their sacred formulas including Islamic Arabic invocations alongside Javanese and Sundanese language formulas (Martin, 1995: 187-8).

The strong reputation that Banten as the central spot of magical practices may be traced in the various sources written by both the local writers and the International researchers. For instance, Sartono Kartodirdjo on his work describes how several religious figures who led the revolt distributed a kind of *amulet* (*jimat*) and the holy water (*air keramat*) to their followers before starting the rebellion in order to be safety and success in attacking their enemy. (Kartodirdjo, 1966:235). The similar actions were also conducted by several *kyai* or *ustadz* in the communist revolt of Banten in 1926. Michael Charles Williams on his book clearly stated that before going on the rebellion, several *kyais* who became the leaders of the revolt distributed *the invulnerability* (*ilmu kekebalan*), amulets, as well as the holy water to their followers (Williams, 1982: 372).

Several theses on magic in Banten written by some local writers have strengthened such an image that magic has apparently become the cultural identity of Banten society. Tihami's thesis discusses the function of magic as a tool of legitimation for *kyai* and *jawara* to be informal leaders in the village. He states that in *desa Pasanggrahan*, a *kyai* will be considered as a leader if he has supernatural power (Tihami, 1992:5). Furthermore, Helmy's thesis also deals with magic in Banten from the ontology point of view. He states that the practices of magic reflects the philosophical view of human's thought (Helmy, 2004: 236). Discussion on magic also becomes a research focus of Humaeni's thesis '*The phenomenon of Magic in Banten Society*', written in Leiden University in 2009 (Humaeni, 2009: 45-63). Moreover, Nitibaskara also writes the practices of black magic in two of villages in Banten. He explains how the social prejudices for the witches and the sorcerer were given by the Bantenese society in 1985-1990 (Nitibaskara, 1993:54-76)

This article tries to discuss several traditions of magical practices in Bantenese society, especially about *ilmu hikmah*, *ngelmu* in *pesantren*, the magical power of *pawang*, *bone-stters*, and *dukun*, the magical tradition of *debus* and other magical practices that have been ever existed in Banten.

The Tradition of Ngehikmah (Magical Practices) in Banten

Ngehikmah is a Bantenese term generally referred to magical sciences

practiced by *kyai* (religious teachers), especially *kyai hikmah* or *ahli hikmah*. Based on my field research, there are many *kyai*, either who have a pesantren or not, not only teaching Islamic knowledge, but also teaching magical power. The *kyai* who teaches magical power (*ilmu hikmah*) in Banten is frequently called *kyai hikmah* or *ahli hikmah*. Many people come to his house or his pesantren only for asking his help to cure certain diseases or asking several magical sciences. In this regard, K.H.J.M, one of *kyai hikmah* from Padarincang Banten, states,

Almost everyday many people, from both around his village and outside Banten, come to my house for many purposes; some of them ask him to cure some diseases, some of them ask amulets (*jimat* or *wafaq*) for obtaining good jobs, good careers, good positions; some of them ask him to insert *susuk* for appearing dignity, bravery, and good-looking aura; Indeed, they ask me *pelet*, a magical power to make somebody love him/her (K.H.J.M, 2010).

Based on his statement above, it is clear that many Bantenese society still believe in magical power of *kyai hikmah* or *ahli hikmah*. Some of Bantenese society prefer visiting *kyai hikmah* to solve their practical problems to visiting doctors or using their reasons.

Kyai are informal leaders in Bantenese society. They are considered the community's leaders because of several superior qualities. *Kyai* are regarded as community leaders when they are able to serve the community's need concerning religion. He must have charisma and authority; both of these characteristics may be obtained by practicing magic cited from religious sources. Since the majority of Bantenese society believes that there are supernatural aspects in religious doctrines which can be used to meet their practical needs, such as curing diseases, evoking authority ect, *Kyai* as those who have the authority to interpret and transmit religious knowledge, are then supposed to be able to use magical formulae taken from some verses of the *Qur'an*. The trust of the Bantenese people in the *kyai's* capability to do so, according to Tihami, is made use of by several *kyais* to legitimate and maintain their leadership in the community (Tihami, 1992: 175-181).

In connection with this, Zamakhsyari confirms Tihami's view mentioned above. He states that a *kyai* can be a charismatic leader because the community believes that a *kyai* has spiritually superior skills which make it so that a *kyai* can give *karomah* and *barokah* for his followers. However, this belief works only as long as the *kyai* is *wira'i* (a man who always refrains from *shubhah*, from all conduct prohibited by Islam); capable of avoiding contemptible actions both

in the view of Islamic law and according to social norms (Dhofier, 1995:70-71). It seems that the behavioral aspects are crucial for a *kyai* to be a charismatic leader.

From the explanation above, it seems that a *kyai* is recognized and well-respected by the community not only because of his comprehensive understanding of religious knowledge and his good behavior and morals, but also because of his mastering of the occult sciences (*ilmu gaib*) and the use of it for the community's interests.

Dealing with *kyai hikmah* in Banten, in the twentieth century, there were two very famous *kyai hikmah* from Banten. The first one was Ki Amin (KH. Muhammad Hasan Amin) from Cibuntu near Pandeglang (d.1988), the second one was Ki Dimiyati from Dahu in Cadasari (north of Pandeglang). Besides being well-known as *kyai hikmah*, both of these *kyai* were also famous as *tarekat* teachers. The former was a *tarekat* teacher of Qadariyyah and the latter taught *hizibs* of *tarekat Syadziliyah*. 'Numerous stories were talking about both of these kiais' miraculous powers, their clairvoyance, the rapid careers or sudden riches that befell some of those who had won their favours.' (Martin, 1995: 279-282).

Nowadays there are many *kyai* from Banten who practice *ilmu hikmah*, such as K.H. J.M. (Serang), K.H. Fayumi (Serang), K.H. Maksun (Serang), K.H. Enjang (Pandeglang), Salman Farisi (Serang), Yahya Ibn Ma'mun (Serang), Abah Sakin (Serang), Ahmad Abbas bin Ma'mun (Serang), Ubing Al-Maraghi ZA (Pandeglang), and Anis Fuad (Serang). They are well known as *kyai* who posses and practice magical powers used for helping the community's practical needs. Many visitors, both from around and from outside Banten, come to their houses to ask for charms, amulets, *wafak* and other things for various purposes.

There are many kinds of magical practices performed by *kyai hikmah* or *ahli hikmah* in Banten. Aside from curing diseases, relieving possessed people and expelling evil spirits from the body, several of them also practice and provide *susuk*, *ilmu kebal* (invulnerability), *pelet*, *wafak* or *mantera* (magical formula) for trading, getting a job and a good position. Indeed, in the village elections, almost all candidates use their magical power to try to win the elections. Many politicians also come to *kyai hikmah* or *ahli hikmah* for various purposes.

Several classical Islamic texts are used as the sources of *ilmu hikmah* in Banten. To mention some *ilmu hikmah* sources are *Syams al-Ma'arif wa Lathaiif al-'Awarif* and *Manba' Ushul al-Hikmah* of Imam Ab al-Abbas Ahmad bin Ali

Al-Bani, *Mujarrabat al-Dairab* (Fath al-Malik al-Majid al-Muallaf li naf' al-'Abid) of Sheikh Ahmad al-Dairab, *Khazanah al-Asrar Jalalah ah-Adzkar* of al-Sayyid Haqi al-Nazili *Syumus al-Anwar wa Kunüz al-Asrar* of Ibn al-Haj al-Tilimsani al-Maghribi, *Al-Jawahir al-Luma'ah fi Istihdhar Mulük al-Jin fi al-Waqt wa al-Sa'ah* of Syekh 'Ali Ab Hayyullah al-Marzüqi, *Dalail al-Khairat* of Imam Ab 'Abdillah Muhammad bin Sulaiman, *al-Aufaq* of Imam al- Ghazali, *Tashil al-Manafi' fi al-thib wa al-Hikmah* of Syekh Ibrahim bin Abd al-Rahman al-Azraq, *Al-thib al-Nabawi* of syekh Muhammad bin Ahmd al-Dzahabi, *al-Rahmah fi al-Thib wa al-hikmah* of Syekh Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyüthi. *Al-Sir al-Jalil fi Khawaddh Hasbunallah wa ni'mal-Wakil* of Sayyid ab al-Hasan al-Syadzli (Ahmad, 2005:109-110 and Humaeni, 2010: 86).

Dealing with the way or method in obtaining *ilmu hikmah*, there are three methods to obtain *ilmu hikmah*: the first one is by inheritance, when a *kyai hikmah* teaches his *ilmu hikmah* to one or several of his children; the second one is by learning it from other *kyai hikmah* or *kyai tarekat*. The third one is by reading *ilmu hikmah* sources (*kitab*) and self-study (Ahmad, 2005: 94-96). Indeed, a *kiai hikmah* sometimes carries out a great event at a certain time and place to give *ijaza* of *ilmu hikmah* consisting of many *hizibs*, *wafaq*, *amalan* and other magical formulas. In this event, *santri* and non-*santri* who want to obtain this *ijaza* should pay a sum of money as *mahar* (Humaeni, 2009: 94-96).

If we observe the explanation above, magic belongs to religious element. It is asserted by Koentjaraningrat's view that the system of magical science constitutes one of the special elements of religious system, besides the religion itself (Koentjaraningrat, 1998:204). According to him, the system of magical science, in many cases, is often similar to system of religion. Magical science, as system of religion, also recognizes conceptions and its teaching, the magicians and their followers, the sacred places and times, and the techniques that should be done by the performers.

The belief in the supernatural powers of certain religious figures is actually not only prevalent in Banten, but also in Java. Raffles remarks that 'every Arab from Mecca, as well as every Javanese people who had returned from a pilgrimage thither, assumed on Java the character of a saint, and the such persons supernatural powers.' (Raffles, 1978: 3). As a result, they were well-respected by the community; it was not difficult for them to influence and to boost the spirit of society to fight against the Dutch interests. In this regard, from the story of Banten we know that many *kyai*, together with other elements of Bantenese society, performed many insurrections to fight against

the Dutch colonial government and native authorities who were considered to be agents of the Dutch. To provoke the uprisings, many *kyai* or *hajis* made use of their magical power; they even distributed amulets (*jimat*) and *air suci* (holy water for salvation or invulnerability) to their followers. For instance, KH. Tubagus Ismail, one of the leaders of Banten's revolt in 1888, was believed to be a sacred saint who had *ilmu kebal* and was able to manifest himself in different faces and shapes (Djajadiningrat, 1996: 49). Sartono describes how in the morning of 10 July, 1888 one of the leaders of the peasants' revolt, Haji Mohamad Asik, ordered his followers who gathered together in great numbers at Bendung in Banten 'to drink holy water in order to make them invulnerable in battle.' (Dijk, 2005: 17). Furthermore, some religious teachers involved in the communist revolt of Banten in 1926 were arrested and exiled to Boven Digul because of several reasons; they urged their followers to fast for several days and anointed them with holy water to make them invulnerable; they also sold amulets to their followers (William, 1982: 69-79).

The Kinds of Magic in Banten Society

Generally speaking, magic is functionally classified into two kinds; *white magic* and *black magic*. The former is a kind of magic used to bring benefit and happiness to people, while the latter is used to wreak havoc and bring illness, and to invoke disadvantage and misery on society. However, nowadays this classification is no longer used by anthropologists because the idea of good and bad, right and wrong, fine and evil, advantageous and disadvantageous, beneficial and useless is relative. It means that something is probably regarded as good, fine, advantageous, or beneficial by some people, but not by the others. The line between those concepts is blurred. Indeed, in a society, one kind of magic is sometimes used for two purposes, good and bad.

Even though anthropologists no longer use the terms *black magic* and *white magic*, these terms are more common than other terms for Bantenese people. Bantenese people call 'white magic' as *ilmu hikmah*, otherwise 'black magic' is often called '*ilmu rawayan*'. They believe that magic derived from *kyai*, *ahli hikmah*, and *pesantren* must be quoted from the Qur'an, *hadith*, and some Islamic classical texts (*kitab*s). For instance, when K.H.J.M. (K.H.J.M., 2008) would give magical science (*ilmu gaib*), *wafak* (magical formula written on paper, animal skin, cloth and other materials used for talismans) and amulets to his students or commoners, he would cite *kitab Samsu al Ma'arif*, *Mambail Ushulu lil al Hikmah*, *Abu Basyar al Falaqi*, *Aufaq Imam Ghazali*, and others

as his sources. Hence, many Banten people believe that magic derived from religious figures is white magic (*ilmu hikmah*) because it aims for the happiness and welfare of people, or at least, in the view of KH. Ma'sum Daenuri, its formula, its rite, its techniques and its purpose are not in contradiction with Islamic law (*syari'ah*). (Maksum, 2010). On the other hand, magic derived from non-religious figures, such as sorcerers, witches, fortune-tellers, etc, of which the formula, rite, and meaning are not quoted from *the Qur'an*, *hadith*, or *kitab*, and which is directed toward the suffering and misery of other people, is often regarded as *black magic* (*ilmu rawayan*), or at least, it is not allowed by Islam or it is called, in the term of Burgel, 'illicit magic (*as-sihr al-haram*)' (Burgel, 1988: 31).

Concerning *black magic*, there are two common terms widely recognized by Bantenese society: *teluh* and *tenung* (witchcraft and sorcery). Both kinds of magic often become a hot issue when someone has a disease that cannot be detected by a doctor or treated with modern medical. In connection with the technique and the way of practicing *teluh* (sorcery), there are several kinds of *teluh* recognized in Banten, i.e. *teluh angin*, *teluh banyu*, *teluh geni*, *teluh penjarahan* and *teluh seluruh*.

Teluh angin is a kind of sorcery where the technique and the media the sorcerers (*dukun teluh*) use to harm and to kill their victims are the use of several devices such as needles, nails or spikes, broken glass or porcelain, and such kind, which are packed into a bag or a doll and hung on the tree using a black string. They say incantations to deliver their magic to the victims, using wind or air to deliver it. This action is done repeatedly until they are sure that their victims die. *Teluh banyu* is almost the same as *teluh angin*, but the media they use to deliver their magic is water. They usually put magical things into river, well or a glass of water of their victims. Both *teluh angin* and *teluh banyu* are also called *teluh rambat* because both of these sorceries are meant to kill the victims slowly. Moreover, *teluh geni* is the most dangerous *black magic* in Banten because the effect of such magic is faster than other kinds of sorcery (*teluh*). The victims who suffer from this kind of *teluh* will die in a few days, even a few hours. This *teluh* uses a little knife or magical *kris* which is put into a full water glass or bowl. The objects, then, are covered by clothes and the sorcerers say some incantations to these objects. After saying the incantation, the glass cover is lifted. If the knife or *keris* is no longer in the glass, it means that the victims will suffer from this action in a few minutes, even die a few hours later. *Teluh penjarahan* is a kind of sorcery which uses certain cemeteries

as media to harm the victims. The sorcerers will ask the evil spirits living in these eerie places to assist them to kill someone else. *Teluh celuruh* is the least dangerous kind of *black magic*. It aims not to kill the victims, but to make them suffer from itching all over the victims' body so that the victims will scratch their body continuously until it becomes ulcerous which cannot be cured. One who suffers from this *teluh* will not be recovered by a doctor unless the sorcerer himself stops his action or someone else, such as a *kyai*, *ahli hikmah*, or *dukun* who has supernatural powers does it. This *teluh* may use wind, water, cigarettes, cloth and other objects as media to deliver *black magic* to the victims. These kinds of *black magic*, according to Nitibaskara, still existed and became hot issues in the community of Banten during 1985-1990 (Nitibaskara, 1993: 229-231).

Based on the practical goals, Firth classified magic into three types. They are productive magic, protective magic, and destructive magic. (Firth, 1958:124-25). Firth's classification above can also be applied in the case of Bantenese magic. For instance, many people such as salesmen, politicians, businessmen, etc., ask *wafak*, charms, and amulets (*jimat*) from *kyai*, *ahli hikmah*, even from *dukun* in order to achieve their goals. These are examples of productive magic in Firth's sense of the word which exists in Banten. Furthermore, many Bantenese people also come to *kyai*, *ahli hikmah*, and *dukun* to avert misfortune, to secure safety while travelling and to cure their illness, whether it is caused by black magic or not. It means that to protect their life, they still believe in magic. This is protective magic in terms of Firth's categorization. Finally, I can also give examples of 'destructive magic' which can be found in Banten. The practice of sorcery and witchcraft (*teluh* and *tenung*) in the sub-districts Sajira and Bojonegara in Banten show us that Bantenese are also well acquainted with its destructive magic.

Several Ngelmu in Pesantren of Banten

I have observed that many *pesantren* in Banten, especially the *salafi pesantren*, teach *ilmu gaib* (magic) at certain times, usually on Thursday night and on the 10th day of *Muharram*. There are several kinds of magical practices performed by *santri* under the supervision of senior *santri*, *ustadz* or *kyai*. *Sambatan*, *ilmu hadiran*, *ilmu kontak* and *ilmu kekebalan* (*invulnerability*) are the popular magical practices which are often learned and practiced in *pesantren*.

Ilmu sambatan (one type of magical practice) is the magical action of inviting any spirit to enter into their body, either the spirit of an animal such

as a tiger, monkey, snake, etc; or the spirit of a person who has died and is considered to possess supernatural power, such as a saint, *kyai*, *buya*; or the spirit of people who are masters in self-defense art (*silat*), such as Bruce Lee. To perform this magic in practice, the *santri* read *khadarat* to the Prophet and his company, Sheikh Abdul Qadir Jaelany, Sultan Hasanuddin, etc; then they read *surah al-Fatihah*, *syahadah*, *sholawat*, and *istighfar* three times, and after that they close their eyes and focus their mind on what kind of spirit they want to invite. While they are praying in their heart, they are spelling the word ‘*hadir.. hadir.. hadir*’ (*Hadir* means ‘be present.’ It is the antonym of ‘be absent.’) continuously until they are convinced that the spirit has entered into their body. If they called the spirit of a tiger, they will act as if they are a tiger, and if they called the spirit of Bruce Lee, they will act as if they are Bruce Lee, and so forth. Finally, to finish the practice of this magic, they read the sentence ‘*laa haula walaa quwwata illa billahi al-alliyil adhiim*’ (there is no power except that of the almighty God). This magic can be performed individually or collectively.

Ilmu hadiran is almost the same as *ilmu sambatan*, but the spirit which they invite to come into their body is never the spirit of an animal. They usually invite the spirit of a saint, *kyai*, or their religious teachers who have died. The formula recited and the methods they use to invite the spirit are almost the same as for *ilmu sambatan*. However, *ilmu hadiran* is usually performed by at least two people, in which case one of them acts as the performer who is entered by the spirit, and the others act as *santri* who are not entered by the spirit. The latter could ask many things to the former, considering that he has been entered by the spirit completely.

Furthermore, *ilmu kontak* is a kind of magical practice performed by at least two people, with the purpose of hitting the body from a distance. It is also used to hold back the body blow from others.

Ilmu kebal (the science of invulnerability), according to Cees van Dijk, is ‘akin to the practice of magic both white and black.’ (Dijk, 2002:18). It is, in my opinion, similar to *debus*. However, while *debus* nowadays is performed for entertainment or as a traditional art performance, invulnerability (*ilmu kekebalan*) studied in *pesantren* aims to protect the *santri* from the danger either when they are still living in *pesantren* or afterleaving it. Apart from the definition stated by Cees van Dijk above in which *ilmu kebal* can be used both for white and black magic, *ilmu kebal* as learned in *pesantren* is meant for good purposes. *Santri* are usually even warned by their *kyai* not to use it for bad purposes.

However, in practice, some of them sometimes use it for bad ends.

To obtain *ilmu kekebalan* from *kyai*, *santri* is usually given two options: 'mateng' or 'mentah.' The first one means that the *santri* does not have to do any fasting and *wirid*, he just gives a sum of money to the *kyai* as a form of *mahar*. *Mahar* here means a sum of money or things which have to be given to the *kyai*, *ahli hikmah*, or *dukun* as a condition to obtain magic. The second one means that *santri* must fast for several days (There are several types of fasting to possess *ilmu kebal*. The first is fasting as performed in Ramadan, but the numbers of the days are different, sometimes three, seven, or forty days. The second is *puasa mutih*, fasting in which one may not eat anything except rice and water when he breaks the fast in the evening. The third is *puasa mati geni*. It means that *santri* has to stop eating anything, stop talking with anyone, from morning to the next morning or for twenty four hours) and perform *wirid* for a certain amount of time.

In this regard, on every 10th day of Muharram, *Kyai Payumi*, a *kyai* of *pesantren* Darul Ulum in Padaricang, Banten, usually invites *santri* who stayed in his *pesantren* as well as from outside, to perform a congregation of *wirid* which begins at 09.00pm and lasts until 02.00am. After performing *wirid*, then he enters into his special room and calls the *santri*, one by one, to come into his room. In this room, he gives some *ilmu gaib* (magical science) to the *santri*, and one of them was *ilmu kebal* (invulnerability). However, even though all *santri* perform *wirid* at that time, not everybody can obtain *ilmu gaib* from him. He does not give it to everybody. He just gives it to certain people whom he considered being the proper people to possess it. Before giving this *ilmu kebal*, while reciting *dzikir*, he usually holds the right hand of the *santri*. If he sees that the *santri* is the proper person to possess it, he recites a *wirid* and rubs the *santri*'s hands, and after that he takes a sharp big machete (*golok*), and slashes the *santri*'s hands repeatedly. After he is sure that the *santri* succeeds in performing *ilmu kebal*, he advises his *santri* not to use it for bad purposes. However, if he considers the *santri* to whom he would give *ilmu kebal* not the proper person to possess it, after holding the *santri*'s right hand he just gives him a glass of water over which a prayer (*do'a*) has been recited. This is the sample of *ilmu kebal mateng* obtained without fasting. However, on the 10th day of Muharram event, though *santri* could obtain *ilmu kebal mateng*, the *kyai* doesn't ask a certain sum of money as *mahar*. However, if a *santri* intended to give it, the *kyai* would not refuse it. It is an annual activity conducted in his *pesantren*.

Besides some of the magical practices I mentioned above, *pesantren* in Banten also teach *wirid* in the form of *hizib* for magical ends, taken from *kitab Dalail Khairot*. There are some *hizibs* which *kyai* sometimes gives to a certain *santri*, such as *Hizib Nashr*, *Hizib Bahr*, *Hizib Ikhfa*, *Hizib Jailani*, *Hizib Yamani*, *Hizib Autad*, *Hizib Khafiy*, *Hizib Barqi* and *Hizib Nawawi*. *Hizib Nashr* is used to treat crazy people, to cure someone who is possessed by a spirit (*kerasukan setan/jin*), and to cure epilepsy. It is also used for invulnerability and for holding back of belting at a distance (*ilmu kontak*). *Hizib Bahr* is practiced in order to be respected by others, in order to have authority (*wibawa*), and also for invulnerability. *Hizib Ikhfa* is aimed to smash the enemy, to protect oneself from danger, and for invulnerability. *Hizib Jailani* is aimed to be compassionate and loved by others, and for invulnerability. *Hizib Yamani* is aimed to cure various illnesses. *Hizib Autad* is aimed to achieve a wish easily, *Hizib Khafiy* is practiced in order to be safe from those who want to wound us, to get respect from others, and to have authority (*wibawa*), *Hizib Barqi* is meant to snarl the enemy, to make the enemy blind and deaf, etc. *Hizib Nawawi* is aimed to various purposes. (K.H.A.S.,2009 and Thaifuri, 2003: 46-82).

Such kinds of magic are often practiced in traditional *pesantren* in Banten. For instance, Mashadi, when he became a *santri* in *pesantren al-Halimy* in Barugbug, Banten, he had obtained one *hizib*, namely *hizib Khafy*, from his *kyai*. His *kyai* asked him to observe *puasa mutih* for seven days, and at the same time he also had to recite the formula of *hizib khafiy* 41 times every night. He said that after he had finished performing the ritual, he felt more confident and he felt that many people favored and loved him. (Mashadi, 2010).

Moreover, a *kyai* who leads *pesantren* 'Sabilu Rosyad' in Banten stated that the magical science (*ilmu gaib*) he teaches his *santri* was derived from several Islamic classical texts (*kitab*s), such as *Samsul Ma'arif*, *Mambail Ushulu lil al-Hikmah*, *Abu Basyar al-Falaqi*, and *Aufaq Imam al-Ghazali*. He said that he usually teaches some kinds of magic to his *santri* once a week or once a month. *Ilmu kontak* (magic for self-defense), *ilmu lengket* (magic for protecting property from robbery), *ilmu merendam* (magic for love), and *ilmu aurad qolbu dinar* (magic for obtaining money easily) are the kinds of magical science he taught his *santri*. (K.H.J.M, 2009). Indeed, he also provides *susuk* (several small pieces of gold or diamond inserted in the face or another part of the body as a magical charm to improve one's beauty, power and etc) and amulets (*jimat*) for those who need them. In 2009, he offered me a little *kris* which can be used for many purposes because of its magical power.

The Magical Power of Pawang and Bone-Setters in Banten

The society of Banten also recognizes the supernatural power possessed by *pawang*. *Pawang* is someone endowed with magical powers. He is considered capable of stopping or moving rain, and he also can be an animal tamer. They are often used by society on certain occasions, such as wedding parties, circumcision parties, *slametan*, and even for national events. For instance, when Banten province was appointed to be the host of *Musabaqah Tilawatil Qur'an National XXII* (National Contest of Qur'anic Recitation) on 24-27 June 2008, the governor of Banten ordered the committee to prepare *pawang hujan* as many as possible during the performance in order for the agenda to go well. The committee, therefore, prepared twenty *pawang*s for this event. (Radar Banten Online, 2008: 1). On another occasion, PLTU (the electric power station) of Suralaya, Cilegon Banten, invited some *pawang*s to catch or to chase away three crocodiles which were hanging around the turbine, because they were worried that the crocodiles could destroy the turbine. (Radar Banten Online, 2007:1). Even though after several days there was still no result, this shows that the existence of *pawang* is much needed by local society, by both educated and uneducated people.

Aside from the belief in the supernatural powers of *pawang*, the society of Banten also confers its trust upon magical powers possessed by spirit-masters, bone-setters, masseurs, magicians, etc. For instance, there are two famous bone-setters in Banten; H. Supriyadi in Tapos, Tiga Raksa, Tangerang, and Mas Jaya in Baros, Serang. They often cure patients who come not only from Banten, but also from other areas of Indonesia and even from other countries such as Germany, the Netherlands, Japan, Malaysia, Nigeria, etc. H. Supriyadi admits that he obtained his magical powers from his teacher, K.H. Samaun, being witnessed by Buya Mukri (1860-1959) -one of the *kyai tarekats* who were actively involved in the communist revolt of 1926 in Banten and was said to have much *karomah* and magical powers. H. Supriyadi affirmed that he was convinced to practice his magical ability after observing *wirid al-Waqi'ah*, which he obtained from K.H. Samaun. (Ali, 2007:81-82). Many Bantenese people prefer curing their bone fractures at H. Supriyadi or Mas Jaya's places rather than having it done in the hospital.

A Magic Tradition of Debus in Banten

J. Vredenburg defines *debus* as 'a performance the manifest function of [which] is to furnish proof of invulnerability.' (J. Vredenburg, 1972: 302).

Hamka describes *debus* as walking on utensils made of glass or porcelain (Hamka, 1980:156), and Umari defines *debus* as a miraculous skill to stand in ecstasy while suffering from a piece of sharp iron which is used to hurt the body or an awl used for mystical self-injury (Umari, 1977:116). The definitions stated by the experts above show great similarity concerning *debus*. All of them see *debus* as a performance of invulnerability by using sharp metal objects.

There are various opinions about the origin of *debus* in Banten. One opinion states that it first emerged in Aceh at the same time as the dissemination of Islam in this region. The performance received much attention from local societies because they had never seen anything like it before. It was said that generally *debus* was performed by propagators who spread Islam into the region as a means to attract attention from society in order to aid conversion to Islam. After *debus* had developed in Aceh, it spread outside Aceh through West Sumatra, and finally came to Banten after many changes that had to do with the local situation and conditions in the new area (Hadiningrat, 1982:32). However, this opinion is contrary to another one that states that *debus* in Banten did not derive from *deboih* in Aceh, but it originated from Banten as a development of *silat* (martial arts) 'al-madad,' (*Al-madad* is an art performance to furnish proof of invulnerability. The name *al madad* refers to its founder, *shaikh Saman AlMadad*. Shaikh Saman is one of the saints whose protection is invoked by certain- but not all- performers of *debus* Banten. A folk dance called *Saman*, that is perhaps based on the lively *dhikr* or *ratib* of the Sammaniyya used to be performed at feasts and parties, often along a show of *silat* (martial arts) and *dabus* (Bruinessen, 1995:184). However, even though *tarekat Samaniyah* had existed and developed in Banten, but it is not clear how this tarekat was spread in Banten (Abrori, 2004:181-215) which also appeared at the same time as the dissemination of Islam in Banten and functioned as a media to spread Islam, like the 'wayang' performance performed by *sunan kalijaga* in Java. The latter opinion was proposed by the performer *debus* from Serang interviewed by Hadiningrat. (Hadiningrat, 1982:32), and it was confirmed by Nitibaskara. Nitibaskara remarks that *debus* started when sheikh *al-madad* came to Banten who intended to disseminate *tarekat Qodhariyya*, with its ritual actions that often include a kind of *debus*. He explains that it was just in the period of sultan Abul Fath Abdul Fatah (Sultan Ageng Tirtayasa), he created the traditional art *debus* used as a means to train and to boost the spirit of the soldiers (*prajurit*) of the sultanate to fight against the Dutch colonial army which was present in this period (Nitibaskara, 1993:155).

Because both '*al-madad*' and '*debus*' always yell out the name of '*al-madad*' before the performance, even though nowadays this action is rarely done by *debus* performers, some people argue that *debus* in Banten is the continuation of '*al-madad*' in Banten, not from *deboih* in Aceh.

Another version claimed that *al-madad* which developed to become *debus* as we can see in practice now in Banten emerged at first in the time of Sultan Hasanuddin. Indeed, it was said that the sultan himself was its creator. He created this art performance after he found out that Bantenese people delighted in the art, especially dealing with invulnerability. (Hadiningrat, 1982:36). Hence, he created the traditional art '*al-madad*' to attract attention from Bantenese society in order to convert people to Islam.

The last version of the stories about the origin of *debus* states that *debus* existed at first in the time of Sultan Ageng Tirtayasa. It was said that since he was young, Sultan Ageng Tirtayasa had been fond of different kinds of traditional art. To make his hobby useful, he often created traditional arts such as *dedewaan*, *raket*, *sasaptona*, (*Dedewaan*, *raket*, and *sasaptona* are a kind of traditional arts which are developed in Banten in Sultan Ageng Tirtayasa period) and *debus*, which he himself often performed. It was said that at first, he actually did not intend to create *debus* to show in public as a traditional art performance. He created it as a means to train and to boost the spirit of the soldiers (*prajurit*) of the sultanate to fight against the Dutch colonial army which was present in this period (Hadiningrat, 1982: 36,44).

Moreover, Martin van Bruinessen states that there are many indicators showing that *debus* first developed in the framework of *tarekat*. In Aceh, *debus* (*deboih* or *rapa'i*) is a part of the rituals of *tarekat Rifa'iyah*, while in Banten it deals with *tarekat Qadariyya*' (Bruinessen, 1995,220). However, in another article he writes that the invulnerability techniques known as *debus* in Banten are derived from a number of sources, but the major influence is the *Rifa'iyya*, the *tarekat* that elsewhere too (Turkey, Egypt, India) is renowned for its *debus*-like practices. (Bruinessen, 1995:184). This view is also proposed by Arifin. He notes that '*debus* appeared at the same time with the emergence and the development of *tarekat Rifa'iyah*'.(Arifin, 1993:1). Bruinessen ,furthermore, explains that *debus* in Banten is associated not only with the *Qadariyya - Qadariyya wa Naqsyabandiyah*, to be exact -, but also other *tarekats*, especially *Sammaniyah* and *Rifa'iyah*.

According to J. Vredendregt, there are only three groups of *debus* which are still active in Banten. All of them are located in the regency (kabupaten)

of Serang, more specifically in the sub-regencies (kecamatan) of Walantaka, Cikande and Ciruas. They are all followers of the *Qadiriya tarekat* (J. Vredenburg, 1973: 308-309).

The performance of *debus* in Banten is carried out by a number of performers (*pemain debus*) and lead by a *seh debus*. The instruments, also called *debus*, are basically the same in all three groups. They use awl-like daggers consisting of a wooden hilt with an iron spike running through it, which ends in a sharp point. During the performance, they are accompanied by music made by three large tambourines, three drums, two smaller drums (*talinggit*), and one rattle (*ketjrek*). While playing music, the performers and musicians make a profession of faith by reciting verses from the *Qur'an*.

A performance opens with a recitation of the *surah al-Fatiha* by the entire group. After this the *seh* invokes the special protection and assistance of his group of the prophet Muhammad, of Abd al-Kadir Jailani, and others. Then he prepares some coconut oil, water, *menjan* (incense) and the flowers of the *kembodja*. (Coconut oil and water are considered to have natural magic, therefore both of these are often used by magic performers. Furthermore, *menjan* (incense) and the flowers of the *kembodja* are considered to be the materials which are liked by the spirit, hence they are used very often for practicing magical actions). While doing so, he recites a number of verses from the *Qur'an*, burns some incense and performs various acts of a magical nature. Then the *seh* utters a number of *mantera* (sacred formulae) over the water, and before the performers begin the performance, they take a sip of this water. (Nakip, 2011 and J. Vredenburg, 1973: 308-309).

The following are the actions practiced by *debus* performers during a performance: first are the prefatory actions of singing some songs called 'gembung,' accompanied by playing musical instruments. Second is the performance of *dzikir*, which is recited constantly during the rest of the performance. Third is performing *beluh* or *mocoPAT*, i.e. reciting prayers of adoration to God and the Prophet. Fourth is performing *pencak silat* (martial arts) without using any sharp objects. Fifth are the *debus* actions; jabbing or stabbing *debus* instruments into the stomach, followed by other magical actions such as breaking a coconut by using teeth, frying eggs on the head by using a stove made of the skin of coconut, cutting of parts of the body with sharp objects, burning the body, eating some pieces of glass or porcelain, climbing stairs made of sharp machete (*golok tajam*), etc. (Nakip, 2011 and Hadiningrat, 1982:62-66).

The function of *debus* has changed. In the past, it was used for spreading Islam and for boosting the morale of the Banten soldiers fighting against the VOC. Nowadays *debus* functions as a traditional art performed for entertainment, not only for the local society, but also for people outside Banten, even internationally. As such it can be a media to strengthen the relationship, especially in the tourism and culture sector, between Indonesia and other countries.

Conclusion

Magic is a part of human's culture which exists not only in a primitive society, but also in the modern one. It will still exist as long as man believes that there is a great power beyond him that can influence and alter the universe.

If we look at the magical and religious reality practiced by most of the Bantenese society, it is probably caused by the impact of *da'wah* (religious proselytizing) conducted by the propagators (*muallim* or *da'i*) who, either consciously or unconsciously, tried to accommodate several Islamic teachings with local traditions that were professed by the Bantenese. Because the propagators knew that the Bantenese people were fond of occult sciences, they tried to disseminate Islam by using magical techniques. As a result, several Bantenese were interested in Islamic teachings as long as they were not seen as eliminating their local culture.

Debus, the cultivation of invulnerability to fire and sharp metal objects, is the most conspicuous representative of the magical tradition of Banten since the sultanate period until the present. In the past, this performance was used by the sultan to boost the morale of the Bantenese soldiers fighting against the VOC (Dutch East India Company). Nowadays *debus* functions as traditional art performed for entertainment purposes, not only for the local society, but also for people from outside Banten and even outside Indonesia.

Daftar Pustaka

- Ahmad, M. Athoullah. 2005. Ilmu Hikmat di Banten, [Dissertation]. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah
- Ali, Mufti, et.al.2007. Peran Tokoh Tarekat dalam Pemberontakan Muslim Banten 1926: Studi Kasus K.H.Abdul Hamid Ilyas Muhammad Muqri Al-Quty Labuan (1860-1959). *Tela'ah*. Vol 2, Nomor 5:95-110.

- Arifin, Imron. 1993. *Dabus: Ilmu Kekebalan dan Kesaktian dalam Tarekat Rifa'iyah. Kasus: Pesantren Nurul haq Surabaya*. Malang: Kalimasahada Press.
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Burgel, Johann Christoph. 1988. *The feather of Simurgh. The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam*. N.Y. and London: New York University Press.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1995. *The Pesantren Tradition. the Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Arizona: Monograph Series press, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University.
- Dijk, Cees Van. 2005. *Religious Authority: We Have Forgotten God. a paper of final Conference of the Dissemination of Religious Authority in 20th Century Indonesia Programme*.
- Dijk, Cees Van., 2002. *Magic and Violence. Paper presented at the 13th annual workshop "European Social Science Java Network (ESSJN): Youth and Identity", Marseilles, 2-4 May 2002*.
- Hadiningrat, K. 1982. *Kesenian Tradisional Debus*. Jakarta: Proyek Media Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Hamka, 1980. *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam.
- Humaeni, Ayatullah. 2009. *The Phenomenon of Magic in Banten Society [Thesis]*. Leiden: Leiden University.
- Humaeni, Ayatullah, et.al. 2010. *Praktek Magis di Pesantren Salafy di Banten. [Penelitian]*. Jakarta: Ditpertaik Kemenag RI.
- Kartodirdjo, Sartono. 1966. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Condition, Course and Sequel*, 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Mauss, Marcell. 1972. *A General Theory of Magic*. New York: Routledge Classics.
- Nitibaskara, Tb. Ronny R. 1993. *Reaksi Sosial terhadap Tersangka Dukun Teluh di Pedesaan Banten Jawa Barat (tahun 1985-1990): Studi Kasus Desa S dan A Kecamatan Sajira dan Bojonegara: (Suatu Kajian Kriminologi-Antropologi) [Disertasi]*. Jakarta: Universitas Indonesia.

- Paguyuban keturunan P.A. Achmad Djajadiningrat. 1996. *Memoar Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat*. Jakarta: Paguyuban keturunan P.A. Achmad Djajadiningrat.
- Radar Banten Online. 2008. MTQ Nasional Sedot Rp 31,5 Milyar. <http://radarbanten.com/mod.php?mod=publisher&op=viewarticle&artid=22211>. [August 28th 2008].
- Radar Banten Online. 2007. Dijaga Polisi, Datangkan 5 Pawang, Hasilnya masih Nihil. <http://radarbanten.com/mod.php?mod=publisher&op=viewarticle&artid=12669>. [August 28th 2008].
- Raffles, T.S. 1978. *The History of Java*. Vol II. Oxford, London & Glasgow: Oxford University Press.
- Thaifuri, Abdullah Afif. 2003. *Amalan para Ulama Sala*. Surabaya: Ampel Mulia.
- Vredenburg, J. 1973. Dabus in West Java. In *Anthropologica*. Vol XV. BKI. 129. Leiden: KITLV.
- Williams, Michael C. 1982. *Sickle and Crescent: The Communist Revolt of 1926 in Banten*, New York: Monograph Series in Cornell Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program.

Interview

- Interview with K.H. J.M., a kyai of pesantren 'Sabilu Rosyad in Batu Kuwung, Padarincang, Banten. [interviewed on July 25th 2008].
- Interview with K.H. Ma'sum Daenury, a religious figure or ulama from Banten (Barugbug, Serang), [interviewed on August 5th 2010].
- Interview with K.H. A.S., a kyai of pesantren in Ciomas Serang Banten, [interviewed on August 5th 2009].
- Interview with Mashadi, an ex-*santri* of *Pesantren Mambaul Huda al-Halimy*, in Barugbug, Serang, Banten. [interviewed on August 23rd 2010].

DOA DALAM TRADISI ISLAM JAWA

Abdul Wahab Rosyidi

Fakultas Humaniora dan Budaya UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Jalan Gajayana 50 Malang Telp. 0341 410069/08125240168

email: aw_rosyidi@yahoo.co.id

Abstract

Doa etymologically means request something to God in certain ways. while some ulama define doa is a self statement presence to Allah the Almighty about our weakness, shortages, inabilities, and disgraces, then we ask Allah the Almighty in order the weaknesses, shortages, inabilities, and humiliations are removed and replaced with the strengths, capabilities and a high degree both in human sight and in Allah sight. In the theory needs said, that basically human beings need to feel safe (safety need), and the safety need leads to the two forms, namely: safety needs of life and safety needs of the property. Safety needs emerged as the most important requirement if psychology needs have been fullfilled. this behavior as reflected in the lives of Javanese who always do doa in the form of slametan ceremony. Slametan aims to achieve slamet (safety), namely a condition in which the events will move smoothly to follow a predetermined path and will not happen misfortunes to just anyone.

Doa Secara etimologi artinya memohon sesuatu kepada Allah SWT dengan cara-cara tertentu. Sedangkan beberapa ulama mendefinisikan doa berarti pernyataan diri ke hadirat Allah SWT tentang kelemahan, kekurangan, ketidakmampuan serta kehinaan kita, kemudian kita memohon sesuatu kepada Allah SWT agar kelemahan, kekurangan, ketidakmampuan serta kehinaan ini diangkat dan digantikan dengan kelebihan, kemampuan serta derajat yang tinggi baik di sisi manusia maupun di sisi-Nya. Dalam teori kebutuhan dikatakan; bahwa pada dasarnya manusia membutuhkan rasa aman (safety need), dan rasa aman itu mengarah pada dua bentuk yakni kebutuhan keamanan jiwa dan keamanan harta. Kebutuhan rasa aman muncul sebagai kebutuhan yang paling penting kalau kebutuhan psikologis telah terpenuhi. Hal tersebut sebagaimana tercermin

dalam perilaku hidup orang Jawa yang selalu melakukan Doa dalam bentuk upacara slametan. Slametan bertujuan untuk mencapai keadaan slamet, yaitu suatu keadaan dimana peristiwa-peristiwa akan bergerak mengikuti jalan yang telah ditetapkan dengan lancar dan tak akan terjadi kemalangan-kemalangan kepada sembarang orang.

Key words: pray, slametan, peaceful, prosperity

Pendahuluan

Dalam kehidupan beragama dan proses mengarungi kehidupan, doa merupakan komponen yang penting. Kepentingan itu terlihat manakala seseorang sedang dilanda rasa tidak nyaman. Disitulah muncul naluri keberagamaan yang sudah menjadi ritual agama dan disebut dengan berdoa. Kebutuhan tersebut meliputi perlindungan dalam hubungan antara manusia dengan Tuhan serta hubungan manusia dengan sesama atau dengan alam sekitar, kaitannya dengan "peluang" memenuhi kebutuhan dalam kehidupan. Oleh karena itu mengetahui posisi doa khususnya dalam konsep ajaran Islam dan Kejawaan sangat penting. Dalam hal ini untuk menguatkan tatanan keimanan dan memperluas wawasan keagamaan dalam kerangka kajian ilmiah.

Dalam kehidupan sehari-hari kita telah saksikan berbagai kegiatan ritual (berdoa meminta keselamatan) utamanya di masyarakat Jawa yang terkadang memasuki wilayah syirik dalam pandangan Islam, akan tetapi kegiatan tersebut dilakukan oleh mayoritas kaum muslimin Jawa. Tradisi yang demikian telah mengakar dalam kehidupan masyarakat Jawa atau keluarga Jawa, bila ditelaah secara mendalam banyak terdapat nilai-nilai yang diakomodasi oleh ajaran Islam, walaupun tidak menutup kemungkinan terjadinya ketimpangan sebagian tradisi dari ajaran-ajaran Islam.

Pengertian Doa

Doa berasal dari bahasa Arab, yang terdiri dari dua akar kata, *daa yadu du'aan* wa *da'watan*, yang berarti menyeru, memanggil, mengajak memohon, minta tolong, menamakan dan mengundang/menjamu (Munawir, 1984: 406). Secara *etimologis*, doa berarti memohon sesuatu kepada Allah SWT dengan cara-cara tertentu. Sebagian ulama mengatakan bahwa, doa berarti pernyataan diri ke hadirat Allah SWT tentang kelemahan, kekurangan, ketidakmampuan serta kehinaan kita, lalu kita memohon sesuatu kepada Allah SWT agar kelemahan, kekurangan, ketidakmampuan serta kehinaan ini diangkat dan digantikan dengan kelebihan, kemampuan serta derajat yang

tinggi baik di sisi manusia maupun di sisi Allah SWT itu sendiri. Sekalipun demikian, pemahaman doa dari perspektif bahasa dan etimologi akan lebih lengkap apabila disertai penjelasan doa dalam konsep al Quran.

Konsep Doa dalam al Quran

Secara bahasa sebagaimana tersebut di atas kata *doa* berasal dari kata *daaa yadu duaaan wadawatan* yang mempunyai banyak arti, dan sebagaimana pula terkandung dalam ayat-ayat al Quran al Karim. Doa dalam hal ini memiliki beberapa pengertian antara lain:

- 1) Permintaan (Assual) sebagaimana firman Allah SWT dalam QS al Mukmin: 60:
Dan Tuhanmu berfirman: Mintalah kepadaKu, niscaya akan Kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembahKu (berdoa kepadaKu) akan masuk neraka jahannam dalam keadaan hina dina.
Ungkapan Astajib dalam rangkaian ayat tersebut merupakan tanggapan langsung dari Allah SWT akan permintaan kita dengan syarat bahwa dalam memanjatkan doa kepada-Nya, kita harus melakukan dengan niat yang ikhlas dan kemauan yang sungguh-sungguh.
- 2) Minta Tolong (Istighatsah) sebagaimana firman Allah dalam QS al Baqoroh: 23 yang artinya: Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang al Quran yang kami wahyukan kepada hamba kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal al Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.
Tantangan Allah ini secara langsung disampaikan kepada orang-orang musyrik untuk membuktikan kebenaran yang mereka agung-agungkan bahwa mereka lebih suka meminta pertolongan kepada orang atau setan, yang dipercayai dapat mengabulkan doa-doa mereka.
- 3) Pujian atau Sanjungan (as Tsana) sebagaimana firman Allah dalam QS al Isra: 110) yang artinya:
Katakanlah: "Serulah Allah atau Serulah ar Rahman. dengan nama yang mana saja kamu seru, dia mempunyai al asmaul husna (nama-nama yang terbaik) dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam shalatmu dan janganlah pula merendharkannya dan carilah

jalan tengah di antara kedua itu”.

Maksud seruan disini adalah memujilah Allah sepanjang pagi dan petang dengan nama-nama Allah yang terbaik yang melekat pada dzat Allah (asmaul khusna)

- 4) Perkataan atau ucapan (al Qawl) sebagaimana firman Allah dalam QS Yunus: 10 yang artinya: Doa mereka di dalamnya ialah: "subhanakallahumma, dan salam penghormatan mereka ialah: "salam"(sejahtera dari segala bencana). dan penutup doa mereka ialah: "alhamdulillah rabbil aalamin.

Dalam konteks ayat tersebut, do'a dipergunakan dengan arti perkataan atau ucapan. Yaitu, sebuah ucapan atau perkataan tertentu yang disampaikan oleh seseorang dalam menyebut kebesaran Allah. Ucapan demikian sering muncul dalam kalimat doa.

- 5) Sembahan (ibadah), sebagaimana peringatan Allah kepada orang-orang musyrik, kita diharapkan senantiasa tidak menyembah dan meminta pertolongan apapun kecuali hanya kepadaNya. Allah SWT berfirman dalam QS Yunus: 106 yang artinya: "Dan janganlah kamu menyembah apa-apa yang tidak memberi manfaat dan tidak (pula) memberi mudharat kepadamu selain Allah; sebab jika kamu berbuat (yang demikian), itu, maka sesungguhnya kamu kalau begitu termasuk orang-orang yang zalim”.

- 6) Seruan atau ajakan (al Dawah)

"Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk". QS an Nakh:125

Yang perlu diperhatikan dalam konsep doa disini adalah bahwa berdoa tidak sama dengan meminta atau memohon kepada seseorang, karena doa mengandung pengertian yang lebih khusus yaitu; hubungan vertikal seorang hamba dengan kholiqnya. Didalam doa sesungguhnya terdapat tiga unsur yang sangat penting yaitu:

- 1). Pernyataan seorang hamba tentang eksistensi Allah SWT. Dengan kata lain, seorang hamba yang merasa yakin sepenuhnya bahwa Allah SWT memang ada, Maha Kuasa, Maha Pemurah dan Penyayang selaku Dzat Paling Agung. Dialah satu-satunya Dzat yang patut dimintai pertolongan, tiada yang lain yang dapat memberikan

- manfaat dan mendatangkan mudharat selain diri-Nya. Maka hendaknya seorang hamba hanya senantiasa berdoa, memohon sesuatu kepada Allah SWT saja dengan penuh keyakinan bahwa di tangan Allah SWT terletak segala kekuasaan mutlak untuk mengabulkan segala permohonan.
- 2). Pernyataan seorang hamba tentang ketidakberdayaannya. Setelah berusaha sungguh-sungguh, pada akhirnya seorang hamba akan pasrah kepada Allah SWT karena dia yakin bahwa segala usaha yang telah dilakukan hanyalah sebatas ikhtiar belaka. Bukan dia sendiri yang sanggup menentukan hasil akhirnya, tapi masih ada kekuatan lainnya yaitu Allah SWT. Pengakuannya bahwa dia adalah makhluk yang lemah, makhluk yang tidak cukup pengetahuan dan pengalaman, serta tidak berkuasa dalam menentukan hasil merupakan unsur penting dalam setiap doa.
 - 3). Wujud nyata introspeksi diri. Selaku hamba Allah SWT yang sangat lemah, kita harus senantiasa menyadari status kita di hadapannya. Namun, dibalik kelemahan itu, kita juga harus yakin adanya eksistensi Allah SWT, Dzat Maha Kuasa yang sanggup mengabulkan doa-doa kita sepanjang kita dekat dan taat dalam menjahui segala larangan dan mentaati segala perintahNya. Sebaliknya, kita juga tidak boleh khilaf bahwa Allah SWT pasti tidak akan mengabulkan permintaan kita selama kita masih melanggar segala larangan dan menjahui segala perintah-Nya (Sudarmaji, 2005: 66-68).

Demikian konsep doa dalam al Quran sebagaimana tersebut, di atas dimana itu merupakan permintaan, permohonan, pujian, percakapan, ibadah, seruan atau ajakan, yang hanya tertuju pada Allah SWT semata, sang pencipta alam semesta. Karena didasari atas keimanan dan rasa ketidakberdayaan dalam diri seorang muslim.

Disamping konsep tersebut, kita juga bisa melihat bagaimana konsep doa dalam masyarakat Arab, namun di sini perlu dibedakan antara Arab sebelum datangnya Islam dan sesudahnya. Masyarakat Arab sebelum datangnya Islam, adalah masyarakat yang menganut kepercayaan paganisme, mereka berdoa ketika mendapatkan dirinya dalam kondisi yang menyulitkan kepada Tuhan-tuhan sembahannya yang dianggapnya memberikan sesuatu kekuatan dan kelebihan. Dalam berdoa mereka selalu mengucapkan dalam bentuk kalimat mantra lewat syair-syair yang disusun dengan gaya bahasa yang tinggi. Sebagaimana

pernyataan Allah SWT dalam QS. al Baqorah: 23, yang menyatakan: “..... dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar”. Tantangan Allah SWT ini secara langsung disampaikan kepada orang-orang musyrik untuk membuktikan kebenaran yang mereka agung-agungkan bahwa mereka lebih suka memohon pertolongan kepada orang atau setan selain Allah SWT, yang dipercayai dapat mengabulkan doa-doa mereka.

Konsep Doa dalam Masyarakat Jawa

Konsep doa dalam masyarakat Jawa tidak jauh berbeda juga dengan konsep doa dalam masyarakat Arab sebelum datangnya Islam, karena proses keyakinan yang terjadi dalam masyarakat Jawa hampir sama dengan apa yang terjadi dalam masyarakat bangsa Arab, hanya perbedaannya terletak pada letak geografis yang dekat bahkan sebagai tempat turunya agama-agama samawi.

Masyarakat Jawa sebelum datangnya Islam mereka menganut kepercayaan animisme dan dinamisme, kepercayaan pada benda-benda yang dianggap bertuah dan kepercayaan pada roh yang memiliki kekuatan yang luar biasa. Mereka berdoa memohon segala sesuatu dalam hidupnya dengan cara membawa sesajen dan mengucapkan mantra-mantra yang dapat mendatangkan roh yang dipercayai itu, lantas mereka mengucapkan apa yang menjadi permintaannya. Doa biasanya dilakukan di tempat-tempat tertentu yang dianggap sakral dan angker serta dirangkai dalam upacara *slametan* .

Dalam tradisi masyarakat Jawa berdoa sering kali dilakukan dalam rangkaian upacara *slametan*, pada setiap kesempatan kalau terjadi krisis kehidupan dan pada peristiwa-peristiwa kemasyarakatan yang berulang untuk menjamin kesinambungan secara tenang. Dalam teorinya semua peserta mempunyai status ritual yang sama, setiap orang memberi sumbangan yang sama kepada kekuatan spritual dari peristiwa itu. Oleh karena itu *slametan* menunjukkan adanya masyarakat yang rukun, yang hal itu merupakan prasyarat untuk memohon secara berhasil berkah dari tuhan, roh halus, dan nenek moyang (Geertz, 1983: 11).

Slametan merupakan ritual pokok untuk melanjutkan, mempertahankan atau memperbaiki tatanan; dan itu merupakan sajian makan bersama yang bersifat sosiol-religius dimana tetangga berikut sanak keluarga dan teman ikur serta didalamnya. *Slametan* bertujuan untuk mencapai keadaan *slamet*, yaitu suatu keadaan dimana peristiwa-peristiwa akan bergerak mengikuti jalan yang telah ditetapkan dengan lancar dan tak akan terjadi kemalangan-kemalangan kepada sembarang orang (Kuntjaraningrat, 2002: 95).

Hal senada juga diungkap oleh (Mulder, 2001: 136) *slametan* memperlihatkan hasrat mencari keselamatan dalam dunia yang kacau. Kegiatan itu tidak ditujukan bagi sebuah kehidupan yang lebih baik, kini maupun dimasa mendatang, tetapi lebih ditunjukkan untuk memelihara tatanan dan mencegah datangnya bala. Hal tersebut juga terlihat, bagaimanapun bahwa manusia memegang peran aktif dalam memelihara tatanan ini dan mampu mempengaruhi arahnya. Hubungan sosial yang tertata baik menjadi sebuah sarana menuju dan sebuah kondisi untuk meningkatkan keadaan *slamet*. Akan tetapi karena suatu hal mungkin saja terjadi, dan hampir-hampir tak bisa dihindari lagi, kalangan abangan yang menyadari hal ini, mempersonifikasikan kemungkinan kemalangan ini dipandang dari segi kepercayaan terhadap roh-roh halus dan mencoba tawar-menawar dengan mereka melalui upacara *slametan* (Geertz, 1983: 18).

Wewet misalnya, merupakan *slametan* bagi masyarakat Jawa untuk hasil panen, baik itu sawah maupun ladang. Slametan ini merupakan bentuk syukur masyarakat kepada Tuhan yang Maha Esa atas tanaman pertanian yang mereka tanam akan dan telah membuahkan hasil. Mayoritas masyarakat Jawa mengenal tradisi slametan untuk panen hasil pertanian. Akan tetapi inti dari tradisi yang dijalankan itu sama, yakni ungkapan rasa syukur akan keberhasilan hasil pertanian dan permintaan (doa) keselamatan.

Selain acara *slametan* akan mulai memanen hasil tanam, juga ada acara slametan untuk memulai bercocok tanam, misalnya bibit yang akan ditanam harus dibacakan doa "*kaki nini bumi nini, kaki rumeso nini rumeso, kulo bade nanem pantun*" (doa didapat dari seorang dukun bayi masyarakat Dusun Genting Merjosari mbok Watiah). Untuk doa memanen hasil; "*Sri koncong/ Sri sedono* (Sri koncong untuk padi, sri sedono untuk jagung), *panjenengan bade kulo polong*.

Dari doa yang mereka baca tersebut di atas, terlihat bahwa mereka sangat menghormati tanaman pertanian, karena dari situlah merupakan sumber utama untuk kelangsungan hidup mereka. Jika ritual tersebut tidak dilakukan, maka hasil tanaman tidak akan bagus, lebih lanjut mbok Wat mengatakan "*yen slametan niku mboten dilaksanakne, bisa-biso uripe tiang ingkang gadah tegal, urepe boten ate tentrem*" (jika slametan ini tidak dilaksanakan, maka orang yang punya ladang hidupnya tidak akan tentram). Mbok Wat berpendapat bahwa: Dusun Genting bisa tentram dan jauh dari musibah karena tradisi yang ada di Desa tersebut masih patuh dilaksanakan dan dipercayai.

Adapun nilai manfaat yang terkandung dalam pelaksanaan *slametan wewet* ini antara lain;

- a) Ungkapan syukur pada Tuhan Maha Esa
- b) Tanaman pertanian mereka terjaga dari hama maupun makhluk-makhluk pengganggu lainnya
- c) Hasil pertanian diharapkan melimpah ruah
- d) Orang yang slametan beserta keluarganya dapat hidup tentram lohjinawi dan panjang umur.

Adapun prosesi tradisi wewet sebagai berikut; sebelum melaksanakan tradisi slametan wewet, perlu dipersiapkan perlengkapan yang diperlukan seperti bahan-bahan berikut ini;

- a) Pisang satu tangkai, ditaruh dibak yang cukup besar, ditengahnya diberi beberapa tempat yang terbuat dari daun pisang dan dibentuk seperti mangkok yang kotak (*taker*) yang berisi antara lain; *taker pertama* berisi satu paket bunga yang biasa untuk ditabur di atas makam, dan bumbu kinang (buah pinang, sirih, dan kapur sirih/injet). *Taker kedua* berisi bumbu dapur yakni; garam, cabe rawit satu buah, kacang tanah tiga biji, daun jeruk purut tiga lembar, kencur, jahe, trasi, micin/vitsin, mentimun dan *cikalan* (pecahan kelapa) yang dipanggang. *Taker ketiga* berisi campuran parutan kelapa dengan gula.
- b) Nasi pecelan (tumpeng) yang terdiri dari; satu nampan nasi kuning yang tengahnya dibentuk seperti gunung (buceng), satu butir telur yang telah dikukus dan ditaruh diatas nasi yang telah dibentuk seperti gunung, untuk pelengkapinya disekitar nasi buceng diberi sayur trancam, mie, tahu tempe, sambal goreng dan kentang-wortel. Satu ekor ayam panggang, yang lengkap tidak ada yang boleh tertinggal satupun diletakkan bersama nasi tumpeng di dalam nampan.
- c) Selendang
- d) Kemenyan secukupnya dan segenggam jerami untuk membuat bara api.

Setelah semua perlengkapan telah disiapkan, orang yang mempunyai hajat menggondong semua perlengkapan menjadi satu dengan selendang yang telah disediakan untuk berangkat ke ladang, dan pada malam hari akan penen diadakan slametan di rumah, dengan mengundang kaum adam untuk berdoa, baru keesokan harinya ketika berangkat ke ladang orang yang mempunyai hajat mengundang para tetangga dekat atau siapa saja yang dijumpainya sepanjang perjalanan ke ladang untuk mengikuti acara slametan wewet tersebut, setelah sampai di ladang, perlengkapan slametan ditaruh dan sang dukun atau sesepuh

dusun membacakan doa. Adapun doa sebagaimana berikut;

"Salamolekom salam, siro alim ingson kasar, siro weruh ingson, ingson dak weroh siro, salamolekom salam. Bismillahirrohmanirrahim, niat ingson bessem sekol arum samean gondo, samean roso, wonten kirang-kirangane kulo sunngoh nedi ngapuro, salamolekom salam".

Kemudian setelah itu sang dukun atau sesepuh dusun membakar kemenyan, lalu sang dukun membawa satu *takir* yang berisi campuran parutan kelapa dengan gula untuk mengelilingi ladang sambil menaburkannya pada tanaman, karena diyakini hal itu akan menghilangkan hama tanaman. Sedangkan *takir* yang berisi bumbu, kembang dan sirih ditaruh dipinggir ladang, sedangkan yang lain dimakan orang-orang yang ikut hadir dalam slametan tersebut. sang dukun memulai memetik atau mengambil tanaman ladang dengan membaca doa; *"sri koncong/sri sedono panjenengan bade kulo polong"*. Setelah tumpeng dimakan, para pekerja pemilik ladang mulai bekerja memanen, sedangkan yang lain pulang kerumah masing-masing.

Demikian konsep doa dalam masyarakat Jawa, mereka selalu meminta dan memohon serta mengungkapkan rasa syukur dalam bentuk doa yang dirangkai dengan upacara slametan. Slametan yang dimaksud adalah keadaan selamat dalam hidup tidak ada satupun kondisi yang membahayakan baik bagi dirinya atau orang lain.

Peranan Doa dalam Masyarakat Islam Jawa.

Semua upacara orang Jawa yang mentradisi, sebenarnya berkaitan erat pula dengan dorongan emosi keagamaan. Pada masyarakat yang diyakini mengandung nilai-nilai luhur dan mempunyai kekuatan mengikat kepada masyarakat, bila tidak dilakukan atau dilanggar akan mengakibatkan munculnya rasa *ketakutan, kegelisahan, ketidak tenang dalam hidupnya*. Pada suatu yang bersifat supranatural seperti rasa takut dari gangguan roh-roh halus, takut tidak diberi keselamatan oleh Tuhan dan sebagainya. Adanya rasa takut, gelisah dan tidak tenang inilah menyebabkan mereka melakukan doa (upacara slametan).

Hal tersebut di atas bisa kita simak pengungkapan rasa ketakutan tidak tenang bila tidak melaksanakan upacara atau mengadakan slametan, ini seperti yang diungkapkan oleh salah satu warga dusun Genting Merjosari yang menyatakan dalam bahasa Jawa *"Menawi mboten ngelampahi slametan puniko mboten alangan kasunyatan, nanging nemu raos mboten sekeco lan menawi tumindak wonten ing kalempahan, marahaken sakit, angel, peteng lan sak piturutipun"*.

Kawontenan wau sampun tambebana saking Gusti Allah.” Artinga kurang lebih sebagai berikut: jika tidak mengadakan slametan itu tidak ada halangan secara nyata tapi terasa dalam hati tidak enak dan jika terwujud dalam tindakan, menjadi sakit, menemui kesulitan, gelap, kacau dan seterusnya. Keadaan seperti itu namanya sudah menerima halangan dari Tuhan.

Slametan memainkan peran yang penting dalam tradisi-tradisi Jawa. Gertz mendiskripsikan slametan sebagai simbol mistik sosial bagi orang Jawa. Slametan merupakan hal yang esensi dalam upacara agama Jawa, dan merupakan bentuk upacara animis untuk mempererat solidaritas orang-orang Jawa. Ada dua aspek penting yang terdapat dalam upacara slametan yaitu *spritual notion* dan *social integration*.

Sebagaimana contoh dalam memberikan sambutan (*mengujubkan*) yang diwakilkan, tuan rumah biasanya selalu mengatakan;

1. Para tamu undangan sebagai saksi dari keikhlasan dan kesungguhan niatnya, dan tuan rumah berharap agar mereka semuanya memperoleh berkah dari yang ditimbulkan oleh upacara ini.
2. Agar dirinya, keluarga, dan tamu-tamunya memperoleh ketenangan jiwa dan raga, suatu ketenangan negatif yang istimewa yang oleh orang Jawa disebut *slamet*, untuk maksud itulah ia bermohon kepada arwah-arwah di desa itu, laki-laki maupun perempuan.

Mengapa orang Jawa selalu menyelenggarakan slametan? Bila kita mengadakan slametan, tak seorangpun merasa dirinya dibedakan dari orang lain dan dengan demikian mereka tidak mau berpisah. lagi pula suatu slametan menjaga kita dari roh-roh halus, dan dengan begitu tidak akan mengganggu kita. Dalam suatu slametan setiap orang diperlakukan sama, hasilnya adalah tak seorang pun merasa lebih rendah dari yang lain, dan tak seorang pun punya keinginan untuk memencilkan diri dari orang lain. Dan juga setelah kita menyelenggarakan slametan, arwah setempat tidak akan mengganggu kita, tak akan membuat kita merasa sakit, sedih, atau bingung. Sasaran-sasaran itu adalah negatif dan bersifat kejiwaan, ketiadaan perasaan agresif terhadap orang lain, ketiadaan kekacauan emosional. Keadaan yang didambakan adalah selamat, yang oleh orang Jawa didefinisikan sebagai “*gak ono opo-opo*” (tidak ada apa-apa tak ada sesuatu yang menimpa seseorang, atau dalam bahasa Geertz disebut dengan *spritual notion* dan *social integration*).

Teori kebutuhan Abraham Maslow, sebagaimana dikutip oleh (Sobur, 2010: 275) dikatakan; bahwa pada dasarnya manusia membutuhkan rasa aman

(*safety need*), dan rasa aman itu mengarah pada dua bentuk yakni; kebutuhan keamanan jiwa dan keamanan harta. Kebutuhan rasa aman muncul sebagai kebutuhan yang paling penting kalau kebutuhan psikologis telah terpenuhi. Ini meliputi kebutuhan perlindungan, keamanan, hukum, kebebasan dari rasa takut, dan kecemasan. Dalam pandangan Maslow dalam (Sobur, 2010: 278), kebutuhan rasa aman sudah dirasakan individu sejak kecil ketika ia mengeksplorasi lingkungannya. Oleh karena itulah manusia selalu memohon perlindungan akan keamanan dan ketenangan dirinya dengan meminta bantuan dari kekuatan yang ada diluar dirinya yang dianggap sanggup melindungi dan memenuhi kebutuhannya, hal itu dilakukan dengan cara berdoa.

Apa yang dimaksud dengan lingkungan dalam pandangan psikologi adalah segala sesuatu yang mengelilingi individu di dalam hidupnya, baik dalam bentuk lingkungan fisik seperti orang tuanya, rumahnya, kawan-kawannya bermain, masyarakat sekitarnya maupun dalam bentuk lingkungan psikologis seperti misalnya perasaan-perasaan yang dialaminya, cita-citanya, persoalan-persoalan yang dihadapinya dan sebagainya (Patty, 1982: 58). Sejak lahir bahkan sejak di dalam kandungan, seorang individu selalu dipengaruhi oleh lingkungannya. Jika selama masa-masa dalam kandungan, ibunya mendapatkan makanan yang sehat, melakukan latihan-latihan olah raga yang tepat, mengalami ketentraman batin dan sebagainya, maka bayi yang ada dalam kandungan kemungkinan besar akan lahir sebagai seorang bayi yang sehat. Begitu seterusnya setelah lahir ke dunia ia akan selalu dipengaruhi oleh lingkungannya. Maka doa yang dipanjatkan semua akan mengarah pada kehidupan masa datang yang lebih baik dari yang sudah dijalaniya.

Masih dalam pandangan psikolog bahwa mekanisme jiwa yang menimbulkan penyakit-penyakit yang pada dasarnya bukan karena kerusakan organik pada tubuh, akan tetapi karena kondisi-kondisi jiwa, perasaan tertekan, kecewa, gelisah, dan sebagainya, yang dalam hal ini disebut *psikosomatic* 'jasmani sakit jiwa sakit' (Darajat, 1970: 31). Kondisi kejiwaan tersebut hampir dialami oleh setiap orang, oleh karenanya orang Jawa selalu melakukan doa (*slametan*) agar terjauhkan, dengan mengkaitkan benda-benda, tempat, dan para arwah nenek moyangnya untuk mendapatkan kondisi yang tentram. Sedangkan Islam mengajarkan untuk mendapatkan ketenangan jiwa agar manusia selalu ingat Allah SWT, "Ketahuilah hanya dengan mengingat Allah engkau akan medapatkan ketenangan jiwa"(QS ar Rodu: 28), dan doa merupakan salah satu cara untuk mengingat Allah.

Dalam pandangan ahli ilmu jiwa agama, salah satu proses yang dialami

jiwa manusia untuk dekat dengan tuhan adalah; masa ketidaktenangan; konflik dan pertentangan batin berkecamuk dalam hatinya, gelisah, putus asa, tegang, panik dan sebagainya, baik disebabkan oleh moralnya, kekecewaan atau kondisi apapun juga. Pada masa tegang, gelisah, dan konflik jiwa yang berat itu, biasanya orang mudah perasa, cepat tersinggung dan hampir-hampir putus asa dalam hidupnya, dan mudah terkena sugesti (Darajat, 1970: 31). Tuhan dalam konsepsi masyarakat Jawa adalah kekuatan luar biasa yang ada diluar dirinya, yang sanggup menjaga, melindungi dan memberi hajat hidupnya. Sedangkan dalam Islam adalah Allah SWT dzat yang maha segala-galanya. Sugesti dalam hal ini bisa mengarah pada positif (Allah) dan bisa juga yang negatif (tuhan, arwah leluhur dll), hal ini tergantung pada lingkungan yang mempengaruhinya.

Simpulan

Islam datang dengan ajarannya yang sempurna memenuhi semua aspek kebutuhan hidup manusia baik yang bersifat jasmani atau rohani, dan doa merupakan salah satu cara untuk memenuhi kebutuhan yang ada dalam diri manusia tersebut. Jiwa manusia tidak selamanya dalam kondisi yang stabil (*muthmainnah*), jiwa bisa mengalami kondisi konflik dan pertentangan, batin berkecamuk dalam hatinya, gelisah, putus asa, tegang, panik dan sebagainya. Kondisi yang seperti inilah yang tidak membuat hidup manusia menjadi tentram, dan kondisi seperti ini pula biasanya mampu membimbing seseorang untuk berdoa (*slametan*) agar tentram dan selamat. Doa dalam “Islam” dengan beberapa konsepnya, dan Doa dalam masyarakat Jawa “ dalam bentuk upacara Slametan” pada dasarnya memiliki tujuan yang sama yaitu ingin mencari keadaan tentram, selamat, dan sejahtera. Akan tetapi muara akhir dari doa yang dipanjatkan oleh masyarakat Jawa hanya terbatas pada ketentraman kehidupan dunia, belum mencakup kehidupan akhirat. Pengakuan adanya kekuatan yang lebih (maha) pada jagad raya ini dalam tatanan sikap masyarakat Jawa belum mampu untuk mencapai kekuatan tunggal yaitu Allah SWT.

Daftar Pustaka

- Al Quran al Karim. Mushaf al Madinah an Nabawiyah. Majma al Malik Fadh Lithobati al Mushaf al Syarif.
- Darajat, Zakiyah. 1970. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Departemen Agama RI. 1992. *al Quran dan Terjemahan*. Semarang: PT. Tanjung Mas Inti.

- Geertz, Clifford. 1983. *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Koentjaraningrat. 2002. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Mulder, Niels. 2001. *Mistisme Jawa Ideologi Di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Munawir, A,W. 1984. *Kamus al Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*. Jakarta: Pustaka Progresif.
- Patty, F. MA et all. 1982. *Pengantar Psikologi Umum*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Sobur, Alex. 2010. *Psikologi Umum dalam Lintas Sejarah*. Bandung: Pustaka Setia. Cet. III.
- Sudarmaji. 2005. *Ensiklopedi Ringkas al Quran Jilid 2*. Jakarta: Lintas Pustaka.

PENGARUH ISLAM TERHADAP PERKEMBANGAN BUDAYA JAWA: Tembang Macapat

Asmaun Sahlan dan Mufyono

Fakultas Tarbiyah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Telp. 081252866886, email: asmaun-tarbiyah@yahoo.com

Abstracts

Islam came to Indonesia since the seventh century AD has a major influence on the transformation of the local culture. From cultures that were previously heavily influenced by Hinduism is primarily based on two major books from India, the Ramayana and the Mahabharata to the new culture that is influenced by Islamic values. One form of cultural transformation in the field of Javanese literature is the birth of the tembang macapat (song of macapat). Tembang macapat is a form of transformation from Javanese literature of the form kakawin literary dan kidung (ancient Javanese song) became a form of Java new song (gending). During its development, macapat song contains a lot of Islamic values so utilized by teachers, preachers, religious scholars and Ulama' to the means of education and transformation of Islamic values.

Islam datang ke Indonesia sejak abad ke tujuh Masehi memiliki pengaruh besar terhadap transformasi budaya setempat. Dari kebudayaan yang sebelumnya banyak dipengaruhi oleh agama Hindu terutama didasarkan pada dua karya besar dari India yaitu Ramayana dan Mahabharata menuju kepada kebudayaan baru yang dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam. Salah satu bentuk transformasi kebudayaan dalam bidang sastra Jawa adalah lahirnya tembang macapat. Tembang macapat merupakan bentuk transformasi sastra Jawa dari bentuk kakawin dan kidung menjadi sastra puisi yang berupa lagu/gending. Dalam perkembangannya, tembang macapat banyak mengandung nilai-nilai Islam sehingga dimanfaatkan oleh para guru, mubaligh, kyai maupun ulama' untuk sarana pendidikan dan dakwah nilai-nilai Islam.

Key words: Islam, Java culture, tembang macapat

Pendahuluan

Kebudayaan Jawa tumbuh dan berkembang sejak terbentuknya masyarakat Jawa. Dari hasil penelitian prasejarah dapat diketahui bahwa masyarakat Jawa pada zaman batu baru telah mengenal kebudayaan yang tinggi. Dari benda-benda prasejarah yang ditemukan terbukti bahwa masyarakat Jawa telah mengembangkan budaya bercocok tanam dengan sistem irigasi. Organisasi sosial masyarakat di zaman itu juga sudah teratur. Pada zaman batu besar masyarakat Jawa juga telah mengenal sistem religi berupa pemujaan arwah leluhur. Terbukti dari banyaknya punden berundak-undak dan peninggalan dolmen, kubur batu dan menhir yang ditemukan. Penemuan batu menhir membuktikan telah dikenalnya upacara kesuburan yaitu memancangkan di tanah sebagai lambang kesatuan pria dan wanita. Upacara tersebut secara magis dianggapnya dapat menyebabkan kesuburan tanah dan menghasilkan tanaman untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia (Heekeren, 1957: 23).

Manusia Jawa pada zaman prasejarah telah mengenal sepuluh unsur kebudayaan sebelum ada persebaran pengaruh kebudayaan luar ke Jawa. Kesepuluh unsur itu adalah: pertanian beririgasi, batik, pelayaran, metrum, perbintangan, pengecoran logam, wayang, mata uang, gamelan, dan sistem pemerintahan yang teratur (Brandes, 1889: 51).

Dalam perkembangannya pada jaman kolonial Belanda, raja-raja Jawa kehilangan kekuasaan politiknya. Untuk mempertahankan kewibawaan raja maka dipusatkan perhatian di bidang seni budaya. Para pujangga dan empu kraton ditugaskan untuk menciptakan karya seni yang indah-indahnya. Ternyata sikap tersebut memang dapat berhasil menjaga kewibawaan dan keagungan kerajaan serta kraton menjadi pusat kebudayaan Jawa. Bagi para pujangga, karya seni bukan saja sebagai tujuan berkarya tetapi lebih dalam maknanya ialah bahwa selama berkarya itu tak ubahnya sebagai sikap *yoga samadi* untuk mendekatkan jiwanya dengan Sang Maha Pencipta. Dengan sikap jiwa seperti itu karya seni yang dihasilkan bukan saja indah bagi pengamatan indera tetapi juga mencerahkan jiwa bagi yang menikmatinya (Wibisono, 2009:1).

Karya para pujangga dan para empu itu meliputi seni sastra, seni tari, seni karawitan, seni drama, seni karya dan lain-lain yang kemudian dikenal sebagai seni klasik. Masa itupun dapat disebut sebagai masa *renaissance* budaya Jawa. Di bidang seni sastra masa itu disebut sebagai “jaman kapujanggan” *Local genius* budaya Jawa itu terus tumbuh dan berkembang serta diungkapkan dalam orientasi, persepsi, sikap dan cara hidup yang sesuai dan mampu mendukung proses modernisasi, salah satunya diungkapkan melalui tembang

macapat (Wibisono, 2009:2).

Tembang macapat merupakan bagian penting dari budaya Nusantara utamanya Jawa. Bahkan tembang macapat dengan segala kandungan isinya memiliki berbagai fungsi sebagai pembawa amanat, sarana penuturan, penyampaian ungkapan rasa, media penggambaran suasana, penghantar teka-teki, media dakwah, alat pendidikan serta penyuluhan, dan sebagainya (Purna, 1996: 3). Semuanya dapat terwadahi oleh tembang macapat, baik hal-hal yang terlihat nyata dalam bentuk tersurat, maupun kandungan-kandungan yang tersimpan (tersirat). Uraian singkat ini menunjukkan betapa tinggi nilai yang terkandung di dalam tembang macapat beserta amanat yang tersurat dan tersirat dalam rangka upaya memperluas cakrawala budaya sebagai landasan pengembangan kebudayaan Indonesia masa kini maupun mendatang.

Mengamati sastra lama khususnya tembang macapat dalam rangka menggali kebudayaan Indonesia merupakan usaha yang erat hubungannya dengan pembangunan bangsa Indonesia seutuhnya. Pembangunan negara yang sifatnya multikompleks memberi tempat kepada bidang mental spiritual. Berbicara mengenai sastra adalah identik berbicara tentang kehidupan. Kita boleh bangga bahwasanya bangsa Indonesia memiliki dokumen-dokumen sastra lama, diantaranya dalam bentuk tembang macapat sebagai salah satu warisan nenek moyang. Namun demikian kita tidak boleh puas dengan cukup berbangga hati saja terhadap peninggalan yang ada. Di samping menjaga kelestariannya, kita seyogyanya juga dapat berbuat sesuatu terhadap peninggalan-peninggalan tersebut sebagai langkah apresiatif atas kreativitas para cerdik cendekiawan dari masa lampau itu dalam memberi makna lagi dalam kehidupan di abad global ini. Termasuk bagian dari langkah apresiatif tersebut dalam artikel ini penulis mengkaji satu tema dengan rumusan masalah: *bagaimana pengaruh Islam dalam perkembangan budaya Jawa tembang macapat?*. Tujuan dari kajian ini adalah untuk menjelaskan secara gamblang pengaruh Islam terhadap perkembangan budaya Jawa tembang macapat.

Metode Penelitian

Untuk menjawab rumusan masalah yang diajukan dalam penelitian ini, maka jenis penelitian yang dipergunakan adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Dengan *library research*, sebuah penelitian dapat menggunakan metode deskriptif analitik, yaitu data yang diperoleh berupa kata-kata, gambar dan perilaku yang tidak dituangkan dalam bentuk bilangan atau statistik, melainkan tetap dalam bentuk kualitatif dengan memberi pemaparan gambaran mengenai

situasi yang diteliti dalam bentuk uraian *naratif* (Margono, 2000: 39). Untuk mempertajam analisis metode deskriptif kualitatif, peneliti menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*), yaitu suatu analisis yang menekankan pada analisis ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi (Moleong, 1990:163-164). *Content analysis* memanfaatkan prosedur yang dapat menarik kesimpulan shahih dari sebuah buku atau dokumen (Muhadjir, 1992: 72). Proses *content analysis* adalah dimulai dari isi pesan komunikasi tersebut, dipilah-pilah (disortir), kemudian dilakukan kategorisasi (pengelompokan) antara data yang sejenis, dan selanjutnya dianalisis secara kritis dan obyektif (Bleicher, 1980: 28).

Jenis data yang diperlukan dalam penelitian ini adalah data kualitatif yang sifatnya tekstual. Sumber data dipilih menjadi tiga, yaitu: sumber data primer, sekunder dan penunjang. Adapun data primer penelitian ini adalah data kepustakaan yang membahas tentang tembang macapat, antara lain: Mulyono (2007), *Kajian Nilai Pendidikan Islam dalam Teks Tembang Macapat (Studi Nilai Pendidikan Islam Berbasis Kultural)*; Budya Pradipta (1994), *Kehidupan Macapat di Propinsi Jawa Tengah*; I Made Purna, dkk. (1996), *Macapat dan Gotong Royong*; dan Amir Rochyatmo (tt.) *Tembang Macapat yang Tersurat dan Tersirat*. Adapun dokumen sekunder dan penunjang yaitu sejumlah dokumen kepustakaan lainnya maupun hasil *download* di internet yang mendukung terhadap kajian pengaruh Islam terhadap perkembangan budaya Jawa tembang macapat.

Istilah Tembang Macapat

Kata tembang sebagai "nyanyian" bersinonim dengan *kidung*, *kakawin*, dan *gita*. Kata *kakawin* berasal dari *kawi* (bahasa Sansekerta) yang berarti "penyair". *Kakawin* berarti "syair, gubahan, kidung, nyanyian" (Mardiwarsito, 1981:274). Kata *kidung* berarti "nyanyian", sudah dikenal sejak terciptanya karya sastra Jawa Kuno. Sedangkan kata tembang baru dijumpai dalam karya sastra Jawa Baru. Kemudian kata *kakawin*, *kidung*, dan tembang digunakan sebagai sebutan bentuk puisi Jawa secara kronologis. *Kakawin* merupakan sebutan puisi Jawa Kuno berdasarkan metrum India. *Kidung* sebagai sebutan puisi Jawa pertengahan berdasarkan metrum Jawa, dan tembang adalah sebutan puisi Jawa baru berdasarkan metrum Jawa.

Berkaitan dengan kata tembang, muncul kata macapat yang kemudian digabung menjadi "tembang macapat". Kata macapat diperkirakan bukan berasal dari bahasa Jawa Kuno atau Kawi dan bukan berasal dari bahasa Jawa Pertengahan atau Jawa Madya, melainkan dari bahasa Jawa Baru (Danusuprpta, 1981:151). Bahasa Jawa Baru adalah bahasa yang digunakan dalam karya

sastra Jawa pada akhir abad ke-16 Masehi setelah ada pengaruh Islam terhadap budaya Nusantara khususnya Jawa.

Tembang macapat merupakan tembang yang konon berasal dari kata “*mocone papat papat*” (membacanya empat empat). Menurut Poerwardarminta, macapat adalah tembang yang biasa digunakan atau terdapat dalam kitab-kitab Jawa Baru. Karseno Saputra mendefinisikan: macapat adalah karya sastra berbahasa Jawa Baru berbentuk puisi yang disusun menurut kaidah-kaidah tertentu meliputi *guru gatra*, *guru lagu*, dan *guru wilangan* (Saputra, 1992:8). Menurut Budya Pradita macapat adalah puisi tradisi Jawa yang ditembangkan secara vocal, tanpa iringan instrumen apapun dengan patokan-patokan tertentu, meliputi patokan tembang dan patokan sastra (Purna, 1996:3).

Dengan demikian dapat diberi pengertian bahwa yang disebut tembang macapat adalah bentuk tembang yang merupakan bentuk puisi Jawa tradisional yang menggunakan bahasa Jawa Baru dengan memiliki aturan-aturan atau patokan-patokan sastra Jawa. Atau dengan kata lain tembang macapat adalah karya sastra berbahasa Jawa Baru berbentuk puisi yang cara mengungkapkannya diwujudkan dalam bentuk tembang/lagu serta disusun dengan menurut kaidah-kaidah tertentu, meliputi *guru gatra*, *guru lagu*, dan *guru wilangan*.

Pengaruh Islam dalam Perkembangan Tembang Macapat

Macapat sebagai sebutan metrum puisi Jawa Pertengahan dan Jawa Baru, yang hingga kini masih digemari masyarakat, ternyata sulit dilacak sejarah penciptaannya. Purbatjaraka menyatakan bahwa macapat lahir bersamaan dengan syair berbahasa Jawa Tengahan; bilamana macapat mulai dikenal, belum diketahui secara pasti. Pigeud berpendapat bahwa tembang macapat digunakan pada awal periode Islam. Pernyataan Pigeud yang bersifat informasi perkiraan itu masih perlu diupayakan kecocokan tahunnya yang pasti (Saputra, 1992:14).

Karseno Saputra memperkirakan atas dasar analisis terhadap beberapa pendapat dan pernyataan. Apabila pola metrum yang digunakan pada tembang macapat sama dengan pola metrum tembang tengahan dan tembang macapat tumbuh berkembang sejalan dengan tembang tengahan, maka diperkirakan tembang macapat telah hadir di kalangan masyarakat peminat setidaknya pada tahun 1541 masehi. Perkiraan itu atas dasar angka tahun yang terdapat pada *Kidung Subrata*, *Juga Rasa Dadi Jalma* yang bertahun 1643 Jawa atau 1541 Masehi (Saputra, 1992:14).

Penentuan ini berpangkal pijak dari pola metrum macapat yang paling

awal yang terdapat pada *Kidung Subrata*. Sekitar tahun itu hidup berkembang puisi berbahasa Jawa Kuno, Jawa Tengahan, dan Jawa Baru, yaitu kakawin, kidung, dan macapat. Tahun perkiraan itu sesuai pula dengan pendapat Zoetmulder bahwa lebih kurang pada abad XVI di Jawa hidup bersama tiga bahasa, yaitu Jawa Kuno, Jawa Tengahan, dan Jawa Baru.

Dalam *Mbombong Manah I* (Sumarto, 1958:5) disebutkan bahwa tembang macapat (yang mencakup 11 metrum) diciptakan oleh Prabu Dewawasesa atau Prabu Banjaran Sari dari Sigaluh pada tahun 1191 Jawa (1279 Masehi). Tetapi menurut sumber lain, tampaknya macapat tidak hanya diciptakan oleh satu orang, tetapi oleh beberapa orang wali dan bangsawan (Laginem, 1996: 27). Para pencipta itu adalah Sunan Giri Kedaton, Sunan Giri Prapen, Sunan Bonang, Sunan Gunung Jati, Sunan Muryapada, Sunan Kali Jaga, Sunan Drajat, Sunan Kudus, Sunan Geseng, Sunan Majagung, Sultan Pajang, Sultan Adi Eru Cakra, dan Adipati Nata Praja.

Namun berdasarkan kajian ilmiah, ada dua pendapat yang memiliki sedikit perbedaan tentang timbulnya macapat. Pendapat pertama bertumpu bahwa tembang macapat lebih tua dibanding *tembang gede* dan pendapat kedua bertumpu pada anggapan sebaliknya. Kecuali pendapat itu ada pendapat lain tentang timbulnya macapat berdasarkan perkembangan bahasa.

a. Tembang macapat lebih tua daripada tembang *gede*

Pendapat pertama beranggapan bahwa tembang macapat lebih tua daripada tembang *gede* tanpa wretta atau tembang *gede kawi miring*. Tembang macapat timbul pada zaman Majapahit akhir, ketika pengaruh kebudayaan Hindu mulai surut (Danusuprpta, 1981:153-154). Dikemukakan pula oleh Purbatjaraka bahwa timbulnya macapat bersamaan dengan kidung, dengan anggapan bahwa tembang tengahan tidak ada (Poerbatjaraka, 1952:72).

b. Tembang macapat lebih muda daripada tembang *gede*

Pendapat kedua beranggapan bahwa tembang macapat timbul pada waktu pengaruh kebudayaan Hindu semakin menipis dan rasa kebangsaan mulai tumbuh, yaitu pada zaman Majapahit akhir. Lahirnya macapat berurutan dengan kidung, muncullah tembang *gede* berbahasa Jawa Pertengahan, berikutnya muncul macapat berbahasa Jawa Baru.

Pada zaman Surakarta awal timbul tembang *gede kawi miring*. Bentuk gubahan berbahasa Jawa Baru banyak digemari adalah kidung dan macapat. Proses pemunculannya bermula dari lahirnya karya-karya berbahasa Jawa Pertengahan yang biasa disebut dengan kitab Kidung, kemudian muncul karya-karya berbahasa Jawa Baru berupa kitab Suluk dan kitab Niti yang sudah kental dengan pengaruh nilai-nilai Islam. Kitab suluk dan niti itu

memberikan sumbangan yang besar terhadap perkembangan macapat.

c. Tembang macapat berdasarkan perkembangan bahasa

Secara linguistik bahasa Jawa Pertengahan bukan merupakan pangkal bahasa Jawa Baru, melainkan merupakan dua cabang yang terpisah dan divergen pada bahasa Jawa Kuno. Bahasa Jawa kuno merupakan bahasa umum selama periode Hindu-Jawa sampai runtuhnya Majapahit (Zoetmulder, 1983: 35).

Sejak datang pengaruh Islam, bahasa Jawa Kuno berkembang menurut dua arah yang berlainan yang menimbulkan bahasa Jawa Pertengahan dan bahasa Jawa Baru. Kemudian, bahasa Jawa Pertengahan dengan kidungnya berkembang di Bali dan bahasa Jawa Baru dengan macapatnya berkembang di Jawa. Bahkan, sampai sekarang tradisi penulisan karya sastra Jawa Kuno dan Pertengahan masih ada di Bali. Berdasarkan beberapa pendapat tentang perkembangan sastra Jawa dan pengaruh Islam terhadap bentuk dan isi tembang macapat maka penulis dapat simpulkan dalam bagan. Lihat Gambar 1.

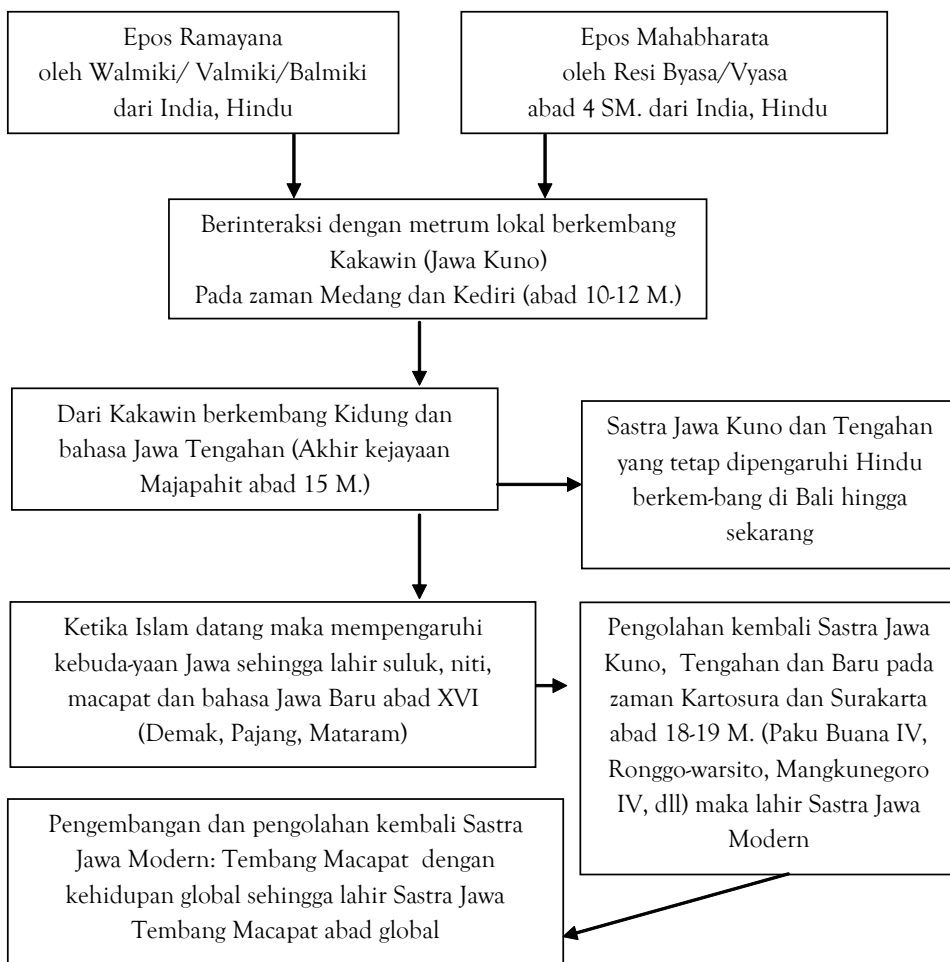
Dari beberapa pendapat dan alur bagan di atas kalau kita kaitkan dengan keberadaan kerajaan, maka pada sekitar abad XVI tersebut sedang berkuasa kerajaan Islam Demak Bintoro, Pajang dan Mataram Islam dengan didukung oleh pengaruh para Wali Songo. Maka dari itu berdasarkan beberapa pendapat yang mengatakan bahwa macapat lahir pada zaman Islam yaitu zaman Demak Bintoro kemungkinan besar ada benarnya, walaupun boleh jadi bentuk sajaknya (metrum) sedikit banyak tetap dipengaruhi oleh model kakawin dan kidung yang sudah tumbuh pada zaman sebelumnya, yaitu sejak zaman Kediri antara abad 10-12 masehi dan zaman kejayaan Majapahit antara abad 13-15 masehi. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa ada kemungkinan besar tembang macapat lahir dan berkembang pada zaman kerajaan Islam dan para wali songo sebagai pengubahnya walaupun tetap dipengaruhi oleh model metrum sastra yang telah berkembang sebelumnya yaitu model kakawin dan kidung.

Perwatakan Tembang Macapat

Dalam tembang macapat terdapat watak yang erat kaitannya dengan isi metrum dan lagu. Dalam teks yang bermetrum Asmarandana, misalnya, watak yang dimiliki adalah rasa sedih, rindu, dan mesra sehingga isinya terkandung didalamnya melukiskan rasa sedih, rindu, dan mesra pula. Apabila teks itu didengarkan, lagunya harus sesuai dengan suasana yang terdapat dalam isinya. Dengan demikian, penggunaan suatu metrum harus sesuai dengan wataknya karena watak turut menentukan nilai keindahan tembang. Setiap tembang

mempunyai watak yang berbeda dari jenis tembang yang lain. Watak tembang telah dirumuskan dalam beberapa aturan baku kesusasteraan Jawa. Di bawah ini dijelaskan perwatakan tembang macapat, sebagai berikut :

- 1) *Asmaradana*; berwatak: sedih, rindu, mesra. Kegunaan: menyatakan rasa sedih, rindu, mesra.
- 2) *Balabak*; berwatak: santai, seenaknya. Kegunaan: menggambarkan suasana santai, kurang sungguh-sungguh.
- 3) *Durma*; berwatak: bersemangat, keras, galak. Kegunaan: mengungkapkan kemarahan, kejengkelan, peperangan.
- 4) *Dandangula*; berwatak: manis, luwes, memukau. Kegunaan: menggambarkan berbagai hal dan suasana.
- 5) *Gambuh*; berwatak: wajar, jelas, tanpa ragu-ragu. Kegunaan: mengungkapkan hal-hal bersifat kekeluargaan, nasihat, dan kesungguhan hati.
- 6) *Girisa*; berwatak: hati-hati, sungguh-sungguh. Kegunaan: melukiskan hal-hal yang mengandung kewibawaan, pendidikan, pengajaran.
- 7) *Jurudemung*; berwatak: senang, gembira, menggoda. Kegunaan: melukiskan hal-hal yang mengandung banyak tingkah, memancing asmara.
- 8) *Kinanti*; berwatak: terpadu, gembira, mesra. Kegunaan: memberi nasihat, mengungkapkan kasih sayang.
- 9) *Maskumambang*; berwatak: susah, sedih, terharu, merana, penuh derita. Kegunaan: melukiskan suasana sedih, pilu, penuh derita.
- 10) *Megatruh*; berwatak: susah, sedih, penuh derita, kecewa, menerawang. Kegunaan: melukiskan suasana sedih pilu, penuh derita, menerawang.
- 11) *Mijil*; berwatak: terharu, terpesona. Kegunaan: menyatakan suasana haru, terpesona dalam hubungannya dengan kasih sayang, nasihat.
- 12) *Pangkur*; berwatak: gagah, perwira, bergairah, bersemangat. Kegunaan: memberikan nasihat yang bersemangat, melukiskan cinta yang berapi-api, suasana yang bernada keras.
- 13) *Pucung*; berwatak: santai, seenaknya. Kegunaan: menggambarkan suasana santai, kurang bersungguh-sungguh.
- 14) *Sinom*; berwatak: senang, gembira, memikat. Kegunaan: menggambarkan suasana, gerak yang lincah.
- 15) *Wirangrong*; berwatak: berwibawa. Kegunaan: mengungkapkan suasana yang mengandung keagungan, keindahan alam, pendidikan. (Tim Wacana Nusantara, 2009).



Gambar 1. Alur Perkembangan Sastra Jawa serta pengaruh Islam terhadap Tembang Macapat (Sumber: Mulyono, 2009)

Tembang macapat disebut tembang cilik. Selain tembang cilik ada juga tembang tengahan dan tembang gedhe. Yudayana mengelompokkan tiga jenis tembang atas tembang macapat atau tembang alit, tembang tengahan dan tembang gedhe. Tembang macapat paling dikenal, banyak digemari dan mudah dipelajari (Darnavi, 1984: 132). Ranggawarsita menyatakan bahwa macapat adalah tembang cilik. Tembang lainnya adalah tembang tengahan dan tembang gedhe. Ia mengelompokkan tembang macapat sebanyak delapan buah. Jumlah itu termasuk tembang macapat murni. Hardjawiraga menggabungkan 15 tembang ke dalam kelompok tembang macapat dengan melibatkan tembang

tengahan. Lima belas tembang itu adalah:

- 1) Dhandanggula : 10i, 10a, 8e, 7u, 9i, 7a, 6u, 8a, 12i, 7a
- 2) Sinom : 8a, 8i, 8a, 7i, 8u, 7a, 8i, 12a
- 3) Kinanthi : 8u, 8i, 8a, 8i, 8a, 8i
- 4) Pangkur : 8a, 11i, 8u, 7a, 12u, 5a, 8i
- 5) Asmaradana : 8i, 8a, 8e/8o, 8a, 7a, 8u, 8a
- 6) Mijil : 10i, 6o, 10e, 10i, 6i, 6u
- 7) Gambuh : 7u, 10u, 12i, 8u, 8o
- 8) Pocung : 12u, 6a, 8i, 8a
- 9) Durma : 12a, 7i, 6a, 7a, 8i, 5a, 7i
- 10) Megatruh : 12u, 8i, 8u, 8i, 8o
- 11) Maskumambang : 12u, 6a, 8i, 8a
- 12) Jurudemung : 8a, 8u, 8u, 8a, 8u, 8a, 8u
- 13) Wirangrong : 8i, 8o, 10u, 6i, 7a, 8a
- 14) Balabak : 12a, 3e, 12a, 3e, 12a, 3e
- 15) Girisa : 8a, 8a, 8a, 8a, 8a, 8a, 8u/i/e

Masing-masing tembang tersebut di atas memiliki sejumlah *cengkok* (gaya lagu). Hal ini dimungkinkan karena pola pikir kebudayaan Jawa sangat memperhatikan kepribadian orang-seorang, sehingga masing-masing individu dalam masyarakat Jawa mendapatkan harga dan nilai yang terhormat, namun tidak liberal. *Dhandanggula* misalnya mengenal 17 *cengkok*. Suratno Adiyoso menggolongkan tembang macapat dan tembang menengah sebanyak 15 buah ke dalam satu kelompok, mengutip dari penggabungan (Hardjawiraga, 1989: 28). Sedangkan menjumlahkan jenis tembang macapat yang digabung dengan tembang menengah sebanyak 15 tembang (Saputra, 1992: 47).

Sulitnya membedakan antara tembang cilik, tembang menengah dan tembang *gede* bagi generasi sekarang dan selanjutnya maka penulis setuju apabila semua tembang yang ada dalam sastra Jawa digabung menjadi satu dengan nama tembang macapat yang hingga sekarang ada 15 tembang sebagaimana yang dijelaskan di atas.

Tembang Macapat Sebagai Media Dakwah Islam

Di samping perdagangan, saluran dan cara Islamisasi di Indonesia yang dilakukan para Mubaligh khususnya yang tergabung dalam Wali Songo adalah melalui cabang-cabang seni dan budaya, seperti seni pertunjukan wayang, gamelan, dan seni ukir. Para mubaligh Islam mengambil siasat menjadikan bentuk-bentuk seni dan budaya sebagai media dakwah guna memasukkan ajaran

Islam kepada masyarakat melalui apa yang selama ini menjadi kegemarannya. Hal ini menunjukkan bahwa proses Islamisasi dilakukan dengan amat bijaksana dan berjalan dengan damai. Jika dilihat dari segi ilmu jiwa dan taktik perjuangan, maka cara dakwah lewat seni dan budaya ini merupakan strategi dakwah yang lebih mengutamakan isi daripada dakwah bentuk lahiriyah. Di samping itu cara ini ditempuh untuk menarik simpati rakyat, sehingga mereka dengan mudah menerima Islam sebagai pedoman hidupnya.

Jenis kesenian yang banyak dipergunakan sebagai media dakwah adalah melalui seni pertunjukan wayang. Sebagai pelengkap pertunjukan wayang, Wali Songo juga mengubah bentuk dan isi tembang macapat. Syair-syairnya digubah sedemikian rupa dengan muatan keagamaan, pendidikan, dan falsafah kehidupan. Sunan Giri mengubah tembang Asmaradhana, Pucung, dan Lir-Iilir; Sunan Kudus menggubah tembang Maskumambang dan Mijil; Sunan Muria menggubah tembang Sinom dan Kinanti; dan Sunan Drajat menggubah tembang Pangkur (PW. LP Ma'arif Jawa Timur, tt.). Sebagian lagu atau tembang yang digubah oleh para Wali Songo tersebut masuk dalam kelompok tembang macapat.

Sekarang ini macapat tampil di dalam perayaan hari besar dan juga keperluan lain, bahkan menjadi salah satu kegiatan lomba. Macapat yang berfungsi serba bisa dalam segala cuaca mampu menyelesaikan dengan segala suasana yang sejalan dengan kondisi pengungkapannya.

Dalam dunia dakwah, di zaman moder ini tembang macapat masih sering digunakan oleh para Dai/Mubaligh seperti Almarhum KH. Yasin dari Kediri, Almarhum KH. Maghfur Hasbullah dari Ponorogo, KH. Mudhofar Maksun dari Blitar, KH. Harun dari Kediri, KH. Ma'ruf dari Sragen, Ki Joko Goro Goro dari Demak maupun para mubaligh lain yang banyak keliling dakwah di masyarakat.

Dalam kajian ini dicontohkan beberapa bait tembang macapat yang mengandung nilai religius serta sering digunakan sebagai media dakwah para mubaligh, antara lain:

Siswa samya, wedhiya mring Gusti// bakal tuna, yentha padha lena// gyo tindakno sak dawuhe// nadyan dawuhipun// saranane angel kepati// kating-galna waler iro// sakabehing saru// tinibihno laku cidro// asyukura kabeh peparinging Gusti// jiwamu resikana (Tembang Dandanggula).

Artinya: Siswa semua, takutlah kepada Allah// Akan celaka, apabila semua terlena//Ya kerjakan perintah-Nya// Walaupun perintah-Nya// Sarananya sangat sulit// Tinggalkanlah larangan-Nya// Semua perbuatan

tercela// Jauhkanlah dari perbuatan nista// Bersyukurlah semua pemberian Gusti// Jiwamu bersihkanlah.

Trapsilaning manembah ing Gusti// Takwa mring Hyang Manon// Rina wengi anyebut asmane// Nindakake prentahing Hyang Widhi// Ngedohi pakarti// Ambeg angkara dur. (Serat Wulang Reh Sinuwun Paku Buwana IV, Pupuh Mijil 6). Artinya: Tata cara menyembah Tuhan// Bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Tahu// Siang malam menyebut asma-Nya// Melakukan perintah Tuhan// Menjauhi pekerti// Yang bersifat angkara murka.

Dan tentunya masih banyak lagi bait-bait tembang macapat yang memiliki nilai-nilai religius yang tinggi, pendidikan moral dan budi pekerti yang dapat digunakan sebagai media dakwah dan pendidikan kepada masyarakat luas. Sejarah mencatat para cerdik cendekiawan, Wali Songo, para juru dakwah, ahli didik masyarakat Jawa sudah sejak lama menggunakan media tembang macapat sebagai sarana pendidikan dan dakwah yang efektif. Dengan belajar dari keberhasilan dakwah yang dilakukan para mubaligh tempo dulu maupun sekarang yang salah satu materinya disampaikan melalui tembang macapat maka para pendidik maupun mubligh generasi sekarang ini juga perlu memahami makna yang tersurat maupun tersirat dalam tembang macapat sebagai media efektif dalam pendidikan dan dakwah kepada masyarakat luas dengan berbagai latar belakangnya.

Simpulan

Dari kajian pengaruh Islam dalam perkembangan budaya Jawa tembang macapat dapat disimpulkan bahwa berdasarkan beberapa pendapat tembang macapat lahir dan berkembang abad XVI pada zaman kerajaan Islam (Demak, Pajang, dan Mataram) dan para Wali Songo sebagai pengubahnya walaupun tetap dipengaruhi oleh model metrum sastra yang telah berkembang sebelumnya yaitu model kakawin dan kidung. Dari pendapat ini teranglah bahwa ajaran Islam memiliki pengaruh besar terhadap perubahan bentuk dan isi atau amanat yang terkandung dari sastra Jawa Kuno yang berbentuk kakawin, kemudian berkembang menjadi kidung pada masa Jawa Madya (Tengahan) kemudian menjadi tembang macapat. Dengan demikian ada dua pengaruh penting kedatangan Islam terhadap perkembangan tembang macapat, yaitu: yaitu *pertama*, pengaruh model metrum dari kakawin dan kidung berubah menjadi metrum macapat yang terdiri dari 15 metrum tembang, setiap metrum memiliki perwatakan, guru gatra, guru lagu, dan guru wilangan. *Kedua*, pengaruh isi. Isi kakawin dan

kidung masih dipengaruhi unsur Hindu dan Budha sedang isi atau pesan macapat banyak diisi dengan unsur ajaran-ajaran Islam.

Daftar Pustaka

- Arikunto, Suharsimi. 2000. *Manajemen Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Bleicher, Josep. 1980. *Comtemporary Herminiutics as Method Philosophy and Critiqu*. London: Reutledge Paul.
- Brandes, Jan Laurens Andries. 1901. *Beschrijving Der Javaansche, Balineesche En Sasaksche Handschriften, Part 1: Adigama-Ender*.
- Pemprov DKI Jakarta. 2012. *Andries Brandes, JL*. <http://www.jakarta.go.id/>, Diakses 4 Februari 2012.
- Hartini. Tt. *Nilai-Nilai Moral Dalam Serat Klasik Jawa Wedha-Ma Sapta*. Jurusan Sastra Daerah FSSR UNS. tt. [<http://www.google/searching>]. Diakses Sabtu, 8 Agustus 2009.
- Heekeren, H.R., van. 1975. *Chronology of The Indonesian Prehistory*. In: G. J. Bartstra & W. A. Casparie (Eds.), *Modern Quaternary Research in Southeast Asia 1 pp. 47-51*. Rotterdam: A.A. Balkerna Publishers.
- Laginem, [et al.]. 1996. *Macapat Tradisional Dalam Bahasa Jawa*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Margono. 2000. *Metode Penelitian Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Moleong, Lexy J. 1990. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Muhadjir, Noeng. 1992. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Mulyono. 2007. Kajian Nilai Pendidikan Islam Dalam Teks Tembang Macapat (Studi Nilai Pendidikan Islam Berbasis Kultural). *el-Harakah - Jurnal Budaya Islam, UIN Malang*, Vol. 9, No. 2, Mei-Agustus 2007, 117-134.
- Poerbatjaraka, R. Ng. 1952. *Riwajat Indonesia, djilid I, "Çrivijaya, de Sanjaya en de Çailendrawamça"*, B.K.I., 254-264.
- Poerbatjaraka, Raden Mas Ngabei. 1952. *Riwajat Indonesia*. Djilid I. Djakarta: Jajasan Pembangunan.

- Pradipta, Budya. 1993/1994. *Kehidupan Macapat di Propinsi Jawa Tengah*, Jakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara Depdikbud.
- Purna, I Made. dkk. 1996. *Macapat dan Gotong Royong, Macapat dan Gotong Royong*, Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Rochyatmo, Amir. Tt. *Tembang Macapat yang Tersurat dan Tersirat*. Jakarta.
- Saputra, Karseno. 1992. *Pengantar Sekar Macapat*. Universitas Indonesia.
- Tim Penyusun Buku Agama LP Maarif NU. tt. *Pendidikan Aswaja & Ke-NU-an Untuk MA/SMU/SMK Kelas 1*. Surabaya: PW LP Maarif NU Jawa Timur.
- Tim Wacana Nusantara. 2009. *Tembang Macapat*. 19 Maret 2009. <http://www.wacananusantara.org/> Diakses Sabtu, 8 Agustus 2009.
- Wibisono, Singgih. 2009. *Selisik Budaya Jawa Menuju Kebangkitan, Superkoran*. <http://www.apakabar.ws/> [Online] Sabtu, 8 Agustus 2009.
- Zoetmulder, PJ. 1982. *Melestraikan Pancasila dengan Lagu Tembang Jawa*. Jakarta: BP7 Pusat.

**PESANTREN RAKYAT:
Perhelatan Tradisi Kolaboratif Kaum Abangan dengan
Kaum Santri Pinggiran di Desa Sumberpucung
Kabupaten Malang Jawa Timur**

Mufidah. Ch

Fakultas Syari'ah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Jalan Gajayana No. 50 Malang, Telp. 08123211786
email: fidah_cholil@yahoo.co.id

Abstract

Pesantren is Islamic education base and the oldest Islamic tradition inheritance in Indonesia. As an alternative education institution which is known as opened publicly, that not all people can access this institution because of cultural and psychological obstacles for people who has special needs. While in the fact, people' intention is getting higher towards this Institution. This research aims to describe people's pesantren as the base of collaborative-cultural movement between common people (abangan) and santri in order to change black-world tradition into people-based santri tradition. Through field research or case study using social definition paradigm-qualitative method, observation data collecting technique, interview and documentation, this research reveals that pesantren al Amin is a collaborative cultural realm which is very effective in making common people and santri from poor-marginal area into people-based performance of santri, local wisdom-based with multy strategic- approach of empowerment as sunan Kalijaga's preaching model in spreading Islam in Java island.

Pesantren merupakan basis pendidikan Islam dan pewaris tradisi keislaman tertua di Indonesia. Sebagai lembaga pendidikan alternatif yang dikenal terbuka, namun tidak semua masyarakat bisa mengakses pesantren yang disebabkan hambatan kultural dan psikologis bagi kelompok masyarakat yang berkebutuhan khusus. Sementara animo masyarakat terhadap pesantren sangat tinggi. Penelitian ini bertujuan mendiskripsikan pesantren rakyat sebagai basis gerakan kultural kolaboratif antara kaum abangan dengan kaum santri pinggiran, sehingga dapat

mengubah tradisi dunia hitam (*maksiat*) menjadi tradisi santri ala kerakyatan. Melalui penelitian lapangan dengan metode kualitatif berparadigma definisi sosial, menggunakan metode pengumpulan data melalui observasi, wawancara dan dokumentasi, hasil yang diperoleh adalah bahwa Pesantren Rakyat al-Amin merupakan medan budaya kolaboratif yang cukup efektif dalam menyantrikan kaum abangan dan santri pinggiran-miskin ala kerakyatan, berbasis kearifan lokal dengan pendekatan pemberdayaan multi strategic, sebagaimana model dakwah Sunan Kalijaga ketika menyebarkan Islam di Tanah Jawa.

Key words: pesantren, tradition, abangan, santri

Pendahuluan

Pandangan Dr. Sutomo sebagai *outsider* masyarakat pesantren, sebagaimana dikutip oleh Dawam Raharjo (1985) bahwa pesantren sebagai warisan budaya Indonesia dapat dilihat dari; *Pertama*, keberadaan pondok yang menekankan pada sistem dalam pendidikan. *Kedua*, keakraban hubungan kiai dan santri yang harmonis. *Ketiga*, mampu mencetak alumni yang bisa memasuki berbagai lapangan pekerjaan dengan bebas dan independen. *Keempat*, cara hidup kiai yang sederhana. *Kelima*, pesantren merupakan sistem pendidikan dengan biaya murah (Raharjo, 1985: 34).

Meskipun secara eksplisit pondok pesantren berkonotasi sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional, tidaklah berarti seluruh pesantren tertutup dari inovasi. Sejumlah peneliti Barat mengakui bahwa pesantren telah berhasil menjadi penggerak dalam gejolak sosial, ekonomi, politik dan budaya. Perkembangan pesantren semakin menunjukkan geliat modernisasi setelah kemerdekaan RI yang ditandai dengan bertambahnya jumlah putra-putri kiai lulusan pesantren yang belajar di lembaga-lembaga *non* agama dan bertambahnya pengajar pesantren yang bukan berpendidikan pesantren (Jacub, 1984: 63).

Sejak era reformasi, kran demokrasi terbuka lebar, kebebasan berpendapat semakin longgar, turut membangkitkan romantisme politik warga *nahdliyyin* tahun 1950an di mana pesantren menjadi basis gerakannya. Perubahan sosial politik ini memaksa elit pesantren terjun kembali pada kancah politik praktis. Sikap ini ditempuh dengan sejumlah alasan, antara lain; adanya harapan kebangkitan kembali partai Islam yang pernah berjaya; mempersatukan aspirasi politik kaum santri dari ancaman pecah belah di tengah hingar bingar politik serta merupakan kontribusi elit santri dalam peranannya sebagai *agent of change* membangun bangsa. Memang posisi kiai dalam konteks ini tidak dapat lepas dari konfigurasi politik, dan perubahan posisi umat Islam di Indonesia yang

berdampak terhadap sikap dilematis kiai menghadapi pilihan-pilihan strategis dalam relasinya dengan sistem luar pesantren (Dirdjosandjoto, 1999: 22).

Fenomena ini dalam kenyataannya justru menjebak sebagian kalangan pesantren ke dalam penggalangan masa untuk mendukung kepentingan politik tertentu. Pesantren menjadi sasaran empuk para politisi karena, disamping peran kiai sebagai figur karismatik dimanfaatkan sebagai penggerak yang efektif dan efisien, juga besarnya jumlah pemilih riil di kalangan santri dan mudah dikendalikan cukup ampuh dalam meraup perolehan suara pada pemilihan umum legislatif, pemilihan presiden hingga pemilihan kepala daerah. Dalam konteks ini, sebagian besar pesantren telah jauh terlibat dalam aktivitas transaksi politik praktis sedemikian rupa. Hal ini berdampak semakin layunya *social capital* pesantren seperti keikhlasan, kesederhanaan, kejujuran, keterbukaan, gotong royong dan sebagainya. Satu hal yang sangat memprihatinkan adalah menurunnya kewibawaan dan *trust* masyarakat.

Dalam situasi yang membingungkan ini, masih menyisakan asa bagi sekelompok *outsider* pesantren melalui ide kreatif kaum abangan yang berkolaborasi dengan kaum santri pinggiran di Desa Sumberpucung, Kecamatan Sumberpucung, Kabupaten Malang. Mereka mencoba membangun solidaritas dan semangat gotong royong untuk mewujudkan ruang budaya yang ‘unik’ yang dinamakan “Pesantren Rakyat”. Dengan lahirnya pesantren tanpa dinding ini diharapkan mampu mangakomodir kaum abangan dan kaum santri pinggiran yang ingin belajar agama ala kerakyatan berbasis pemberdayaan agar bisa bangkit, sejahtera dan mandiri. Strategi dan pendekatannyapun sangat persuasif, partisipatif, inklusif, dan natural. Kata “pesantren rakyat” merupakan istilah baru yang belum dikenal sebelumnya, aktivitas dan model pemberdayaan para santrinyapun berbasis kearifan lokal, dan dalam waktu relatif singkat mampu mengubah *mindset* dan perilaku para santri dengan sistem relasi sosial yang berbeda dengan pesantren pada umumnya sehingga cukup menarik untuk diteliti.

Setting Sosial Budaya Masyarakat Desa Sumberpucung

Masyarakat Sumberpucung merupakan masyarakat beragam dengan gaya hidup kolaborasi masyarakat pedesaan dan semi perkotaan. Secara geografis, masyarakat Sumberpucung terletak di antara Stasiun KA, Pasar Kecamatan, wisata Karangates, penginapan gelap dan lokalisasi prostitusi. Letak Desa ini memang sangat mendukung berkembangnya tradisi bebas norma agama dan hukum negara. Penduduknya mayoritas beragama Islam abangan dan sebagian

santri. Tidak ada kiai yang representatif menjadi figur panutan masyarakat, bahkan pernah dirintis sebuah pesantren salaf yang tidak bisa berkembang kemudian mati. Kegagalan lembaga pendidikan Islam ini disebabkan oleh kerasnya tantangan masyarakat terhadap keberadaan pesantren yang kurang dapat beradaptasi dengan kaum abangan mayoritas dengan tradisi kehidupan hitamnya, dan metode dakwah yang kurang tepat sasaran.

Desa Sumberpucung tepatnya Dusun Suko, terdapat lokalisasi prostitusi terbesar di Malang Raya yang berdiri sejak tahun 1955. Berulang kali upaya penutupan tempat maksiat ini selalu gagal, karena kuatnya solidaritas dan dukungan masyarakat sekitar yang menggantungkan mata pencahariannya melalui bisnis ini. Eksistensi lokalisasi yang lebih dari setengah abad ini telah memperkokoh tradisi dunia hitam dan sejenisnya sedemikian kuat sehingga dakwah Islam sulit berkembang.

Kebiasaan melawan norma yang dipahami sebagai bentuk pekerjaan telah mengakar menjadi tradisi trend di kalangan komunitas hitam masyarakat Sumberpucung. Di antaranya adalah perjudian, minuman keras, sabu-sabu, perselingkuhan, prostitusi, hamil di luar nikah dan dunia mistik perdukunan. Kekuatan tradisi ini tidak hanya karena soliditas mereka sangat kuat, juga didukung oleh oknum aparat yang berkedok menjaga keamanan. Mata rantai ini sulit untuk diputus.

Sumberpucung menjadi tempat yang aman bagi pecandu judi dengan berbagai bentuknya, mulai judi dadu (*uthuk*), remi dan bakaran dengan menggunakan kartu, capsah, cap jiki menggunakan media bola yang digelindingkan, togel hingga judi sabung ayam. Perjudian ini telah terorganisir dengan baik, biasanya dikendalikan oleh 3 atau 4 orang 'bandar kongsi' yang berperan secara bergantian dalam mengendalikan proses perjudian. Di antara bentuk perjudian yang paling eksis di masyarakat Sumberpucung adalah judi 'togel'.

Judi togel memiliki jejaring trans nasional yang dikendalikan oleh bandar besar. Di setiap desa terdapat kurang lebih 20 bandar kecil yang menjadi suplayer atau distributor. Praktik judi togel biasanya secara periodik keluar menunggu hari tertentu dengan kode nomer empat angka/digit, angka 1 disebut 'AS' dan angka terakhir disebut 'buntut'. Karena itu judi togel juga disebut dengan 'buntutan'. Selama menunggu keluarnya angka, pemain disibukkan dengan meramal berdasarkan mimpi, *peleng* (*filling*), mistik yang dihitung dengan angka-angka dengan simbol binatang atau benda-benda tertentu yang jumlahnya hingga ribuan. Modus untuk memperoleh informasi mistik tersebut biasanya

mereka mendatangi dukun, nyepi di tempat-tempat yang dianggap keramat, bahkan mendatangi pertemuan dan pengajian untuk menangkap kosa kata atau angka yang tidak sengaja disebut oleh tokoh masyarakat atau seorang dai dalam forum, kemudian digunakan dasar ramalan. Di antara ramalan berdasarkan modus ini banyak yang berhasil. Dengan demikian, pengajian atau majlis taklim juga menjadi media mencari inspirasi perjudian togel ini.

Sejarah Berdirinya Pesantren Rakyat al Amin

Pesantren Rakyat al Amin berada di Desa Sumberpucung Kecamatan Sumberpucung Kab. Malang, tepatnya di Barat Daya Pusat Kota Malang atau di bagian Barat dari Kota Kabupaten Malang. Didirikan pada hari Rabu, 25 Juni 2008 oleh seorang aktivis muda pemberdaya masyarakat bernama Abdullah Sam, S.Psi, lulusan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Fakultas Psikologi kelahiran tahun 1982. Dibesarkan dari representatif keluarga santri termarjinalkan, dengan kehidupan jauh dari kemewahan, di Desa Sumberpucung, di mana dia mencoba merintis sebuah pesantren *nyentrik* ala kerakyatan.

Pesantren ini dinamakan “Pesantren Rakyat”, melalui sebuah renungan dan diskusi kecil Abdullah Sam dengan istrinya Triwiyanti, S.PdI juga sarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Fakultas Tarbiyah. Pesantren ini didirikan atas ide-ide kreatif *Cak Dul anak rakyat* panggilan akrab ustadz Abdullah yang ingin mengubah kondisi sosial keagamaan lingkungannya melalui pendekatan kultural, natural dan partisipatif. Ia gelisah kemudian mencari metode praktis pengembangan dakwah Islamiyah bagi kaum abangan ‘hitam’ yang sangat sulit didekati melalui dakwah konvensional yang selama ini dilakukan oleh pada umumnya para dai maupun kiai.

Keprihatinan mendalam yang dia alami berawal ketika Cak Dul melihat sebuah kenyataan hidup bahwa banyaknya anak-anak putus sekolah atau tidak dapat melanjutkan pendidikannya ke jenjang yang lebih tinggi karena orang tua mereka tidak mampu lagi membiayai pendidikan anak-anaknya. Hal ini disebabkan oleh masyarakat tidak memiliki cukup pengetahuan dan keterampilan yang mampu mengubah kondisi mereka dari kemiskinan. Sementara pendidikan formal maupun pondok pesantren terutama yang bercorak khalaf (modern) tidak serta merta bisa menampung mereka dengan gratis. Menurutnya, di lingkungan masyarakat Desa Sumberpucung terdapat beberapa anak yang potensial untuk dididik dan diberdayakan agar kelak dapat memberikan warna baru dan angin segar di lingkungan mereka yang dikenal dengan masyarakat ‘hitam’ ini. Harapan seorang Cak Dul anak

rakyat ini diwujudkan dalam bentuk dakwah, pengembangan pendidikan, pemberdayaan umat dan membangun tradisi kerakyatan ala Ahlussunnah Wal Jama'ah. Sasaran dakwahnya dimulai dari lingkungan saudara, kerabat, teman-teman senasib, tetangga, kemudian berkembang semakin hari semakin luas jangkauannya. Setelah melalui proses *trial and error*, Cak Dul merumuskan pikiran-pikirannya ke dalam Visi Pesantren Rakyat yang semua aktifitasnya ala rakyat yang kemudian dikemas dengan nilai-nilai keislaman, keindonesiaan dan kemanusiaan.

Hingga penelitian ini dilakukan, perjalanan Pesantren Rakyat hampir genap empat tahun. Perkembangan pemberdayaan dan menanamkan tradisi cerdas ala rakyat semakin tampak. Sejumlah program kegiatan inovatif dan kreatif semakin mengalir sebagaimana karakter air. Berbagai kalangan masyarakat silih berganti melakukan kunjungan untuk belajar dari Pesantren Rakyat al Amin tentang bagaimana memberdayakan masyarakat melalui pendekatan integratif kaum abangan dan santri pinggiran.

Sistem Pendidikan Pesantren Rakyat al Amin

Pesantren didirikan berbasis kerakyatan, pesantren milik rakyat, kurikulum pendidikannya ala rakyat, aktivitas dan kultur belajarnya juga ala rakyat. Pesantren tanpa dinding, tanpa bangunan khusus lazimnya pondok pesantren memiliki santri beragam usia, mulai balita, anak-anak remaja, pemuda, dewasa dan manula. Kalangan muda dan madya lebih mendominasi jumlah santri yang ada. Sistem pembelajarannya sangat *fleksibel*, materi yang disiapkan menyesuaikan dengan kebutuhan santri, metodenyapun beragam tapi lebih dominan *tut wuri handayani* dan partisipatif, yang biasa disebut *multi level strategic*.

Jumlah santri pesantren rakyat hingga penelitian ini dilakukan telah mencapai kurang lebihnya 500 orang dilihat dari kolaborasi santri inti dan santri prima terbagi menjadi dua jenis berikut materi pembelajarannya, yaitu:

Santri Inti: merupakan santri yang berbasis kaum santri terpinggirkan, yang ingin belajar agama dengan model pembelajaran ala pesantren salaf, sehingga materi pembelajarannya diadaptasi dari literatur yang biasa diajarkan di pesantren salaf. Sejumlah alumni pesantren salaf aktif mengajar kitab di pesantren rakyat ini dengan pendekatan pembelajaran ala rakyat seperti contoh-contoh kasus yang diangkat beradaptasi dengan apa yang riil terjadi dalam kehidupan mereka. Materi yang disajikan dalam pembelajaran meliputi,

pembelajaran baca tulis al Quran dan Pegon (huruf Arab menggunakan bahasa Jawa), dan sejumlah literatur klasik tingkat elementer. Di sela-sela kegiatan pembelajaran kitab juga di adalah Shalawat Nabi, Istighasah, serta khatmi al Quran. Para santri juga dibiasakan gemar membaca buku-buku yang tersedia di perpustakaan Rakyat, diskusi sesama santri. Diselenggarakan pula majlis ta' lim al Amin, pengajian akbar, dan mengadakan wisata ritual ke para kiai dan makam wali.

Santri prima yaitu santri yang berbasis kaum abangan yang hidup normal maupun yang bermasalah dengan potret sosial, seperti bandar togel, koordinator pencopet, bagian keamanan lokalisasi pelacuran, pemabuk dan pengguna narkoba, mantan pelacur, anak jalanan, anak-anak *broken home*, remaja bermasalah dan sebagainya. Sistem belajarnya tidak mengikuti santri inti sebagaimana santri yang berbasis kaum santri. Kurikulum yang disajikan lebih menekankan pada pembentukan karakter melalui silaturahmi, pembiasaan, pengakraban, dan pemberdayaan.

Kegiatan pembentukan karakter dan pemberdayaan bagi santri prima dimaksud melalui: *Pertama*, pemberdayaan bidang pertanian tanaman organik seperti tanaman bergizi (sayuran), peternakan ayam, jangkrik dan kambing, perikanan berupa ikan lele dan mujair. *Kedua*, bidang kewirausahaan meliputi usaha asongan, makanan olahan, warung kopi, bakso, budi daya lumut, industri peralatan pertukangan, industri tahu, tempe, susu kedelai dan pedagang sayuran serta mengembangkan bisnis wisata sungai dan kolam renang. *Ketiga*, bidang kesehatan, melakukan pendampingan puluhan masyarakat miskin berobat ke Pukesmas dan RSUD, dan pengobatan pijat refleksi dan akupunktur. *Keempat*, bidang olah raga dan seni budaya antara lain bola voli, sepak bola, seni kentrung, petruk band, group kleningan, terbang banjari.

Kegiatan yang dilakukan oleh kelompok santri prima ini juga diikuti oleh santri inti. Adapun sejumlah kegiatan pemberdayaan, pelatihan dan pendampingan yang telah dilakukan oleh Pesantren Rakyat al Amin antara lain adalah pelatihan pertanian, kewirausahaan, keterampilan komputer, sablon, jurnalistik, filsafat. Pelatihan keluarga sakinah, kesetaraan gender dan kesehatan reproduksi. Pelatihan komposting, tanaman holtikultur dan vertikultur, budidaya jangkrik dan gerakan menanam pohon dan kebun bergizi. Pendampingan permodalan bekerjasama dengan El Zawa UIN Maliki Malang, dan Bank UMKM Jatim. Pemberian bea siswa bagi santri tidak mampu bekerjasama dengan Badan Amil Zakat (BAZ) Jawa Timur, konseling psikologi, menyediakan khatib shalat jumat. Kegiatan Pesantren Rakyat juga dipublikan

melalui media. Pendampingan dilakukan dengan sasaran masyarakat kritis dan warga lokalisasi prostitusi. Pesantren Rakyat al-Amin juga menyediakan 1000 buku bacaan dan 3000 buku berbentuk *soft ware* (CD). Membuka les gratis (*study club*) bagi siswa dan *cangkru'an jagong maton*.

Jagong Maton Medan Budaya Santri Abangan

Mempertimbangkan *setting* budaya masyarakat Desa Sumberpucung terutama kelompok masyarakat hitam sebagaimana di atas, Ustadz Abdullah mencoba mendekati mereka melalui kader-kader yang dekat dengan kelompok tersebut. Strategi yang dilakukan adalah partisipasi dalam setiap aktivitas group yang disebut *cangkru'an* di beberapa tempat seperti di dekat stasiun KA Sumberpucung, warung kopi, dan sejumlah gerdu yang menjadi medan budaya dunia hitam. Aktivitas rutin di tiga tempat ini tidak lepas dari minuman keras, narkoba, dan perjudian. Dengan observasi partisipatif ini sejumlah informasi penting tentang aktivitas dan peta kemaksiatan diperoleh secara akurat dan valid. Pendekatan pada basis ini merupakan bentuk *nahi munkar* secara kultural dengan memasukkan nilai-nilai Islam secara implisit, sehingga mereka merasa nyaman tidak tertekan ataupun dimusuhi. Di lain pihak, ustadz Abdullah juga masuk di sejumlah mushalla, jama'ah tahlil, jama'ah dhiba'iyah, dan majlis ta'lim sebagai bentuk *amar ma'ruf* dengan pendekatan khas santri.

Dalam perjalanan perjuangan yang biasa disebut oleh Cak Dul sebagai "*revolusi sosial tanpa dana dan darah*" selama lima tahun, secara bertahap ia mencoba mensinergikan kedua kelompok abangan dan santri dalam forum-forum silaturahmi ala kerakyatan, mendekati anak-anak dan remaja berbasis dua kelompok tersebut. Di samping itu, Cak Dul memanfaatkan tradisi jagongan yang diberi istilah *omong-omong klobot* yaitu berupa obrolan santai di sore hingga malam hari sambil menunggu waktu tidur, yang telah menjadi tradisi masyarakat pedesaan. Forum *in formal* ini biasanya mengambil tempat di teras rumah warga sambil merokok, minum kopi dan makanan tradisional pedesaan ala kadarnya. Pada awalnya tema yang diobrolkan di seputar tokoh-tokoh pewayangan yang dikaitkan dengan kondisi sosial saat itu, masalah pertanian, ternak, dan bercerita tentang keluarga mereka. Tradisi ini masih terus berlangsung hingga sekarang, dengan tema-tema kontemporer, misalnya sepak bola, kenaikan harga BBM, perkembangan politik, harga sembako, BLT (bantuan langsung tunai), termasuk mengkritisi kondisi pemerintah, korupsi, tokoh agama atau kiai dan ulama' yang sibuk dengan urusan politik dan dukung mendukung. Melalui kegiatan *omong-omong klobot* ini Cak Dul

memasukkan nilai-nilai Islam dengan bahasa kerakyatan sehingga secara bertahap dapat mengubah *mindset* dan perilaku mereka.

Sejumlah strategi yang dilakukan ini tampak membuahkan hasil yang ditandai; *Pertama*, hilangnya gap antara kaum abangan dan santri. *Kedua*, pendekatan kesejahteraan menyegarkan modal sosial seperti soliditas, gotong royong, kebersamaan, empati satu sama lain sebab mereka merasa memiliki kesamaan sebagai kaum terpinggirkan. *Ketiga*, gerakan sosial ala kerakyatan merupakan strategi yang tepat bagi mereka karena menggunakan pendekatan persuasive bukan konfrontatif, *bottom up* dan partisipatif, sehingga tanpa disadari mereka telah berubah tanpa paksaan.

Tiga di antara 30 orang kaum abangan (abang ireng) yang telah berubah dan berhasil menjadi *survivor*; *Pertama*, bapak SP mantan bandar judi togel yang berhasil merintis usaha di bidang perdagangan dan pertanian. *Kedua*, bapak GM dropout kelas IV SD berhasil mengembangkan berbagai jenis usaha termasuk pertanian. *Ketiga*, bapak JB seorang jago tawur yang tidak pernah kalah, mantan pemabuk, pejudi berhasil merintis usaha dan menjadi pamong Desa. *Ketiga survivor* ini sekarang telah menjadi pilar penyangga pengembangan Pesantren Rakyat al-Amin. Keikhlasan, kejujuran dan komitmennya luar biasa. Mereka tampil sebagai bagian dari tokoh inspiratif bagi kalangan muda santri abangan.

Semenjak cairnya hubungan kaum abangan dan kaum santri ini, medan budaya cangkru'an dunia hitam berpindah tempat atas inisiatif mereka dengan mengambil istilah "Jagong Maton", yaitu tempat silaturahmi santri prima (abangan) dan santri inti kalangan muda dan dewasa. Pesantren Rakyat al-Amin memiliki tiga tempat *jagong maton* dengan jumlah jama'ahnya empat puluhan orang. Kegiatan dilaksanakan di tiga tempat tersebut secara bergiliran sesuai dengan kesepakatan.

Ketiga tempat jagong maton ini adalah; *Pertama*, unit gong-gongan bertempat di basecamp Pesantren Rakyat al-Amin dengan jargon *berperilaku lokal, berwawasan global*. *Kedua*, unit pembangunan bertempat di rumah bapak Junaidi dengan panggilan rakyatnya "Basman" menggunakan jargon sesuai dengan jabatan pak Basman sebagai aparat desa yaitu *sak iyek sak eko proyo bareng-bareng mbangun projo* (serentak seiya sekata bersama-sama membangun negara), *aluwung ngalah tinimbangane nyalah* (mending mengalah dari pada menyalahkan). *Ketiga*, unit pemberdayaan bertempat di rumah bapak Gugik Mustofa seorang pengusaha yang berangkat dari modal yang sangat minim kemudian berhasil dalam bisnisnya, ia gemar bersedekah untuk fakir miskin.

Jargon yang dirumuskan unit tiga ini adalah *kita yang belajar, kita yang mengajar, dan kita yang memberi gelar*.

Setiap kegiatan *jagong maton* acara dirumuskan bersama dengan susunan acara sebagai berikut: *Pertama*, para santri berkumpul dengan kostum bebas, kemudian dibuka ala kerakyatan dan abangan yakni tanpa mengucapkan salam ala Islam, sebab masih dalam tahap penyesuaian dengan kebiasaan mereka. *Kedua*, *ngomong-ngomong ngalor-ngidul*, berdialog bebas saling menyapa satu sama lain, berkelakar untuk mengkondisikan forum. *Ketiga*, Gong-gongan atau gamelan mengiringi lagu gending Jawa yang diteruskan tembang (lagu) wajib berjudul *Lir-lir* karya Sunan Kalijaga, syi'ir yang biasa dilantunkan Gus Dur yaitu *Tombo ati* (obat hati), dan *Eman-eman gak sembayang* (sayang sekali orang yang meninggalkan shalat). Di antara tembang yang menarik adalah syiir yang dilantunkan diawali dengan shalawatan...*shalatullah salamulla ala thaha Rasulillah, shalattulloh salamulloh ala yasin habibillah....*dan disela dengan lirik yang diadopsi dari nomer dan simbol-simbol judi togel, seperti*nol siji bandeng nol loro bekecot, nol telu mayit nol limo rampok, nomer sepuluh wong sembayang sewelas kirik nomer rolas jaran...shalatulloh salamullah ala thoha rasulillah....*dan seterusnya. Seluruh santri saling memandang, tersipu, menunjukkan ekspresi geli, merasa lucu, mengingat masa lalu mereka ketika masih aktif berjudi togel di dunia hitam yang telah mereka tinggalkan secara berangsur-angsur. *Keempat*, 'terbangan' atau seni rebana dengan lagu-lagu bernafaskan religious. *Kelima*, *celoteh rakyat* berupa ungkapan verbal dan simbol-simbol non verbal merupakan uneg-uneg para santri tentang keluhan, kesulitan, problem kehidupan, dan keinginan maupun harapan yang tidak tersalurkan bisa diungkapkan bebas di forum *jagong maton* ini. *Style* bahasa yang digunakan ala kerakyatan seperti bahasa *prokem ala aremania*, lugas tanpa basa-basi. Kritik sosial dikemas dalam bentuk *guyonan thok-ngok* (canda spontan), baik ditujukan kepada teman sejawat maupun pimpinannya. *Keenam*, informasi tentang perkembangan Pesantren Rakyat al-Amin terutama jejaring dengan pihak-pihak terkait dan peluang-peluang yang dapat diakses para santri. Pada kesempatan ini Cak Dul memasukkan nilai-nilai agama dengan tutur kata kerakyatan, membakar semangat juang melawan kemiskinan (miskin aqidah, miskin akhlaq, miskin harta dan miskin ilmu pengetahuan serta keterampilan). Acara diakhiri dengan rencana tindak lanjut berupa kegiatan pemberdayaan jangka pendek biasanya kegiatan yang fisibel seperti membantu fakir miskin, membangun rumah sangat sederhana bagi santri yang belum memiliki tempat tinggal, gerakan menanam pohon atau kebun bergizi, membersihkan lingkungan, pengobatan

gratis, dan aktivitas sosial kemasyarakatan dan keagamaan ala kerakyatan sejenis. Sumber dana diperoleh dari sedekah “*cuk*” (seikhlasnya). Sehingga tidak ada satupun peserta *jagong maton* yang tidak berkontribusi dalam pemberdayaan masyarakat sekitarnya.

Pembahasan

Abdurrahman Wahid menilai pesantren sebagai subkultur dari kultur nasional, karena ia memiliki tradisi sendiri yang unik dan independen, terbebas dari tekanan modernisme yang hegemonik. Dan terus bertahan walaupun mendapatkan cacian sebagai konservatif, terbelakang, jumud dan sebagainya, tetapi karena daya dukungnya kuat, maka tradisi pesantren tetap bertahan sesuai dengan kultur dan iramanya sendiri namun terus berkembang sesuai dengan logika tradisinya sendiri.

Untuk mengenal pesantren sebagai subkultur dengan tradisi yang khas, penelitian Zamakhsyari Dlofier (1995) mengidentifikasi elemen-elemen yang terdapat dalam pesantren meliputi:

Pondok: Pesantren pada dasarnya sebuah asrama pendidikan Islam, di mana santri tinggal bersama untuk belajar di bawah bimbingan kiai. Asrama santri putra biasanya dipisahkan dengan rumah kiai, putra di depan, sedangkan putri di bagian belakang rumah kiai. Pondok atau asrama para santri merupakan ciri khas tradisi pesantren yang membedakan dari sistem pendidikan tradisional di masjid-masjid yang pada umumnya berkembang di negara-negara Islam lainnya.

Masjid: Merupakan elemen penting dari pesantren adalah masjid. Tradisi pembelajaran di masjid merupakan kelanjutan tradisi Islam sejak zaman Rasulullah setelah membangun masjid Quba’, masjid yang pertama kali beliau dirikan. Masjid merupakan tempat praktik ibadah shalat jama’ah para santri, khuthbah, dan pengajaran kitab klasik. Dalam konteks membangun tradisi pesantren, masjid merupakan sarana melatih kedisiplinan para santri melalui aktivitas keagamaan.

Pengajaran Kitab Klasik: Salah satu elemen pesantren adalah tradisi pembelajaran kitab klasik yang disusun oleh ulama’ bermadzhah Syafi’iyah. Tujuan utama pembelajaran ini ialah untuk mempersiapkan calon ulama’. Bagi santri yang tidak lama tinggal di pesantren biasanya bermaksud memperoleh pendalaman perasaan keagamaan, misalnya pada bulan Ramadan. Meskipun dalam perkembangannya pesantren telah mengintegrasikan pengetahuan umum (sain dan teknologi) namun ciri

khas kajian kitab klasik tetap dipertahankan untuk mencapai tujuan utama pendidikan pesantren.

Santri: Dalam tradisi pesantren, santri terbagi menjadi dua kelompok yaitu; *Pertama*, santri mukim yakni santri yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap dalam kelompok pesantren. Santri yang telah lama bermukim, dipandang senior berperan membantu kiai atau dalam mengelola pesantren dan mengajar santri junior; *Kedua*, santri kalong istilah bagi santri yang melaju dari rumah masing-masing (Dirdjosanjoto, 1999: 145), santri yang tidak menetap di pondok pesantren, hadir belajar dan mengaji sesuai dengan jadwal yang ditentukan.

Kiai: Merupakan unsur sentral di pesantren, kiai sebagai pendiri atau penerus peran pengasuh yang sangat menentukan dinamika pesantren. Tumbuh dan berkembangnya pesantren sangat dipengaruhi oleh kompetensi dan kepribadian kiainya. Gelar kiai itu sendiri merupakan pemberian masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pimpinan pesantren dan mengajar kitab-kitab Islam klasik kepada para santrinya. Gelar kiai kemudian diberikan pula bagi ahli agama Islam meskipun tidak memiliki pesantren (Dlofier, 1995: 25).

Dalam dinamikanya di masyarakat, pesantren mengalami perkembangan luar biasa. Pembagian pondok pesantren beserta tipologinya sebagai berikut (Jacub, 1984: 70-71):

Pesantren Salafi yaitu sistem pesantren yang tetap mempertahankan sistem (materi pengajaran) yang sumbernya dari kitab-kitab klasik Islam atau kitab kuning dengan huruf Arab gundul (tanpa baris apapun). Walaupun kadang-kadang sistem madrasah dipraktikkan sekedar untuk memudahkan sistem sorogan (individual) yang menjadi sendi utama yang diterapkan. Pengetahuan non agama (ilmu pengetahuan) tidak diajarkan.

Pesantren Khalafi yaitu sistem pesantren yang menerapkan sistem madrasah yaitu pengajaran secara klasikal, memasukkan pengetahuan umum dan bahasa non Arab ke dalam kurikulum, dan pada akhir-akhir ini menambahnya lagi dengan berbagai keterampilan dan usaha-usaha. Dalam pondok ini biasanya terdapat juga sekolah-sekolah umum. Kitab-kitab klasik hanya sebagai referensi saja terutama dalam perguruan tinggi agama/non agama yang tumbuh dalam pesantren seperti itu.

Pesantren Kilat yaitu pesantren yang berbentuk semacam training dalam waktu relatif singkat dan biasa dilaksanakan pada waktu libur sekolah atau pada bulan Ramadan. Pesantren ini menitik beratkan pada keterampilan

ibadah dan kepemimpinan. Sedangkan santri terdiri dari pelajar sekolah non pesantren yang dipandang perlu mengikuti kegiatan keagamaan di pesantren atau di sekolah-sekolah.

Pesantren Terintegrasi yaitu pesantren lebih menekankan pada pendidikan *vocasional* atau kejuruan sebagaimana balai latihan kerja di Departemen Tenaga Kerja dengan program yang terintegrasi. Sedangkan santri mayoritas berasal dari kalangan anak putus sekolah atau para pencari kerja. Alumni pesantren ini diharapkan menguasai ilmu keislaman juga memiliki keterampilan praktis dan kewirausahaan sebagai bekal kehidupan masa depannya.

Di samping pembagian dan tipologi pesantren di atas, perkembangan lebih lanjut bermunculan pula corak dan istilah-istilah baru yang masih dalam koridor pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam. Berdirinya ragam pesantren ini menjadi salah satu bagian dari transformasi kultural yang berjalan dalam waktu sangat panjang. Karena hakekat pesantren sebagai titik mula proses transformasi, dengan sendirinya pesantren dipaksa oleh keadaan menjadi alternatif terhadap pola kehidupan yang ada (Rahardjo, 1974: 44). Dengan demikian masih sangat terbuka berdirinya pesantren-pesantren baru dengan ragam coraknya, yang jelas merupakan bukti bahwa pesantren benar-benar tidak dapat dipisahkan dengan masyarakat Indonesia. Di antara keragaman berdirinya pesantren dengan corak dan nama-nama tertentu dewasa ini antara lain:

Pesantren Metal yaitu pesantren yang bercorak kultur salafi, didirikan untuk memberikan pembinaan kepada kalangan muda yang ingin bertaubat dari kebiasaan minuman keras, narkoba, gila, pembinaan anak-anak jalanan dan patologi sosial lainnya. Materi pembelajarannya hampir sama dengan pesantren pada umumnya yaitu menanamkan pendidikan agama, keterampilan (*vocation*) dan pengasuhan dengan pola-pola khusus. Metode pembelajarannya lebih menekankan pada komunikasi interaksi manusiawi oleh kiai untuk mengentaskan santri menjadi manusia normal dan kembali kepada masyarakatnya. Oleh karena menangani mereka yang berkebutuhan khusus, pesantren metal ini tidak mudah dikembangkan kecuali oleh kiai-kiai yang juga memiliki kompetensi khusus. Misalnya, Pesantren metal dengan nama Pusat Komando Militer Taubat Sunan Kalijaga di Desa Bulusari, Kecamatan Grandungmangu, Kabupaten Cilacap, Jawa Tengah, Pondok Pesantren Muslim Metal, Kecamatan Rejoso, Kabupaten Pasuruan, Jawa Timur.

Pesantren Alam, yaitu pesantren yang dikelola mirip dengan pesantren kilat. Didirikan berawal dari hobi serta keinginan kuat untuk menjelajahi

bumi Allah secara bebas. Belajar nilai-nilai Islam melalui fenomena alam. Aktivasinya dikemas dengan istilah *camping spiritual*. Di pesantren alam diajarkan tantangan, berjuang mengalahkan rintangan. Mengajak berfikir para santri bahwa betapa banyak nikmat Allah yang selalu tercurah kepada manusia. Materi pembelajarannya meliputi keislaman, kepribadian, kepemimpinan dan kecintaan terhadap lingkungan. Dengan menanamkan nilai-nilai Islam melalui alam ini diharapkan dapat menginternalisasi nilai-nilai Islam untuk membentuk kekuatan karakter bagi seorang muslim dalam kehidupannya. Misalnya, Pesantren Alam **CIRIKO** kepanjangan dari **Cinta Rimba Kota**, Dusun Cilame, Desa Sukamaju, Kecamatan Cigudeg, Kabupaten Bogor, Jawa Barat. Pesantren Alam Ma'rifatussalam, Pesantren Alam Desa Wisata Religius Bubohu, Bango, Batudaa Pantai, Gorontalo, Pesantren Alam Al Azhar, Cigombong, Sukabumi, Jawa Barat, dan sebagainya.

Pesantren Buruh Pabrik, yaitu pesantren yang keberadaannya merupakan pelembagaan dari komunitas buruh pabrik yang ada di sekitar area industri. Pesantren ini merupakan respon dialog nilai-nilai keislaman dengan modernisasi-industrialisasi. Dengan maksud mencari solusi terhadap permasalahan sosial di kalangan buruh pabrik terutama tantangan sekulerisasi yang memerlukan penanganan khusus dalam pendekatan religious. Tumbuh dan berkembangnya pesantren ini adalah di sekitar Surabaya, Sidoarjo, Mojokerto dan Gresik. Pesantren Buruh Pabrik mengusung pendidikan seumur hidup, kurikulumnya juga fleksibel dengan prinsip bekerja sambil belajar atau belajar sambil bekerja (Bawani, 2011: 123).

Keempat pesantren ini didirikan berdasarkan kebutuhan dan semangat memecahkan isu-isu sosial keagamaan di masyarakat bernuansa lokal. Sebab hanya dapat diterapkan dalam kondisi tertentu dengan basis pembinaan spesifik dan metode pendekatan lebih lentur, mengalir secara alami. Biasanya elemen yang tersedia dalam pesantren ini tidak seideal yang ada di pondok pesantren salaf maupun khalaf.

Setelah sejumlah sarjana Barat melakukan survey ilmiah baik secara antropologis dan sosiologis di beberapa daerah pedesaan Jawa, maka pembicaraan tentang kelompok komunitas muslim mulai muncul di permukaan dan menjadi obyek penelitian cukup menarik. Salah satu peneliti tentang masyarakat Islam Jawa adalah seorang antropolog asal Amerika bernama Clifford Geertz pada tahun 1960 melakukan studi sosiologis dan antropologis tentang masyarakat dan kebudayaan Jawa yang dibukukan dengan judul *The Religion of Java*. Tesis utama dalam buku tersebut memunculkan tiga tipologi masyarakat Jawa yang

bersumber pada filsafat kaum abangan, santri dan priyayi. Effendy (1985) berpandangan bahwa Geertz secara menawan menyajikan *style* kehidupan varian keagamaan dan tradisi dari setiap kelompok dengan menekankan pada tiga aspek khusus sinkritisme agama Jawa, yaitu animisme, Islam dan Hindu-Budha (Rahardjo, 1985: 37). Berangkat dari tipologi hasil penelitian Geertz ini, kiranya mampu menjembatani bahwa realitas sosial di Jawa hingga sekarang masih dilihat dari tiga kelompok ini, meskipun dalam term tertentu tipologi ini telah banyak digugat oleh peneliti-peneliti sesudahnya.

Jika ditelusuri ke belakang bahwa Islam hadir di pulau Jawa dalam kondisi masyarakat bukan pagan, tetapi telah memeluk agama Hindu-Budha. Kenyataan ini memaksa penyebaran Islam menggunakan pendekatan adaptasi. Penyebaran Islam di Jawa menunjukkan karakteristik *adaptative, absorbent, pragmatic and gradualistic a matter of partial compromises, helpway covenants and outright evasions* (Geertz, 1968:16). Dengan demikian yang terjadi adalah lebih pada Islam yang “diJawakan” dari pada Jawa yang “diislamkan”.

Dari dua penelitian Geertz di atas, membuktikan bahwa pengelompokan santri dan abangan dalam realitasnya masih ada di masyarakat. Kaum santri Jawa di luar pondok pesantren tidak semuanya dapat mengakses pendidikan pesantren yang bercirikan terbuka dan biaya murah. Ini bisa terjadi sebagai dampak dari modernisasi sistem manajemen pesantren dari tradisional murni menjadi kolaboratif dengan sistem pendidikan modern, di mana pesantren membuka pendidikan formal yang dikelola secara profesional dengan fasilitas yang relatif memadai. Sebagai konsekuensi dari perubahan ini tidak semua kaum santri dapat memasuki lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia ini disebabkan oleh persyaratan administrasi, biaya hidup dan peralatan belajar yang tidak terjangkau oleh kaum santri dari kalangan status sosial ekonomi lemah.

Di lain pihak, terdapat pula kaum abangan dengan karakteristiknya antara lain adalah memiliki gap komunikasi dengan kaum santri, kendatipun tipologi menurut Geertz ini juga dipertanyakan, namun dalam term ini kaum abangan bahkan akrab dengan dunia hitam dengan perilaku dan budaya melanggar norma agama seperti pasif menjalankan ritual agama, bahkan cenderung konfrontatif terhadap kaum santri, suka mabuk-mabukan, judi togel, prostitusi dan kondisi ekonomi lemah semakin menghalangi penetrasi mereka ke dalam zona santri khususnya pondok pesantren. Sementara pondok pesantren masih menjadi salah satu tujuan orang tua dalam semua kelas sosial termasuk kaum abangan untuk menyekolahkan anak-anak mereka, sebab

dalam perkembangan akhir-akhir ini, mereka sadar dan memiliki harapan ke depan untuk memperbaiki diri dan generasi penerusnya menjadi lebih baik melalui pendidikan agama.

Uraian di atas menjadi bukti bahwa betapa kuatnya relevansi pesantren dengan masyarakat di Indonesia baik yang bercorak agraris maupun perkotaan. Ketertarikan masyarakat terhadap pesantren sebagaimana disinyalir bahwa, pesantren merupakan lembaga yang mendukung nilai-nilai agama yang di kalangan masyarakat agraris terasa amat dibutuhkan untuk bisa mempertahankan “hawa segar” masyarakat pedusunan, sedang di kalangan masyarakat kota, kebutuhan agama nampaknya lebih banyak dilatarbelakangi oleh pandangan bahwa pergaulan hidup di kota-kota telah mengalami semacam “polusi” yang membahayakan perkembangan pribadi dan pendidikan anak-anak mereka (Rahardjo, 1974:7). Oleh karena itu, mereka tertarik untuk menitipkan anak-anak mereka kepada para kiai agar mendapatkan bimbingan hidup yang baik.

Sebagai lembaga pendidikan alternatif yang seharusnya dapat diakses oleh anak-anak untuk belajar agama dengan lebih baik, namun fenomena di atas menunjukkan suatu yang paradoks. Tidak hanya hambatan ekonomi bagi santri terpinggirkan, tetapi juga hambatan psikologis bagi kaum abangan yang terpinggirkan. Hasil penelitian Mufidah Ch (2010) dengan judul Pembinaan Remaja Miskin Perkotaan di Kelurahan Kasin, Kecamatan Klojen Kota Malang, dengan mengambil sasaran remaja miskin kelompok campuran representatif kaum abangan dan santri pinggiran, menyimpulkan bahwa remaja miskin perkotaan yang distigma sebagai generasi muda tanpa masa depan yang jelas, minim pengetahuan dan keterampilan, dalam kenyataannya juga memiliki hati dan harapan ingin hidup layaknya remaja dengan sentuhan pembinaan yang cukup (Mufidah, 2010: 35). Namun hambatan psikologis seperti konsep diri non assertif, kurang memiliki *self confidence* (percaya diri) akibat stigmatisasi tersebut merupakan dinding penghalang dalam relasi sosial dengan kelompok lain yang di anggap *outsider*. Strategi yang perlu dilakukan adalah menggali potensi, minat dan cita-cita mereka untuk menemukan jati diri dan menghadapi masa depan lebih baik. Temuan di lapangan ini merupakan salah satu contoh kasus terjadinya gap kaum abangan dan santri pinggiran dengan kaum santri ‘pondokan’ (pondok pesantren). Dalam konteks ini ‘dinding pondok pesantren’ tidak hanya dimaknai sebagai pagar pembatas area pondok dengan dunia luar, tetapi lebih dari itu, sebagai dinding yang membuat *sungkan* bahkan menakutkan bagi mereka.

Beda halnya dengan kalangan kaum santri pondokan meskipun dari kelas sosial ekonomi lemah, sangat mudah ketika mengakses pondok pesantren karena mereka menjadi bagian dari keluarga 'dalam' (keluarga kiai) termasuk sistem kekerabatan pesantren atas dasar keturunan, dan atau perkawinan. Adapun bagi kaum abangan pinggiran, mengalami dua kali hambatan; *Pertama*, tidak adanya modal kekerabatan karena pada umumnya kaum abangan tidak memiliki hubungan keturunan maupun perkawinan dengan santri pondokan; *Kedua*, hambatan kebekuan sosio-psikologis yang tidak mudah dicairkan kecuali pesantren yang membuka akses bagi mereka dengan sistem pendidikan yang mungkin disebut dengan 'santri berkebutuhan khusus'.

Oleh karena itu peran kiai dalam hal ini sangat penting, sebab visi dan tujuan pesantren diserahkan pada proses improvisasi yang dipilih oleh kiaiinya atau bersama pembantunya (Madjid, 1992: 6). Ada pula pendapat yang mengatakan kiai menjadi sumber mutlak dari kekuasaan dan kewenangan di pesantren. Menurut hemat penulis, bahwa masalah hambatan kedua inilah yang perlu mendapatkan perhatian, sebagai upaya mengakomodir dan 'menyantrikan' kaum abangan yang ingin mendalami ilmu agama dan praktiknya dalam kehidupan, sebagaimana tujuan awal dilembagakannya dakwah Islam menjadi pondok pesantren era para wali sebagai *pioneernya* (Dlofier, 1995:56).

Pesantren Rakyat al-Amin merupakan medan budaya *nyantrinya kaum abangan*. Jika ditelaah kembali tipologi masyarakat Jawa berdasarkan penelitian Geertz (1960) tipologi kaum abangan memiliki garis pemisah dengan kaum santri, namun dalam penelitian ini, kaum abangan yang hidup di dunia hitam penuh kemaksiatan yang penulis istilahkan dengan kaum abang ireng dalam kenyataannya dapat dipertemukan dengan kaum santri meskipun santri dimaksud adalah santri pinggiran. Kekuatan kolaborasi ini terletak pada; *Pertama*, modal sosial yang dikembangkan melalui pendampingan secara istiqamah berorientasi pada pemberdayaan dan peningkatan serta pemerataan kesejahteraan. *Kedua*, medan budaya yang bernuansa tradisi lokal, kental dengan simbol-simbol kerakyatan sehingga menimbulkan rasa nyaman khususnya bagi santri *abang ireng*. *Ketiga*, pendekatan adaptatif, *multi strategic*, luwes dan berbasis kearifan local. *Keempat*; aktor pemimpinya (Cak Dul) memiliki kredibilitas, integritas, komitmen kuat, istiqamah dalam berjuang serta mampu menjadi tokoh inspiratif bagi santrinya. *Kelima*, dukungan jejaring *stakeholders* yang akrab dan memiliki dedikasi yang tinggi dalam mengembangkan lembaga.

Dilihat dari sudut pandang materi pembelajarannya, Pesantren Rakyat

lebih dekat dengan tipologi pesantren salaf (Jacub, 1984:70-71) yang mengajarkan kitab-kitab klasik ringan bagi santri khususnya santri inti. Dipandang dari aspek pemberdayaannya berorientasi pada *vocational*, pesantren ini mirip dengan pesantren integratif atau pesantren buruh pabrik yang berorientasi pada belajar seumur hidup, bekerja sambil belajar (Bawani, 2011: 87). Dari sudut pandang basis santrinya dari kaum abangan yang berada di dunia hitam, Pesantren Rakyat hampir sama dengan Pesantren Metal dengan santri binaanya secara sosial tergolong berkebutuhan khusus, sedangkan jika dilihat dari aspek sistem pembelajarannya, metode pendekatan kultural, natural, partisipatif atau *multi strategic* terutama bagi kaum *abang ireng*, pesantren ini mengadaptasi strategi para wali khususnya Sunan Kalijaga dalam berdakwah menyebarkan agama Islam di tanah Jawa.

Sunan Kalijaga malakukan dakwah melalui kekuatan budaya jagongan, gamelan, wayangan yang dimodifikasi dan tembang-tembang bermuatan filosofis dan hikmah kehidupan. Misalnya Gamelan Nogowilogo, Guntur Madu, Nyai Sekaty Kiai Sekati, Wayang Kulit Purwo, Tembang Dandang Gula, Sya'ir puji-pujian pesantren (Hadisutrisno, 2010: 179). Kemiripan ini terdapat pada aktivitas *jagong maton* dengan simbol tradisi Jawa, jargon-jargon yang bermakna dalam membentuk karakter para santri. Proses kegiatannya juga diawali dengan tembang, syi'ir, obrolan kemudian informasi yang disisipi dengan penanaman nilai-nilai Islam ala kerakyatan yang mudah dicerna bagi kalangan awam.

Jika dibandingkan dengan pondok pesantren pada umumnya, Pesantren Rakyat tidak memenuhi elemen-elemen lazimnya pondok pesantren, yaitu asrama (pondok), santri, pembelajaran kitab, kiai, dan masjid. Pesantren Rakyat, pesantrennya rakyat, hanya memenuhi dua unsur yaitu adanya santri, dan pembelajaran kitab yang didukung oleh ustadz ala kerakyatan. Selebihnya merupakan medan budaya yang diislamkan tanpa mengurangi nuansa lokal yang masih mereka pertahankan (Dlofier, 1995: 39). Namun tujuan akhir dakwah *bil hal* di kalangan masyarakat berkebutuhan khusus ini menjadi sebuah pesantren alternatif yang menginspirasi bagi kaum abangan di daerah lain di Indonesia.

Simpulan

Pesantren sebagai pusat belajar ilmu keislaman tersebut tidak pernah surut dan lapuk di tengah gelombang dinamika kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Bahkan semakin hari semakin menunjukkan geliat luar biasa

secara kuantitatif maupun kualitatif yang ditandai dengan bermunculannya berbagai model-model pesantren baru yang tidak pernah sepi dari aktivitas ilmiah, dakwah, dan pengembangan masyarakat. Pesantren Rakyat al-Amin merupakan salah satu model pengembangan pesantren alternatif yang cukup prospektif di masa akan datang. Dakwah kultural berbasis pemberdayaan merupakan strategi cukup efektif dalam menyantirkan kaum pinggiran yang ingin belajar agama ala kerakyatan. Internalisasi nilai-nilai Islam adaptatif dengan nafas kearifan lokal dan fisibel menjadi daya tarik bagi santri pinggiran dan kaum *abang ireng* untuk merevitalisasi diri sebagai manusia relegius, berdaya, sejahtera dan mandiri.

Daftar Pustaka

- Bawani, Imam. 2011. *Pesantren Buruh Pabrik, Pemberdayaan Buruh Pabrik Berbasis Pendidikan Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. 1999. *Memelihara Umat, Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Dlofier, Zamakhsyari. 1995. *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai*. Jakarta: LP3ES.
- Geertz, Clifford. 1960. *Religion of Java*. The Free Press of Glencoe.
- Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*. New Haven and London: Yale University Press.
- Hadisutrisno, Budiono. 2010. *Sejarah Walisongo, Misi Pengislaman di Tanah Jawa*. Yogyakarta: GRHA Pustaka.
- Jacob, HM. 1984. *Pondok Pesantren dan Pembangunan Masyarakat Desa*, Bandung: Angkasa.
- Lexy J. Moleong. 2006. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Rosda Karya.
- Madjid, Nurcholis. 1992. *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina
- Masud, Abdurrahman. 2004. *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS.

Mufidah Ch. 2010. *Pemberdayaan Remaja Miskin Perkotaan*. Penelitian Tidak Dipublikasikan.

Rahardjo, M.Dawam, (Ed.). 1974. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES.

Rahardjo, M.Dawam.1985. *Pergulatan Dunia Pesantren, membangun dari Bawah*. Jakarta: P3M.

**TRADISI PERAYAAN ISRA' MI'RAJ
DALAM BUDAYA ISLAM LOKAL MASYARAKAT GORONTALO**

Ridwan Tohopi

Fakultas Tarbiyah IAIN Sultan Amai
Jalan Gelatik Nomor 1 Gorontalo, Telp. 085241278567
email: ridwantohopi@gmail.com

Abstract

This paper aims to describe the lokal culture tradition of Gorontalo that has been examined empirically based on the phenomenon of script construction and its activity through syariah approach, that is become a tradition of lokal Islamic culture of Gorontalo. The result of research shown that the Isra' Mi'raj celebration which is done traditionally by reading classic texts in its celebration must be maintained, because Isra' Mi'raj celebration is a local Islamic culture tradition which is distinguish the Isra' Mi'raj celebration between Gorontalo and other ethnics, considering that Gorontalo is one of region that keep maintaining their tradition, culture based on syara', syara' based on the Holy Quran.

Tulisan ini bertujuan mendeskripsikan tradisi budaya lokal masyarakat suku Gorontalo yang dikaji secara empiris berdasarkan fenomena konstruksi naskah yakni sistematika naskah dan kegiatannya melalui pendekatan syari'ah (hukum agama), yakni sebuah tradisi yang telah menjadi budaya Islam lokal masyarakat Gorontalo. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perayaan Isra' Mi'raj yang dilaksanakan secara tradisional dengan membaca naskah klasik dalam setiap acara dimaksud harus tetap dipertahankan, mengingat perayaan Isra' Mi'raj bagi masyarakat Gorontalo merupakan tradisi budaya Islam lokal yang membedakan bentuk perayaan peringatan Isra' Mi'raj antara masyarakat suku Gorontalo dengan masyarakat suku lainnya. Mengingat bahwa Gorontalo adalah salah satu daerah adat yang memelihara budaya, tradisi dan adat istiadat yang bersendikan syara' dan syara' bersendikan kitabullah.

Key words: local Islamic, culture

Pendahuluan

Geertz menggambarkan bahwa nampak adanya pengaruh lingkungan budaya dalam ekspresi keagamaan seseorang. Para sarjana muslim telah mengkaji tentang adanya kaitan antara kondisi geografis, klimatologi dan subur tandusnya suatu daerah dengan watak para penghuninya (Clifford, 1975: 25). Ibnu Khaldun dalam buku yang termasyur muqadimah, membagi bola bumi menjadi tujuh daerah klimatologis dengan pengaruhnya masing-masing dalam watak para penghuninya. Ia bahkan memaparkan teori tentang pengaruh keadaan udara suatu daerah terhadap akhlak serta tingkah laku orang-orang setempat, dan dalam kitabnya yang juga amat terkenal (Syahristani, 1981: 10). *Al milal wa al mihal*, menyinggung tentang teori peradaban manusia yang diperngaruhi oleh letak daerah huniannya dalam pembagian bola dunia menjadi timur, barat, utara dan selatan. Bangsa-bangsa Timur berbeda dengan bangsa-bangsa Barat, dan mereka yang berada di belahan bumi utara berbeda dengan yang berada di belahan bumi selatan. Kemudian ia menyebutkan adanya empat bangsa induk di dunia ini, yaitu Arab, Persia, India, dan Roma (Eropa). Ia sebutkan adanya kemiripan pada bangsa-bangsa Arab dan India, yaitu keduanya cenderung pada pengamatan ciri-ciri khusus suatu kenyataan dan membuat penilaian berdasarkan pandangan tentang substansi dan hakekat kenyataan itu, dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan kerohanian. Sedangkan bangsa-bangsa Roma (Eropa) dan Persia mempunyai persamaan dalam kecenderungan melihat suatu kenyataan menurut tabiat luarnya, kemudian menjadi penilaian menurut ketentuan-ketentuan kualitatif dan kuantitatif, dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan kejasmanian (Syahrstaani, 1981: 10).

Jika benar apa yang dikatakan oleh Ibnu Khaldun dan Syahristani, maka sudah semestinya kita menduga bahwa ada pengaruh-pengaruh tertentu lingkungan hidup sekelompok manusia terhadap keagamaannya, seperti tradisi tradisi budaya agama lokal. Ini tidak perlu pembatalan segi universal suatu agama, apalagi agama Islam. Hal itu hanya membawa akibat adanya realitas keragaman penerapan prinsip-prinsip umum dan universal suatu agama, yaitu keanekaragaman berkenaan dengan tata cara (*techmicalities*). Pada contoh perayaan Isra' Mi'raj di suatu daerah itu menyangkut tingkat "tata cara" yang tinggi dilihat dari adat istiadat, karena itu bagi kebanyakan orang tidak mudah dikenali segi benar salahnya secara normatif universal. Sebagai "tata cara", inti persoalan itu semua hanya bernilai "metodologis" dan "instrumental".

Dalam skala yang lebih besar dengan pengaruh yang lebih mendalam,

faktor kultural ini terwujud dalam bentuk pengaruh budaya Arab dan budaya Persia. Suatu ungkapan yang diterima secara umum bahwa kaum muslim sendiri harus mampu membedakan antara mana yang benar-benar Islam yang universal dan mana suku yang Arab lokal. Meskipun dalam praktek akan selalu ditemukan kesulitan untuk mengidentifikasi mana yang “Islam” dan mana yang “Arab”, sehingga menjadi kontroversial, namun jelas memang ada perbedaan antara keduanya. Contoh yang kontroversial ialah masalah hijab, sebagaimana telah pernah dipermasalahkan dengan sengit oleh H. Agus Salim di suatu kongres JIB (*Jong Islamieten Bond*), tetapi yang semua orang setuju ialah, secara karikatural, sarung tersebut di atas (Salim, 1984: 312). Sarung mengandung nilai intrinsik Islam yang universal, yaitu kewajiban menutup aurat, tetapi ia juga mengandung nilai instrumental yang lokal, yaitu terwujud materialnya sebagai pakaian itu sendiri. Sebab di tempat lain, nilai Islam universal menutup aurat itu dilakukan dengan cara yang berbeda: gamis (*qamis*) di Arabia, *sirwal* (*seruwal*) di India, dan *pantolan* (celana) di negeri-negeri Barat atau tempat lain yang sedikit terbaratkan.

Peringkat yang lebih sulit ialah instrumen kebahasaan untuk mengungkapkan ide dan rasa keagamaan. Dalam masyarakat santri Jawa, misalnya, peran bahasa Indonesia belum bisa mengalahkan bahasa Jawa yang kedudukannya, kedua hanya setelah bahasa Arab. Bila mengenai persoalan yang kompleks dan pelik, para ulama di Jawa memang menulis karangan dalam bahasa Arab. Contohnya, Kiai Nawawi Banen yang amat produktif hanya menulis dalam bahasa Arab, apalagi ia memang bermukim dan berkarya di Makkah, juga Kiai Muhammad Ikhsan Dahlan dari pesantren Jampes, Kediri, hanya menulis dalam bahasa Arab. Sekalipun begitu, banyak Kiai yang menulis dalam bahasa Jawa dan bahasa Jawa mereka itu khas mereka sendiri kurang lebih mengikuti cara *dialek* Cirebon yang tidak sepenuhnya berjalan dengan standar keraton. Bahkan setelah kemerdekaan inipun, ketika mulai banyak Kiai yang menulis dalam bahasa Indonesia, dalam mengaji kitab “kuning” masih tetap mempertahankan penerjemahan “sa-sahan” (otentifikasi makna kata-kata atau kalimat Arab) dalam bahasa Jawa. Makna *religiuitas* itu semua tercemin dalam pandangan banyak Kiai yang mengesankan sikap penyucian praktek-praktek tersebut.

Akulturasinya timbal balik dengan pengaruh yang lebih luas dan mendalam lagi ialah yang terjadi antara Islam dan budaya Persia. Kenyataannya ini dilambangkan dalam karya-karya Imam al Ghazali. Meskipun ia kebanyakan menulis dalam bahasa Arab sesuai dengan konvensi kesarjanaannya saat itu, ia

juga menulis beberapa buku ke dalam bahasa Persia. Lebih dari itu dalam menjabarkan berbagai ide dan argumennya. Dalam menandakan mutlaknya nilai keadilan yang ditegakkan oleh para penguasa, ia menyebutkan sebagai contoh pemimpin yang adil itu bukan hanya Nabi Muhammad SAW dan para khalifah bijaksana, khususnya Umar bin al Khatab, tetapi juga Anussyirwan, seorang raja Persia dari Dinsti Sasan (al Ghazali, 1971: 45-106).

Selain al Ghazali, boleh dikatakan kebanyakan para ahli pikir Islam dalam segala bidang adalah dari bahasa Persia. Bahkan cukup menarik bahwa meskipun Persia dan Iran sekarang menganut paham Syi'ah, namun lima dari para penulis kumpulan hadits Sunni, yaitu al Khutub Sittah, berasal dari latar belakang budaya Persia, maka tidak heran bahwa Bretrand Russel setelah mengemukakan pendapatnya bahwa orang-orang Arab yang membawa agama Islam itu lebih sederhana dan lebih praktis dalam pemikirIran dan kecenderungan mereka, mengatakan sebagai berikut: "Orang-orang Persia, sebaliknya sejak dari mula sangat bersemangat keagamaan dan amat spekulatif. Setelah mereka beragama, mereka membuat Islam menjadi sesuatu yang jauh lebih menarik, lebih bersemangat keagamaan, dan lebih filosofi dari yang pernah dibayangkan oleh Nabi dan para pengikutnya".

Apa yang dikemukakan oleh Russel itu tidak perlu kita ambil pada nilai permukaannya. Russel adalah orang yang tidak terlalu banyak mengetahui Islam, dan penilaiannya pada Islam atau budaya lain cenderung dibuatnya dari sudut pandang yang Eropa sentris atau Graeco Roman sentris, tetapi soal keluhuran budaya ini, seorang pemimpin Islam Syi'ah yang tegar seperti Murtadlah al Muthahhari pun merasa perlu, biarpun dengan sedikit nada pembelaan diri, mengemukakan: "Sesungguhnya ia memang hendak menunjukkan betapa besarnya sumbangan bangsa Iran kepada Budaya dan peradaban Islam, disamping hendak menegaskan komitmen bangsa itu secara tulus dan bersungguh-sungguh kepada Islam yang universal".

Namun jika dikatakan oleh Russel bahwa bangsa Arab kurang "religius" maka ia diametral berlawanan dengan Syahristani diatas. Sebagaimana telah dikutip, Syahristani menggolongkan bangsa Arab dengan bangsa India yang sama-sama memiliki kecenderungan spiritualistik, sedangkan bangsa Iran ia digolongkan sama dengan bangsa Eropa yang berkecenderungan fisikalistik (untuk tidak menamakan mereka "materialistik"). Setidaknya (secara berlebihan adalah soal lain) Russel memberi gambaran betapa Islam, dari segi peradaban dan budayanya. Hal tersebut juga mengandung unsur kontribusi bangsa Persia melalui akulturasi yang telah terjadi antara Islam dan Persianisme., dan

disebut akulturasi timbal balik, karena kenyataannya budaya Persia-pun, pada gilirannya, sangat dipengaruhi oleh Islam atau Arab. Ini terbukti dari keadaan bahwa Persia yang sekalipun secara singkat dan gramatikal tetap merupakan anggota rumpun Indo Eropa, namun dari segi kosakata sangat di dominasi oleh bahasa Arab (Madjid, 2000: 549).

Hal itu terjadi karena pada zaman kekuasaan Islam, bahasa Arab praktis menjadi bahasa semua bangsa yang terbebaskan oleh Islam, kecuali Persia dan daerah pengaruhnya ke timur sampai Bangladesh dan ke barat sampai Turki. Dari sudut pandang tertentu, memang merupakan suatu hal yang amat menarik bahwa Persia, sekalipun termasuk yang paling awal ditaklukan oleh bangsa Arab dan merupakan salah satu bangsa bukan Arab pertama yang di Islamkan, namun, berbeda dengan lain-lainnya, sejak dari Iraq sampai Mauretania, Persia atau Iran tidak berhasil “diarabkan”.

Maka sekali lagi, juga dalam nada pembelaan diri namun sangat sunstansif Murtadlah al Muttahari menjelaskan sebab musabab dan sekaligus letak nilai bahasa Persia itu budaya Islam, dengan penegasan bahwa dipertahankannya suatu bahasa tertentu selain bahasa Arab tidak akan menimbulkan gangguan apapun terhadap universalisme Islam. Pembelaan serupa juga ia lakukan untuk *kesyi’ahan* Iran, dengan menolak tuduhan bahwa bangsa Iran memilih paham Syi’ah adalah sebagai cara mempertahankan diri terhadap “serbuan budaya” Arab atas nama Islam, karena paham Syi’ah dalam kenyataannya banyak mengandung unsur Persiaisme atau Arianisme. Ia juga menolak bahwa pilihan paham Syi’ah oleh bangsa Iran merupakan kompensasi kerohanian bagi kekalahan militer bangsa itu oleh bangsa Arab. Pembelaan diri atau penjelasan tentang duduk persoalan kenyataan itu oleh al Mutthahari memang masuk akal. Namun, apapun keterangan yang ada, semuanya itu mendukung suatu pandangan bahwa suatu agama, termasuk Islam dalam interaksinya dengan budaya lain, tentu akan mengalami akulturasi timbal balik.

Menurut Russel, adanya kemungkinan akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal diakui dalam suatu kaidah atau ketentuan dasar dalam ilmu ushul al fiqh, bahwa “adat itu dihukumkan” (al Adah Muhakkamah) atau, lebih lengkapnya, “adat adalah syari’ah yang dihukumkan” (al Adah Syari’ah Muhakkamah) artinya adat atau kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya adalah sumber hukum dalam Islam (Madjid, 2000: 549).

Berkenaan dengan itu, tidak perlu lagi ditegaskan bahwa unsur-unsur budaya lokal yang dapat atau harus dijadikan sumber hukum ialah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip Islam dengan sendirinya

harus dihilangkan atau diganti. Inilah makna kehadiran Islam di suatu tempat atau negeri, karena itu setiap masyarakat Islam mempunyai masa jahiliyahnya, yang masa itu diliputi oleh praktek-praktek yang berlawanan dengan ajaran tauhid serta ajaran-ajaran lain dalam Islam, seperti tata sosial dalam hukum (*laotik*), takhayul, mitologi, feodalisme, ketidakpedulian terhadap nasib orang kecil yang tertindas, pengingkaran hak asasi, perlawanan terhadap prinsip persamaan umat manusia dan seterusnya. Semuanya harus ditiadakan dan diganti dengan ajaran-ajaran Islam tentang tauhid atau paham Ketuhanan Yang Maha Esa (dengan implikasi terkuat anti pemujaan segala alam dan sesama manusia (*cultism*), tertib hukum, rasionalitas, penilaian berdasarkan kenyataan dan pandangan ilmiah, penghargaan sesama manusia atas dasar prestasi dan hasil kerja, keadilan sosial, paham persamaan antara umat manusia (al Musawah, egalitarianisme), dan seterusnya.

Jadi kedatangan Islam selalu mengakibatkan adanya perombakan masyarakat atau “pengalihan bentuk” (transformasi sosial) menuju ke arah yang lebih baik. Pada saat yang sama, kedatangan Islam tidak mesti “destruktif” atau bersifat memotong suara masyarakat dari masa lampau semata, melainkan juga dapat ikut melestarikan apa saja yang baik dan benar dari masa lampau itu dan bisa dipertahankan dalam ujian ajaran universal Islam. Sebagai wujud interaksi timbal balik antara Islam dan budaya lokal, banyak sekali adat istiadat yang isinya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam seperti upacara peringatan untuk orang-orang yang meninggal yang biasa disebut “tahlilan”, yakni membaca lafal *laa ilaaha illaa allaah* secara bersama-sama, sebagai suatu cara yang efektif untuk menanamkan jiwa tauhid dalam kesempatan suasana keharuan yang membuat orang menjadi sentimental (penuh perasaan) dan sugestif (gampang menerima paham atau pengajaran). Ada juga upacara-upacara adat dalam memperingati hari-hari besar Islam seperti Isra' Mi'raj, Maulid Nabi Muhammad SAW, Nuzulul Quran, dan lain-lain yang biasa disebut dengan upacara “selamatan” (yang berasal dari kata *salaam* yakni kedamaian atau kesejahteraan).

Dalam ilmu ushul al fiqh budaya lokal dalam bentuk adat kebiasaan itu juga disebut ‘urf (secara etimologis berasal dari akar kata yang sama dengan al ma'ruf). Karena ‘urf suatu masyarakat, sesuai dengan uraian diatas mengandung unsur yang salah dan benar sekaligus, maka dengan sendirinya orang-orang muslim harus melihat dengan kritis, dan tidak dibenarkan sikap yang hanya membenarkan semata, sesuai dengan berbagai prinsip Islam sendiri yang amat menentang tradisionalisme. Berknaan dengan ini patut sekali kita renungkan

makna peringatan Allah dalam Surat al Zuhruf tentang argumen yang sering diajukan orang-orang yang menutup diri (kafir) terhadap kebenaran.

“Demikianlah, kami (Allah) tidak pernah mengutus sebelum engkau (Muhammad) seorangpun pemberi peringatan (Rasul) dalam suatu negeri, melainkan kaum yang hidup berlebihan (kaya raya) di negeri itu tentu akan berkata: “Sesungguhnya kami telah mendapatkan leluhur kami berjalan di atas suatu tradisi, dan kami tentulah mengikuti jejak mereka. Dia (Rasul) itu berkata: Apabila sekalipun aku datang kepadamu semua dari yang lebih benar daripada yang kamu dapatkan leluhurmumu berada di atasnya? Mereka menjawab: “Sesungguhnya kami menolak apa yang menjadi tugasmu itu”(QS. al Zuhruf: 23-24).

Jadi firman itu menegaskan apa yang diatas telah dijelaskan, yaitu bahwa Islam menentang tradisionalisme, yaitu sikap yang secara apriori memandang bahwa tradisi leluhur selalu baik dan harus dipertahankan dan selalu diikuti. Prinsip ini diletakkan dalam suatu kerangka ajaran dasar mengharuskan kita selalu bersikap kritis sebagaimana tersebut di dalam surat al Isro’:

“Dan janganlah engkau mengikuti sesuatu yang kamu tidak mengerti. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati nurani itu semua akan diminta bertanggung jawab atas hal itu”(QS al Isro’: 36).

Sikap kritis tradisi inilah yang menjadi unsur transformasi sosial suatu masyarakat yang mengalami perkenalan dengan Islam. Karena itu kedatangan Islam disuatu negeri atau masyarakat, sebagaimana telah dijelaskan, dapat bersifat deskriptif. Sesuai dengan kaidah yurisprudensi Islam diatas, kita perlu membedakan antara “tradisi” dan “tradisionalitas”. Jelaslah ialah, suatu “tradisi” belum tentu semua unsurnya tidak baik, maka harus dilihat dan diteliti mana yang baik untuk dipertahankan dan diikuti. Sedangkan “tradisionalisme” adalah pasti tidak baik karena ia merupakan sikap tertutup akibat pemutlakan tradisi secara keseluruhan, tanpa sikap kritis untuk memisahkan mana yang baik dan mana yang buruk.

Karena bagi banyak orang tidak jelas perbedaan antara “tradisi” dan “tradisionalitas” itu, maka sering muncul pandangan dikotomis antara “tradisi” dan “modernitas”. Dalam pandangan itu terkandung pengertian bahwa “tradisi” bertentangan dengan “modernitas”, atau sebaliknya, “modernitas” senantiasa secara hakekat melawan “tradisi”. Berkenaan dengan masalah ini, Eisenstadt, seorang ahli sosiologi modern kenamaan, menjelaskan bahwa yang

harus dipertentangkan ialah “modernitas” dengan “tradisionalitas”, bukan dengan “tradisi” *an sich* (Madjid, 2000: 596).

Perkembangan sikap tidak puas dengan dikotomi (antara modernitas dan tradisi) ini dengan konsepsi yang terlalu sempit tentang tradisi, yang menganggap adanya suatu persamaan antara tradisi dan tradisionalitas. Ketidakpuasan juga timbul dari asumsi yang tak terucapkan bahwa masyarakat modern, karena orientasinya kepada perubahan, adalah anti tradisional atau non tradisional, sedangkan masyarakat tradisional, menurut definisinya adalah dengan sendirinya menentang perubahan. Tidak hanya keanekaragaman yang besar dan kemampuan berubah dalam masyarakat tradisional itu telah banyak ditemukan kembali, tetapi juga berkembang suatu pengakuan yang terus tumbuh akan pentingnya tradisi dalam masyarakat modern bahkan dalam sektor-sektornya yang paling modern, baik aktifitas ekonominya yang “rasional”, ilmu pengetahuannya dan teknologinya. Tradisi tidak dipandang sebagai hambatan bagi perubahan semata-mata melainkan sebagai kerangka yang esensi untuk adanya cipta”.

Kutipan dari keterangan Khallaf yang panjang lebar seperti berikut: “oleh karena itulah para ulama berkata: *al adah syariah muhakkamah* (adat adalah syariat yang dihukumkan), dan adat penghubung kebiasaan (*‘urf*) itu dalam syara’ harus dipertimbangkan. Imam Malik membangun banyak hukum-hukumnya atas dasar praktek penduduk Madinah. Abu Hanifah dan para pendukungnya beraneka ragam dalam hukum-hukum mereka berdasarkan aneka ragamnya adat penghubung kebiasaan mereka. Imam al Syafi’i setelah berdiam dimesir merubah sebagian hukum-hukum perubahan adat kebiasaan (dari Irak ke Mesir). Ia mempunyai dua pandangan hukum yang lama dan yang baru (*qaw al qadim dan qaw al jadid*), dan dalam fiqh Hanafi banyak hukum yang didasarkan pada adat kebiasaan. Karena itu ada ungkapan-ungkapan terkenal *al ma’ruuf ‘urfan ka al masyruuth syarthan, wa al tsaabit bi al ‘urf ka al tsaabit bi al nashsh*”(yang baik menurut adat kebiasaan adalah sama nilainya dengan syarat yang harus dipenuhi, dan yang mantap benar dalam adat kebiasaan adalah sama nilainya dengan mantap benar dalam *nash* (Mudzhar, 1998: 35).

Memperhatikan uraian tersebut di atas mengantarkan kita kepada suatu etos di kalangan para ulama yang amat patut untuk kesekian kalinya kita renungkan, yaitu etos “*al muhaafadhah ‘alaa al qasiim al shaalih wa al akhdz bi al jadiid al ashlah*” (memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik). Sedangkan perayaan Isra’ Mi’raj yang dilaksanakan secara

tradisional oleh masyarakat Gorontalo mempunyai syair tersendiri untuk mengingat kembali perjalanan Rasulullah yang oleh Atho Mudzhar dipandang bahwa kegiatan semacam ini dikategorikan sebuah budaya Islam lokal yang syarat dengan simbol-simbol dan penjabaran naskah-naskah tua budaya keagamaan (Mudzhar, 1998: 20).

Naskah Isra' Mi'raj yang tertulis dengan bentuk huruf arab pegon versi Gorontalo sebuah bentuk budaya cipta yang lahir dari pemikiran dan kreativitas orang-orang terdahulu yang menunjukkan syiar Islam yang dijabarkan dalam acara yang dimensi waktu di setiap bulan Rajab dilaksanakan secara meriah sebagai tanda agar masyarakat segera membenahi diri untuk persiapan menjalani ibadah puasa Ramadhan. Syiar Islam dapat saja dilakukan dalam bentuk acara-acara seremonial. Khusus masyarakat Gorontalo dalam memperingati hari-hari besar Islam sangat syarat dengan acara tradisional. Perayaan Isra' Mi'raj bagi masyarakat Gorontalo di setiap ruang dan dimensi waktu di bulan Rajab pelaksanaan secara tradisional dengan membaca naskah yang diselesaikan sepertiga malam sama dengan perjalanan Nabi Muhammad SAW dalam melaksanakan Isra' Mi'raj. Naskah klasik Isra' Mi'raj adalah bentukan hasil pemikiran orang-orang Gorontalo terdahulu yang tertulis dengan huruf Arab Pegon versi Gorontalo sebagai hasil budaya cipta yang secara substantif memuat tulisan tentang ajaran Islam yang memuat *sifattun nabiiyun* Muhammad SAW (sifat-sifat nabi Muhammad SAW), memuat konsep Isra' Mi'raj dan konsep *wafati* (cerita wafatnya Nabi Muhammad SAW) sekaligus doa keselamatan manusia di dunia dan akhirat.

Tradisi Perayaan Isra' Mi'raj Masyarakat Gorontalo

a. Letak Geografis Provinsi Gorontalo

Provinsi Gorontalo merupakan provinsi baru yang memisahkan diri dari Provinsi Sulawesi Utara pada tahun 2000. Provinsi Gorontalo meliputi satu kota, 5 kabupaten, 70 kecamatan, dan 769 desa/kelurahan. Letak geografis Provinsi Gorontalo berada antara 121°08'04" - 123°32'09" BT dan 00°24" - 01°02'30" LU, mempunyai luas 12.215,45 km² yaitu Kota Gorontalo 64,80 km² (1%), Kabupaten Gorontalo 33.38,98 km² (44 %), Kabupaten Boalemo 30.00,57 km² (55 %), Kabupaten Pohuwato 37.61.57 km², Kabupaten Bone Bolango 23.61.07 km², Kabupaten Gorontalo Utara 18.11.17 km² dengan batas-batas wilayah: Sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Buol dan Toli-Toli (Sulawesi Tengah), laut Sulawesi dan Kabupaten Bolaang Mongondow Utara (Sulawesi Utara), sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Donggala

(Sulawesi Tengah), sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Bolaang Mongondow, Induk dan Kabupaten Bolaang Mongondow Selatan (Sulawesi Utara), sebelah selatan berbatasan dengan Teluk Tomini Gorontalo (BPS Provinsi Gorontalo, 2011: 5).

b. Potensi Sosial Budaya

Potensi Gorontalo mempunyai budaya yang beraneka ragam dalam bentuk adat istiadat, seni budaya tradisional dan bahasa. Agama yang berkembang di Provinsi Gorontalo ada 5 yaitu: Islam, Protestan, Khatolik, Hindu dan Budha. Masyarakat Gorontalo dominan memeluk agama Islam. Pada tahun 2011 sebesar 953.084 jiwa meningkat dari tahun sebelumnya sebesar 2,10 %. Presentase penduduk yang beragama Islam sebanyak 97,73% dari jumlah masyarakat keseluruhan. Selanjutnya secara berturut-turut pemeluk agama lainnya adalah Protestan 12.862 jiwa, Khatolik 2.328 jiwa, Hindu 3.038 jiwa dan Budha 1.620 jiwa.

c. Tradisi Pelaksanaan Isra' Mi'raj

Isra' Mi'raj dilaksanakan oleh masyarakat Gorontalo pada bulan Rajab, baik secara individual, kelompok atau dan dilaksanakan oleh pengurus masjid, lembaga pendidikan sampai pada dinas instansi dan jawatan. Hasil penelusuran penulis di lapangan, pada umumnya pada acara di tingkat lembaga pendidikan dan instansi jawatan, institusi kemasyarakatan, masjid, musholah, surau atau di lingkungan keluarga perayaannya melalui penyampaian hikmah oleh mubaligh dan mubaligha serta doa yakni dengan susunan acara sebagai berikut : (1) Pembukaan, (2) Pembacaan kalam ilahi, (3) Pengantar kata dan laporan panitia, (4) Hikmah Isra' Mi'raj dan doa, (5) Sambutan-sambutan dan (6) Penutup.

Susunan acara di atas dilaksanakan secara nasional dan kegiatannya dilakukan oleh siapa saja dilaksanakan siang atau malam hari, tetapi jika peringatan ini akan dilaksanakan secara tradisional maka acara ini akan dilaksanakan malam hari. Setelah acara seperti tata urutan di atas, akan dilanjutkan dengan membaca naskah Isra' Mi'raj yang bacaan harus dihabiskan dalam sepertiga malam sama dengan waktunya Nabi Muhammad SAW melaksanakan Isra' Mi'raj.

Bagi masyarakat yang melaksanakan secara tradisional susunan acaranya adalah sebagai berikut:

1. Pelaksanaan secara tradisional, pihak penyelenggara akan mempersiapkan peralatan berupa kemenyan api, bara api, kain putih untuk menutup kepala, sebuah meja kecil dilapisi (dialas) dengan kain putih dan segelas air putih.

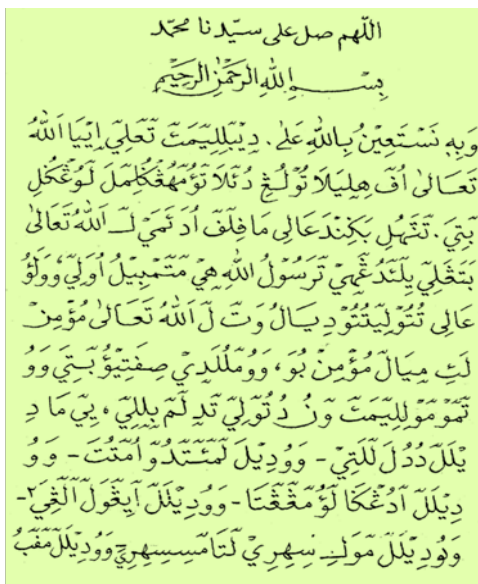
2. Setelah peralatan tersebut siap, maka imam (*leebi*) yang membacakan naskah Isra' Mi'raj akan duduk di kursi yang telah disiapkan dan membaca naskah Isra' Mi'raj yang diletakkan di atas yang beralaskan kain putih dan diawali dengan:
 - a. Doa, pembacaan ini bersifat umum dan lebih menitik beratkan pada shalawat Nabi yang diucapkan secara berulang dan diakhiri permohonan keselamatan dunia dan akhirat kepada Allah SWT.
 - b. Membaca naskah tentang uraian sifat-sifat Nabi yang perlu diteladani dan menjadi contoh bagi pengikutnya yang harus diamalkan
 - c. Membaca naskah yang menjelaskan Nur Muhammad adalah kisah-kisah perjalanan hidup Nabi Muhammad SAW dalam mejelajahi Isra' Mi'raj disertai dengan pengalaman empirik yang ditemukan dalam perjalanan sekaligus mengingatkan manusia agar selalu mengambil i'tibar dari perjalanan Isra' Mi'raj dalam menjalani kehidupan di dunia ini.
 - d. Ketika naskah Isra' Mi'raj tersebut akan dibaca, maka imam (*leebi*) mengambil kain putih untuk menutup kepalanya yang bermakna bahwa perjalanan Rasulullah SAW menaiki *buraq* yang warnanya putih bagai salju dan menjaga rambutnya tidak berjatuhan dalam melaksanakan Isra' Mi'raj.

Naskah yang dibacakan dalam bahasa Gorontalo yang ditulis dalam bentuk Arab *pegon*. Sebelum dan dalam prosesi pembacaan imam (*leebi*) membakar kemenyan dengan maksud mengingatkan para pendengar agar khusus' mendengarkan bacaan naskah yang dibaca dengan nada yang keras dan intonasi lagunya versi Gorontalo dengan tata urutan seperti petikan naskah. Lihat Gambar 1.

Isra' Mi'raj dan Budaya Islam Lokal

Salah satu bentuk respon masyarakat tentang pelaksanaan Isra' Mi'raj terhadap kondisi alam dan sosial budaya semacam itu adalah sejarah terbentuknya keberagaman yang terjadi pada masyarakat Gorontalo. Masalah yang kini diperdebatkan adalah tradisi perayaan Isra' Mi'raj bahwa kegiatan tradisional mengandung ajaran irasional bahkan dianggap oleh sebagian masyarakat modern adalah bid'ah, karena tema yang di bacakan adalah hanya sebuah cerita sedangkan tindakan empiris tidak nampak bahkan dikategorikan sebuah pemborosan. Perayaan secara tradisional disamping mengandung unsur pemborosan juga tidak dapat dilakukan oleh semua masyarakat lapisan menengah kebawah.

Dengan pertimbangan setting historis Isra' Mi'raj di atas, saya ingin menempatkan hermeneutika postkolonial. Sebuah teori yang ingin menempatkan Isra' Mi'raj dan pandangan budayanya dalam “ruang antara” (*in between*), “ruang ambang”, “*liminilatis*” atau “ruang ketiga” (*the third space*). Teori semacam ini ingin memperlihatkan sebuah pandangan secara praktis, yakni antara pandangan budaya Isra' Mi'raj secara teoritis ideologis dan praktik kehidupannya pada masyarakat Gorontalo praktis. Penempatan “ruang antara” secara teoritis dan praktis dalam naskah Isra' Mi'raj tampaknya juga menempati posisi antara *great tradition* dalam hal ini budaya masyarakat Gorontalo dan *little tradition* dalam hal ini naskah Isra' Mi'raj sebagai sumber energi spiritual dalam rangka koreksi diri manusia.. Penempatan ruang antara ini dalam konsep Homi K. Bhaba disebut “teori *liminitas*”. Sebuah teori yang ingin mencari ketepatan mendayagunakan “jati diri” di antara ruang antar budaya (dua kutub budaya yang berposisi secara *biner*) yang secara *evolitif* mengalami perubahan sehingga kedirian personal maupun komunal dapat didayagunakan dan dikembangkan (*can be elaborated*) (Aschrof, 1998: 130).



Gambar 1. Sifatun Nabi Muhammad SAW

Kajian ini tidak ingin membahas naskah klasik Isra' Mi'raj secara menyeluruh, namun studi ini ingin melihat pandangan budaya yang telah

Debolilio ma'o ma lulumula mola moli tanggulo allahu Ta'ala, wawu de Allahu ta'ala yito, ta osifati mohelu duluwo. Utuwawu sifati rahmani wawu utuwawu sifati rahiimu. Owuluwo lo sifati rahmaani yito, bo tuwoto utio moponu lawato lio todelomo dunia. Wawu de sifati rahiimu yito, bo tuwoto utio motoli'anga to: nulola wato lio tolipu lo akherati. "Wabihi Nasta'Inu Billahi 'alaa", wawu de tio-tiolo E:ya ta pohilE : yalo tulungi du'ola to'u mohungguli mola lu wunggulu botia, tontahu io baginda ali Radhiyallaahu 'anhu, ma ilopunu ma'o lo allahu ta'ala batanga lio, ulo'odungohe to rasulullahi SAW, he lotombilu, uwalio: "wu wala'u'u ali, tutu lio tutu, dila wato lo allahu ta'ala"

diwariskan oleh tokoh tersebut dalam kacamata postkolonial. Selain juga ingin melihat bahwa kini ajaran budayanya sering menjadi rebutan oleh beragam kepentingan, bahkan tarik menarik antar kepentingan itu kian mengeras setelah pemerintah orde baru menetapkan agama-agama resmi yang diakui di Indonesia, termasuk ketika pemerintah setempat membuat standarisasi kebijakan tentang daerah adat di Indonesia dan sebagainya. Hal ini berdampak pada ajaran-ajaran bijak atau kearifan lokal yang berkembang di Gorontalo sebagai daerah adat yang menkultuskan tradisi bersendi syara' dan syara' bersendi kitabullah sering tersisih oleh berbagai kepentingan yang menimbulkan resistensi terhadap pandangan budaya mereka. Salah satu ajaran atau nilai-nilai lokal yang mengalami resistensi tersebut adalah pandangan kebudayaan yang telah dipraktekkan terus menerus oleh komunitas masyarakat Gorontalo.

Budaya tradisi perayaan Isra' Mi'raj dalam studi ini dipahami sebagai cara pandang (*world view*) atau sistem keyakinan yang sangat mendasar pada setiap manusia. Khususnya tradisi Islam lokal berkenaan dengan perayaan Isra' Mi'raj kini kian penting dan menjadi kebutuhan batin masyarakat. telah dikenal memiliki pandangan kosmologi tersendiri dalam memandang mikro dan makro kosmos-apa yang disebut dengan bahasa Gorontalo sebagai (*mo meraji*) melalui tradisi dan keyakinannya sendiri. Pandangan semacam ini ternyata berpengaruh terhadap masyarakat Gorontalo ketika masyarakat harus berhadapan dengan pelaksanaan ibadah puasa di bulan suci Ramadhan, yaitu sebagai komunitas yang dekat dengan aktifitas-aktifitas ritual. Jika meminjam konsep Manuel Castel, komunitas ini biasa disebut sebagai komunitas budaya, yakni komunitas yang dibentuk dan dikonstruksikan oleh budaya. Komunitas semacam ini diorganisir melalui sejumlah tata nilai yang makna dan *sharing*-nya ditandai oleh beberapa kode identifikasi diri, seperti komunitas kaum Briman, ikon-ikon nasionalisme dan lokalitas. Komunitas budaya tersebut yang saya asumsikan sebagai bagian identitas diri bagi warga Gorontalo dalam sikap keberagaman yang didasari oleh sebuah pandangan budaya atau keyakinan tertentu yang disebut *mopo o ta lo ibadah*, (bahasa adat masyarakat Gorontalo) atau bisa disebut mengingatkan kita untuk beribadah.

Dengan realitas semacam itu, sebuah pandangan, kepercayaan, bahkan ideologi telah menjadi penting dalam melihat kebetahan dan kebertahanan komunitas masyarakat dalam kelangsungan budaya tradisi perayaan Isra' Mi'raj di Gorontalo. Pengamatan awal studi ini memperlihatkan bahwa perayaan Isra' Mi'raj sebagai budaya yang mengandung syiar keagamaan lokal tampaknya telah berhasil memberikan sumbangan pandangan dan contoh

keteladanan dalam mensikapi kondisi alam dan sikap praktis masyarakat ketika sebuah komunitas harus bersikap aktif terhadap tantangan sosial, budaya dan politis yang mesti dilakukan. Karena itu, tulisan ini akan difokuskan pada masalah mendasar, yakni soal pandangan budaya Islam lokal yang mampu menggerakkan gejala-gejala kebudayaan yang ada di pelosok desa di Provinsi Gorontalo bertahan dalam dinamika sosial politik global saat ini, sekaligus dampak dari ajaran budaya terhadap kelangsungan hidup warga Gorontalo, khususnya dalam pilihan keberagamannya.

Di sinilah letak keberhasilan kaum tradisionalis dalam menanamkan nilai-nilai Isra' Mi'raj. Ciri-ciri yang lebih ideologis lagi adalah keterkaitan terhadap *al sunnah wal jama'ah* yang sering diartikan secara sempit. Paham ini semakin berkembang sehingga seakan-akan menjadi tandingan dari paham modernis yang selalu berusaha untuk melakukan pembaharuan dan penyegaran kembali terhadap paham keagamaan guna untuk disesuaikan dengan zamannya.

Di sinilah G.E.Von Grunebe menyatakan bahwa setiap orang Islam bertemu dengan budaya lokal dan kawasan yang dalam arti teknis lambat laun akan mengalami *pengislaman* meskipun ini tipologi Islam terkecuali kekuasaan Yunani yang mengungguli faktor keagamaan (Van Grunebe, 1983: 21-23). Hal ini semestinya dipisahkan antara yang Islami dan non Islami, agar terjadi kompromi antara budaya universal dengan budaya lokal setempat, sehingga masyarakat tanpa memandang kelas akan terselamatkan untuk mengikuti budaya Islam yang sama antara orang-orang Afrika sama dengan orang-orang Gorontalo misalnya, dengan tidak meninggalkan adat istiadat budaya setempat.

Dalam sejarah disebutkan bahwa ada beberapa versi tentang kedatangan Islam di Indonesia, ada yang menyebut dari Mekkah, Gujarat atau China. Islam juga datang dengan menggunakan konsep perdamaian, tanpa ada unsur kekerasan, sehingga terjadi kulturasi dan sinkretisme budaya yang ada, menghilangkan sekat-sekat geografis dan kebangsaan, disamping juga melampaui batas pemahaman seseorang terhadap aliran mazhab tertentu (Cliff Rod, 1992: 24).

Secara fungsional, naskah Isra' Mi'raj mengandung nilai nilai, ketinggian dan kemuliaan manusia bukan karena jabatan, melainkan fungsi dan kontribusi dalam menciptakan naskah adalah bagian dari kebudayaan. Pengertian kebudayaan berasal dari kata majemuk, "budi" dan "daya". Budi yang berarti potensi kemanusiaan, fitrah, dan hati nurani, sedangkan daya adalah kekuatan dan perekayasaan.

Oleh sebab itu, dari kebudayaan dari segi prosesnya adalah pendayagunaan segenap potensi kemanusiaan agar budi pekerti manusiawi. Namun, jika dilihat dari segi hasilnya, naskah Isra' Mi'raj adalah segala sesuatu yang dihasilkan dari rekayasa manusia terhadap fitrah dan potensi alam dalam meningkatkan kualitas kemanusiaannya. Artinya, berbudaya adalah upaya manusia membebaskan dirinya dari segala situasi dan kondisi yang menghalangi pembebasan dan pemenuhan kebutuhan kemanusiaan dan kemartabatannya.

Dari konsep kebudayaan di atas, sebenarnya dapat dihubungkan dengan misi kerasulan Nabi Muhammad SAW, dalam menyempurnakan akhlak mulia, serta ide moral Islam yaitu *rahmatan lil alamin* yang telah dituangkan dalam naskah Isra' Mi'raj.

Menghadapi fenomena seperti ini, sangat diharapkan pesan pesan moral dalam naskah Isra' Mi'raj sehingga agama dapat berperan secara maksimal dalam memberikan sumbangan moral. Posisi umat Islam di Gorontalo sangat diharapkan dapat mengarahkan perhatiannya. Tidak hanya sekedar keterlibatan terhadap masalah perbedaan substansi naskah yang dikaitkan dengan agama, sekte, dan mazhab, tetapi masih ada masalah lain yang lebih besar, yaitu modernisasi, karenanya diperlukan pengembangan-pengembangan pola pemikiran keagamaan yang fungsional terhadap masalah-masalah kemanusiaan yang lebih fundamental.

Isra' Mi'raj sebagai Proses Pembelajaran Agama dan Melahirkan Kearifan Lokal

Manusia hidup dan berkembang tersebar dari berbagai belahan dunia membentuk bangsa-bangsa dengan berbagai bentuk postur, karakter, adat, budaya, dan pandangan hidupnya yang beraneka ragam sesuai dengan karakteristik lingkungan alam dan geografis tempat hidup mereka. Proses pembentukan nilai-nilai adat dan agama terjadi secara alamiah dimulai dari proses pembelajaran dan interaksi dengan alam lingkungan, yang kemudian manusia menyesuaikan diri dan beradaptasi dengan alam (internalisasi). Hasil manusia belajar dari alam dan beradaptasi dengan alam didukung karakter pribadi manusia hasil bentukan alam, selanjutnya manusia tertantang untuk melakukan pemanggilan terhadap dirinya serta hubungan dengan alam lingkungan yang mencakup hakikat hidup itu sendiri, sehingga manusia belajar dari alam dan beradaptasi dengan alam didukung karakter pribadi manusia hasil bentukan alam, selanjutnya manusia tertantang untuk melakukan pemanggilan terhadap dirinya serta hubungan dengan alam lingkungan yang mencakup hakikat hidup itu sendiri, yang melahirkan pandangan hidup,

nilai-nilai religius, dan etika spiritual masyarakat. Itu kemudian diajarkan dari generasi ke generasi yang diimplementasikan dalam kepatuhan terhadap norma agama dan nilai-nilai adat budaya masyarakat.

Dalam tatanan normatif antropologis, kearifan lokal merupakan sumber nilai yang penting dalam kehidupan masyarakat. Hampir semua adat dan kebudayaan suku bangsa di tanah air terinspirasi oleh nilai-nilai dan gagasan yang berakar dari kepercayaan yang hidup di masyarakat dan membentuk pandangan hidup, nilai-nilai religius, dan etika spiritual yang mempengaruhi perilaku kehidupan sosial budaya dan nilai-nilai keagamaan berbagai suku bangsa di tanah air. Dengan demikian nilai-nilai keagamaan, adat, dan budaya yang dianut merupakan manifestasi pandangan hidup dan etos spiritual masyarakat yang merupakan kristalisasi pembelajaran yang dari hasil interaksi dan internalisasi nilai-nilai manusia terhadap alam lingkungannya dari generasi ke generasi sejak manusia menghuni bumi, yang menghasilkan pemahaman terhadap hakikat hidup dan kehidupan dirinya serta keterkaitan dengan unsur-unsur di luar dirinya.

Nilai-nilai dan tata cara adat, tradisi dan budaya lokal atau suku-suku di nusantara yang dikenal dengan istilah kearifan lokal, merupakan perwujudan atas pemahaman nilai-nilai spiritual keagamaan yang dimanifestasikan dalam bentuk-bentuk tatanan hidup dan sosial kemasyarakatan. Dengan demikian, perbincangan mengenai adat dan tradisi suatu masyarakat tidak dapat dilepaskan dengan agama kepercayaan yang di anut dalam masyarakat tersebut.

Sebelum masuknya agama lainnya selain Islam di wilayah Gorontalo, leluhur masyarakat Gorontalo telah memiliki dan melaksanakan keyakinan agamanya secara arif. Istilah animisme dan dinamisme sebagai agama yang dianut nenek moyang masyarakat Gorontalo sebagaimana ditulis dalam sejarah harus dipandang sebagai taktik penjajah dalam rangka mendiskreditkan dan pembunuhan karakter terhadap masyarakat Gorontalo sendiri. Karena, seperti kita ketahui, sejarah dibuat oleh ahli-ahli dari bangsa penjajah serta menggunakan catatan-catatan perjalanan dari penjelajah-penjelajah bangsa Eropa.

Naskah Isra' Mi'raj sangat dipahami dalam perspektif adat atau agama lokal berdasarkan hasil kajian dan pemaknaan hidup dari hasil proses pembelajaran dari generasi ke generasi yang menghasilkan etika spiritual, bahwa manusia adalah "seasal dan sebakal" yang artinya berasal dari sumber yang sama dan akan kembali pada sumber yang sama pula (Ruswana, 2007: 46).

Secara faktual, kesediaan dan kerelaan masyarakat Gorontalo untuk selalu hidup berdampingan secara damai dengan masyarakat dan kelompok

yang berbeda dengan kelompoknya, kelompok yang bervariasi atau serba multi (agama, suku, identitas, tradisi, budaya dan lain-lain) sesungguhnya sudah diperlihatkan secara adat dalam tatanan *u duluwo limo lo pohala'a*, (lima kerajaan di Gorontalo yang difungsikan sebagai dua kekuatan dalam membangun Gorontalo dalam mengaktualisasikan kehidupan nyata masyarakat Gorontalo yang damai, bernuansa kekeluargaan, menjunjung kelestarian, penuh toleransi, solidaritas, demokratis sebagaimana dicita-citakan serba diharapkan oleh seluruh warganya

Sifat keterbukaan orang Gorontalo dalam membangun interaksi dengan warga kelompok lain sesungguhnya merupakan wujud dari upaya mereka menjaga keseimbangan kosmos. Dalam pengertian kebiasaan mereka yang cenderung selalu memelihara hubungan kemasyarakatan, baik dalam inter dan antar suku-suku, kelompok-kelompok, dimaksudkan untuk mencapai keluhuran sejati melalui kesetiaan atau ketaatan dengan menjalankan hukum adat/agama. dengan meletakkan falsafah "*adat bersendikan syara' dan syara bersendikan kitabullah*" berarti tata krama kesopanan dalam pergaulan yang berkeadaban sebagai pedoman dalam menciptakan interaksi dan dalam kehidupan sosial. masyarakat adat, sedangkan adat yang telah menjadi tradisi dan berkembang di Gorontalo harus dilandasi dengan nilai-nilai syariat agama, sehingga bagi masyarakat adalah sangat krusial untuk menghindari atau menjauhkan diri, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok, dari segala macam dan jenis bertentangan dengan pihak manapun. *Dulohupa* (musyawarah) adalah salah satu bentuk manajemen konflik di kalangan suku Gorontalo, yaitu suatu upaya mereka untuk menghindari terjadinya konflik baik di dalam kelompok maupun di luar. Karakter *dulohupa* dimaknai sebagai berikut:

- (1) Upaya mereka dalam menghindari terjadinya berbagai konflik antar manusia dengan segala unsur yang ada dalam kosmos.
- (2) Bentuk tanggung jawab mereka kepada nenek moyang, roh-roh di sekeliling mereka, terhadap sesama manusia dan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
- (3) Mereka memiliki toleransi yang sangat tinggi terhadap sesama dan orang luar datang ke lingkungan.
- (4) Bagian dari budaya "*dulohupa*" yang melambangkan keterbukaan dan menghargai kebhinekaan tanpa melihat perbedaan suku, agama dan asal usul.
- (5) Bentuk ketaatan orang Gorontalo terhadap adat dan nilai-nilai orang terkandung dalam religi. Mereka tidak rela disebut "*dila o adabu*" (manusia hidup tidak beradat).

Ada 10 prinsip dasar falsafah adat masyarakat Gorontalo yang melekat untuk tidak dilanggar. Jika dilanggar mendapatkan sanksi sosial, terkucil dan sekaligus mengalami degradasi kepercayaan di masyarakat, yakni:

1. *Dila mowali mobijana* (dilarang memfitnah).
2. *Dila mowali motao* (dilarang mencuri atau korupsi).
3. *Dila mowali moyitohu mongobuwa* (dilarang main perempuan) .
4. *Dila mowali mohimbulo* (dilarang berdusta).
5. *Dila mowali mo topu* (dilarang berjudi).
6. *Dila mowali mongilu bohito* (dilarang minum arak dan sejenisnya yang memabukkan).
7. *Dilamowali mopoyinggile to tawu* (dilarang menyalahkan orang lain tanpa bukti tertentu).
8. *Dila mowali mojalto to tawu* (dilarang memarahi orang).
9. *Dila mowali sombongiyolo* (dilarang menyombongkan diri).
10. *Dila mowali mosilita to tau* (dilarang membicarakan kekurangan/kejelekan orang lain) (Ibrahim, 1990: 84).

Dari ke sepuluh falsafah adat yang harus ditaati dan dilaksanakan masyarakat Gorontalo itu tertuang dalam naskah Isra' Mi'raj. Selain itu, terdapat beberapa aturan yang harus diutamakan, yaitu *mo potawu lo tawu*, (menghormati orang lain, *dahayi lipu odungga lo bala* (jagalah kampung dari mara bahaya) *dahayi batanga wawu dilipata parentha lo Eyaa* (jaga diri dan laksanakan perintah Allah SWT).

Dalam tindakan aspek sosial keagamaan secara adat masyarakat suku Gorontalo diajak untuk melaksanakan konsep *batanga/nyawa po maya* (jiwa raga/badan manusia untuk pengabdian) *lipu peyi hulalo* (membangun daerah/kampung) *agama potombulu* (agama sebagai pedoman hidup) artinya konsep diatas sebagai motivator atau spirit dalam menjalankan aktivitas kemasyarakatan

Ajaran tersebut juga mencerminkan pemahaman pentingnya kehidupan harmonis dalam rangka menjaga keseimbangan kosmos yang dalam kehidupan bermasyarakat terlibat secara jelas, yakni dikedepankannya pola hubungan kerja sama, dalam bentuk (*huyula motiayo*) gotong royong, atau saling membantu. Jika dipandang secara interaktif tradisi perayaan Isra' Mi'raj, maka pandangan Geertz seperti yang telah diuraikan di atas memberi gambaran dan analisa secara panjang lebar tentang berbagai aspek sistem bermasyarakat walaupun mempunyai kritik bahwa sesuatu yang diajarkan terlalu berlebihan dari substansi masalah namun tidak akan merubah bentuk suatu keyakinan keberagamaan.

Tradisi perayaan Isra' Mi'raj adalah suatu pola yang secara kultur telah menjadi tradisi lokal bagi masyarakat suku Gorontalo yang model pemahamannya dilakukan dengan cara menempatkan isi naskahnya sebagai metode berfikir (*manhaj al fikr*) atau menempatkan pesan-pesan moral yang tertuang dalam naskah Isra' Mi'raj sebagai produk sejarah yang tidak merugikan dari kepentingan kepentingan sosio kultural dan sosio keberagaman yang melingkupnya. Sebagaimana diketahui selama ini bahwa konsep Isra' Mi'raj saat ini untuk kaum tradisionalis selalu mengambil respon atas munculnya pandangan ekstrim radikal dari kelompok Islam yang berkembang dimasanya.

Respon ini kemudian melahirkan paham keagamaan baru yang menitik beratkan jalan tengah dengan menghindari sikap eksklusif, yaitu konsep yang sarat dengan nilai nilai moderat (*tawassuth*) yang menengahi dua kutub ekstrim paham Qadariyah (*frewill*) dan paham Jabariyah (*fatalism*); toleran (*tasamuh*) yang mengingkikan pemberian penghargaan atas tradisi perayaan Isra' Mi'raj sebagai budaya lokal bagi masyarakat suku Gorontalo adanya keragaman dan keseimbangan terutama menghadapi kemajuan dan kemajemukan peradaban masyarakat dalam menghadapi masalah masalah sosial, politik, ekonomi dan degradasi moral yang semakin kuat merambah generasi muda maupun orang dewasa lainnya. Padahal nilai nilai luhur yang tertuang dalam naskah Isra' Mi'raj harus hadir dalam setiap aktivitas kemanusiaan yang secara karakteristik dapat menciptakan kemapanan struktural atau melakukan pola pola pemihakan terhadap respon masyarakat yang mengabaikan nilai-nilai moral Isra' Mi'raj.

Kaidah naskah Isra' Mi'raj sebagai konsep keagamaan mempertimbangkan aspek kebudayaan (*lokalitas*) untuk menghindari terjadinya klaim kebenaran (*trust claim*) agar karakternya mudah menerima perbedaan perbedaan. Karakter naskah sangat penting karena konteks kehidupan sosial saat ini menawarkan wacana keberagaman multikultural sebuah wacana yang bergerak lebih jauh dan lebih mendalam, bukan sebagai simbol, tetapi berupaya memahami maknanya (Abdullah, 2000: 83). Wacana keberagaman ini menerima aspek keberagaman simbolik dan menyadari makna dari setiap simbol sehingga jauh dari sikap keberagaman yang *rigid* (kaku), wawasan keagamaan atau non keagamaan secara dikotomis atau putih murni atau tidak murni.

Walaupun perayaan Isra' Mi'raj secara tradisional yang dilakukan masyarakat suku Gorontalo secara simbolik menekankan pada sebuah *kebenaran* hanya dapat diperoleh melalui proses dialektik, artinya kajian terhadap naskah Isra' Mi'raj tidak akan sampai kepada pemahaman utuh apabila pengkaji hanya

sebatas mempelajari aspek aspek simbolitas eksternal, sebab hal-hal substantifnya dapat dilihat dari pesan-pesan moral yang tertuang pada naskah dan dilafad dengan suara keras ketika pelaksanaan secara tradisional diperingati oleh Masyarakat suku Gorontalo dalam setiap bulan Rajab walaupun sebagian orang menganggap kegiatan ini tidak penting, namun naskah Isra' Mi'raj adalah sebuah jalan pemberi pencerahan spiritual dimana seorang dapat menjalankan pola-pola hidupnya.

Simbol-simbol penting di dalam sebuah tradisi lokal dalam menopang syiar agama lebih berarti jika naskah Isra' Mi'raj itu diteliti maknanya dalam implementasi kehidupan bermasyarakat sebagai kearifan lokal yang harus dihormati. Pemikiran ini mengantarkan kepada sebuah pemahaman bahwa apa yang sebenarnya harus dikaji dalam masyarakat bukanlah sebuah sistem keagamaannya dari komunitas, melainkan seberapa besar manusia yang berbudaya dan beragama atau setidaknya sesuatu internal diri manusia.

Simpulan

Naskah Isra' Mi'raj lahir dari serangkaian tindakan yang secara kreatif dilakukan melalui interaksi antar individu dan masyarakat yang dilegitimasi oleh teks-teks normatif atau oleh nilai-nilai lama yang berlaku sehingga melahirkan norma yang dijadikan sebagai pedoman ritual untuk melaksanakan aktivitas sehari-hari yang selanjutnya disosialisasikan dan ditransformasi secara terus menerus dari generasi ke generasi berikutnya.

Semangat perayaan peringatan Isra' Mi'raj secara tradisional yang dilaksanakan setiap bulan Rajab bagi masyarakat suku Gorontalo mencirikan karakter syiar Islam yang tidak mengabaikan unsure-unsur lokal karena memberi nilai spiritual yang tinggi dalam pandangan hidup masyarakat yang secara kreatif terbukanya ruang gerak bagi individu untuk aktif mengkonstruksi realitas keberagaman dalam rangka mengkritisi konsep naskah Isra' Mi'raj yang selama ini sangat familiar di kalangan masyarakat Islam tradisional di Gorontalo

Masyarakat suku Gorontalo adalah masyarakat adat, yang menempatkan adat bersendikan syara' dan syara' bersendikan kitabullah, sehingga secara kultural, masyarakat Gorontalo sangat menghargai tradisi-tradisi baik secara simbolik, naskah-naskah klasik yang mengandung syiar agama bahkan dalam bentuk *tanggomo* (penuturan) sastra lisan yang disusun dalam bentuk *tuja-i* (pantun) bernuansa pesan pesan moral yang islami tetap dipelihara dan dilestarikan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. Mei 2000, *Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multiintereligi*. Makalah pada Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Al Ghazali. 1971. *Nashihat al-Muluuk*, Terjemahan F.R. Bagley, "Coensel For Kings". London: Oxford University Press.
- Aschrof. 1998. *A History of Western Islamic Culture*. Terjemahan: Bernaddi. Jakarta: Wahdah Press.
- BPS. 2011. *Provinsi Gorontalo Dalam Angka*. Gorontalo: BPS.
- Clifford, Greertz. 1975. *Islam Observed*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cliff Rod. 1992. *Islamic Fundamentalism Theology*. Terjemahan, cetakan 2. Jakarta: Alfa-Offcet.
- Departemen Agama. 2000. *Al Quran dan Terjemahan*. Jakarta.
- E.J. Brill's. 1987. *First Encyclopedia of Islam*. New York: Kobes havn-kolm.
- Harun Nasution, dkk. 1992. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Bandung: Nuansa
- Ibrahim, P. 1990. *Proses Masuk dan Berkembangnya Agama Islam di Gorontalo*. STKIP Gorontalo.
- Madjid, Nurcholis. 2000. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Mudzhar, Atho. 1998. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori & Praktek*. Yogyakarta: Pustaka pelajar.
- Rusnawa, Engkus. 2007. Perdamaian dalam Tradisi Agama Lokal. *Jurnal Afkar*. Jakarta Selatan: LAKPESDAM NU.
- Salim. H.A. 1984. *JIB (Jong Islamieten Bond)*. Sinar Harapan.
- Syahristaani. 1981. *Al Milal wa al Nihal*. Beirut: Daar al-Fikr.
- Yahya. Effendi. 1983. *Unity and Muslim Ciliivition*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

PEDOMAN UMUM

1. Artikel yang ditulis untuk Jurnal el-Harakah adalah meliputi hasil pemikiran dan hasil penelitian di bidang Budaya Islam. Naskah diketik dengan huruf Times New Roman, ukuran 12 pts, dengan spasi 1,5 spasi, dicetak pada kertas A4 sepanjang maksimum 20 halaman, dan diserahkan dalam bentuk print-out sebanyak 3 eksemplar beserta filenya. Berkas (*file*) dibuat dengan Microsoft Word (ekstensi RTF).
2. Nama penulis dicantumkan tanpa gelar akademik dan ditempatkan di bawah judul artikel. Penulis dianjurkan mencantumkan alamat lembaga, telepon, dan e-mail untuk memudahkan komunikasi.
3. Seluruh judul bagian dan sub-bagian dicetak tebal (**bold**), dan tidak menggunakan angka/nomor pada judul bagian.:
4. Sistematika penulisan artikel hasil pemikiran adalah: judul; nama penulis (tanpa gelar akademik); abstrak (maksimal 200 kata); kata kunci; pendahuluan (tanpa judul) yang berisi latar belakang dan tujuan atau ruang lingkup tulisan; bahasan utama (dapat dibagi ke dalam beberapa sub-bagian); penutup atau simpulan; daftar pustaka (hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk).
5. Sistematika penulisan artikel hasil penelitian adalah: judul; nama penulis (tanpa gelar akademik); abstrak (maksimal 200 kata) yang berisi tujuan, metode, dan hasil penelitian; kata kunci; pendahuluan (tanpa judul) yang berisi latar belakang, sedikit tinjauan pustaka, dan tujuan penelitian; metode; hasil; pembahasan; simpulan dan saran; daftar pustaka (hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk).
6. Sumber pustaka diutamakan adalah sumber-sumber primer berupa laporan penelitian Skripsi, Tesis, Disertasi, atau artikel-artikel penelitian

dalam jurnal dan majalah ilmiah.

7. Perujukan dan pengutipan menggunakan teknik rujukan berkurang (nama, tahun: halaman). Pencantuman sumber pada kutipan langsung hendaknya disertai keterangan tentang nomor halaman tempat asal kutipan. Contoh: (Kaelan, 2005: 47).
8. Daftar Pustaka disusun diurutkan secara alfabetis dan kronologis.

PENULISAN DAFTAR PUSTAKA

Buku

Nama pengarang [atau editor]. Tahun terbit. Judul Buku. Tempat terbit:
Nama penerbit.

- **Buku dengan Pengarang**

Abdullah, Amin. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif dan Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- **Buku dengan Lembaga atau Organisasi sebagai Pengarang**

[Depdikbud] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 2010. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Ed ke-3. Jakarta: Balai Pustaka.

[Fsaintek UIN Maliki] Fakultas Sains dan Teknologi, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim. 2009. *Pedoman Penulisan Tugas Akhir*. Malang: Fsaintek UIN Maliki.

- **Buku terjemahan:**

Wood, Alan dan Grant, Ted. 1995. *Revolusi Berpikir dalam Ilmu Pengetahuan Modern*. Terjemahan oleh Rafiq N. 2006. Yogyakarta: IRE Press.

- **Buku kumpulan artikel:**

Irawan, Irma dan Supriyanto, Andi [Eds]. 1999. *Jurnalistik Kontemporer* (Edisi ke-2, cetakan ke-1). Bandung: Salsabila Press.

- **Artikel dalam buku kumpulan artikel:**

Geertz, Clifford. 1999. *Religion as a Cultural System*. Dalam Garry E. Kessler, *Philosophy of Religion: Towards A Global Perspektif* [hlm 11-12]. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Surat Kabar

Nama pengarang. Tanggal bulan tahun terbit. Judul. Nama surat kabar. Nomor halaman (nomor kolom).

Kuncoro, Toha. 1 Desember, 2007. Pergulatan Menuju Perdamaian Palestina. *Jawa Pos*: 6 (kolom 2-5).

- **Tulisan berita dalam koran (tanpa nama pengarang):**

Surya. 31 Desember 2008. KPK Pelototi Dana Yayasan Instansi Negara. Halaman 3.

Dokumen Resmi

[Depdiknas] Departemen Pendidikan Nasional. 2002. Keputusan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomer 045/U/2002 tentang Kurikulum Inti Pendidikan Tinggi. Jakarta: Depdiknas.

Makalah seminar, lokakarya, penataran, pelatihan, workshop:

Rahardjo, Mudjia. 2007. Metodologi Penulisan Artikel Jurnal Ilmiah. *Makalah disajikan dalam Workshop Pelatihan Mutu Jurnal Ilmiah*. Malang: Unit Informasi dan Publikasi (Infopub) Universitas Islam Negeri Malang. Tanggal 7-12 Desember.

INDEK PENULIS VOLUME 14

Abdul Wahab Rosyidi, 89
Agus Zaenul Fitri, 1
Andik Wahyun Muqoyyidin, 18
Asmaun Sahlân., Mulyono, 102
Ayatullah Humaeni, 69
Mufidah. Ch, 116
Ridwan Tohopi, 136
Muhammad Djakfar, 34
Ummi Sumbulah, 51

INDEK SUBJEK VOLUME 14

Banten, 69, 73
Budaya Islam, 136, 149
Budaya, 52, 57, 60
Dakwa, 44, 102, 112, 118, 120, 134
Dialektika Islam, 19, 24
Doa, 9, 27, 29, 49, 54, 89-100
Etnis Madura, 35, 37, 38, 40
Etos bisnis, 35, 41, 46, 48
Islam Jawa, 52, 53, 57, 58, 60
Islam, 5, 10, 18, 30, 52
Jawa, 90-106, 111, 129, 130, 154
Kaum Abangan, 116, 118, 122, 124, 130, 160
Kearifan Lokal, 2, 4, 15, 20, 66, 116, 118, 134, 150, 154
Local tradition, 69, 85
Magic, 69, 72, 74-85
Magical Practice, 70-78
Masyarakat Jawa, 20-24
Mitos, 4, 13
Ortodoks, 3, 4, 11
Pesantren, 12, 18, 42, 44, 48, 56, 70, 76, 80, 86, 116, 118, 128, 132
Santri, 6, 8, 14, 16, 20, 34, 46, 78, 120, 124, 130
Slametan, 89, 90, 95-100
Tembang Macapat, 102, 104, 106, 108, 114
Toron, 35, 39, 40, 43-45

UCAPAN TERIMA KASIH

Kepada para Mitra Bebestari (reviuwer) dan Editor di bawah ini:

Happy Santoso	(Universitas Muhammadiyah Ponorogo).
M. Muslih	(ISID Gontor Ponorogo).
Syamsul Arifin	(Universitas Negeri Malang).
Roibin	(UIN Maulana Malik Ibrahim Malang).
Umi Sumbulah	(UIN Maulana Malik Ibrahim Malang).

atas kontribusinya dalam penerbitan Jurnal el Harakah Volume 14,
Nomor 1, Tahun 2012.

