Vol. 18, No. 1, Januari-Juni 2016 ISSN: 1858-4357

el harakah

JURNAL BUDAYA ISLAM

MANAJEMEN KONFLIK BERBASIS "MULTICULTURAL COMPETENCES": Solusi Alternatif Kontestasi Pribumi dan Salafi di Lombok
Mohamad Iwan Fitriani

THE QUEST OF THE ISLAMIC ARCHIPELAGO INHERITANCE THROUGH THE JAVANESE LIVING FOLKLORE
Siti Masitoh

BLANGKON HITAM: IDENTITAS GERAKAN PADEPOKAN DAKWAH SUNAN KALIJAGA DALAM MASYARAKAT MUSLIM PERKOTAAN
Fikria Najitama

INTEGRASI AGAMA DAN BUDAYA: Kajian Tentang Tradisi Maulod dalam Masyarakat Aceh
Abidin Nurdin

THE CONTINUITY AND DISCONTINUITY OF VISITING SHEIKH YUSUF TOMB TRADITION IN KOBBANG GOWA-SOUTH SULAWESI
Syamzan Syukur

TERAKREDITASI No. 66b DIKTI 2011

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:
Rohmani Nur Indah

REDAKTUR:
Ishomudin
Happy Susanto
Umi Sumbulah
Ismail S. Wekke
M. Muslih
Muhbib Abdul Wahab
Aksin Wijaya
Imam Machali
Triyo Supriyanto
Ribut Wahyudi

EDITOR:
M. Anwar Firdausy
Wasmukan
Umi Julaihah
Lina Hanifiyah
Muslikhudin
Deny Efita Nur Rachmawati
M. Edy Thoyib
Iffatun Nida
Muhammad Khafid
Syahirotun Nisa'

DESAIN GRAFIS:
Abadi Wijaya

SEKRETARIAT:
Ibnu Mas'ud
Ari Zuntriana
Welly Kuswanto
Achmad Tohir
Edi Wasno

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	h	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

TABLE OF CONTENTS

MANAJEMEN KONFLIK BERBASIS "MULTICULTURAL COMPETENCES": SOLUSI ALTERNATIF KONTESTASI PRIBUMI DAN SALAFI DI LOMBOK
Mohamad Iwan Fitriani *1*
DOI: 10.18860/el.v18i1.3459

THE QUEST OF THE ISLAMIC ARCHIPELAGO INHERITANCE THROUGH THE JAVANESE LIVING FOLKLORE
Siti Masitoh *19*
DOI: 10.18860/el.v18i1.3499

BLANGKON HITAM: IDENTITAS GERAKAN PADEPOKAN DAKWAH SUNAN KALIJAGA DALAM MASYARAKAT MUSLIM PERKOTAAN
Fikria Najitama *29*
DOI: 10.18860/el.v18i1.2843

INTEGRASI AGAMA DAN BUDAYA: KAJIAN TENTANG TRADISI *MAULOD* DALAM MASYARAKAT ACEH
Abidin Nurdin *47*
DOI: 10.18860/el.v18i1.3415

THE CONTINUITY AND DISCONTINUITY OF VISITING SHEIKH YUSUF TOMB TRADITION IN KOBBANG GOWA-SOUTH SULAWESI
Syamzan Syukur *65*
DOI: 10.18860/el.v18i1.3500

PERSEPSI MASYARAKAT TENTANG MAKAM RAJA DAN WALI GORONTALO
Muh. Rusli *79*
DOI: 10.18860/el.v18i1.3417

BISNIS ORANG SUNDA: STUDI TEOLOGI DALAM ETIKA BISNIS ORANG SUNDA
Didin Komarudin *97*
DOI: 10.18860/el.v18i1.3501

DOI: http://dx.doi.org/10.18860/el.v18i1.3459

MANAJEMEN KONFLIK BERBASIS *"MULTICULTURAL COMPETENCES"*: SOLUSI ALTERNATIF KONTESTASI PRIBUMI DAN SALAFI DI LOMBOK

Mohamad Iwan Fitriani
Program Studi PAI Pascasarjana IAIN Mataram
Email: iwanfitriani@gmail.com

Abstract

The relationship between salafism and indigeneous moslem at Lombok caused several contestations and needed to be studied deeply. In this study, salafism and indigeneous moslem will be classified into rural and urban. This classification based on their unique relations: (1) salafism gets high resistence from rural indigenous moslems, (2) meanwhile, salafism receives tolerance from urban indigenous moslem. This study uses qualitative approach with interpretive paradigm to answer causes of rural indigeneous moslems resistences toward rural salafism, causes of urban indigeneous moslems tolerance toward urban salafism and how to formulate conflict management based on multicultural competences. This study shows that different responses of indigenous moslems toward salafism aren't only caused by the contestations of Ahlu-al sunnah but also many other elements. Then, multicultural competences needed to be developed by religious elite as an alternative to manage conflict in plural society for the sake of peace built on reciprocal multicultural values

Relasi antara antara salafi dan pribumi di Lombok telah melahirkan berbagai kontestasi yang perlu diulas secara mendalam. Dalam kajian ini, salafi dan pribumi diklasifikasi menjadi dua yaitu salafi desa dan kota serta pribumi desa dan kota. Klasifikasi ini didasarkan pada keunikan relasinya: (1) salafi desa mendapat resistensi tinggi dari muslim pribumi desa, (2) salafi kota mendapatkan

toleransi dari pribumi kota. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma interpretatif untuk menjawab penyebab resistensi pribumi desa terhadap salafi desa, penyebab toleransi pribumi kota terhadap salafi kota serta bagaimana rumusan model manajemen konflik berbasis kompetensi multikultural. Kajian ini menunjukkan bahwa perbedaan respon pribumi terhadap salafi tidak hanya disebabkan oleh kontestasi ahlu al-sunnah tetapi juga banyak unsur-unsur yang lain. Selanjutnya, multicultural competence perlu dikembangkan oleh elit agama sebagai alternatif manajemen konflik dalam realitas sosial yang plural demi kerukunan yang dibangun oleh nilai-nilai resiprokal-multikultural.

Keywords: *conflict management; salafism; indigenous; multicultural competences*

Pendahuluan

Geliat kaum Salafi semakin mengemuka di Indonesia, tidak terkecuali di Lombok yang dikenal dengan bumi seribu masjid. Hal ini menambah pluralitas masyarakat Lombok yang memang sudah dikenal sebagai masyarakat plural, baik dalam hal suku, bahasa, adat istiadat termasuk agama. Khusus untuk agama, keragamaan bukan hanya bersifat eksternal tetapi juga internal. Keragaman internal disebabkan bukan hanya karena variasi organisasi dakwah dan keagamaan (NU, NW dan Muhammadiyah), tetapi juga varian Islam dengan tipikal religiusitas yang tidak sedikit memiliki perbedaan antara satu dengan yang lain.

Memang, penelitian dialektika salafi dan Islam pribumi/tradisional di Lombok bukanlah hal yang baru, diantaranya adalah penelitian Abdurrachman (2013 : 45-46). Penelitian ini difokuskan pada bentuk resistensi dan faktor-faktor resistensi salafi terhadap Islam tradisional. Hasil penelitiannya adalah resistensi aliran salafi terhadap Islam tradisional beranjak dari wacana implementasi *Ijma'* dan *Qiyas* sebagai dasar hukum tambahan dalam praksis keagamaan umat Islam tradisional di Lombok Barat. Menurut salafi, kedua dasar hukum Islam ini membuka peluang praktik *tahayyul*, bidah dan *khurafat*. Sedangkan faktor resistensi salafi terhadap Islam tradisional adalah tafsir tekstual dan kontekstual serta klaim *ahlussunnah wal jamaah* (Abdurrachman, 2013 : 45-46). Begitu juga penelitian Faizah (2012a) dan Tantowi (2009). Berbeda dengan kajian-kajian di atas, kajian ini ditekankan pada Islam pribumi atau Islam *mainstream* masyarakat Sasak dalam merespon keberadaan salafi dengan menelaah perbedaan respon di desa dan di kota.

Berkaitan dengan penelitian ini, eksistensi salafi di Lombok diklasifikasi secara geografis menjadi salafi kota dan salafi desa. Salafi kota adalah salafi yang tinggal di kota Mataram seperti di Lawata Mataram (masjid dan sekolah Abu Hurairah), Masjid Jami' Cakranegara Mataram dan Masjid at-Taqwa Mataram. Sedangkan salafi desa adalah salafi yang mukim di dekat atau membaur dengan masyarakat di berbagai kabupaten dan desa di Lombok. Klasifikasi salafi kota dan salafi desa dalam hal ini didasarkan atas fakta bahwa walau memiliki paham keagamaan yang relatif sama antara salafi kota dan desa tetapi mereka memiliki keunikan yang menarik untuk diteliti.

Keunikan tersebut terlihat ketika membandingkan realitas antara salafi di kota dengan di desa. Eksistensi salafi kota "relatif" aman, nyaman dan jauh dari gangguan seperti serangan, ancaman, pengusiran dari kelompok mayoritas, andaikan pernah terjadi konflik, tetapi tidak sebesar konflik di desa. Sementara salafi desa justru sebaliknya tidak sedikit menerima; (1) *tahkim/arbitrase* lokal baik oleh tokoh agama setempat yang dalam bahasa Sasak disebut dengan "*tesidang*" (disidang), (2) mengalami isolasi atau pengusiran oleh warga setempat, (3) dihadapkan pada dilema antara diam menetap di tempat semula dengan syarat berhenti menjadi salafi atau tetap salafi tetapi harus meninggalkan kampung halamannya. Sebuah pilihan yang tidak ada jawabannya karena berkaitan bukan hanya keyakinan (vertikal) tetapi juga sederet sejarah sosial, seperti rumah, asal-usul keluarga dan kenangan masa kecil.

Fakta-fakta empirik yang menunjukkan perbedaan "nasib" antara salafi kota dan desa di antaranya adalah: (a) *tahkim* benih salafi di desa Golong Narmada, (b) pengusiran salafi di Batu Kliang Lombok Tengah tanggal 10 Juni tahun 2015 (Radar Lombok, 10 Juni 2015), (c) perusakan rumah salafi di Dasan Kembar Gerung Lombok Barat, (d) penghentian dakwah salafi di Gunungsari Lombok Barat, (e) perusakan masjid/musala milik salafi di Sekotong Lombok barat. Satu hal yang perlu dicatat adalah deretan fakta-fakta ini terjadi di luar kota Mataram (di desa) yang secara tegas mengindikasikan perbedaan respon terhadap salafi di kota dan di desa.

Oleh karena itu, tulisan ini difokuskan pada penyebab resistensi pribumi desa terhadap salafi desa di Lombok Nusa Tenggara Barat, penyebab toleransi Pribumi Kota terhadap salafi kota di Kota Mataram Lombok Nusa Tenggara Barat dan model manajemen konflik berdasarkan kompetensi multikultural serta implikasinya bagi elit agama di masyarakat Lombok pada umumnya.

Salah satu upaya yang dilakukan adalah dengan mengembangkan kompetensi multikultural (*multicultural competences*). Hal ini untuk menegaskan

bahwa multikultur bukan hanya persoalan pendidikan formal di sekolah/ madrasah tetapi juga di tengah masyarakat beserta elemen-elemennya. Secara umum, *multicultural competence* ini merujuk pada kesadaran, pengetahuan dan sikap terhadap perbedaan. Dalam tulisan ini, digunakan teori dari Boutto (1999 dalam Lee, 2015) untuk melihat bagaimana manajemen konflik berbasis multikultural kompetensi (*multicultural competence)* ini dibangun berdasarkan relasi pribumi dan salafi di Lombok. Adapun rincian dari teori Boutto tersebut digambarkan dalam tabel di bawah ini:

Tabel I: Tiga Tahap Kompetensi Multikultural

	Level I	**Level II**	**Level III**
Level of Awareness	*My perspective is right and only one*	*My perspective is one of many*	*My perspective is changing and being enhanced*
Emotional Response to Difference	*Fear, rejection, denial, we're all alike*	*Interest, awareness, openness*	*Appreciation, respect, joy, enthusiasm/ active seeking*
Mode of Curriculum Interaction	*Isolation, avoidance, hostility*	*Integratio, interaction, acceptance*	*Transforming, internalizing, rewarding*
Approach to Teaching	*Ethnocentric curriculum*	*Learning about other culture*	*Learning from other culture*
Approach to Management	*Monocultural authocratic, directive*	*Compliance, tolerance*	*Collaborative, valuing diversity, maximizing potential*

Sumber: adaptasi dari *Stage of Multicultural Growth* (Boutto, 1999 dalam Lee, 2015)

Berdasarkan tabel di atas, manajemen konflik diarahkan pada bagaimana upaya mentransformasi sikap keberagamaan dari tahap 1, ke tahap 2 dan selanjutnya ke tahap 3. Misalnya dari segi kesadaran diri (*self awareness*), diperlukan transformasi sudut pandang dari hanya pendapatku yang benar (*my perspective is right, only one*) menuju pendapatku, aliranku, keyakinanku adalah salah satu dari berbagai pendapat, aliran atau keyakinan yang banyak (*my perspective is one of many*) lalu ke pendapatku berubah dan sedang ditingkatkan (*my perspective is changing and being enchanced*) dan seterusnya.

Kemudian, barometer multikulturalisme menurut *Karuna Center for Peacebuilding* sebagaimana dikutip Misrawi (2013: 203-204) yaitu: *pertama*, hidup berdampingan secara damai dan kesamaan hak di antara warga negara

(*co-existence*). *Kedua*, adanya keterbukaan untuk melihat kelompok lain sebagai warga negara dan makhluk Tuhan yang mempunyai kesempatan sama di depan hukum (*awareness*). *Ketiga*, pengenalan terhadap kelompok lain sembari melakukan dialog konstruktif (*mutual learning*). *Keempat*, pemahaman atas kelompok lain (*understanding*). *Kelima*, penghormatan dan pengakuan terhadap kelompok lain (*respect*). *Keenam*, penghargaan pada persamaan dan perbedaan, serta merayakan kemajemukan (*value and celebration*). Tingkatan yang terakhir ini menjadi barometer yang paling baik dalam rangka mengukur sejauh mana multikulturalisme benar-benar terwujud dalam sebuah masyarakat. Merayakan keragaman merupakan salah satu puncak dari multikulturalisme, karena perbedaan dapat dipahami sebagai salah satu keniscayaan, bahkan kekuatan untuk membangun kebersamaan (Misrawi, 2013: 204).

Sikap-sikap tersebut bisa terwujud apabila didasari sikap "saling" atau apa yang disebut Edward (2015: 27-28) dengan resiprokasi nilai (*reciprocation of values*). Hal inipun ditegaskan dalam ajaran Islam bahwa, "Sayangilah orang-orang yang di bumi, maka Anda akan disayang yang di langit" (*irhamu man fil ardhi, yarhamkum man fis sama'*). Dalam istilah Nieto (1994), terdapat nilai-nilai yang pendukung (*supporting values*) multikultural ini yaitu *tolerance, acceptance, respect, affimation and solidarity, critique* sehingga terwujud sikap-sikap yang dalam teori *Otherness Development Model* (ODM) dikenal dengan *3Rs and 2Ss* (*relathionship, respectablity, responsiblity, sensitivity anf sensiblity*).

Gambaran dari tujuan ODM di atas adalah sikap bagaimana orang bisa menjadi bagian dari orang lain dan sebaliknya (*relationship),* bisa dihormati dengan menghormati orang lain (*respectability),* memiliki tanggung jawab dalam wujud kemampuannya untuk menempatkan diri secara tepat di tengah perbedaan (*responsibility),* serta memiliki sensitivitas yaitu pemikiran imaginatif tentang hasil dari sebuah tindakan *(imaginative thoughts about the possible outcomes of actions or inactions*) dan sensibilitas sosial yang berkaitan dengan kemampuan untuk mendemonstrasikan kebajikan, pengetahuan dalam upaya untuk memahami orang lain. Yang terakhir adalah sensibilitas, di mana sensibilitas seseorang ditunjukkan dalam penilaiannya berdasarkan etika dan situasi moral sosial (Lovett & Jordan, 2010 dalam Edward, 2015: 26-28).

Metode Penelitian

Penelitian ini mengggunakan rancangan kualitatif deskriptif jenis fenomenologis. Peneliti adalah instrumen kunci sementara informan ditentukan secara *purposive sampling* serta mengalir seperti bola salju (*snow ball sampling*).

Data dijaring melalui wawancara mendalam yaitu wawancara kepada tokoh-tokoh Islam pribumi baik dari kalangan masyarakat Pribumi Lombok ataupun para ahli di perguruan Tinggi, khususnya IAIN Mataram serta pihak-pihak yang dianggap dapat memberikan informasi yang mendalam tentang penelitian ini. Dalam wawancara ini, informan tidak ditentukan berdasarkan kuantitasnya tetapi pada kualitas atau kedalaman informasi yang diberikan untuk menjawab pertanyaan penelitian. Selanjutnya adalah observasi serta dokumentasi yang terkait dengan penelitian. Untuk mempertajam penyaringan data, digunakan juga *Focus Group Discussion* (FGD). Setelah data terjaring, data dianalisis melalui alur *data colletion, data reduction, data display* dan *conclusion*. Demi *trustworthiness* penelitian ini, digunakan langkah-langkah yaitu menentukan kredibilitas, dependabilitas, konfirmabilitas dan transferabilitas.

Gambaran Umum Islam Pribumi Dan Salafi Lombok

Pulau Lombok merupakan salah satu pulau dalam wilayah Provinsi Nusa Tenggara Barat. Lombok sendiri terdiri dari 1 Kotamadya dan 4 Kabupaten yaitu Kotamadya Mataram, Kabupaten Lombok Barat, Lombok Tengah, Lombok Timur dan Lombok Utara. Pulau Lombok dikenal juga dengan Gumi Sasak atau Gumi Seribu Masjid. Gumi Sasak dikenal akan pluralitasnya baik internal maupun eksternal. Di antara pluralitas internal tersebut adalah pluralitas internal dalam agama Islam yang dikenal dengan varian salafi dan pribumi. Dialektika keduanya telah melahirkan aneka bentuk konstruksi sosial baik yang bersifat asosiatif dan dissosiatif.

Istilah pribumi dalam Islam sering diidentikkan dengan upaya untuk membumikan Islam (indigenisasi). tidak mengherankan bila Gus Dur ingin mengafirmasi realitas demi universalisasi ajaran Islam dengan istilah Islam Pribumi. Gus Dur adalah tokoh yang memperkenalkan istilah Islam Pribumi. Istilah Islam pribumi ini sering dikonfrontasikan dengan Islam *authentic*, Islam puritan atau Islam Salafi. Islam Salafi memiliki kaitan erat dengan Wahabi, sebuah gerakan yang dinisbahkan kepada Muhammad bin Abdul Wahhab, walau sebenarnya mereka menyebut diri dengan *al-Muwahhidun*. Salafi juga dikaitkan dengan Madzhab Imam Ahmad bin Hambal (Hamid & Yaya, 2010: 101). Selain wacana kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah, salafi juga mengajak untuk mengikuti tradisi ulama salaf serta perilaku sahabat, *tabi'in* dan *tabi'uttabi'in*.

Dalam kajian ini, salafi dan pribumi dibagi menjadi salafi kota dan salafi desa. Salafi kota adalah mereka yang tinggal di ibu kota provinsi Nusa Tenggara

barat yaitu kota Mataram. Sedangkan salafi desa adalah mereka yang tinggal di berbagai desa/dusun di seluruh kabupaten Lombok (khususnya Lombok Barat) Nusa Tenggara Barat. Selanjutnya, ketika berbicara salafi di kalangan Islam Sasak Lombok, memori kolektif masyarakat Sasak biasanya tertuju pada sederet ciri antara lain; 1) berjenggot, 2) berjubah putih, 3) celana yang dilipat di atas mata kaki, 3) parfum khas Arab, 4) yang paling khas adalah pemahamannya yang "*rigid*", kaku, tekstual dengan menjadikan era sahabat, *tabi'in* dan *tabi'uttabi'in* sebagai rujukan utama ucapannya. Poin terakhir inilah yang sering ditemani oleh pengalamatan *statement, syirik,* bidah, *dhalal* kepada yang tidak sepaham keagamaan dengan mereka. Model pemahaman kaum salafi yang kaku dan tekstual tersebut berujung pada sikap eksklusif dan berhadapan langsung dengan keberagamaan masyarakat Sasak yang secara umum dibangun oleh dua *mainstream* yaitu: (1) mainstream Islam lokal Sasak yang sarat dengan penyisipan tradisi dalam aktualisasi keberislaman. Karena Lombok merupakan tempat bertemunya tiga kebudayan besar Nusantara yaitu kebudayaan Jawa Kuno (Hindu Majapahit), Islam, dan Hindu (Hindu Bali) (Faizah, 2012b: 67)

Karena itu, tidak heran bila keberislaman masyarakat Sasak sangat kental dengan tradisi yang dipengaruhi oleh ketiga budaya tersebut, yaitu Hindu (Bali), Majapahit (Jawa), bahkan Sumatra serta kolonial Belanda dan Jepang. Hal tersebut ditambah lagi dengan kehadiran para tuan guru yang mayoritas menyampaikan Islam moderat di bumi Lombok. Berdasarkan hasil penelitian Yusuf Tantowi, di kota Mataram terdapat dua pusat penyebaran Salafi. *Pertama*, *Islamic Centre* Abu Hurairah, Lawata, Gomong Lama. Pimpinannya bernama Ust. Ibnu Hizam, salah seorang distributor dana-dana pembangunan Wahabi. Bangunan berlantai dua ini meniru gaya arsitektur Timur Tengah. Lantai satu dipergunakan salat dan kajian, sedangkan lantai dua dijadikan tempat belajar yang disebut Lembaga Pendidikan Islam Terpadu Abu Hurairah. Biaya belajar di tempat ini digratiskan. *Kedua*, masjid *Islamic Centre*, Cakranegara. Masjid ini sering dijadikan sebagai tempat pengajian pengikut salafi dari berbagai daerah di NTB. Di tempat ini juga sering didatangi oleh dai-dai salafi dari Jawa bahkan dari Arab Saudi (Tantowi, 2009: 41). Seiring berjalannya waktu, saat ini pusat salafi juga berada di masjid at-Taqwa Mataram. Sehingga di kota Mataram, pusat salafi ada tiga. Dari ketiga pusat ini selanjutnya salafi bisa menyebar ke berbagai kampung/dusun di Lombok Nusa Tenggara Barat.

Namun, walau salafi memiliki tiga pusat di kota Mataram, *genealogi* salafi adalah di Lombok Timur. Tantowi menyebutkan bahwa penyebaran salafi di

Pulau Lombok dimulai dari kabupaten Lombok Timur sekitar tahun 1990. Ajaran salafi dibawa oleh almarhum TGH. Husni Abdul Manan, putra seorang tuan guru NU kelahiran Bagek Nyaka, desa Kembang Kerang, kecamatan Aikmel. Besarnya pengaruh almarhum ayahnya menyebabkan TGH. Husni dalam waktu yang tidak relatif lama mendapatkan pengikut cukup banyak. Tak heran tahun 1995, pengikutnya hampir tersebar di semua desa di Lombok Timur (Tantowi, 2009: 27). Selain di Lombok Timur, salafi juga hadir di berbagai belahan bumi Sasak baik di kabupaten Lombok Tengah, Lombok Barat dan Lombok Utara serta satu kota Mataram.

Penyebab *Resistensi* Pribumi Desa terhadap Salafi Desa di Lombok

Dialektika antara salafi desa dan pribumi desa menegaskan apa yang dinyatakan oleh Ferdinand Tonnies (1855-1936) yang membagi masyarakat ke dalam dua jenis kelompok, yaitu *gemeinschaft* dan *gesellschaft.* Sebagai masyarakat *gemeinschaft* (paguyuban) masyarakat desa kental dengan sikap eksklusif baik karena alasan darah, tempat atau pikiran yang dalam hal ini adalah pemikiran keagamaan (*gemeinscharft by blood, gemeinschaft of place*, dan *gemeinschaft of mind).* Resistensi itu menyiratkan interaksi yang bersifat *dissasosiatif* seperti persaingan (*competition*) antara tokoh atau umat yang berbeda pandangan keagamaan serta konflik baik vertikal maupun horizontal. Hal ini disebabkan oleh salafi yang menginginkan purifikasi ajaran Islam di satu sisi sementara di sisi lain Islam pribumi ingin menyelamatkan Islam dari ajaran salafi. Secara lebih spesifik, ada beberapa hal yang menyebabkan resistensi pribumi desa terhadap salafi desa di Lombok Nusa Tenggara Barat yaitu:

***Pertama,* kontestasi pengaruh antar tokoh**

Kontestasti pengaruh antar elit agama juga memberi kontribusi bagi resistensi pribumi terhadap salafi. Menurut Muhlis (wawancara 23 Agustus, 2015), dan I. R. Suhandra (20 Desember 2015) hal ini terjadi karena elit agama (kiai, tuan guru, ustadz, tokoh masyarakat setempat) telah memiliki pengaruh yang lama dan mendalam di tengah masyarakat desa. Apabila ada sesuatu yang baru datang, lebih-lebih yang baru itu berbeda dengan apa yang diajarkan oleh elit agama tersebut, otomatis akan terjadi perebutan pengaruh. Sehingga tidak heran bila resistensi terhadap salafi juga dimotori elit-elit agama di desa.

Islam Sasak (sebutan bagi warga asli Lombok) adalah Islam yang disamping ditopang kuat oleh dialektika Islam universal dengan lokal juga ditopang oleh tradisi keberagamaan yang kuat (fanatisme keberagamaan yang tinggi) karena

didasari oleh kebenaran *otoritatif* yang diperoleh dari tuan guru. Secara bahasa kata *tuan guru* berasal dari kata "tuan" yang berarti haji dan 'guru" berarti guru. Namun, tidak semua haji disebut *tuan guru*. Menjadi *tuan guru* dalam perspektif masyarakat Sasak harus memiliki keilmuan yang tinggi (khususnya di bidang agama) yang selanjutnya dengan keilmuan itu mendapat legitimasi sosial di tengah masyarakat, baik karena penyampaian keilmuan tersebut di pesantren, pengajian umum, majlis taklim atau dengan turun langsung atas berbagai undangan hajatan di tengah masyarakat (dzikir, tahlilan, *roah, serakalan* dan lain-lain).

Mainstream Islam yang didakwahkan oleh para tuan guru di Lombok biasanya berasal dari organisasi keagamaan mayoritas di Pulau Lombok yaitu *Nahdlatul Wathan* (NW) dan *Nahdlatul Ulama* (NU). Para tuan guru baik dari kalangan NW maupun NU (secara mayoritas bahkan semuanya) mengusung teologi al-Asy'ari, fikih as-Syafi'i dan tasawuf al-Ghazali yang berciri khas moderat. Hasil penelitian Faizah (2012b:67), misalnya, menunjukkan bahwa dalam masalah teologi, mayoritas masyarakat Sasak mengikuti pandangan aliran al-Asy'ari yang dinisbatkan pada pendirinya Abu Hasan al-Asy'ari yang memahami bahwa sifat-sifat *khabariyah* yang terdapat dalam beberapa ayat al-Qur'an bersifat metaforis yang memerlukan takwil (interpretasi).

***Kedua,* anggapan bahwa salafi keluar dari mainstream Islam Sasak**

Bagi masyarakat Sasak, khususnya di desa, *mainstream* pemikiran tidak hanya memiliki makna mayoritas, tetapi juga kebenaran (*majority means truth*). Tidak sedikit yang melegitimasi pendapatnya dengan kaidah, "*Imtina' tawathu'uhum 'alal-kadzibi fil-adah.*" (tidak mungkin secara ketepatan berbohong bersama). Sehingga, ketika muncul wacana keagamaan dari minoritas, maka minoritas dianggap keluar dari *mainstream* pemikiran yang juga berarti suatu kesalahan yang memerlukan pelurusan.

Mainstream keberagamaan masyarakat Sasak adalah Islam yang berteologikan Imam Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Manshur al-Maturidzi, berfikihkan Imam as-Syafi'i dan bertasawwufkan Imam al-Ghazali. Hal ini dibawa oleh para tuan guru alumni Timur Tengah di Lombok yang selanjutnya diperkuat oleh keberadaan organisasi yang ada seperti NW yang didirikan oleh TGKHM. Zainuddin Abdul Madjid dan NU yang didirikan oleh K. H. Hasyim Asy'ari. Mayoritas mayarakat Lombok mengikuti teologi Asy'ari-Maturidi, fikih as-Syafi'i dan tasawuf al-Ghazali. Salafisasi yang keras dan mengganggu kenyamanan keberagamaan masyarakat Sasak (klaim syirik, bidah dan takhayul) merupakan benih kontestasi yang lazim terjadi di Lombok.

Keberadaan kiai dan tuan guru dalam masyarakat Desa Sasak Lombok bukan sebatas tokoh teladan dalam perilaku, tetapi juga dalam hal aliran kegamaan. tuan guru dianggap sebagai representasi ajaran Tuhan. Kemampuan agama yang dimiliki, yang didukukung oleh kemampuan bahasa untuk memahami sumber primer dan sekunder ajaran Islam membuat masyarakat menjadikannya sebagai sosok sumber kebenaran keberagamaan masyarakat Sasak. Kemampuan yang dimiliki oleh tuan guru direspon dengan penerimaan (*acceptabilitas*) yang tinggi berupa fanatisme, bahkan tidak sedikit yang menyakralkan seseorang. Model kebenaran otoritatif inilah yang apabila ditentang atau diserang oleh ajaran lain membuat masyarakat Sasak pribumi pasang badan untuk membelanya.

Adalah hal yang lumrah jika kedua organisasi tersebut memiliki mayoritas pendukung di Gumi Sasak Lombok. Mereka memiliki amalan-amalan yang di samping merupakan hasil ijtihad dari para ulama madzhab juga dipengaruhi oleh budaya lokal. Diantaranya adalah *serakalan, maulidan, barzanji,* ziarah kubur, tahlilan*/roah* ataupun tradisi berbau lokal yang disisipkan ajaran Islam seperti *nelung* (ritual 3 hari pasca kematian seseorang), *mitu'* (ritual 7 hari pasca kematian seseorang), *nyiwa'* (ritual 9 hari pasca kematian seseorang), *nyatus* dan *nyiwu* (ritual seratus dan seiru hari hari pasca kematian), *pelampak* (sedekah untuk yang telah meninggal) dan sebagainya. Semua ritual-ritual keberagamaan muslim pribumi desa tersebut telah lama dan mengendap menjadi tradisi turun-temurun. Tak pelak, ketika itu disanggah dan diklaim sebagai *aberrative ritual* oleh salafi, maka sikap awal yang moderat para pengikut Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Manshur al-Maturidzi itupun berubah menjadi garang di desa.

Sejatinya Islam Sasak Lombok adalah Islam toleran atau Islam moderat. Dalam hal ini menarik yang dikatakan oleh Ridwan (wawancara, 20 September, 2015) yaitu Islam Sasak Lombok cukup toleran, walau sering terjadi konflik dengan salafi, itu terjadi karena Salafi yang agresif menyerang Islam moderat. Salafi seringkali menyalahkan keberagamaan Islam Sasak yang kuat dengan tradisi *hiziban* (kegiatan membaca doa kumpulan dari Syekh TGKH M. Zainuddin Abdul Madjid, Pendiri organisasi Nahdlatul Wathan di Pancor Lombok NTB*), barzanji, serakalan, roah/tahlilan* (Dzikir spritual, ruh*/roah* untuk mengingat keluarga yang sudah meninggal dengan aneka bacaan-bacaan Islami dari al-Qur'an dan Hadis serta doa yang dikarang oleh para ulama), *talqin,* maulid dan yang lain. Sementara mereka (Islam Sasak) tidak ingin Islam yang diterima dari para tuan guru disalahkan bahkan dianggap bidah, syirik

dan sebagainya. Andai salafi tidak seperti itu, mereka tidak akan diusir, tidak akan dibakar rumahnya taupun lainnya, mereka agresif dan tidak adaptif.

Selanjutnya, sebuah analogi menarik dari Kurnain (wawancara 6-7 Agustus 2015) tentang salafi Lombok vs Islam moderat yaitu salafi Lombok menganggap diri lurus terus lawan arus. Andaikan Islam itu adalah sungai besar yang diisi oleh dua perahu yaitu besar dan kecil, perahu besar (Islam moderat Sasak) berjalan ke barat, sementara perahu kecil (Islam salafi) melawan arus ke timur. Setelah lawan arus, perahu kecil itupun menyalahkan perahu besar yang ke barat dan mengajaknya ke timur, yang lebih parah lagi adalah nahkoda perahu itupun (tuan guru) dianggap keliru dalam menakhkodai perahu besar. Seisi perahu besar itupun lalu mendorong, merusak bahkan berupaya membakar perahu kecil.

***Ketiga,* anggapan bahwa salafi dianggap tidak kompak**

Bagi masyarakat Sasak muslim desa di Lombok, salah satu ciri keberislaman mereka adalah kebersamaan dalam ritualitas. Tidak mau bersama dianggap berbeda, jika yang menolak itu adalah Muhammadiyah, dalam beberapa hal ditolerir, karena itu jarang terjadi konflik NU-NW dan Muhammadiyah secara sosial dan horizontal. Tetapi jika salafi, maka langsung akan *ditahkim* secara lokal. Karena salafi menolak bukan sebatas dengan sikap tetapi juga opini yang dialamatkan ke mayoritas yang mengajaknya. Hal ini menunjukkan bahwa walaupun Muhammadiyah di Lombok (seperti di desa Golong Narmada) berbeda dengan Islam pribumi, mereka mendapat toleransi karena perbedaan tersebut tidak diwujudkan secara vulgar seperti salafisasi di atas.

Kebersamaan dalam ritualitas mengindikasikan apa yang dalam sosiologi disebut dengan *minna wa minhum* (*our and out group*). Misalnya, jika *jama'ah* memiliki keyakinan bahwa *tahlilan*, *barzanji*, *hiziban* dan *syerakalan* adalah bagian dari upaya mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah, maka mereka akan membentuk kelompok *tahlilan*, *barzanji*, *hiziban* dan *syerakalan. Syerakalan* adalah istilah yang berasal dari *asyraqa* dalam *asyraqa al-badru 'alaina*. Tradisi Sasak ini berisi puji-pujian kepada Nabi Muhammad saw. yang disertai dzikir atau *roah*.

Bagi masyarakat Sasak, salafi adalah sebuah kelompok atau aliran keagamaan yang memiliki pengamalan keagamaan yang berbeda dengan mereka. Masuknya paham salafi secara kontinyu melalui pengajian, mengecam praktek-praktek agama dan kultural yang secara nyata dilakukan oleh masyarakat Sasak merefleksikan usaha kelompok salafi untuk melakukan purifikasi. Hal

ini karena mereka menganggap pengamalan keagamaan masyarakat Sasak banyak diwarnai bidah. Di sisi lain, kelompok Salafi berhadapan dengan budaya masyarakat Sasak yang mengutamakan komunitas dan solidaritas sosial. Sedangkan masyarakat Sasak menganggap bahwa sebuah kultur lokal dapat diterima sejauh tidak bercampur dengan ibadah Islam dan bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam yang mendasar (Faizah, 2012: 377).

***Keempat,* terbiasa dengan homogenitas**

Pola keberagamaan muslim pribumi Sasak juga ditandai oleh kebiasaan akan homogenitas. Bersatu dan tinggal bersama berdasarkan agama serta tuan guru yang sama adalah salah satu karakteristik mayoritas Islam Sasak. Homogenitas tersebut menjadi kekuatan untuk menjaga kemapanan (*establishment*) dalam paham keberagamaan (wawancara dengan I. Rama Suhandra, 20 Desember 2015). Misalnya, di Narmada terdapat daerah berbasis NU, berbasis NW, berbasis Muhammadiyah dan berbasis Salafi.

Sesuatu yang menarik menurut Riyanto (wawancara Oktober 2015) adalah Islam pribumi lebih memperhatikan salafi daripada non-muslim. Misalnya di Suranadi (sebuah desa di kecamatan Narmada Lombok Barat) yang merupakan desa di mana Islam dan Hindu berbaur dan di desa Peninjauan (sebuah dusun di kecamatan Narmada Lombok Barat) di mana Hindu berbatasan dengan muslim desa Golong. Di dua tempat itu, dapat diamati (observasi Agustus-Desember 2015), relasi Islam dan non-muslim berjalan harmonis, karena muslim menganggap berbeda agama itu suatu yang wajar. Tetapi jika dalam satu agama (Islam) terdapat pemahaman yang berbeda bahkan menyimpang dari kebiasaan mayoritas, maka itulah yang tidak wajar dan sering berujung konflik. Hal ini menunjukkan bahwa dalam beberapa hal, perbedaan eksternal agama "lebih dimaklumi" daripada perbedaan internal.

***Kelima,* tingkat pendidikan masyarakat desa (kedewasaan intelektual)**

Masyarakat desa secara umum tidak sama pendidikannya dengan masyarakat kota. Memang, mayoritas kaum terdidik kota berasal dari desa, tetapi mereka yang tinggal di kota memiliki sikap yang adaptif (bukan munafik). Di kota bersikap plural, toleran sedang di desa ikut larut dalam fanatisme mayoritas. Hal ini membuat kedewasaan intelektual masyarakat menjadi rendah. Hal ini pula yang membuat banyak (tetapi tidak semua) sarjana, magister, bahkan doktor yang telah lama belajar atau mengajar di kota dengan pemikiran modern yang inklusif tetapi kembali menjadi eksklusif ketika mereka kembali ke desa.

Mereka bisa jadi mengkritik kiai dan tuan guru di meja mengajar atau bangku kuliah, tetapi cium tangan dan *sami'na wa ath'na* ketika kembali ke desanya.

Penyebab *Toleransi* Pribumi Kota terhadap Salafi Kota di Mataram Lombok NTB.

Interaksi antara salafi kota dengan pribumi di kota lebih bersifat assosiatif yang ditandai dengan toleransi. Salah satu contohnya adalah banyak Islam pribumi yang turut salat berjamaah ketika mereka berada di masjid Cakra Negara yang merupakan salah satu pusat salafi (observasi Agustus-Desember 2015). Menurut Muhlis, Quddus, Razy (wawancara 5 Desember 2015), di antara hal yang menyebabkan terciptanya toleransi tersebut adalah:

***Pertama,* muslim kota lebih plural serta lebih dewasa secara intelektual**

Menurut Quddus dan Razy (wawancara 5 Desember 2015), realitas komunitas masyarakat kota adalah plural dan heterogen. Pluralitas ini membuat mereka terbiasa dengan perbedaan yang bukan hanya dalam hal agama, budaya, bahasa ataupun tradisi, tetapi juga dalam aliran kepercayaan. Misalnya, di Lombok Barat dan di kota Mataram NTB, ditemukan sejumlah agama yang ada di Indonesia, yaitu agama Islam (mayoritas), baru disusul Hindu, Budha, Kristen dan Konghucu. Berbeda dengan Lombok Timur yang hampir semuanya beragama Islam. Realitas akan pluralitas di atas membuat pola keberagamaan masyarakat kota bersifat inklusif. Diantaranya adalah inklusif secara internal maupun eksternal.

Selanjutnya, kedewasaan intelektual itu disebabkan oleh tingkat pendidikan masyarakat kota lebih tinggi secara umum dibanding masyarakat desa (A. Quddus, wawancara 5 Desember 2015). Tingkat pendidikan masyarakat kota seperti di kota Mataram dapat ditemukan mulai dari jenjang S1 sampai S3. Walaupun sebenarnya mereka berasal dari desa tetapi tempat tinggalnya di kota yang membuatnya adaptif dalam menunjukkan keberagamaannya.

***Kedua,* sifat individualis muslim kota**

Individualisme selama ini dianggap salah satu ciri negatif, namun mengingat bahwa tidak ada sesuatu yang diciptakan sia-sia maka individualisme masyarakat kota dalam beberapa hal memiliki sisi positif yaitu tidak mengganggu masyarakat lain. Selain itu, ciri-ciri negatif masyarakat kota yang individualis ternyata memberikan sumbangan bagi toleransi beragama.

***Keempat,* referensi ajaran agama yang variatif dan multi-perspektif**

Di kota, kiai dan tuan guru memang tetap menjadi rujukan, tetapi muslim pribumi kota juga memiliki referensi ajaran yang variatif seperti buku bacaan, internet dan lainnya. Dengan kata lain, fenomena peran kiai atau tuan guru lebih dominan di desa dari pada di kota. Karena di kota walaupun tuan guru tetap memiliki peranan penting, tetapi karena bukan yang dominan menjadi rujukan.

Keberadaan referensi ajaran yang variatif, multi-perspektif bahkan disertai wacana komparatif turut menentukan pandangan, sikap terhadap perbedaan. Karena itu, tidak mengherankan bila konflik pribumi dan salafi lebih banyak ditemukan di desa daripada di kota.

Manajemen Konflik Berbasis *Multicultural Competence* dan Implikasinya bagi Elit Agama

Relasi yang berujung kontestasi dan konflik antara pribumi dan salafi adalah hal yang lazim terjadi dalam masyarakat plural. Mendamaikan keduanya tidak bisa dengan berusaha menyatukan pemahaman mereka, karena hal ini sudah melibatkan keyakinan tentang jalan kebenaran yang terbaik menurut golongan masing-masing. Solusi terbaik adalah dengan memberikan pandangan akan nilai-nilai yang mendukung (*supporting values*) dalam merespon perbedaan yang dikenal dengan *multicultural competence* yang terdiri dari kesadaran akan perbedaan (*awareness*), pengetahuan tentang perbedaan (*knowledge*), kemampuan atau keterampilan (*skill*) serta sikap (*attitude*) dalam berinteraksi dan reaksi terhadap perbedaan.

Mengingat bahwa pribumi dan salafi yang dikaji dalam tulisan ini berada di tengah masyarakat dan bukan di lembaga pendidikan formal, maka sosok yang berperan dalam manajemen konflik kontestasi pribumi dan salafi itu adalah para elit agama. Elit agama yang dimaksud di sini adalah tokoh-tokoh agama yang terdiri dari kiai, ustadz, tuan guru ataupun TGKH (Tuan Guru Kiai Haji). Peran ini sangat penting karena dalam konteks masyarakat Lombok pada khususnya, elit agama adalah sosok identifikasi diri yang bukan hanya dalam berfikir tetapi juga berperilaku. Konsekuensinya, kebenaran perspektif elit adalah kebenaran yang juga banyak diikuti oleh masyarakat, baik di desa maupun di kota.

Merujuk pada (sebagian) pemikiran Mintzberg (dalam Edward, 2015), peran yang perlu dimainkan oleh elit agama adalah *monitor role*, *disseminator, figure head, spokesman* dan *disturbance handler*. Peran di atas saling berkaitan

sehingga saling memasuki batas-batas yang satu dengan yang lain (*penetrating boundaries*). Adapun penjelasannya adalah:

Pertama, peran *monitor role*, dalam hal ini elit agama harus mampu memonitor atau mengawasi setiap tindak tanduk pengikutnya baik secara langsung maupun tidak langsung. *Monitoring role* dalam konteks salafi dan pribumi di Bumi Sasak terlihat dalam langkah *preventif* dan *antisipatif* yang dilakukan oleh elit agama yang berbeda aliran kepercayaan. Khususnya antara kiai, tuan guru dan tokoh salafi. Hal ini sulit terjadi ketika pimpinan tokoh agama memiliki pemahaman yang ekslusif. Alih-alih memonitor, yang terjadi adalah mendukung jama'ah sendiri sehingga konflik horizontal pun sering tidak terelakkan.

Kedua, peran diseminator, dalam hal ini elit agama diharapkan mampu mendiseminasikan nilai-nilai universal agama yang menganjurkan kedamaian, kerukunan dengan prinsip saling menghargai antar sesama termasuk terhadap aliran keagamaan yang berbeda. Para tokoh agama diharapkan menyampaikan nilai-nilai universal ajaran Islam demi mewujudkan *al-islam rahmatan lil-'alamin*.

Ketiga, peran sebagai *spokesman*, dalam hal ini elit agama yang sering menjadi penceramah dalam pengajian diharapkan mampu menonjolkan toleransi dengan mengedepankan aspek *usuliyyah* agama daripada aspek *furu'iyyah*. Salah satu rutinitas pimpinan tokoh agama seperti tuan guru di Lombok adalah memberikan ceramah agama atau pengajian. Dalam pengajian, jarang disampaikan wacana komparatif, karena dianggap *talfiq* (mencampuradukkan madzhab). Sehingga, jika masyarakat pada umumnya sudah mendengarkan ajaran Imam as-Syafi'i (misalnya), maka hanya as-Syafi'i lah yang benar, begitu pula dengan lainnya. Namun, ada juga kiai atau tuan guru (walaupun jumlahnya sedikit) yang sudah mulai mewacanakan toleransi dengan sudut pandang baik teologis maupun sosiologis.

Keempat, peran *disturbance handler*, dalam hal ini elit agama sebagai korektor ataupun konselor ketika terjadi masalah dalam hubungan antara pribumi dan Salafi, para pemimpin diharapkan berada di garda depan untuk memberikan keputusan yang *win-win solution*. Peran ini juga berkaitan dengan peran *negotiator* yaitu para elit agama melakukan negosiasi dengan pihak lain baik dalam langkah preventif - antisipatif ataupun kuratif. Peran-peran di atas akan dikaitkan dengan *supporting values* dalam mewujudkan *multicultural competence* (*awareness, knowledge, skill and attitude*) sehingga, bila dikaitkan dengan teori *multicultural competence* di atas, maka tugas elit agama dalam manajemen konflik adalah:

Pertama, dari segi level kesadaran (*level of awareness),* elit agama bertugas untuk mentransformasi kesadaran seseorang terhadap perbedaan dari perspektif saya adalah yang benar dan hanya satu (*my perspective is right and only one*) menuju perspektif saya adalah salah satu dari berbagai perspektif yang lain (*my perspective is one of many*) bahkan meningkat menjadi sudut pandang saya berubah dan ditingkatkan (*my perspective is changing and being enhanced*)

Kedua, dari segi respon emosional terhadap perbedaan (*emotional response to difference),* elit agama bertugas untuk mentransformasi respon emosional terhadap perbedaan dari perasaan takut, menolak dan menyangkal terhadap perbedaan (*fear, reject, denial*) menuju respon yang membuat orang memiliki ketertarikan, kesadaran dan keterbukaan terhadap perbedaan (*interest, awareness and openness*) dan sikap menghargai (*appreciation*), menghormati (*respect*), senang dan antusias (*joy and enthusiasm*) dan aktif mencari (*active seeking*) hal-hal yang positif dari perbedaan yang ada.

Ketiga, dari segi model interaksi (*model of cultural interaction)*, elit agama diharapkan dapat mengubah sikap *isolatif* dan menghindar (*isolation and avoidance*) menuju sikap *integratif*, *interaktif* yang menunjukkan penerimaan interaksi terhadap unsur-unsur lain yang berbeda (*acceptance*) bahkan masyarakat sendiri diharapkan mampu mentransformasi sendiri model interaksi yang saling menguntungkan antara pribumi dan salafi.

Keempat, dari segi pendekatan dalam ceramah atau pengajian (*approach to teaching and management),* dakwah agama/pengajian tidak hanya diarahkan bagaimana memahami kelompok sendiri tetapi juga belajar tentang dan dari orang lain (*learning about other and from other*). Sehingga nuansa monokultural diarahkan ke multikultural demi terwujudnya perbedaan yang tidak menghalangi kedamaian.

Simpulan

Keberadaan pribumi dan salafi sulit (untuk tidak mengatakan tidak mungkin) disatukan karena sudah melibatkan keyakinan akan cara pandang terhadap kebenaran. Perbedaan itu bukan untuk disatukan tetapi bagaimana perbedaan tersebut tidak menghalangi kedamaian. Kontestasi yang berujung konflik antara salafi dan pribumi di Lombok bisa diminimalisasi dengan menjadikan *multicultural competence* sebagai salah satu upaya manajemen konflik. Manajemen konflik yang dimaksud adalah konflik yang dikelola dan bukan dimusnahkan, karena memusnahkan konflik bukan hanya sulit atau mustahil, tetapi ditakutkan akan metamorfosa ke bentuk-bentuk yang lain.

Unsur terpenting yang diinginkan oleh *multicultural competence* ini adalah adanya *resiprokasi* nilai dalam mewujudkan relasi damai seperti hormati yang lain jika ingin dihormati atau jangan mencubit jika tidak ingin dicubit. Islam sendiri mengajarkan, sayangi yang di bumi maka yang di langitpun akan menyayangi (*irhamu' man fi al-ardhi, yarhamkum man fi al-sama'*).

Multicultural competence adalah kompetensi yang terdiri dari kesadaran akan perbedaan (*awareness*), pengetahuan tentang perbedaan (*knowledge*), kemampuan atau keterampilan (*skill*) serta sikap (*attitude*) dalam berinteraksi dan reaksi terhadap perbedaan. *Multicultural competence* bukan hanya persoalan pendidikan formal tetapi juga kehidupan *real* di tengah masyarakat. Elit agama yang berhadapan langsung dengan mayarakat (kelompok agama/aliran keagamaan) berperan penting dalam mewujudkan *multicultural competence* yang salah satu tujuannya adalah mengubah pola pikir dari *my perspective is right and only one* menuju *my perspective is one of many* sampai kepada *my perspective is changing and being enhanced*.

Kekurangan dari penelitian ini adalah karena lebih fokus pada pandangan pribumi desa dan kota terhadap salafi di desa dan di kota dan bukan sebaliknya. Karena itu, diperlukan kajian selanjutnya yang diharapkan bisa memberikan pandangan lebih jauh dengan menggunakan sudut pandang Salafi, baik desa dan kota terhadap pribumi desa maupun kota demi mewujudkan damai dalam perbedaan.

Daftar Pustaka

Abdurrachman. 2013. *Media Bina Ilmiah.* Volume 7, No. 6, Desember

Edward, Alexander Kyei. 2015. *Otherness Development Model for Assessing Multicultural Competencies for Educational Leadership.* Thomas Edison State College

Faizah. 2012a. *Gerakan Salafi di Lombok*, *Tulisan dalam Harmon. Jurnal Multikultural & Multireligius:* Vol. 11 No. 4, Oktober - Desember

Faizah, 2012b, Pergulatan Teologi Salafi dalam Mainstream Keberagamaan Masyarakat Sasak. *Ulumuna Jurnal Studi KeIslaman*: Volume 16 Nomor 2 Desember

Hamid, Abdul & Yaya. 2010. *Pemikiran Modern dalam Islam*. Bandung: Pustaka Setia

Lee, Heekap. 2015. Building a community of Salom, What The bible says about multicultural education. *ICCTE Journal.* Volume 10. No. 2, Agustus .

Misrawi, Zuhairi. 2013. Kesadaran Multikultural dan Deradikalisasi Pendidikan Islam: Pengalaman Bhinneka Tunggal Ika dan Qabul al-Akhar, *Jurnal Pendidikan Islam* : Volume II, Nomor 1, Juni

Nieto, S. (1994). Affirmation, solidarity, and critique: Moving beyond tolerance in multicultural education. *Multicultural Education, 1(4)*, 9–12, 35–38.

Radar Lombok. 10 Juni 2015

Tantowi, Yusuf. 2009. *Mengurai Konflik Sunnah Vs Bid'ah di Pulau Seribu Masjid*, Kumpulan Tulisan dalam *Agama dan Pergeseran Representasi, Konflik dan Integrasi di Indonesia.* Jakarta: The Wahid Institute

DOI: http://dx.doi.org/10.18860/el.v18i1.3499

THE QUEST OF THE ISLAMIC ARCHIPELAGO INHERITANCE THROUGH THE JAVANESE LIVING FOLKLORE

Siti Masitoh
UIN Maulana Malik Ibrahim
Email: smasitoh68@yahoo.com

Abstract

This article is aimed at digging out the Islamic archipelago inheritance through the Javanese living folklore namely ruwatan. Ruwatan is the traditional ceremony done in order to pray to God so that the life of sukerta (one carrying bad luck) will not be under the threat of Bathara Kala. God is the only one who is able to release the sukerta's burden. The dalang (story teller) functions as a mediator of the sukerta to pray to God. Ruwatan is usually done by performing the shadow play and the dalang narrates Murwakala. There are many activities undergone by both the dalang and the sukerta before and after the performance of the shadow play. This article discusses the message of Murwakala in which the writer believes that it is not against the Islamic belief. It is a matter of fact that Murwakala was created in the 17th century anonymously so it can be assumed that it is related to the arrival of Islam in Java.

Artikel ini bertujuan menggali warisan Nusantara Islam melalui cerita rakyat orang Jawa yaitu ruwatan. Ruwatan merupakan upacara adat dalam rangka berdoa kepada Tuhan agar kehidupan sukerta (pihak yang menyandang sesuatu penyebab kesialan) tidak akan berada di bawah ancaman Bathara Kala. Tuhanlah satu-satunya yang mampu melepaskan beban sukerta. Dalang berfungsi sebagai mediator sukerta untuk berdoa kepada-Nya. Ruwatan biasanya dilakukan dengan pertunjukan wayang dan dalang mengisahkan Murwakala. Ada beberapa ritual yang dilakoni baik dalang maupun sukerta sebelum dan setelah pertunjukan wayang. Artikel ini membahas pesan Murwakala di mana

penulis berpendapat bahwa pesan tersebut tidak bertentangan dengan keyakinan Islam. Fakta menunjukkan bahwa Murwakala diciptakan pada abad ke-17 secara anonim sehingga dapat diasumsikan bahwa itu terkait dengan masuknya Islam ke tanah Jawa.

Keywords: *Folklore; Ruwatan; sukerta; Murwakala.*

Introduction

Murwakala is the story performed in shadow play of Javanese traditional ceremonial namely *ruwatan*. *Ruwatan* is the Javanese traditional ceremonial done in order to release the sukerta's life from Bathara Kala's threat (Rassers, 1982: 46). There are certain group of people who believe that ruwatan is as the ceremonial that has to be done by the sukertas. Otherwise, they think that they have not done their responsibility and if they cannot do that, they will be suffered from Bathara Kala's threat (Subalidinata, 1985: 3).

There are three kinds of *ruwatan* that are commonly done by Javanese namely: (1) *ruwatan Murwakala,* it is a traditional ceremony that is done as a way of releasing the sukertas's life from Bathara Kala's threat, (2) *ruwatan Makukuhan* or *ruwat bumi*, a traditional ceremony that is done to keep yard, garden, and farmland from disaster, (3) *ruwatan Sudamala*, done as a way of throwing the misery off and as a way of praying to avoid from many kinds of misfortune (Rusdy, 2012: 19-32).

Furthermore, *ruwatan* can be undergone by: (1) serving *selamatan* that is usually called *Ruwatan Rasulan*, (2) performing *Jangkung Kuning* in painting shadow play, and (3) performing shadow play entitled *Murwakala*, it is called *ruwatan Murwakala* (Rusdy, 2012: 3). *Ruwatan Murwakala* was done for the first time in the 17th century and it has been done from generation to generation up to now. This fact becomes an interesting literary phenomenon. *Murwakala* performed in *ruwatan* has been believed and done from time to time, in other words, it can be said that *Murwakala* can be accepted and understood not only by Javanese but also by other tribes from generation to generation. This fact brings the assumption that *Murwakala* performed in *ruwatan* has a universal significance and the shadow play not only shows the performance but also sends meaningful message for the audiences.

Then, according to Subalidinata (1985: 5) ruwatan can be searched by observing the actual ceremony of *ruwatan* or by digging out from the written sources. There are so many previous studies of *ruwatan* and *Murwakala* such as

(1) *Sejarah dan Perkembangan Cerita Murwakala dan Ruwatan dari Sumber-sumber Sastra Jawa* by Subalidinata (1985), (2) *Ruwatan di Daerah Surakarta* by Soetarno (1995), (3) *Ruwatan Murwakala: Suatu Pedoman* by Karkono Kamajaya (1992), (4) *Ruwatan Sukerta dan Ki Timbul Hadiprayitno* by Sri Teddy-Rusdy (2012), (5) *Release from Kala's Grip: Ritual Uses of Shadow Plays in Java and Bali* by Ward Keeler (1992), (6) *Sandhang-pangan for the Goddess: Offering to Sang Hyang Bathari Durga and Nyai Lara Kidul* by Clara Brakel (1997). The above analyses have different goals and perspectives. Several of which tried to record the story of *Murwakala* and *ruwatan* from the Javanese written literature, there are also some that observed the way how the story teller (the *dalang*) held *ruwatan* ceremonial, some of which compared the text of *Murwakala* into *Sapu Leger*, and *Lady Uma and the Cowherd*, and the rest compared *sesajen* for Bathari Durga and Nyai Lara Kidul. Those analyses used *Murwakala* both from the written source and the actual *ruwatan* ceremonies in Central Java in its variant.

Then, there are two versions of *Murwakala* that are commonly used in holding *ruwatan*, those are the version of Kasunanan and the version of Mangkunegaran (Soetarno, 1995: 56). Those two versions are used not only in Central Java but also in other areas such as East Java. The previous analysis were done in Central Java, that is why, the analysis whose material object is the text of Murwakala performed in *ruwatan sukerta* and *sengkala* undergone in East Java especially from Nganjuk by Ki Suprapto HS is urgent to do.

Ki Suprapto HS learned the text of *Murwakala* by attending and understanding Ki Panut Darmoko's performance directly, this way is usually called as *menyantrik*. Ki Panut used to perform *Murwakala* according to Kasunanan version. Furthermore, Ki Suprapto HS deepen his understanding of *Murwakala* by reading *Ruwatan di daerah Surakarta* written by Soetarno in which there is a clear explanation about the similarities and differences between the version of Kasunanan and Mangkunegaran. This process of reading the experiences and knowledge about life told by Ki Suprapto's parents influenced the way how Ki Suprapto narrated *Murwakala* in ruwatan sukerta and sengkala held at January 2nd, 2011 in Nganjuk East Java. The narration of Ki Suprapto's *Murwakala* is different from other version, even the version of Kasunanan and Mangkunegaran. Consequently, its message will be different from others.

Ki Suprapto's *Murwakala* and Local Wisdom

Murwakala tells about Bathara Guru who wanted to make love to his wife, but his wife (Bathari Uma) ignored his desire because it was not in proper

time and place causing Bathara Guru's sperm fell down the ocean. His sperm changed and grew to be a giant. He had been killed by the Gods but he was not died, he grew up strongly, and he went to *Jonggring Salaka* to look for his parents. Bathara Narada reminded Bathara Guru that the giant is really his son, then Bathara Narada advised Bathara Guru to acknowledge him as his son.

After being acknowledged as Bathara Guru's son, the giant was named as Bathara Kala, he was given cloths as his other brothers (Bathara Wisnu and Bathara Brama), then he was given rock and plants as his food. Unfortunately, after Bathara Kala ate the rock and plants in which there is a man fell down from the palm tree, he got fresh and healthy. That is why then Bathara Kala asked to eat man to Bathara Guru. Bathara Guru lets Bathara Kala eat men who belong to *sukerta* that is a group of people who can be eaten by Bathara Kala because of their unappropriate birth and their carelessness. Before leaving Jonggring Salaka, Bathara Guru wrote some notes on Bathara Kala's body, Bathara Guru told him that at any time, when there is a man who is able to read and explain the note Bathara Kala has to consider that man as his own father and he has to do his instruction. Bathara Guru also reminded Bathara Kala to kill the sukertas by using *bedhama maesan* (a tool given by Bathara Guru) before eating them.

In this case, Bathara Narada thought that Bathara Guru made a great mistake when he gave so many number of sukertas. It can cause the chaos. Bathara Narada suggested Bathara Guru to ask Bathara Wisnu to avoid Bathara Kala's attempt to kill and eat the sukertas by performing a shadow play. Bathara Guru agreed to Bathara Narada's suggestion, then Bathara Guru asked Bathara Wisnu, Bathara Brama, and Bathara Narada to perform a shadow play in Ngarcapada. For this purpose, Bathara Wisnu acted as Dhalang Kandhabuwana, Bathara Narada is as Panjak Kalunglungan, and Bathara Brama is as Panggender Saruni.

Knowing this fact, Bathari Uma was disappointed and protested against Bathara Guru's decision. Bathara Guru was angry because of his wife's protest then he cursed her to be a female giant. She apologizes to Bathara Guru and asked him to take his curse away. Bathara Guru refused her request. He suggested her to go to *Ngarcapada* to look for the person who is able to free her from the curse. Bathara Kala goes to *Ngarcapada* to look for the *sukertas*. During his journey, Bathara Kala met Jaka Jatusmati (a man belonging to sukerta's group because he is the only child in his family), that is why Bathara Kala wanted to kill and eat him, but Jaka Jatusmati tried to escape. Then

Bathara Kala met Truna Bapa, another *sukerta*. Bathara Kala failed to kill him because Truna Bapa has stronger body than his.

Dhalang Kandhabuwana was asked by Ki Buyut Geduwal to perform a shadow play for his daughter. Bathara Kala was interested in his performance then he wanted Dhalang Kandhabuwana perform for him. Dhalang Kandhabuwana was ready to perform if Bathara Kala gave him *bedhama maesan*. Bathara Kala asked Dhalang Kandhabuwana who is older between Bathara Kala and Dhalang Kandhabuwana. Dhalang Kandhabuwana said that he is older than Bathara Kala, it can be proved by his ability to read and explain the note written by Bathara Guru on Bathara Kala's body. Knowing this fact, Bathara Kala admits him as his father and Bathara Kala has to do all his instructions. Then, Bathara Kala asks Dhalang Kandhabuwana to free him. After having exorcised, Bathara Kala felt healthier and not wanting to eat the *sukertas* anymore and he was asked to leave *Ngarcapada.*

Several supporting characters met Dhalang Kandhabuwana and gave message for the human being. Dewi Sri met Dhalang Kandhabuwana to give message for the woman who will cook rice to save a handful of rice. Mariyi gave a message for those who wanted to kill animals should feed them previously. All the supporting characters's message show the way how Javanese live and keep the earth. These custom or belief exist up to now and mostly used as guidance by people. Thus, in other words, it can be said that the content of *Murwakala* contains the Javanese wisdom.

Local wisdom can be defined as the knowledge, belief, understanding, perception, custom or ethics that guide human attitude how to live in a certain ecological communities (Keraf, 2002) while according to Gobyah (2009) local wisdom is related to the truth that has been stable in a certain area. Referring to those two definitions, local wisdom can be stated as a value that is considered as goodness or the truth that has been undergoing from generation to generation. In addition, it has been done by the involved society as a result of the interaction between human being with their surroundings.

The Javanese local wisdom described in *Murwakala* can be seen through the existence of all characters both main and supporting characters and their relationship. The Javanese local wisdom can be classified into: (1) the Javanese ethics of coitus, (2) the Javanese ethics of family, (3) the Javanese ethics of a work, (4) the Javanese ethics of killing the animal, (5) the Javanese ethics of being a leader, (6) the Javanese way of living in a community, and (7) the

Javanese concept of life. The evidences of the above idea can be explained as follows:

***First,* the Javanese ethics of coitus.**

The text of *Murwakala* is started by presenting a meeting done in *Jonggring Salaka* (the place where Bathara Guru and his family are living). The meeting aimed at discussing the chaos happens in *kayangan* (heaven). Bathara Guru asked Bathara Narada to explain the cause of the chaos. Bathara Narada said that the chaos was caused by the appearance of a giant who was looking for his parents. Bathara Narada suggested Bathara Guru to acknowledge him as his son. Bathara Narada reminded Bathara Guru about the mistake done by Bathara Guru when during twilight. Bathara Guru and his wife (Bathari Uma) were riding *lembu Andini,* when he wanted to make love with his wife but it was rejected by Bathari Uma because it was not in a right time and place. It caused Bathara Guru's sperm fell down the ocean and it grew up to be a giant who like eating human being. Bathara Kala had bad attitude because of his wrong birth, he was not born in a common way as his other brothers, Bathara Wisnu and Bathara Brama. In short, it can be stated that Bathara Kala appears because of Bathara Guru's failure to restrain his desire. Bathari Uma's decision to refuse her busband's desire can be accepted by the Javanese because the Javanese believe that when the couple (husband and wife) want to make love, they have to pay attention on time and place. They are not allowed to make love at any time and in an open space.

***Second,* the Javanese ethics of the family**

The Javanese ethics of the family is presented by the relationship between husband and wife, Bathara Guru and Bathari Uma. Bathari Uma is accused of making mistake when she refused his husband's desire and when she protested against Bathara Guru's decision to send Bathara Wisnu to avoid Bathara Kala's attack human being by performing a shadow play. Her protest is considered as impolite attitude because the Javanese think that a wife is not allowed to protest her husband. A wife should do whatever her husband wants or asks.

***Third,* the Javanese ethics of a work**

The Javanese ethics of a work is presented by the characters who worked as thiefs. They steal to survive their life. Dhalang Kandhabuwana asked them not to steal anymore because it is not good. They have to look for a good job

that does not damage or harm others. They have to get the income in right and proper way.

***Fourth,* the Javanese ethics of killing the animal**

The Javanese have a certain way to kill the animal. This event is described by the appearance of Mariyi who came to meet Dhalang Kandhabuwana in order to give a message for the next generation who will kill animals. They have to feed those animals before killing them.

***Fifth,* the Javanese ethics of being a leader**

A leader in *Murwakala* is presented by Dhalang Kandhabuwana. When he was performing a shadow play, the thiefs came to ask him to protect them from the people's chase. Knowing that fact, Dhalang Kandhabuwana asked them to join with other *gamelan* players (*niyaga*) and told the people to go away because there is no thief in the performance area. After the people left the area, Dhalang Kandhabuwana advised them not to steal anymore. This event shows how the leader has to protect his staff when he is in a problem then it is also his responsibility to remind them when they make mistake.

***Sixth,* the Javanese way of living in a community**

There is a habit usually undergone by the Javanese that is called as *gotong royong*, the Javanese tend to work together. This event is presented by Suwarno who came to Dhalang Kandhabuwana to perform a shadow play for his son's exorcism so they will not be attacked by Bathara Kala. Dhalang Kandhabuwana explained that the cost of performing the shadow play is very expensive that is why Dhalang Kandhabuwana suggested him to join *ruwatan masal* by which the expenses of *ruwatan* are paid by some people. Suwarno agreed to his suggestion so he joined the *ruwatan masal* which characterize the principle of *gotong royong*.

Until today, any old Javanese women are also accustomed to save handful of rice when they cook rice. It is in accordance with the message of Dewi Sri who came to Dhalang Kandhabuwana to tell the next generation to save handful of rice when they cook rice. They can use the accumulated rice for *slametan* (eating together with the neighborhood).

***Seventh*, the Javanese concept of life.**

The Javanese concept of life is the concept of *Sangkan paraning dumadi* that is the way how Javanese have a look of themselves by asking themselves or reflecting on where they are from and what the goal of their life is. The Javanese believe that they are from nothing and they will be back to nothing, as it is stated by Dhalang Kandhabuwana after he frees Bathara Kala from exorcise. *Murwakala* basically tells about Bathara Kala's journey to quest of self-identity, Bathara Kala is effortful to look for the sukertas up to his meeting with Dhalang Kandhabuwana. Bathara Kala was successful in his quest of self-identity, he is admitted as the son of Bathara Guru and finally he is also successful of being a good one, he does not attack the *sukertas* anymore because he does not need to eat human being.

Conclusion

Murwakala is rich of Javanese local wisdom and its content can be accepted by the people from generation to generation because it is telling about human existence particularly on the Javanese way of looking at themselves. It is the way how Javanese manage and control themselves in their life. Unfortunately, there are a group of people consider *Murwakala* as a holy story so this story cannot be told by common people at any performance of shadow play so it cannot be enjoyed by people in large number. Hopefully, by observing it scientifically and sharing it, the local wisdom of Murwakala will be read by greater number of people. It is also expected that there will be more studies focusing on the interpretation of *Murwakala* from various Islamic perspective.

References

Gobyah, IK. 2009. Berpijak pada Kearifan Lokal. Available at http://www.balipos.co.id/

Keraf, S. 2002. Etika Lingkungan. Jakarta: Penerbit Buku Kompas

Rassers, W.H. 1982. *Panji, the Culture Hero: a Structural Study of Religion in Java*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Rusdy, S.T. 2012. *Ruwatan Sukerta dan Ki Timbul Hadiprayitno*. Jakarta: Yayasan Kertagama.

Subalidinata, et.al.1985. *Sejarah dan Perkembangan Cerita Murwakala dan Ruwatan dari sumber-sumber Sastra Jawa*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Direktorat Jendral Kebudayaan.

Soetarno.1995.*Ruwatan di Daerah Surakarta*.Surakarta: CV. Cendrawasih.

DOI: http://dx.doi.org/10.18860/el.v18i1.2843

BLANGKON HITAM: IDENTITAS GERAKAN PADEPOKAN DAKWAH SUNAN KALIJAGA DALAM MASYARAKAT MUSLIM PERKOTAAN

Fikria Najitama
Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama Kebumen
Email: fikrianajitama@gmail.com

Abstract

This paper discusses the identity represented by the community of Padepokan dakwah Sunan Kalijaga (Padasuka). This community is located in Pesantren Ummul Qura, Pondok Cabe Ilir, South Tangerang. There are several reasons underlying the need to explore Padasuka community. One of them is the black clothes and Javanese blangkon of the male members. This fact is certainly interesting as this community exists in a multi- ethnic region and modern urban area. The finding shows that Kiai Syarif, as the leader plays a dominant role in the process of identity representation. This is because he has a strong capital in the social and cultural aspects. In addition, the cultural identity of the community not only serves to determine the code of conduct, but also as a tool of resistance against the domination of the external culture.

Tulisan ini membahas identitas yang digunakan oleh komunitas Padepokan dakwah Sunan Kalijaga (Padasuka). Padasuka merupakan komunitas yang berada dalam Pesantren Ummul Qura, Pondok Cabe Ilir, Tangerang Selatan. Ada beberapa alasan yang menjadikan komunitas Padasuka menarik untuk dikaji. Salah satunya adalah pakaian mereka yang serba hitam, dan memakai blangkon dari Jawa bagi anggota laki-laki. Kenyataan ini tentunya menarik, karena Padasuka berada dalam kawasan multi-etnis dan wilayah perkotaan yang modern. Hasil penelitian ini menjelaskan bahwa Kiai Syarif, sebagai tokoh komunitas Padasuka, mempunyai posisi yang sangat dominan dalam proses reproduksi identitas. Hal ini karena dia memiliki modal yang kuat dalam

aspek sosial dan kultural. Selain itu, dalam komunitas Padasuka, identitas budaya bukan hanya sebagai pengarah yang menentukan kode etik, namun juga menjadi alat resistensi atas dominasi budaya dari luar.

Keywords: *Identity; Padasuka; Community; Black Blangkon*

Pendahuluan

Dalam beberapa dekade belakangan ini, kajian mengenai lokalitas dan globalitas menjadi perbincangan yang menarik. Banyak akademisi yang menaruh minat pada diskusi mengenai lokalitas yang berada dalam ruang-ruang global. Antropolog kemudian membuat terminolog baru yakni *glocalization* untuk menjelaskan fenomena tersebut. Dalam hal ini, *glocalization* mempunyai makna fenomena pergulatan antara globalisasi, budaya dan tradisi lokal. Khondker menggambarkan bahwa *glocalization* menggambarkan adaptasi antara budaya dan tradisi lokal dalam carut-marut dunia global (dalam Prasojo, 2009: 274). Dengan demikian, secara sederhana *glocalization* ingin membedah unsur budaya lokal dalam dimensi arus modernitas yang semakin mengglobal.

Muncul kemudian beberapa karya yang berusaha mengkaji persoalan *glocalization* dalam ruang budaya tempat asal budaya itu tumbuh. Prasojo (2009: 274) misalnya, berusaha membedah fenomena masyarakat Dayak Katab Kebahan dalam berinteraksi dengan dinamika masyarakat modern. Kajian ini ingin mengetengahkan bagaimana pola adaptasi masyarakat Dayak Katab dalam mempertahankan identitas menghadapi modernitas yang mengglobal. Berbeda dengan tulisan tersebut, tulisan ini berusaha menghubungkan dinamika lokalitas dalam ruang budaya baru yang serba modern. Secara lugas, kajian ini berusaha membedah fenomena 'lokal' yang kemudian muncul kembali dalam ruang sosial dan budaya baru. Tepatnya, fokus tulisan ini untuk memahami fenomena komunitas Padepokan Dakwah Sunan Kalijaga (Padasuka) yang dalam aktivitas kegiatannya senantiasa menonjolkan atribut 'lokal' dalam nuansa ruang budaya yang cukup berbeda dari arus-arus masyarakat modern.

Ada beberapa alasan mengapa fenomena komunitas Padasuka menjadi menarik untuk dikaji. *Pertama*, komunitas Padasuka memakai atribut yang menonjolkan warna serba hitam dan bagi para laki-laki memakai blangkon. Realitas ini tentunya menarik karena komunitas Padasuka berada dalam ruang budaya perkotaan yang multietnis, modern, dan serba baru. *Kedua*, banyak anggota komunitas Padasuka merupakan komunitas urban yang berasal dari bermacam etnis. Dalam kenyataan ini tentunya cukup menarik ketika mereka

menggunakan identitas blangkon yang notabene merupakan bagian dari budaya masyarakat Jawa. Bahkan secara spesifik, blangkon hitam dengan dua kucir merupakan atribut budaya masyarakat Jawa. *Ketiga*, komunitas Padasuka bukan hanya bagian dari kelompok yang bersifat eksklusif dan tertutup, namun merupakan komunitas yang mempunyai kesamaan pemikiran dan gerakan. Dengan demikian komunitas Padasuka mempunyai daya ekspansi gerakan meskipun menggunakan atribut yang sangat 'lokal' dalam kerangka masyarakat multietnis dan multibudaya serta berada dalam ruang budaya baru.

Menurut Abdullah (2010: 42), pemahaman tentang proses reproduksi kultural yang menyangkut bagaimana 'kebudayaan asal' direpresentasikan dalam ruang lingkungan baru masih sangat terbatas. Berdasarkan pendapat tersebut, tulisan ini berusaha mengambil bagian untuk mengisi keterbatasan kajian tersebut. Dalam kerangka ini, penelitian ini berusaha menjawab dua pertanyaan, yaitu: *Pertama*, mengapa komunitas Padasuka memakai identitas yang serba hitam dan memakai blangkon dalam masyarakat perkotaan? *Kedua*, bagaimana proses reproduksi identitas tersebut sehingga kemudian diterima oleh anggota komunitas Padasuka?

Setiap kebudayaan yang dimiliki manusia pada hakekatnya terdiri dari unsur-unsur kebudayaan universal. Seperti yang diungkapkan oleh Koentjaraningrat (1985: 203) bahwa:

> "Setiap kebudayaan yang dimiliki oleh manusia itu mempunyai tujuh unsur-unsur kebudayaan yang bersifat universal, unsur kebudayaan tersebut antara lain: (1) bahasa, (2) sistem pengetahuan, (3) organisasi sosial, (4) sistem peralatan hidup dan teknologi, (5) sistem mata pencaharian hidup, (6) sistem religi, dan (7) kesenian".

Atas dasar pernyataan Koentjaraningrat tersebut, jelaslah bahwa suatu kebudayaan merupakan cerminan hidup dari suatu masyarakat sesuai dengan lingkungan tempat masyarakat tersebut tinggal.

Sistem religi merupakan suatu unsur kebudayaan universal yang terdapat dalam kehidupan masyarakat. Menurut Koentjaraningrat (2009: 82), konsep religi dibagi menjadi lima komponen yang memiliki peranan sendiri-sendiri dan kelimanya memiliki kaitan yang sangat erat. Kelima komponen ini terdiri dari emosi keagamaan, sistem keyakinan, sistem ritus dan upacara, peralatan ritus dan upacara, dan umat agama.

Emosi keagamaan merupakan komponen yang membuat manusia mempunyai sikap serba religi, dan merupakan suatu yang getaran yang menggerakan jiwa manusia. Sebagai misal adalah sikap kagum dan terpesona dalam hal gaib dan keramat. Intinya, emosi keagamaan merupakan sesuatu

yang tidak dapat dijelaskan dengan akal manusia karena berada jauh di luar jangkauannya. Adapun sistem keyakinan berwujud pikiran dan gagasan manusia mengenai konsepsi pada hal yang bersifat gaib. Selain itu sistem keyakinan juga menyangkut sistem nilai dan sistem norma keagamaan, ajaran susila, dan ajaran doktrin lainnya yang mengatur tingkah laku manusia. Kemudian sistem ritus dan upacara dalam sebuah religi berwujud aktivitas dan tindakan manusia dalam melaksanakan sistem keyakinan dan merupakan usahanya untuk berkomunikasi dengan hal yang bersifat gaib. Dalam menjalankan ritus dan upacara, biasanya manusia menggunakan bermacam sarana dan peralatan. Dengan demikian, peralatan ritus merupakan komponen alat yang digunakan oleh manusia dalam aktivitas ritus. Sedangkan komponen umat adalah kesatuan sosial yang menganut sistem keyakinan dan yang melakukan ritus serta upacara (Koentjaraningrat, 2009: 80-82).

Berbicara mengenai wujud kebudayaan, Koentjaraningrat (1987: 5). membedakan wujud kebudayaan menjadi tiga, yaitu: *Pertama*, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan-peraturan dan sebagainya. *Kedua*, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat. *Ketiga*, wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia.

Menurut Appadurai, sekelompok orang yang pindah dari satu lingkungan budaya ke lingkungan budaya lain akan mengalami proses sosial budaya yang dapat mempengaruhi mode adaptasi dan pembentukan identitasnya (dalam Abdullah, 2010: 41). Dengan demikian, mobilitas memiliki hubungan erat dengan reproduksi budaya. Proses reproduksi budaya merupakan proses aktif yang menegasakan keberadaannya dalam kehidupan sosial budaya sehingga mengharuskan adanya adaptasi bagi kelompok yang memiliki latar belakang kebudayaan yang berbeda. Proses semacam ini merupakan proses sosial budaya yang penting karena menyangkut dua hal. *Pertama*, pada tataran sosial akan terlihat proses dominasi dan subordinasi budaya terjadi secara dinamis. *Kedua*, pada tataran individual akan diamati proses resistensi di dalam reproduksi identitas kultural kelompok orang dalam konteks sosial budaya tertentu (dalam Abdullah, 2010: 42).

Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan antropologi dengan memakai paradigma interpretif (tafsir kebudayaan). Paradigma ini merupakan salah satu paradigma yang ada dalam ilmu sosial-kebudayaan (Ahimsa-Putra, 2012:

27). Pemilihan paradigma ini didasarkan pada alasan bahwa paradigma ini memandang realitas secara subyektif. Menurut paradigma ini, realitas sifatnya diciptakan, bukan ditemukan, dan dapat diinterpretasikan. Dengan kerangka ini, informan diposisikan sebagai orang yang paling tahu, sedangkan peneliti hanya bertugas membantu mengerti dan menginterpretasikan apa yang muncul dibalik peristiwa, latar belakang pemikiran manusia, serta bagaimana manusia meletakkan makna pada peristiwa.

Untuk masalah responden, terdapat beberapa orang yang dijadikan sumber informasi. Kiai Syarif merupakan responden pokok dalam penelitian ini. Dalam beberapa kali komunikasi dengan komunitas Padasuka, nampak bagaimana Kiai Syarif memainkan peran sentral. Selain Kiai Syarif, pengurus dan anggota komunitas Padasuka juga menjadi penting. Sosok Eko Bando (ketua komunitas Padasuka) dijadikan responden penelitian karena mengetahui sejak awal komunitas Padasuka. Selain itu, informasi juga didapatkan dari anggota komunitas Padasuka.

Perlu beberapa tahap penulis untuk bisa masuk dan berinteraksi secara dekat dengan para responden. Pada awalnya, penulis diajak oleh salah satu ustadz di Pondok Ummul Qura untuk dikenalkan kepada salah satu anggota komunitas Padasuka yang bernama Faturrahman. Pertemuan ini memberi banyak informasi awal terkait dengan komunitas Padasuka. Faturahman merupakan santri Ummul Qura yang juga aktif dalam kegiatan komunitas Padasuka.

Kemudian pada bulan November 2013 penulis berkesempatan langsung berinteraksi, melakukan wawancara dan mengamati dari dekat sosok Kiai Syarif. Komunikasi berjalan cukup lancar dan bersahabat membuat semakin mudah untuk menelisik dinamika komunitas Padasuka. Penulis mempuyai waktu yang cukup untuk bisa memahami realitas keseharian Kiai Syarif baik dalam hal makan, salat, berinteraksi dengan keluarga, tamu dan santri.

Pada bulan Desember, penulis mempunyai kesempatan untuk dapat ikut dalam acara komunitas Padasuka yakni ziarah di makam Sunan Kalijaga dan kegiatan syuting secara *live* di salah satu TV Nasional. Dengan hal tersebut, penulis mempunyai jalan untuk mengetahui pola relasi dan hubungan antara Kiai Syarif dengan anggota komunitas Padasuka, kegiatan Komunitas Padasuka dan pandangan para anggotanya.

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan yang berusaha mencari data kualitatif. Adapun strategi pengumpulan data dilakukan dengan cara: *pertama*, observasi. Fokus observasi yang dilakukan dalam penelitian ini adalah

mengamati kegiatan Kiai Syarif dan anggota komunitas Padasuka. Dalam observasi yang telah dilakukan, penulis mengamati Kiai Syarif dan komunitas Padasuka dalam ranah harian, kegiatan dan ritual. *Kedua*, wawancara. Penulis melakukan *interview* secara mendalam kepada para responden. Responden dalam hal ini adalah Kiai Syarif dan pengurus serta anggota Komunitas Padasuka yang penulis pilih dengan *purposive sampling*. *Ketiga*, dokumentasi. Penulis menelusuri data-data yang berkaitan dengan komunitas Padasuka, baik dalam dokumentasi tertulis maupun yang berada dalam media.

Padepokan Dakwah Sunan Kalijaga

Padasuka merupakan sebuah komunitas yang berada dalam naungan pondok pesantren Ummul Qura. Secara geografis, pondok pesantren Ummul Qura terletak di Pondok Cabe Ilir Tangerang Selatan. Pesantren tersebut dipimpin oleh KH. Rahmat Syarif, SQ, MA atau yang lebih dikenal dengan panggilan *Abi* dalam komunitasnya. Selain menjadi pemimpin pesantren, Kiai Syarif merupakan sosok utama dan sentral dalam komunitas Padasuka.

Bebicara mengenai komunitas Padasuka tidak bisa dilepaskan dari sosok Kiai Syarif. Dia bukanlah penduduk asli dari Pondok Cabe Ilir, melainkan pendatang. Kiai Syarif berasal dari Banjarsari, sebuah daerah yang masuk dalam wilayah kabupaten Ciamis Jawa Barat. Ayahnya bernama Rd. Ahmad yang memiliki trah dari Wonokromo, sebuah daerah di wilayah Bantul Yogyakarta. Sedangkan Ibunya bernama Shafiyah, berasal dari daerah Ciamis. Dengan demikian, budaya yang meliputi kehidupannya berasal dari Yogyakarta (Jawa) dan Ciamis (Sunda). Kedua budaya inilah yang kemudian memberi pengaruh dalam corak unik kepribadiannya.

Kiai Syarif mempunyai banyak peran dalam kehidupannya. Dia merupakan seorang Kiai, akademisi, ustadz dan tokoh supranatural. Sebagai Kiai dapat dilihat dari aktivitasnya sebagai sosok utama di pondok pesantren Ummul Qura. Sebagai seorang Kiai, dia senantiasa menemani para santri untuk belajar. Ketika dia ada di pesantren, dia menjadi imam salat yang diikuti secara khusuk oleh para santrinya.

Sebagai akademisi dapat diidentifikasi dari aktivitasnya sebagai dosen di PTIQ Jakarta. Dia menyelesaikan pendidikan tinggiya di Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) Jakarta sampai menjadi sarjana al-Qur'an (SQ) plus *hafid* al-Qur'an (penghafal al-Qur'an) sekaligus sekarang menjadi dosen. Sekarang dia sedang menyelesaikan program S3 di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Adapun peran ustazd (mubalig) merupakan bagian dari aktivitas Kiai Syarif. Bakat menceramah nampak sejak menjadi juara pertama lomba ceramah mahasiswa PTIQ Jakarta. Selanjutnya, dia aktif berdakwah di berbagai instansi pemerintah maupun swasta dari pengajian di majelis taklim sampai tabligh akbar tingkat nasional. Kiai Syarif juga penceramah tetap di radio swasta di Jakarta. Bahkan dia juga pernah aktif sebagai pembimbing kerohanian rumah tahanan Salemba Pondok Bambu, RSUD Pasar Rebo, dan PT. Primajasa. Tidak hanya disitu, dia juga pernah mengisi acara di Jac TV, taklim hadis di MNC TV dan penceramah di TV One untuk acara Damai Indonesiaku.

Kiai Syarif juga dikenal sebagai tokoh supranatural. Menurut Arir, salah satu responden, bakat spiritual sudah muncul dalam diri Kiai Syarif sejak masih kecil. Banyak kejadian unik dan luar biasa yang ada dalam perjalanan kehidupannya. Potensi tersebut kemudian semakin dikenal ketika Kiai Syarif membela sebuah acara di televisi yang bertajuk *Pemburu Hantu*. Acara tersebut mendapat kritikan dan kecaman dari banyak pihak karena dipandang syirik. Namun dia berani pasang badan untuk menjelaskan bahwa acara tersebut tidak syirik. Hal inilah yang kemudian membawa Kiai Syarif diundang di acara pengajian para dukun yang dilaksanakan di TMII Jakarta. Bahkan lebih dari itu, dalam acara tersebut dia kemudian diangkat menjadi penasihat paranormal Indonesia berkat cara dakwahnya yang santun dan mengusung nilai-nilai tradisi lokal.

Gambaran tentang sosok Kiai Syarif tersebut memberi kita informasi mengapa kemudian dia mendapat posisi yang demikian istimewa dalam komunitas Padasuka. Dia mempunyai modal kultural, sosial dan spiritual yang begitu kuat, sehingga komunitas Padasuka seperti tidak bisa dipisahkan dari sosok Kiai Syarif.

Kembali kepada komunitas Padasuka, meskipun berada dalam naungan pondok pesantren Ummul Qura secara pengurusan dan keanggotaan keduanya tidak terikat. Tidak semua santri di Pesantren Ummul Qura merupakan anggota dari Padepokan dakwah Sunan Kalijaga. Menurut Faturrahman, hanya beberapa santri saja yang mengikuti kegiatan komunitas Padasuka, sedangkan yang lain fokus pada kegiatan belajar.

Komunitas Padasuka lahir dari proses yang unik. Awalnya, setelah Kiai Syarif memakai blangkon dan mulai mengisi acara pengajian di beberapa tempat, memunculkan pertanyaan jamaah, apakah Kiai Syarif merupakan cucu dari Sunan Kalijaga? Pertanyaan ini seringkali muncul dan dijawab oleh Kiai Syarif dengan 'kalau iya bagaimana, kalau bukan trus bagaimana?' Meskipun

tidak dijawab pasti, citra Sunan Kalijaga sudah melekat pada diri Kiai Syarif yang ditandai dengan simbol blangkonnya.

Pada tahap selanjutnya, muncullah Eko Bando yang merupakan salah satu pengagum Kiai Syarif. Eko merupakan orang yang sering bertemu Kiai Syarif, karena aktif di dunia entertainmen. Eko kemudian berusaha mendokumentasikan materi pengajian Kiai Syarif dengan membuat akun media sosial dengan nama Padepokan Kanjeng Sunan. Dari hal inilah secara bertahap mengkristal menjadi sebuah komunitas Padasuka.

Komunitas Padasuka tidak mempunyai struktur pengurusan yang jelas. Menurut Eko, hal ini dikarenakan komunitas Padasuka didasari oleh kesamaan semangat dan spirit dalam gerakan. Meskipun demikian, dalam praktiknya, Eko merupakan ketua komunitas Padasuka yang ditunjuk langsung oleh Kiai Syarif. Tujuan komunitas Padasuka yakni mempersatukan umat Islam dalam berbagai keragaman bentuk dan corak. Dalam setiap kesempatan komunitas Padasuka selalu menegaskan akan pentingnya persatuan, solidaritas dan *tasamuh* (sikap toleran) antara sesama muslim. Untuk itulah komunitas Padasuka siap mencurahkan potensi tenaga dan pikirannya guna mencapai kehidupan beragama yang harmonis dengan slogan, Islam pasti NKRI harga mati.

Komunitas Padasuka merupakan sekelompok orang yang memiliki pandangan yang unik dalam memahami identitasnya. Dalam struktur ruang sosial dan budaya masyarakat tempat komunitas Padasuka tumbuh dan berkembang, terlihat cukup menarik. Dalam segi identitas pakaian yang digunakan misalnya, mereka terlihat cukup mencolok. Mereka memakai pakaian serba hitam dan bagi laki-laki mengenakan blangkon. Hal ini tentunya cukup menarik, karena baju hitam dan blangkon kontradiksi dengan budaya masyarakat modern dimana komunitas Padasuka berada. Demikian juga dengan blangkon yang dipakai ternyata bukan khas masyarakat setempat yang lebih dekat dengan budaya Sunda dan Betawi, namun blangkon yang mereka pakai merupakan blangkon khas masyarakat Yogyakarta.

Identitas Komunitas

Identitas bermakna karakteristik atau perilaku yang mencirikan individu sebagai anggota kelompok (Prasojo, 2009: 276). Dengan demikian identitas merupakan sebuah bentuk karakter yang mengindikasikan pada sebuah kelompok atau identitas. Padasuka sebagai sebuah komunitas juga memiliki seperangkat karakter yang menjelaskan identitasnya. Anggota laki-laki komunitas Padasuka memakai pakaian serba hitam. Baju atas mempunyai karakter seperti baju silat

pada padepokan-padepokan. Sedangkan untuk atribut bawah menggunakan celana atau sarung berwarna hitam. Selain itu, mereka juga menggunakan blangkon berkucir berwarna hitam. Blangkon yang mereka gunakan, meskipun mereka berada di lingkungan budaya Sunda dan Betawi, merupakan blangkon dengan model Yogyakarta. Sedangkan untuk perempuan, memakai atribut yang serba hitam juga, baik dari baju maupun kerudung.

Dengan atribut serba hitam tersebutlah, mereka kemudian mengidentifikasi komunitasnya. Mereka bisa memetakan mana yang *in-group* atau *out-group*. Sebagaimana konsep Jackson dan Smith (dalam Baron & Byrne, 2003: 163-164) bahwa identitas sosial dapat dikonseptualisasikan paling baik dalam empat dimensi, yakni persepsi dalam konteks antar kelompok, daya tarik *in-group*, keyakinan yang saling terkait dan depersonalisasi. Mereka menyatakan bahwa rasa aman dan tidak aman adalah dua tipe dasar identitas yang mendasari keempat dimensi tersebut. Sedangkan peran mana yang dimainkan dalam identitas sosial dalam hubungan antar kelompok adalah tergantung pada dimensi mana yang berlaku saat ini. Individu cenderung akan mengevaluasi *out-group* dengan lebih baik, lebih membuka dirinya dan bahkan akan lebih sedikit bias bila membandingkan *in-group* dengan *out-group* ketika derajat identitas aman lebih tinggi daripada identitas tidak aman, begitu juga sebaliknya.

Brewer dkk. (dalam Burke, 1998: 17-19) membagi identitas sosial menjadi empat tipe yaitu: *pertama*, identitas yang berdasarkan pada perseorangan. Yang lebih ditekankan pada tipe ini adalah bagaimana sifat diri dari bagian kelompok diinternalisasikan oleh anggota individu sebagai bagian dari konsep diri. Sehingga tampak individu melakukannya dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, identitas sosial berdasarkan korelasi (*social relation identity*). Tipe ini memberikan pemahaman bahwa individu menggunakan identitas kelompok pada saat-saat tertentu dimana individu berhubungan khusus dengan orang-orang yang berada di luar kelompoknya. Hubungan relasional ini biasanya sering dilakukan dalam hubungan antar kelompok. *Ketiga*, identitas sosial berdasarkan kelompok, artinya perilaku individu dalam berhubungan dengan kelompoknya. Pada kondisi seperti ini, individu harus menggunakan identitas sosial untuk bisa bergabung dengan kelompok sosial lainnya. *Keempat*, identitas kolektif, identitas ini memiliki makna yang lebih praktis. Identitas sosial tidak hanya menjadi sebuah pengetahuan bersama untuk mendefinisikan identitas diri dan kelompok. Identitas sosial merupakan sebuah proses aksi sosial. Identitas kolektif kadang kala digunakan untuk melakukan resistensi ketika kelompok mereka dipresentasikan oleh kelompok lain. Berdasarkan konsep

tersebut, identitas yang dibangun oleh komunitas Padasuka mempunyai posisi dalam keempat dimensi tersebut.

Atribut hitam merupakan identifikasi personal dikala mereka berada di luar kelompok. Mereka merasa bahwa dengan memakai baju hitam terdapat dimensi kepuasan batiniah. Atribut hitam itu juga mereka gunakan ketika berinteraksi dengan kelompok lain. Kiai Syarif dengan yakinnya tampil di televisi meskipun berkostum serba hitam. Banyak ungkapan yang muncul dari audien menyikapi atribut Kiai Syarif. Mulai dari yang diidentikan dengan dukun sampai dikatakan sebagai keturunan Sunan Kalijaga. Adapun identitas kelompok dapat diidentifikasi ketika mereka bergabung dalam sebuah kegiatan seperti pengajian ataupun ziarah. Para anggota komunitas Padasuka akan memakai atribut serba hitam sebagai simbol komunitas.

Blangkon merupakan identitas yang dipakai oleh Padepokan Dakwah Sunan Kalijaga. Menurut Kiai Syarif, identitas blangkon dilandasi oleh dua hal, yakni faktor kebetulan dan faktor kebutuhan batiniah. Faktor kebetulan muncul ketika Kiai Syarif dan istrinya sedang melihat Pameran Budaya Nusantara di Jakarta. Dalam kesempatan tersebut dia melihat blangkon dan kemudian mencobanya. Penilaian *pantes* kemudian muncul dari sang istri yang bagi Kiai Syarif hal tersebut merupakan isyarat bahwa blangkon harus dia pakai.

Adapun kebutuhan batiniah merupakan kesadaran Kiai Syarif dalam memahami blangkon dalam spektrum yang lebih luas. Dalam pernyataannya tentang alasan berblangkon dia menjelaskan bahwa:

> "Saya sudah lama merenungkan kehidupan berbangsa. Saya dahulu tinggal di asrama PTIQ, satu kamar dengan orang Bugis, pakai peci kan lucu ya...kaya takraw, yang biasa dipakai Gus Dur. Gus Dur kan sukanya peci dari Bugis yang bahannya dari rotan, sepak takraw...ketika keluar dari asrama, saya melihat kok rasa bangga terhadap Indonesia mulai hilang. Ada kesan yang berpakaian Arab itu suci, sedangan yang berpakaian lokal diidentikkan tidak baik".

Dari hal ini tampaknya, Kiai Syarif memahami bahwa muncul kehilangan rasa kebanggaan sebagai masyarakat berbangsa Indonesia dengan tradisi lokalnya. Hal inilah yang merupakan alasan batiniah dia untuk mengambil blangkon sebagai bagian dari kehidupannya untuk menunjukkan rasa bangga terhadap tradisi lokal.

Ritual Komunitas

Ritual merujuk pada definisi Turner merupakan "*...prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or power*"(dalam Abdullah, 2002: 9). Dari definisi tersebut,

ritual sering termanifestasi lewat berdoa dan sebagainya. Hal ini dikarenakan ritual bersifat suci dan keramat. Terdapat ritual yang biasanya dilaksanakan oleh Komunitas Padasuka, yakni ziarah dan membaca munajat.

Ziarah secara sederhana merupakan ritual mengunjungi tempat keramat. Menurut Woodward (2008: 258), kekeramatan biasanya merupakan suatu makam suci atau tempat keramat lainnya di mana wali bisa menjadi tempat memohon dengan khusyuk. Dalam masyarakat Jawa, tradisi ziarah cukup menarik. Hal ini dibuktikan dengan munculnya beberapa peneliti yang mencoba menjelaskan realitas tersebut. Banyak peneliti yang berusaha menelaah ritual ziarah pada masyarakat Jawa. Woodward (2008) mencatat beberapa perbedaan dalam tradisi ziarah kubur di makam keluarga keraton Yogyakarta dan tradisi ziarah yang berlaku pada masyarakat Jawa umumnya. Para peziarah, baik di Yogyakarta maupun di masyarakat Jawa secara umum, berharap mendapatkan berkah untuk mengatasi berbagai problem hidup yang mereka hadapi. Sebagian peziarah datang untuk memperoleh pengalaman spiritual dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Namun Woodward juga menemukan beberapa perbedaan dari aktivitas ziarah di Jawa. Di Yogyakarta dan Surakarta tujuan para peziarah adalah makam para petinggi kerajaan Mataram. Para peziarah juga harus mematuhi ketentuan yang ditetapkan oleh pengelola makam misalnya hanya boleh berziarah pada hari tertentu atau jam-jam tertentu (Woodward, 2008: 256-268).

Kajian mengenai ziarah juga dilakukan oleh Syam (2005) terkait dengan makam ketika meneliti persoalan Islam pesisir. Menurutnya, makam tidak hanya dimaksudkan sebagai tempat untuk menyimpan mayat tetapi juga tempat untuk berkumpul, berdoa dan mencari berkah. Syam (2005: 140) menyebut beberapa makam di pesisir utara Jawa Timur yang dinilai sebagai tempat keramat, antara lain komplek pemakaman Sunan Ampel di Surabaya, makam Putri Suwari di Leran, makam Malik Ibrahim dan Giri di Gresik, Sunan Drajat di Paciran dan Sunan Bonang di Tuban. Makam-makam keramat itu dipelihara dengan baik dan selalu ramai didatangi peziarah. Keberadaannya tidak hanya berfungsi sebagai sarana ritual keagamaan tetapi juga medan ekonomi. Beberapa makam dikelilingi sejumlah pedagang yang dikunjungi banyak orang di sela-sela ziarah.

Selain itu terdapat artikel menarik tentang ziarah yang ditulis oleh Jamhari (2001) yang mengungkap bahwa *barakah* merupakan elemen orientasi penting dalam ritual ziarah. Persoalan berkah dalam konsepsi Jamhari merupakan 'basis ideologi' untuk menjelaskan mengenai persoalan ziarah (Jamhari, 2001: 121).

Bagi para peziarah, mengunjungi tempat keramat merupakan ritus untuk *ngalap berkah* (mencari berkah). Akan tetapi terdapat perbedaan dalam memahami siapa yang memberi berkah. Sebagian memahami bahwa berkah merupakan pahala (*God's Reward*) yang didapat melalui wali, sedangkan sebagian yang lain memahami bahwa berkah merupakan pemberian langsung dari wali.

Bagi Komunitas Padasuka, ziarah bisa membuat hati menjadi hidup. Menurut Eko Bando, "lebih baik bermain dengan orang mati namun bikin hati hidup daripada bermain dengan orang hidup yang bikin hati mati". Dari ungkapan ini dapat dipahami bahwa spiritual hati merupakan orientasi penting dalam komunitas Padepokan Dakwah Sunan Kalijaga.

Adapun tujuan tempat ziarah lebih ditekankan pada tokoh-tokoh nusantara, seperti para wali. Padasuka tidak mengidentifikasikan para habib sebagai tempat yang penting untuk diziarahi. Sebagaimana diketahui, di Jabotabek, makam yang dianggap suci mayoritas adalah makam para habib. Namun hal itu ditepis oleh komunitas Padasuka yang lebih memilih makam wali dan ulama lokal Jakarta sebagai tempat ziarah.

Selain ziarah, membaca munajat juga merupakan ritual penting dalam Komunitas Padasuka. Munajat merupakan buku kumpulan wirid dan doa dalam al-Qur'an yang disusun oleh Kiai Syarif. Buku munajat mempunyai 31 halaman dengan tulisan Arab, dan 31 halaman untuk terjemahannya. Dari halaman 1 sampai halaman 13 adalah hizib atau wirid yang biasa dibaca dan dianjurkan oleh Rasulullah sebagaimana diterangkan dalam beberapa hadis. Sedangkan halaman 14 sampai 31 adalah doa-doa yang terdapat di dalam al-Qur'an.

Ketika membaca munajat dianjurkan menggunakan tata krama dalam berdoa. Tata krama yang dimaksud antara lain bersuci, melirihkan suara, dan sebagainya. Selain itu, sebelum membaca doa juga dianjurkan membaca selawat dan hamdalah. Dalam membaca munajat, bisa dilakukan secara individu maupun kelompok. Secara individu bisa dilakukan setiap hari, namun waktu yang paling baik adalah sebelum salat Fajar. Adapun ketika dibaca secara kelompok biasa dilakukan ketika jamaah komunitas Padasuka sedang melakukan pengajian dan pertemuan bulanan.

Menurut Kiai Syarif (Rahmat, 2013), munajat merupakan pegangan dalam berdoa. Dia menyatakan:

> "...kususun ini semata-mata karena Allah setelah kulihat betapa manusia berlomba-lomba dalam mengamalkan berbagai hizib dan doa buatan manusia, sementara sedikit sekali manusia yang menolehkan pandangannya kepada tuntunan Allah dalam al-Qur'an, padahal Dia melarang kita mendahului Allah dan Rasul-nya

(al-Hujurat: 1). Aku tidak beramaksud dengan ini melarang berdoa, beristighasah atau bermunjat dengan lain-lain bentuk. Namun, sebagaimanapun seorang mu'min telah terikat dengan dua dasar pokok: al-Qur'an dan as-Sunnah, tak akan tersesat orang yang berpegang teguh kepadanya".

Atribut Hitam Sebagai Identitas Perlawanan

Terdapat beberapa pandangan pokok dalam komunitas Padasuka. Komunitas Padasuka memandang bahwa nasionalisme seperti kisah dalam al-Qur'an tentang nenek yang memintal benang. Kisah tersebut menceritakan adanya seorang nenek yang memintal benang dan orang sekitarnya memandang bahwa nenek tersebut mustahil menghasilkan sebuah kain. Namun ternyata kemudian nenek tersebut berhasil menyelesaikan sebuah kain dan hasilnya begitu indah. Hal mengejutkan adalah ketika kain indah itu kemudian kembali diurai oleh sang nenek tersebut. Nenek tersebut kemudian dikatakan gila. Demikian juga dengan nasionalisme di Indonesia. Menurut komunitas Padasuka, Indonesia merupakan kain indah yang telah dipintal oleh para leluhur. Adalah gila apabila kemudian ada yang berusaha mengurai Indonesia menjadi benang-benang yang tidak beraturan dengan dalih apa pun.

Bagi komunitas Padasuka, kebanggaan sebagai anak negeri menjadi simbol mendasar. Mereka memandang bahwa kehancuran Indonesia sebelumnya berawal dari perasaan rendah di hadapan bangsa lain. Indonesia kalah dengan Belanda karena merasa bahwa Belanda lebih hebat. Demikian juga dengan kekalahan dari Jepang yang berawal dari perasaan rendah di hadapan bangsa Jepang. Sekarang, ketika muncul gerakan Arabisasi, masyarakat merasa rendah diri di hadapan orang-orang Arab. Perasaan inilah yang harus ditepis masyarakat Indonesia.

Komunitas Padasuka melihat bahwa konsep habib tidak ada. Hal ini tentunya berbeda dengan realitas masyarakat yang memahami adanya konsep habib. Secara sederhana, habib merupakan keturunan laki-laki dari Nabi Muhammad. Yang dijadikan landasan untuk menolak berdasarkan pada dua argumen, yakni argumen teks dan argumen logika. Argumen teks yang digunakan oleh komunitas Padasuka untuk menolak habib berdasarkan Q.S. al-Ma'idah: 18 dan Q.S. al-Ahzab: 40.

Sebagaimana diketahui, akhir-akhir ini muncul fenomena penerapan syariat Islam dan munculnya atribut ala Arab yang didominasi warna putih. Salah satunya adalah munculnya gagasan untuk menjadikan syariat Islam sebagai dasar dan pegangan di beberapa kawasan di Indonesia. Di Padang misalnya,

Pemerintah setempat mencoba menerapkan kewajiban menggunakan jilbab dan busana Islami (bagi orang Islam) dan anjuran memakainya (untuk non-Islam) yang diberlakukan lewat instruksi Walikota. Selain itu, fenomena kewajiban penggunaan jilbab juga diberlakukan di Nangroe Aceh Darussalam. Tentu saja, intruksi tersebut menimbulkan polemik, karena hal yang diinstruksikan tersebut bukan bagian dari budaya yang berkembang di masyarakat.

Selain itu, di masyarakat juga muncul fenomena gerakan fundamentalisme yang mencoba mengaplikasikan konsep syariat Islam. Kecendrungan yang muncul dari gerakan tersebut adalah mengaplikasikan konstruksi syariat Islam yang berwajah Arab. Hal tersebut tentunya berimbas pada keadaan dimana ekspresi Arab menjadi dominan, bahkan menghegemoni budaya dan tradisi yang berkembang di masyarakat. Hal yang lebih menggelisahkan lagi adalah munculnya justifikasi-justifikasi seperti belum *kaffah*, sesat, bidah atau musyrik kepada orang-orang yang tidak menggunakan ekspresi tersebut (Najitama, 2007).

Dengan munculnya fenomena ini, tentunya eksistensi budaya lokal menjadi terpinggirkan. Gerakan fundamentalisme modern berusaha menghilangkan budaya slametan, musik gamelan dan banyak tradisi lokal yang dianggap berbau Hindu dan kejawen. Gerakan Islam fundamentalis berusaha menghilangkan seluruh budaya lokal dan menggantinya dengan sistem ajaran Islam model Arab masa Nabi.

Realitas kenyaatan mengenai Arabisasi direspon Padasuka dengan gelisah. Mereka melihat bahwa Arabisasi membuat kebanggaan akan realitas kebangsaan menjadi rendah. Bagi komunitas Padasuka, kebanggaan sebagai anak negeri menjadi simbol mendasar. Mereka memandang bahwa kehancuran Indonesia sebelumnya berawal dari perasaan rendah di hadapan bangsa lain. Indonesia kalah dengan Belanda karena merasa bahwa Belanda lebih hebat. Demikian juga dengan kekalahan dari Jepang yang berawal dari perasaan rendah di hadapan bangsa Jepang. Sekarang, ketika muncul gerakan Arabisasi, masyarakat merasa rendah diri di hadapan orang-orang Arab. Perasaan inilah yang harus ditepis oleh masyarakat Indonesia.

Komunitas Padasuka memandang bahwa warna hitam merupakan warna lokal yang harus digunakan untuk menunjukkan kebanggaan pada budaya sendiri. Dari beberapa pertemuan dengan anggota Padasuka, mereka tidak sepakat dengan gerakan Arabisasi yang mengusung warna putih. Demikian juga dengan habib yang mengindikasikan adanya perbedaan manusia dari

sudut pandang keturunan. Bagi komunitas Padasuka, habib tak lebih dari "jual nasab, demi nasib".

Menurut Scott (1990: 12), hubungan antara yang didominasi dan yang mendominasi terjadi dalam relasi dimana yang disebutkan kedua menggunakan kekuasaan untuk mendominasi kelompok yang pertama. Kelompok dominan yang dalam konteks pembahasan ini direpresentasi ulama dan negara mengaktualisasikan otoritasnya kepada masyarakat melalui perumusan regulasi atau upaya-upaya tertentu untuk menundukkan kelompok yang tersubordinat. Scott mengatakan bahwa kelas yang berkuasa tidak hanya mendominasi alat-alat produksi fisik, melainkan alat-alat produksi simbolik juga. Kendalinya atas kekuatan material produksi ditiru pada tingkat idea, dalam pengendalian sektor ideologi masyarakat — seperti kebudayaan, agama, pendidikan dan media — dalam cara yang memungkinkannya menyebarkan nilai-nilai yang memperkuat posisinya.

Dalam kenyataannya, fenomena Arabisasi dengan atribut yang serba Arab dan putih telah menjadi bagian dalam masyarakat. Hal ini dapat dilihat di media dimana yang putih senantiasa dianggap sebagai yang suci dan yang lain tidak. Kondisi ini melahirkan pemahaman bahwa putih itu baik, sedang hitam itu buruk. Padahal sejatinya warna merupakan bebas nilai dan bersifat relatif. Pada akhirnya, putih merupakan warna dominan yang menjadi alat simbolik untuk memperkuat gerakan Arabisasi. Adapun warna hitam kemudian menjadi subordianat. Dalam kondisi inilah, relalitas pertaruang identitas yang muncul dalam masyarakat dalam ruang konteks Padasuka.

Identitas serba hitam sejatinya merupakan bentuk resistensi yang digunakan oleh komunitas Padasuka utuk melawan hegemoni Arabisasi yang menonjolkan warna putih. Hitam bagi komunitas Padasuka merupakan warna lokal yang menjadi bagian dari tradisi masyarakat Indonesia. Warna hitam ini kemudian dikolaborasikan dengan blangkon yang semakin mempertajam identitas lokal. Sebagaimana diketahui, bahwa Arabisasi mengusung serban yang serba putih. Hal tersebut biasanya menjadi simbol ketokohan dan ilmu agama. Namun logika ini dibalik sedemikian cerdas oleh Padasuka. Mereka menggunakan atribut lokal dalam bentuk blangkon yang mereka pakai di setiap kegiatan. Bahkan lebih dari itu, blangkon bagi komunitas Padasuka juga digunakan dalam kegiatan ibadah seperti salat menggantikan serban ala Arab. Dengan demikian, identitas yang digunakan oleh komunitas Padasuka merupakan bentuk reproduksi budaya lokal dalam menghadapi globalisasi budaya dan Arabisme yang semakin semarak di masyarakat.

Simpulan

Identitas serba hitam sejatinya merupakan bentuk resistensi yang digunakan oleh komunitas Padasuka utuk melawan hegemoni Arabisasi yang menonjolkan warna putih. Hitam bagi komunitas Padasuka merupakan warna lokal yang menjadi bagian dari tradisi masyarakat Indonesia. Warna hitam ini kemudian dikolaborasikan dengan blangkon yang semakin mempertajam identitas lokal. Sebagaimana diketahui, bahwa Arabisasi mengusung serban yang serba putih. Hal tersebut biasanya menjadi simbol ketokohan dan ilmu agama. Namun logika ini dibalik sedemikian cerdas oleh Padasuka. Mereka menggunakan atribut lokal dalam bentuk blangkon yang mereka pakai di setiap kegiatan. Bahkan lebih dari itu, blangkon bagi komunitas Padasuka juga digunakan dalam kegiatan ibadah seperti salat menggantikan serban ala Arab. Dengan demikian, identitas yang digunakan oleh komunitas Padasuka merupakan bentuk reproduksi budaya lokal dalam menghadapi globalisasi budaya dan Arabisme yang semakin semarak di masyarakat.

Blangkon merupakan identitas yang dipakai oleh komunitas Padasuka. Kiai Syarif memahami blangkon dalam spektrum yang lebih luas karena diawali keprihatinan atas hilangnya rasa kebanggaan sebagai masyarakat berbangsa Indonesia dengan tradisi lokalnya. Hal inilah yang menjadi alasan batiniahnya untuk mengambil blangkon sebagai bagian dari kehidupannya untuk menunjukkan rasa bangga terhadap tradisi lokal. Reproduksi identitas sangat tersentral pada sosok Kiai Syarif. Hal ini dapat dipahami karena Kiai Syarif mempunyai modal kultural, modal sosial dan modal spiritual yang kuat, sehingga mempunyai posisi yang demikian kuat.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Kiai Syarif sebagai tokoh komunitas Padasuka mempunyai posisi yang sangat dominan dalam proses reproduksi kebudayaan, hal ini dikarena dia memiliki modal sosial dan kultural yang kuat. Selain itu, dalam Komunitas Padasuka, identitas budaya bukan lagi hanya sebagai pengarah yang menentukan kode etik yang dipatuhi dan memiliki daya paksa, namun menjadi alat resistensi atas dominasi budaya tertentu.

Daftar Pustaka

Abdullah, I. 2010. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____, 2002. *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa*, Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

Ahimsa-Putra, H.S. 2012, *Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan*, Yogyakarta: Makalah Shortcourse Penelitian Kemenag-CRCS UGM.

Baron, R. A. & Byrne, D. 2003. *Psikologi Sosial*, Jilid I. Jakarta. Erlangga.

Burke, P. 1998. *Identity Theory and Social identity Theory*, Washington State University.

Jamhari, 2001. "The Meaning Intepreted: The Concept of Barakah in Ziarah" dalam *Studia Islamika* vol.8, No. 1.

Koentjaraningrat, 2009. *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta: UIP.

_____, 1987. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia.

_____, 1985. *Ritus Peralihan di Indonesia*, Jakarta: Penerbitan Nasional Balai Pustaka.

Najitama, F. 2007. "Sejarah Pergumulan Hukum Islam dan Budaya Serta Implikasinya bagi Pembangunan Hukum Islam Khas Indonesia" dalam *Jurnal Al-Mawarid* Edisi XVII.

Prasojo, Z. Z. 2009. "Identitas Etno-Religio di Kalimantan Barat" dalam Irwan Abdullah, dkk, *Dinamika Masyarakat dan Dinamika Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rahmat, S. 2013. *Munajat*, Tangerang Selatan: Sabila Press.

Scott, J. C. 1990. *Domination and the Art of Resistence: Hiddenn Trancripts* ,London: Yale University Press New Haven and London.

Syam, N. 2005. *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS.

Woodward, M. R., 2008. *Islam Jawa, Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS, Yogyakarta: LKiS.

DOI: http://dx.doi.org/10.18860/el.v18i1.3415

INTEGRASI AGAMA DAN BUDAYA: KAJIAN TENTANG TRADISI *MAULOD* DALAM MASYARAKAT ACEH

Abidin Nurdin
Universitas Malikussaleh, Aceh
Email: abidin_majene@yahoo.co.id

Abstract

Islam and tradition in Aceh community are like substance and attribute that are inseparable. Religion and culture have been integrated in way of life, social system, culture and Islamic values. In cultural perspective, maulod tradition has been a ritual which integrates between traditional and religious values that are intertwined. This study used sociological and religion anthropology approach by using data collection such as observation, interview and library research. The result of this study describes that the maulud tradition in Aceh integrated between religion and culture. Islam influences culture deeply as shown in almost the whole social life aspects of Aceh community. It can be found in process of uroe maulod, idang meulapeh, dzikee maulod and Islamic da'wah. Indeed, maulod celebration is held not only in a month but also in three months namely; Rabiul Awal (the first maulod), Rabiul Akhir (the middle maulod) and Jumadil Awal (the last maulod).

Islam dan adat dalam masyarakat Aceh bagaikan zat dan sifat yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Agama dan budaya terintegrasi dalam pandangan hidup, sistem sosial, budaya, dan nilai-nilai Islam. Dari konteks budaya, tradisi maulod menjadi praktik keagamaan yang kental dengan integrasi nilai-nilai agama dan adat yang saling berkelit kelindang. Kajian ini menggunakan pendekatan sosiologi dan antropologi agama dengan teknik pengumpulan data melalui observasi, wawancara dan studi kepustakaan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dalam tradisi maulod di Aceh terjadi integrasi antara agama dan budaya. Islam mewarnai budaya secara begitu kental, sebagaimana juga ditemukan dalam hampir seluruh aspek kehidupan bagi masyarakat Aceh.

Hal ini dapat dilihat dalam proses uroe maulod, idang meulapeh, dzikee maulod, dakwah Islamiah. Bahkan perayaan maulod tidak hanya sebatas satu bulan saja, namun dilaksanakan dalam tiga bulan yaitu, Rabiul Awal (maulod awai), Rabiul Akhir (maulod teungoh) dan pada bulan Jumadil Awal (maulod akhe).

Keywords: *Maulod tradition; Aceh community*

Pendahuluan

Islam hadir di Nusantara bukan dalam masyarakat hampa budaya. Praktik budaya justru diakomodir dan diadopsi kemudian diislamisasi. Islam tidak menggusur budaya yang hidup dalam masyarakat di mana Islam datang untuk mencerahkan akidah umat. Islam meluruskan, memberi nilai, makna dan penguatan terhadap budaya yang sudah hidup lama dalam satu masyarakat yang didakwahinya.

Hadi (2006: 19) menyebutkan tiga pola penyebaran Islam di kepulauan Nusantara, yaitu; integratif, dialogis, dan gabungan dialogis-integratif.

Pertama, *integratif*, sebagian besar aspek kehidupan dan kebudayaan suatu komunitas diintegrasikan dengan pandangan hidup, gambaran dunia, sistem pengetahuan dan nilai-nilai Islam. Contohnya masyarakat etnik-etnik Melayu di Aceh, Sumatera, Kalimantan, Palembang, Riau, Banjar, pesisir Jawa seperti Banten, Jawa Timur dan Madura. Pola ini dapat dilakukan karena sebelum raja atau penguasa memeluk Islam, masyarakat ramai sudah memeluk agama Islam dan mengembangkan kebudayaan bercorak Islam.

Kedua, *dialogis*; Islam dipaksa berdialog dengan tradisi lokal yang sudah tertanam dalam masyarakat. Contohnya yaitu di Jawa pedalaman, yang langsung berada di bawah pengaruh kraton. Mistisisme Islam berkembang di wilayah ini berpadu dengan tradisi mistik lama warisan zaman Hindu. Seni dan sastra zaman Hindu dipertahankan dengan memberi corak Islam. Pola ini dilakukan karena sistem kekuasaan masih mempertahankan sistem lama, dan masyarakat masih belum sepenuhnya terislamkan.

Ketiga, pola gabungan antara dialogis dan integratif terjadi di Indonesia bagian Timur misalnya di Sulawesi. Ini karena yang pada mulanya memeluk Islam adalah raja dan para bangsawan, baru diikuti oleh rakyat yang budayanya beragam.

Ketiga pola tersebut dapat disaksikan dalam tradisi dan ritual keagamaan yang masih dipraktikkan oleh masyarakat Nusantara sampai saat ini. Mulai dari upacara aqiqah, tahlilan, Idul Fitri, Idul Adha, isra' mikraj dan maulid.

Tradisi tersebut ditemukan berbeda antara satu daerah dengan lainnya. Maulid di Yogyakarta misalnya, diperingati dengan tradisi *Grebek Mulud* prosesi arak-arakan gunungan dari Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat menuju alun-alun utara dan berakhir di masjid Agung Kauman. Ada juga yang mengaitkannya dengan *Sekaten* yang berasal dari kata *syahadatain* yaitu dua kalimat syahadat (Jati, 2012 dan Purwadi, 2014). Di Kalimantan Selatan terdapat tradisi *Baayun Mulud.* Perayaan maulid diramaikan dengan anak yang diayun. *Maudu Lompoa* di sekitar Cikoang Takalar, Sulawesi Selatan, sarat dengan nilai tasawuf, ratusan perahu dihiasi dengan telor dan aneka makanan. Kemudian *Babaca Maulid Nabi* dipadu dengan alunan rebana di Ternate. Sementara di Sumatera Barat dikenal dengan *Malamang* dan *Mulud Badikia* makanan lemang dan berdzikir (Sila, 2001; Maimanah & Norhidayat, 2012; Pramono, 2010).

Agama dan Akulturasi Budaya

Agama termasuk Islam, mengandung simbol-simbol sistem sosial-kultural yang memberikan suatu konsepsi tentang realitas dan rancangan untuk mewujudkannya. Tetapi simbol-simbol yang menyangkut realitas ini tidak selalu harus sama dengan realitas yang terwujud secara riil dalam kehidupan masyarakat. Ajaran agama manapun, konsepsi manusia tentang realitas tidaklah bersumber dari pengetahuan, tetapi kepercayaan pada otoritas mutlak yang berbeda dari suatu agama dengan agama lainnya. Di dalam Islam, konsepsi realitas berasal dari wahyu al-Qur'an dan Hadis. Konsepsi dasar realitas yang diberikan kedua sumber ini dipandang bersifat absolut dan karenanya, transenden dari realitas sosial (Azra, 1999: 11).

Namun agama juga merupakan realitas sosial, ia hidup dan termanifestasi di dalam masyarakat. Di sini doktrin agama yang merupakan konsepsi tentang realitas harus berhadapan dengan kenyataan adanya, dan bahkan keharusan atau sunnatullah dalam bentuk perubahan sosial. Dengan demikian al-Qur'an yang diyakini kaum Muslimin sebagai kebenaran final yang tidak dapat diubah dan berlaku untuk segala waktu dan tempat berbenturan dengan kenyataan sosial yang selalu berubah.

Pertanyaan yang muncul kemudian, jika Islam (atau lebih sempit dan tegas al-Qur'an) yang tidak boleh diubah itu merupakan konsepsi tentang realitas, apakah Islam merupakan pendukung atau sebaliknya hambatan terhadap perkembangan budaya? Dalam bentuk yang lebih populer, apakah Islam menjadi penghalang bagi perubahan sosial yang menuju ke arah kesejahteraan kemanusiaan?

Sepanjang sejarah sejak masa-masa awal telah tercipta semacam ketegangan antara doktrin teologis Islam dengan realitas dan perkembangan sosial. Tetapi, dalam aplikasi praktis, Islam "terpaksa" mengakomodasi kenyataan sosial-budaya. Tatkala doktrin-doktrin pokok al-Qur'an tentang fikih, misalnya dirumuskan secara rinci, ketika itu pulalah para ahli fikih — terpaksa mempertimbangkan faktor-faktor sosial budaya. Karena itulah antara lain tercipta perbedaan-perbedaan — betapapun kecilnya, misalnya diantara imam-imam madzhab. Imam as-Syafi'i misalnya, mengembangkan apa yang disebut *qaul qadim* ketika dia di Irak dan *qaul jadid* ketika pindah ke Mesir (Azra, 1999: 12).

Jadi sejak awal perkembangannya Islam sebagai konsepsi realitas telah menerima akomodasi sosio-kultural. Akomodasi ini semakin terlihat ketika wilayah Islam berkembang sedemikian rupa sehingga ia menjadi agama yang mendunia. Pada kasus-kasus tertentu, akomodasi itu tercipta sedemikian rupa, sehingga memunculkan berbagai "varian Islam". Terlepas dari setuju atau tidak inilah yang menyebabkan Geertz (dalam Azra, 1999), misalnya, lebih senang menyebut Islam di Jawa sebagai "*religion of java*" atau sementara orang Arab menyebut Syi'ah di Iran sebagai suatu "agama Persia" ketimbang Islam itu sendiri.

Konsep integrasi atau akomodasi tersebut semakin tampak jika dikaitkan dengan pandangan yang mengatakan, bahwa Islam tidak seharusnya dilihat pada konteks agama wahyu dan doktrinal saja. Tetapi Islam harus dilihat juga sebagai fenomena dan gejala budaya dan sosial (Mudzhar, 1998: 13-14). Pada konteks inilah Islam berkelit kelindan dengan budaya dan sejarah, sehingga memunculkan mozaik Islam baru dan bercorak dan berwatak lokal dalam hal ini Islam dalam warna budaya dimana agama tersebut tumbuh dan berkembang, Timur Tengah, Afrika, Eropa, Asia termasuk di Indonesia dan Aceh.

Jika mengikuti alur pikir akomodasi tersebut, maka akan memunculkan setidaknya dua varian Islam yang disebut dengan menggunakan berbagai istilah. Islam sebagai konsepsi budaya disebut *great tradition* (tradisi besar), sedangkan Islam sebagai realitas budaya disebut *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition* (Koentjaraningrat, 1980: 170). *Great tradition* pada hakikatnya mewakili Islam sebagai konsepsi realitas dan *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition* (tradisi lokal). Atau dengan kata lain, "Islam" dan "*Islamicate*" bidang-bidang yang "Islamik", yang dipengaruhi Islam (Azra, 1999: 13)

Tradisi besar (Islam) tentu saja adalah Islam yang dipandang sebagai doktrin yang normatif dan original, yang permanen, atau setidak-tidaknya merupakan interpretasi yang melekat ketat pada ajaran dasar. Dalam lingkup

lebih sempit, doktrin ini tercakup di dalam konsepsi-konsepsi keimanan dan syariah yang mengatur pola berpikir dan bertindak setiap muslim. Tradisi besar ini sering pula disebut tradisi pusat yang dikontraskan dengan pinggiran. Pada pihak lain, tradisi kecil (tradisi lokal, *Islamicate*) adalah *realm of influence* — kawasan-kawasan yang berada di bawah pengaruh Islam atau tradisi besar tersebut.

Integrasi *Hukom Ngon Adat*

Falsafah hidup orang Aceh adalah integrasi antara *hukom ngon adat* (agama dan adat) terdapat dalam *hadih majah* (pepatah) "*Hukom ngon Adat lagee zat ngon sipheut*" (hukum [agama] dan adat bagai zat dan sifat, tak dapat dipisahkan) (Hoesein, 1970: 1). *Hadih maja* yang lain; "*hukom meunyo hana adat tabeue, adat meunyo hana hukom bateue*" (Hukum jika tanpa adat hambar, adat jika tanpa hukum batal) (Muhammad & Sumardi, 2011: 37). Hal ini dapat dipahami bahwa antara budaya dan ajaran Islam telah berinteraksi dan berasimilasi secara harmonis dalam masyakarat Aceh sepanjang ratusan tahun. Bentuk konkrit adat dan budaya dalam kehidupan masyarakat Aceh tidak hanya teraplikasi dalam bidang sosial, ekonomi maupun politik, tetapi juga dalam bidang hukum (Nurdin, 2013: 139).

Karena itu, Islam menjadi *way of life* yang mengkristal dalam budaya dan adat Aceh tampaknya tidak dapat dibantah. Dalam sistem, pranata dan struktur sosial cukup menonjol, artinya Islam dijadikan sebagai *world view* (pandangan hidup). Misalnya, sistem pemerintah yang paling tinggi *nanggroe* (kerajaan atau negara) sampai pada level yang paling rendah (*gampong*). Pada tingkat kerajaan dahulu sultan mengurusi masalah, sosial, politik dan tata negara, sedangkan agama dan adat berada dalam kewenangan *qadhi* (ulama) sebagai penasihat sultan pada saat itu. Qadhi yang terkenal adalah Syamsuddin as-Sumatrani (w. 1630 M), Nuruddin ar-Raniri (w. 1658) dan Abdurrauf as-Singkili (w. 1693). Para ulama inilah yang mewarnai proses sosial, politik dan budaya dalam masyarakat Aceh. Kemudian pada level *gampong* yang dipimpin oleh *keuchik* (kepala desa) yang mengurusi persoalan pemerintahan. Di samping itu, ada *imum meunasah* yang memimpin semua urusan keagamaan. Sampai saat ini biasa kantor *keuchik* dan *meunasah* selalu berdekatan atau dalam satu kompleks, bahkan dahulu *meunasah* juga dijadikan sebagai kantor *keuchik* (Nurdin, 2015).

Pemahaman dan praktik ajaran Islam dalam masyarakat Aceh sebagaimana disebutkan sangat kental dengan konsep integrasi dan akomodasi. Menurut

Badruzzaman Ismail, Ketua Majelis Adat Provinsi Aceh bahwa adat Aceh sangat kental dengan warna Islam. Nilai-nilai Islam seperti humainisme, persamaan, perdamaian, kebersamaan teraplikasi dalam adat, budaya masyarakat Aceh. Misalnya, konflik yang terjadi dalam didamaikan dengan pendekatan adat yang dikenal dengan *suloh*. *Suloh* berasal dari Islam yaitu *islah*, artinya damai (wawancara 22 Juli 2015).

Sejalan dengan itu, pada lembaga adat *Panglima Laot* (institusi adat yang mengurusi masalah laut) ada larangan melaut dan menangkap ikan pada hari Jumat. Hal ini didasari bahwa pada hari itu nelayan difokuskan untuk salat Jumat. Demikian pula lembaga adat *Mukim*, yang merupakan instutisi adat yang berada di atas *gampong*. Berasal dari kata *mukim* (Bahasa Arab artinya yang menetap). Masjid hanya dapat dibangun dan digunakan untuk salat Jumat di wilayah pemukiman, karena dalam pandangan madzhab Imam as-Syafi'i syarat sah salat Jumat jika dihadiri empat puluh orang yang mukim. Madzhab ini merupakan mayoritas dianut dalam masyarakat Aceh sampai saat ini.

Hadih maja, praktik agama dan budaya tersebut di atas mencerminkan pandangan masyarakat Aceh tentang hubungan antara agama yang disebut *hukom* dan budaya yang dikenal sebagai adat. Jika mengacu pada konsep dua tradisi tersebut di atas, maka *hukom* atau agama dapat disebut sebagai tradisi besar karena ia adalah doktrin yang berasal dari al-Qur'an dan as-Sunnah, sedangkan adat dan budaya merupakan tradisi kecil yang harus mendapat dukungan dari doktrin tersebut.

Konsep akomodasi antara kedua tradisi tersebut begitu kental dalam masyarakat Aceh, oleh karena itu tidak mengherankan jika sampai saat ini tidak sedikit tradisi yang kental dengan warna lokal Aceh. Tradisi tersebut menjadi syiar dan daya tarik tersendiri bagi masyarakat Aceh dan bagi orang luar. Seperti tradisi, Maulid, Israk Mikraj, Idul Fitri, Idul Adha, dan 1 Muharram.

Maulid Nabi sesuai dengan konteksnya telah dianggap sebagai salah satu aspek dari kebudayaan dan syiar Islam yang perlu dilestarikan. Hal ini disebabkan oleh aliran pemikiran agama yang juga karena faktor budaya lokal masyarakat Islam yang berdomisili di suatu tempat. Perbedaan waktu, bentuk perayaan Maulid Nabi bukanlah persoalan substantif, karena maulid Nabi diikat oleh akidah Islam sebagai keyakinan bagi umat Islam untuk memuliakan Rasul Muhammad saw.

Uroe Maulod

Maulod dapat dikatakan hari raya ketiga setelah Idul Fitri dan Idul Adha. Masyarakat juga biasanya akan *uwo gampong* (pulang kampung) dalam tiga waktu tersebut. Perayaan *maulod* merupakan bentuk penghormatan dan kecintaan kepada Nabi Muhammad saw. Hal ini yang disebut Schimmel (1991: 52) sebagai penghormatan kepada Nabi dan perhatian kepada rincian yang paling kecil pun dari perilaku serta kehidupan pribadinya tumbuh sejalan dengan semakin jauhnya jarak waktu kehidupan kaum muslim dengan Nabi. Mereka ingin mengetahui lebih banyak lagi mengenai kepribadiannya, pandangan-pandangannya, dan perkataan-perkataannya, untuk meyakinkan mereka bahwa mereka telah mengikutinya dengan cara yang benar.

Dahulu dalam masyarakat Aceh pada malam 12 Rabiul Awal, disambut dengan membakar lilin atau lampu-lampu kecil di pasang di depan rumah dan diadakan kenduri (*slametan*) sambil membaca kisah-kisah Nabi Muhammad yang terdapat dalam kitab al-Barzanji. Kemudian peringatan *maulod* diadakan selama lebih 100 hari sesudahnya atau dikenal dengan "*lhee buleuen siploh uroe*" (tiga bulan sepuluh hari). Kenduri yang diadakan setelah malam 12 Rabiul Awal biasanya diadakan pada siang hari (Hoesein, 1970: 123). Namun saat ini membakar lilin dan kenduri pada malam 12 Rabiul Awal sudah banyak tidak dilakukan, kecuali setelahnya.

Perayaan *maulod* yang dilaksanakan dalam tiga bulan tersebut yaitu, bulan Rabiul Awal (*maulod awai*), Rabiul Akhir (*maulod teungoh*) dan pada bulan Jumadil Awal (*maulod akhe*). Menurut Teungku Husnaini Hasbi salah seorang Imam Kemukiman di Lhokseumawe menegaskan bahwa di samping karena bulan-bulan tersebut dianggap berberkah juga dilatarbelakangi oleh keadaan dan kondisi masyarakat dahulu yang lebih banyak petani. Keadaan ekonomi membaik seiring tibanya masa panen, ketiga bulan tersebut di atas biasa adalah bulan panen padi. Pada saat itulah masyarakat mempunyai kemampuan untuk melaksanakan maulid karena ketersediaan beras yang melimpah dan uang untuk menyiapkan hal-hal lainnya (wawancara September 2015).

Orang Aceh merayakan *maulod* secara meriah pada waktu yang tidak bersamaan di masing-masing *gampong*. Lamanya waktu pelaksanaan maulid ini di satu sisi diyakini sebagai upaya untuk memberikan kepada berbagai lapisan masyarakat agar dapat memilih kapan waktunya yang tepat untuk melaksanakan kenduri tersebut. Di sisi yang lain juga dapat dibaca sebagai sebuah kemaslahatan yang akan dipilih oleh masyarakat untuk mempersiapkan diri secara baik dalam rangka menyambut peringatan *maulod* tersebut.

Pada hari "*Uroe Maulod*", masyarakat dengan ikhlas menyedekahkan makanan siap saji untuk dinikmati bersama yang dipusatkan di *meunasah* atau masjid setempat. Makanan yang disedekahkan masyarakat berupa nasi yang dibungkus dengan daun pisang berbentuk segi tiga yang dinamakan dengan "*bue kulah*" beserta lauk pauk mulai dari gulai ayam kampung, gulai kambing, gulai ikan, telur bebek, sayur nangka, buah-buahan, kue dan lain-lain. Makanan-makanan tersebut dibungkus dengan tudung saji dan di atasnya biasa dilapisi dengan kain yang berwarna keemasan. Tudung saji tersebut berbentuk kerucut dengan warna dominan hijau, kuning, dan hitam yang dinamakan "*Idang Meulapeh*".

Pada saat "*Uroe Maulod*", representasi anak-anak yatim dan fakir miskin mendapat pelayanan khusus dari masyarakat sebagai wujud kecintaan mereka kepada golongan tersebut. Bahkan ada di beberapa daerah di Aceh, masyarakat disamping menyediakan kenduri secara maksimal, juga menyantuni mereka dengan sejumlah uang dan berbagai bingkisan lainnya untuk dibawa pulang. Tradisi ini hampir merata dilakukan di seluruh Aceh, karena momen tersebut sekaligus dapat bermakna ganda. Di satu sisi, terlaksananya acara kenduri maulid, namun di sisi yang lain dapat juga tersantuni anak-anak yatim dan fakir miskin yang juga merupakan refleksi dari anjuran Rasul yang terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah.

Bagi masyarakat Aceh, tradisi ini dilakukan sebagai momentum untuk meningkatkan pemahaman masyarakat terhadap Islam, memperkuat keimanan kepada Allah swt. dan kecintaan mereka kepada Rasulullah saw., serta memperkokoh *ukhuwah Islamiah* untuk menumbuhkan solidaritas sosial, memperkuat ikatan sosial dan kepekaan terhadap nasib sesama. Itulah tujuan dasar dari tradisi tersebut, dan tujuan ini relevan dengan tujuan Islam.

Jika perayaan *maulod* diadakan di satu *meunasah* maka *meunasah* yang lain diundang untuk menyantap hidangan, demikian pula jika dilaksanakan satu *gampong* maka *gampong* lain juga diundang, sama halnya dengan pemukiman. Undangan biasanya sekitar 50-100 orang untuk masing-masing *gampong*, mereka menyantap hidangan di dalam atau di pelataran *meunasah* atau masjid. Undangan duduk bersila dan melingkar, menghadap *idang* yang lengkap lauk pauk dan *bu kula*. Prosesi ini dilaksanakan pada siang hari sesudah salat Dhuhur, atau sesudah Ashar. Setelah mereka menyantap hidangan, setiap kepala keluarga akan diberikan bungkusan yang berisi lauk pauk dan *bue kula*. Khusus untuk di Aceh Besar dan Banda Aceh biasanya akan diberikan *kuah belangon* (gulai sapi atau lembu) yang dimasak secara bersama di *meunasah* atau masjid.

Dahulu masyarakat Aceh melaksanakan *maulod* dalam tiga tingkatan, yaitu (Soelaiman, 2011: 166): (1) Di tingkat *meunasah* atau *gampong* dilakasanakan pada maulod awai (awal) yaitu bulan Rabiul Awal; (2) Di tingkat kemukimam dilaksanakan pada *maulod teungoh* (tengah) di bulan Rabiul Akhir; (39 Di rumah *ulee balang* (keturunan raja) yang disebut *maulod akhe* (akhir), atau *maulod tulot* pada bulan Jumadil Awal. Pada kesempatan itu raja atau ulee balang makan *khanduri* bersama dengan masyarakat.

Seiring dengan perkembangan zaman, ada perubahan yang terjadi. Perayaan *maulod* tidak lagi berdasarkan tingkatan, sebab yang penting adalah bahwa masa merayakan *maulod* itu sampai tiga bulan. Jadi selama masa itu di setiap *Gampong* atau pemukiman, dapat diadakan perayaan *maulod* tergantung kepada keinginan dan kesiapan sebuah *gampong* untuk mengadakannya. Namun biasanya antara *gampong* yang satu dengan yang lain, tidak terlalu berselang karena masih dalam satu pemukiman.

Di daerah Pidie dan Banda Aceh pada hari *maulod* anak yatim dan fakir miskin akan di undang ke rumah untuk menyantap hidangan sebelum perayaan diadakan di *meunasah* atau masjid. Sebagai cerminan bahwa Nabi Muhammad saw. sangat mencintai anak yatim dan fakir miskin. Mereka juga secara khusus dihadirkan di *meunasah* terkadang diberikan pakaian dan uang.

Sedangkan di Nagan Raya, *maulod* dirayakan agak berbeda dengan daerah lain karena berlangsung sekurang-kurangnya dua hari (meskipun tetap berlangsung selama tiga bulan); satu hari diistilahkan dengan *uro meuroh* (hari untuk mengundang) dan hari selanjutnya diistilahkan dengan *uro dzikee* (hari dzikir atau hari kenduri). Pada *uro meuroh,* pemilik rumah mendatangi sejumlah rumah handai taulan dan kerabat dan mengundang mereka untuk menghadiri jamuan kenduri di rumahnya pada esok hari. Orang-orang yang diundang tersebut akan berusaha maksimal untuk memenuhi undangan itu karena pengundang akan merasa sangat bahagia jika undangannya dipenuhi. Seandainya orang yang diundang itu sengaja ke luar *gampong* atau berpergian pada hari kenduri, akan dianggap sebagai memutuskan silaturrahmi kecuali ada hal-hal yang sangat mendesak. Selain itu, di Nagan Raya ada kenduri untuk *Habib* (Habib Abdur Rahim bin Habib Abdul Qadir Ramaa'n bin Sayyid Athah al-Qadiri atau Habib Muda Seunagan, penganut tarekat Syattariyah (pendapat lain Qadariyah wa Naqsyabandiyah) yang juga diistilahkan dengan *Maulod Habib*. Tradisi kenduri ini masih dipraktikkan sampai saat ini. *Maulod Habib* dilaksanakan pada malam hari dan siang harinya menikmati hidangan Maulid Nabi (Melayu, 2012: 143). Menariknya *Maulod Habib* bagi pengikut

Habib Muda Seunagan pada malam hari dilakukan *dzikee* sepanjang malam yang diikuti oleh masyarakat termasuk perempuan dan anak yang berkumpul pada di makam Habib sambil berdzikir.

Pada saat perayaan *maulod* dalam masyarakat Aceh terdapat tiga tahapan kegiatan. *Pertama,* pada pagi hari kenduri khusus untuk anak yatim dan fakir miskin, mereka makan dan diberikan amplop atau kain sarung. *Kedua,* pada siang hari para tamu dari *gampong* tetangga atau dari para pejabat setempat dan tim dzikir (beberapa orang yang dipanggil berdzikir biasanya membaca shalawat dan doa kepada Nabi yang dilakukan sesudah dhuhur sampai memasuki Ashar) dijamu dengan makanan *maulod. Ketiga,* sesudah itu masyarakat *gampong* makan bersama dan selesailah acara pada siang itu.

Pada saat udangan *maulod* diadakan di rumah masing-masing, keluarga, handai taulan, kerabat, datang sambil membawa *bungon jaroe* (buah tangan) berupa gula pasir 2-4 kilo gram. Hal ini dipraktikkan di seluruh daerah di Aceh. Gula memang dianggap barang yang cukup berharga di Aceh karena dapat diuangkan kembali. Demikian pula jika kenduri kematian dan aqiqah masyarakat juga membawa gula, meskipun juga ada yang membawa amplop yang berisi sejumlah uang, namun jika acara *maulod* tidak ada yang membawa uang.

Dzikee Maulod

Prosesi maulid Nabi di sebagian daerah di Aceh biasanya diawali dengan kegiatan dzikir (*meudzikee*), sering diadakan di lapangan terbuka, terkadang juga kegiatan dzikir tersebut dilakukan di *meunasah* (musala). Dalam dzikir tersebut akan dibacakan kitab Barzanji. Barzanji adalah nama sebuah kitab yang berisikan tentang sejarah kehidupan Nabi Muhammad dalam bentuk syair. Di dalamnya dideskripsikan sejarah lengkap Nabi Muhammad sejak kelahiran, pengangkatannya sebagai Rasul, perjuangan dalam mengemban risalah, sampai wafatnya.

Namun menurut catatan Kaptein (1994) perayaan maulid dimulai pada masa Dinasti Fatimiyah di Mesir, masa Mu'iz Lidinillah (953-975 M). sedangkan pembacaan "*Barzanji*" dimulai pada masa Salahuddin al-Ayyubi (1138-1193 M) dengan maksud untuk mengobarkan semangat melawan tentara salib, maka diadakanlah sayembara, puji-pujian dan biografi Rasulullah yang kemudian dimenangkan oleh as-Sayyid Ja'far bin Hasan bin Abdul Karim al-Barzanji (1126–1184 M) seorang mufti Syafi'i di Kota Madinah al-Munawwarah. Karya Ja'far al-Barzanji inilah yang kemudian banyak dibaca sebagai teks yang

otoritatif tentang sejarah Nabi di seluruh belahan dunia termasuk di kepulauan Nusantara sampai saat ini setiap kali perayaan Maulid.

Jika merujuk dalam konteks wacana Islam lokal (*Islamic local discourse*), karya-karya ulama tersebut tentu saja menarik dan penting untuk dikaji. Sebagai bentuk penggubahan dari teks-teks sumber, karya-karya tersebut termasuk kitab Barzanji bukanlah seragam dalam penjelasan, interpretasi dan penjelasan atas doktrin-doktrin, konsep-konsep atau wacana tertentu. Para ulama telah menyesuaikan dengan lingkungan sosial dengan usaha kontekstualisasi Islam tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip dasar Islam, khususnya dalam bidang akidah, kalam dan bahkan fikih (Azra, 2004: 3).

Pembacaan *barzanji* dalam perayaan maulid di Aceh, biasanya lebih banyak dilakukan dalam Bahasa Aceh meskipun juga ada dalam bahasa Arab dilakukan oleh kelompok *dzikee*. Sistem pembacaan dipimpin oleh *syekh* atau *khalifah* yang diikuti oleh anggotanya atau jamaahnya. Jamaah mengikuti bacaan bait pertama dari setiap bab kitab *Barzanji* yang dibaca oleh *khalifah*. Sistem pembacaannya dimulai dengan pembacaan khalifah terhadap bait pertama dan diikuti oleh jamaah. Selanjutnya, khalifah membaca bait kedua, dan jamaah tetap mengulangi bait pertama. Demikian selanjutnya hingga khalifah menghabiskan seluruh bait dari setiap bab, sementara jamaah tetap membaca bait pertamanya saja.

Kelompok *dzikiee* duduk berbaris dua saling berhadapan sambil duduk bersila dengan memakai baju koko (baju muslim) atau batik seragam. Kadang-kadang mereka mengangguk-anggukkan kepala, bahu dan badan seperti orang sedang menari rapai (tari tradisional Aceh). Ada juga yang dilakukan dengan cara yang memang mirip tarian. Terkadang mereka bergerak maju mundur sembari berangkulan. Dengan posisi kepala juga sesekali menunduk, mengangkat, dan seterusnya. Menariknya, jika memperhatikan ekspresi wajah pelaku dzikir tersebut, mereka seperti mengalami ekstasi (fana, dalam terminologi sufistik). Mereka takkan merasakan sakit andaipun dalam proses dzikir.

Di Aceh Tengah, Bener Meriah dan Gayo Luwes yang berasal dari etnis Gayo melaksanakan *dzikee maulod* dengan memainkan tari saman. Tari saman memang berasal dari daerah ini yang telah menjadi warisan dunia oleh UNESCO sejak 2011. Biasanya syair yang dipakai dalam tari saman berisi pesan-pesan dakwah, pantun nasihat, dan pantun percintaan. Pesan-pesan ini disampaikan dalam Bahasa Gayo dan Arab.

Dahulu ketika maulid akan dilakukan, *dzikee* dipertandingkan antar gampong, *dzikee* dilakukan oleh pemuda dan orang tua dengan memukul

alat yang disebut tifa yang terbuat dari pelepah pinang, tifa dipukul sambil melantunkan dzikir dan salawat kepada Nabi. Sejak dari menjelang dhuhur sampai menjelang sore hari, istirahat pada saat salat Dhuhur. Namun sekarang *dzikie* hanya dilakukan oleh pemuda yang berasal dari dayah (pesantren) atau satu kelompok (grup).

Prosesi *dzikee* sendiri berlangsung sesudah dhuhur sampai sekitar setengah hingga satu jam menjelang magrib. Pada separuh waktu *dzikee* ada masa jeda untuk menikmati *bu lukat* dan *boh peungat* (nasi ketan dan kolak). Biasanya, pada waktu tersebut juga dimanfaatkan untuk salat Ashar. Pada paruh kedua prosesinya, *dzikee* dilakukan sambil berdiri selama sekitar setengah jam. Hal ini sebagai simbol untuk memuliakan Nabi Muhammad karena *dzikee* yang dibacakan ketika itu berkenaan dengan sejarah kedatangan Nabi Muhammad ke Madinah. Orang-orang Madinah menyambut kehadiran Rasul dengan posisi berdiri sehingga jamaah *dzikee* juga melakukan demikian. *Dzikee* berakhir pada sore hari dan ditutup dengan menikmati hidangan kenduri *maulod*. Dari beberapa sumber, didapati bahwa tradisi dzikir dengan bentuk demikian dipengaruhi oleh aliran-aliran dalam tasawuf, ada yang menyebutnya pengaruh dari aliran Naqsyabandiyah dan Syattariyah yang banyak dianut oleh masyarakat Aceh.

Berikut salah satu bait *dzikee maulod* dalam Bahasa Aceh;

Ya Ilahi poe ku Rabbi lon ek saksi gata Tuhan Lon ek saksi Nabi Muhammad Rasulullah gata bagi jin insan Tabri Islam dengoen Iman ngon makrifat tauhid sajan Tapeuteutap lam kalimah hudep matee bangket meunan Berkat Rasul yang troen kitab Nabi lengkap sekalian Berkat mukjizat Taha Yasin Sayyidil Mursalin Muhammadan (Hermansyah, 2015).

Terjemahnya:

(Ya Allah, Tuhan Kami, saya bersaksi bahwa Engkau adalah Tuhan kami
Saya bersaksi bahwa Nabi Muhammad Rasul Allah bagi jin dan manusia
Kita ber-Islam dengan Iman, beserta makrifat dan tauhid
Kita tetap dalam kalimat hidup dan mati, ketika bangkit juga demikian
Berkat Rasulullah yang turun Kitab Nabi yang lengkap
Berkat Mukjizat, Taha, Yasin, Sayyidil Mursalin dan Muhammad)

Idang Meulapeh

Pada konteks makanan atau hidangan untuk *maulod* masyarakat Aceh jauh hari sudah mempersiapkannya secara bersahaja. Usman Budiman, Ketua Majelis Adat Aceh Kota Lhokseumawe menjelaskan, "Beberapa bulan sebelumnya masyarakat telah mempersiapkan hal-hal yang terkait dengan

perayaan *maulod*. Misalnya, padi di sawah dipilih dengan kualitas terbaik dan spesial, pisang di kebun dipersiapkan yang buahnya banyak dan besar tidak punya cacat, mereka mengatakan, "Pisang ini jangan diganggu dan ditebang, kita akan simpan untuk maulid Nabi". Demikian juga ayam jauh hari sebelumnya sudah ditangkap dan diikat di rumah Aceh tidak dilepaskan dan diberikan makan nasi dan beras saja, agar makanannya bersih dan tidak makanan kotor. Kesemuanya itu "*mandum nyo ta persembahkan ke pang ulee alam*" [dipersembahkan untuk penghulu alam Nabi Muhammad Saw] (wawancara, September 2015).

Termasuk di dalamnya menghubungi masyarakat *Gampong* dan mendata siapa saja yang membawa *idang* ke *meunasah*, baik hidangan biasa maupun *idang meulapeh* (hidangan yang bersusun dan berbagai macam). Disebutkan demikian, karena *idang meulapeh* berisi hidangan makanan yang lengkap yang ditempatkan dalam tempat khusus seperti *talam* yang ditutup dengan *sange* (sejenis penutup hidangan adat yang terbuat dari daun nipah yang dilapisi kain kasab yang berwarna merah, kuning dan hitam). Juga berisi makanan kue, isinya lengkap ikan, lauk pauk, makanan istimewa, *bulukat* (nasi ketan), *bu kulah* (nasi yang dibungkus daun pisang). Namun di beberapa kota dengan perkembangan zaman modern dan semangat urbanisme sebagain masyarakat lebih kepada nasi kotak.

Makanan yang disediakan di *Meunasah* dibawa oleh masyarakat sesuai dengan kemampuan di kawasan pedesaan. Mereka membawa *idang* yang terdiri dari nasi, ayam, daging dan berbagai makanan lainnya. Di wilayah kota seperti Banda Aceh, Lhokseumawe, Sabang biasanya masyarakat di samping membawa *idang* ke *meunasah*, mereka juga mengumpulkan uang untuk membeli lembu atau kambing yang dibuat *kuah beulangon* atau *siee rebo* (kuah daging sapi atau kerbau dimasak dengan berbagai rempah dalam kuali besar). *Kuah beulangon* disantap bersama *bue kula* sisanya dibagi kepada masyarakat. Ini biasanya dipraktikkan di Banda Aceh dan Aceh Besar, sedangkan di Pidie, Aceh Utara, terkenal dengan *sie puteh* (daging yang dimasak putih), mereka tidak makan di *meunasah*, tetap dibawa pulang ke rumah dan dimakan bersama keluarga.

Bagi mereka yang berekonomi tinggi, mereka akan mengorbankan sapi, kerbau, atau kambing. Hewan ternak tersebut menjadi bagian hidangan setelah digulai dengan berbagai macam jenis masakan. Begitu juga masyarakat yang tergolong tidak mampu juga merasa memiliki keharusan untuk ikut serta. Tidak jarang, sebagian dari mereka yang disebut terakhir ini, sengaja memelihara ayam dan itik yang diniatkan merayakan tradisi maulid di *gampong* nantinya.

Perlu ditegaskan di sini bahwa kenduri maulid Nabi ini dilaksanakan di setiap peringkat sosial kehidupan masyarakat. Pada tingkatan terendah, maulid dilaksanakan oleh setiap *gampong* yang dikoordinir oleh *keuchik* (kepala desa). Hidangan kenduri disediakan oleh setiap keluarga yang menetap di kampung tersebut. Kenduri dilaksanakan di *meunasah* atau di bagian beranda masjid. Di sebagian daerah pelaksanaannya dilaksanakan di halaman masjid atau meunasah, karena menurut mereka pelaksanaan kenduri tidak boleh di dalam masjid demi menjaga kebersihan rumah ibadah itu.

Kenduri disajikan dalam hidang berlapis; antara tiga hingga tujuh lapis sesuai dengan kemampuan masing-masing keluarga. Meskipun demikian, masyarakat umumnya semua mampu untuk melaksanakan kenduri karena berpandangan bahwa yang dikendurikan itu merupakan hasil dari upaya mencari rezeki selama satu tahun, masyarakat sudah mencari selama sebelas bulan untuk digunakan dalam bulan ini (bulan Maulid). Oleh karena rezeki anggota masyarakat tidak sama, maka seandainya ada juga yang kurang mampu, maka mereka bergabung dengan dua atau tiga keluarga untuk menyiapkan satu hidangan maulid.

Hidangan yang biasanya terdiri atas tiga hingga tujuh lapis, di mana isinya tidak berbeda antara lapisan pertama dengan lapisan selanjutnya. Isi setiap lapis itu terdiri atas beberapa menu utama seperti *pha manok* (paha ayam kampong), dan *boh itek jruek* (telur asin). Kedua menu utama itu di sebagian daerah mempunyai makna filosofis bagi masyarakat sebagai bukti kesungguhan dalam menyediakan hidangan dalam kenduri *pang ulee* (Nabi Muhammad saw.). Kemudian jika maulid dilaksanakan di rumah maka biasanya akan disediakan *peungat* (Aceh Besar) atau *kuah tuhe* (Pidie), yaitu hidangan yang terdiri dari ketan, pisang raja, ketela atau ubi jalar, nangka dan kuah santan. *Peungat* merupakan hidangan penutup sesudah makan nasi dan lauk pauk.

Dakwah Islamiah

Pada malam hari sebagai kegiatan puncak *Maulod*, masyarakat mengadakan dakwah Islamiah yang berisikan tentang *sirah Nabawiyah* yang disampaikan oleh salah seorang ulama atau da'i terkenal, baik dalam kalangan masyarakat Aceh atau undangan dari luar Aceh. Tujuan ceramah tentang *sirah nabawiyyah* ini adalah untuk dijadikan sebagai *ibrah* oleh masyarakat Aceh dalam menata kehidupan dan meneladani sifat-sifat Rasulullah saw. dalam hidup keseharian. Biasanya masyarakat mengundang penceramah yang terkenal pada level

kabupaten, provinsi, bahkan nasional, sesuai dengan kemampuan keuangan panitia.

Ceramah diadakan pada malam hari, semua masyarakat di *gampong* tersebut datang menghadiri dan demikian juga dari *gampong* tetangga. Ceramah di beberapa daerah bahkan ada yang dilakukan sampai tiga malam berturut-turut dengan penceramah yang berbeda-beda. Meskipun tiga malam tetapi masyarakat masih ramai yang menghadirinya. Hidangan makanan hanya kue, kopi, teh dan air mineral sekedarnya saja. Itupun hanya untuk yang duduk di kursi dekat mimbar penceramah, sedangkan undangan yang berdiri di luar tidak disuguhi hidangan.

Sarana yang dipersiapkan untuk dakwah akbar berupa mimbar da'i juga tidak luput dari sentuhan seniman-seniman remaja setempat. Di samping itu disediakan pula berbagai jenis teratak untuk tempat para undangan yang akan mendengarkan ceramah atau dakwah *maulod* tersebut.

Kegiatan ceramah biasanya diadakan sesudah salat Isya sampai jam 10:30-11:00 malam. Sebelum ceramah dimulai dengan pembacaan ayat al-Qur'an, yang dibacakan oleh qari atau qariah tingkat kabupaten atau provinsi bahkan nasional dan internasional. Kemudian diikuti sambutan pejabat setempat, *keuchik* (kepala desa), camat, bupati atau yang hadir pada saat itu. Materi ceramah berisi tentang sejarah dan peran Rasulullah saw, terkadang dikaitkan dengan isu-isu, masalah masyarakat yang sedang berkembang pada saat itu.

Memperingati *maulod* memiliki beberapa hikmah (Soelaiman, 2011: 164). *Pertama,* menumbuhkan dan mengembangkan sifat cinta dan patuh kepada Allah swt. dan Rasulullah saw. *Kedua,* menumbuhkan semangat juang dalam menjalani kehidupan dunia. *Ketiga,* mempertebal keimanan dalam upaya menghadapi setiap tantangan yang akan merusak kepribadian. *Keempat,* meningkatkan perasaan dan kebersamaan, sikap tolong-menolong dan ukhuwah Islamiah.

Simpulan

Sebagaimana tradisi yang lain, pola integrasi antara Islam dan budaya begitu tampak pada perayaan *maulod* dipraktikkan oleh masyarakat Aceh. Hal ini dapat dilihat dari *uroe maulod, dzikee maulod, idang meulapeh* dan dakwah Islamiah yang mengiringi prosesi tersebut. Bahkan tidak cukup hanya itu, perayaan *maulod* yang dilaksanakan dalam tiga bulan tersebut yaitu, bulan Rabiul Awal (*mulod awai*), Rabiul Akhir (*mulod teungoh*) dan pada bulan Jumadil Awal (*mulod akhe*).

Nilai-nilai yang muncul dari tradisi *maulod* dalam masyarakat yaitu, *pertama*, ketaatan; kepada Allah dalam arti bahwa mengikuti dan mencintai Rasulullah saw merupakan perintah Allah yang harus ditaati; *kedua*, kecintaan; merayakan *maulod* merupakan bagian dari rasa cinta kepada Nabi; *ketiga*, keikhlasan; pengorbanan baik harta, tenaga dan waktu adalah bentuk keikhlasan; *keempat*, kebersamaan; kehadiran masyarakat di *meunasah* secara bersama-sama merupakan bentuk kebersamaan yang memperkuat tatanan sosial; kelima, persaudaraan: undangan yang hadir dari masing-masing *meunasah*, *gampong* dan kemukiman mempererat ikatan sosial; *keenam*, persamaan; semangat *equality* dapat dilihat dari pada saat *maulod* tidak memandang status sosial dan ekonomi, orang tua dan anak-anak semua hadir.

Daftar Pustaka

Azra, Azyumardi. 1999. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam,* Jakarta: Paramadina.

..... 2004. "Naskah dan Rekonstruksi Sejarah Sosial-Intelektual Nusantara" *Makalah Simposium Internasional Pernaskahan VIII* di Wisma Syahida UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta 26-28 Juli.

Hadi, Abdul MW. 2006. *Terjadi Kekosongan Kultural di Tubuh Umat Islam,* Suara Muhammadiyah.

Hermansyah, 2015. Ini Dia Manuskrip Maulid Nabi, *Serambi Indonesia,* Edisi, Senin, 21 Desember.

Hoesein, Moehammad. 1970. *Adat Atjeh,* Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.

Jati, Wasisto Raharjo. 2012. Tradisi, Sunnah dan Bid'ah: Analisa Barzanji dalam Perspektif Cultural Studies, *Jurnal El Harakah*, Vol. 14 No. 2, Tahun. http://Infopub.uin-malang/el harakah, diakses 26/12/2015.

Kaptein, Nico. 1994. *Perayaan Maulid Nabi Muhammad SAW,* Jakarta: Indonesian-Nedherlans Cooperation in Islamic Studies.

Koentjaraningrat. 1980. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.

Maimanah & Norhidayat, 2012. Tradisi *Baayun Mulud* di Banjarmasin, *Jurnal Al-Banjari*, Vol. 11, No. 1, Januari. http://jurnal.iain-antasari.ac.id/index.php/albanjari, diakses, 26/12/2015.

Melayu, Hasnul Arifin dkk. (Editor). 2012. *Syiar Islam di Aceh,* Banda Aceh: Dinas Syariat Islam.

Mudzhar, M. Atho. 1998. *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Muhammad, Rusjdi Ali & Sumardi, Dedy. 2011. *Kearifan Tradisional Lokal: Penyerapan Syariat Islam dalam Hukum Adat Aceh,* Banda Aceh: Dinas Syariat Islam.

Muhammad, Rusjdi Ali. 2005. Peranan Budaya dalam Merajut Kedamaian dan Silaturrahmi, dalam Darni Daud dkk. (ed), *Budaya Aceh, Dinamika Sejarah dan Globalisasi*, Banda Aceh: Unsyiah Press.

Nurdin, Abidin. 2013. Revitalisasi Kearifan Lokal Aceh: Peran Budaya dalam Menyelesaikan Konflik Masyarakat, *Jurnal Analisis,* Volume XIII, Nomor 1, Juni.

..... 2015. Membangun Indonesia dari Aceh: Agama Pilar Pembangunan Sosial Budaya, *Proceeding dalam Seminar Nasional "Membangun Indonesia Berbasis Nilai-Nilai Agama"*, APDISI dan Universitas Airlangga Surabaya, 19-20 November.

Pramono, 2010. Penulisan dan Pembacaan Cerita Maulid Nabi Penganut Tarekat Syattariyah di Padang, *Jurnal Wacana Etnik,* Volume 1, Nomor 1, April.

Purwadi, 2014. Harmony Masjid Agung Kraton Surakarta Hadiningrat, *Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam,* Vol. 12, No. 1, Januari-Juni.http://ejournal.iainpurwokerto.ac.id./index.php/ibda, diakses 24/7/2015.

Schimmel, Annemarie. 1991. *Dan Muhammad adalah Utusan Allah: Penghormatan terhadap Nabi Muhammad SAW dalam Islam*. Terj. Rahmani Astuti dan Ilyas Yasan. Bandung: Mizan.

Sila, Muhammad Adlin. 2001. The Vestivity of Maulid Nabi in Cikoang, South Sulawesi: Between Remembering and Exaggerating the Spirit of the Prophet." In *Studia Islamika*, Vol. 8, No. 3. http://ejournal.uinjkt.ac.id.index.php.studi-islamika, diakses 25/7/2015.

Soelaiman, Darwis A. 2011. *Kompilasi Adat Aceh,* Banda Aceh: Pusat Studi Melayu Aceh.

DOI: http://dx.doi.org/10.18860/el.v18i1.3500

THE CONTINUITY AND DISCONTINUITY OF VISITING SHEIKH YUSUF TOMB TRADITION IN KOBBANG GOWA-SOUTH SULAWESI

Syamzan Syukur
Fakultas Adab dan Humaniora UIN Alauddin Makassar
Email: zansyukur@yahoo.com

Abstract

The findings of this paper show that the ritual tradition of visiting the tomb of Sheikh Yusuf in Kobbang from time to time amended. It was initially a strong ritual primarily influenced by the nuances of heresy, but on its further development the influence fades due to the efforts of Islamic preachers. The general motivation of the pilgrims is hoping the livelihood they can acquire, such as finding mates, sustenance, offspring, health and inner tranquility. Yet, some are visiting the tomb to appreciate the scholars or heroes or just for sightseeing. In the context of developing society, this tradition seems to be persisted as Sheikh Yusuf is regarded as having karomah, a guardian, scholars and a hero. His personality is considered to bring blessing to the pilgrims. Therefore, for most modern societies this tradition remains alive and serves as one alternative to find peace and cure severe diseases.

Temuan tulisan ini menunjukkan bahwa ritual tradisi ziarah makam Syekh Yusuf di Kobbang dari waktu ke waktu mengalami perubahan. Pada awalnya masih ditemukan ritual yang kental dengan nuansa bid'ah tapi pada perkembangan lebih lanjut nuansa bid'ahnya mulai terkikis berkat usaha para da'i Islam. Motivasi yang melatarbelakangi para peziarah pada umumnya agar hajat mereka dapat terpenuhi, seperti hajat mendapatkan jodoh, keturunan, rezeki, kesehatan dan ketenangan batin. Tetapi ada pula yang berziarah ke makam Syekh Yusuf karena motivasi menghargai ulama atau pahlawan atau sekedar berwisata. Dalam konteks masyarakat yang terus mengalami perkembangan,

nampaknya tradisi ini tetap bertahan, karena Syekh Yusuf dianggap sebagai seorang yang memiliki karomah, seorang wali, ulama dan seorang pahlawan. Kepribadian yang dimiliki oleh Syekh Yusuf dianggap akan mendatangkan berkah bagi para peziarah. Karena itu, bagi sebagian masyarakat modern, tradisi ini tetap hidup dan dijadikan sebagai salah satu alternatif mencari ketenangan batin dan menyembuhkan penyakit yang tidak terjangkau oleh medis.

***Keywords**: Contonuity, Discontinuity, Tradition, Visiting Tomb, Syeikh Yusuf*

Introduction

The tradition of visiting tomb as well as the sacred locations for religious motives or for non-religious motives in Indonesian culture has been practiced since the pre-Islamic era. Pre-Islamic society visits cemetery for conducting rituals or worship in the hope of realizing their wishes. After Islam came, the visiting tomb tradition was also influenced by Islam, although there are some people maintaining the tradition of pre-Islamic practice.

The sacred tomb signifies the influence/role of the person among the community, known as the religious figures or *wali* (community guardian). For example is the tomb of Sheikh Yusuf as a theologian, and Sufi of Islam who was highly influential figure in the area of Makassar. This tomb is considered sacred by some communities in both South Sulawesi and outside South Sulawesi.

The manager of the tomb, H. M. Yunus Daeng Liong (65 years) has been the manager of the Sheikh Yusuf tomb for forty years, informed that the tradition of visiting the tomb of Sheikh Yusuf has been going on since long. The peak time visit the tomb of Sheikh Yusuf is on hajj pilgrimage departure time until the returning pilgrims and after the *Eid al-Fithr*. The tomb of Sheikh Yusuf visitors come from various communities and religions which are not only the people of Makassar but also from areas outside of South Sulawesi and even from abroad as South Africa and Malaysia (interview: August 26, 2015).

According to Sztompka (2012), a tradition born in two ways. The first is cultural, it means the culture emerges from below, spontaneous and massive. The attention, love and admiration are spread through a variety of ways which then influence the people. The attitude of reverence and admiration turn into behavior in the form of ceremonies, heritage restoration and reinterpretation of beliefs. The admiration and individual actions become shared group belief and turn into real social fact. The second is structural. Culture is formed from the power elite and through the coercion mechanism. A belief that is personal

regarded as a given tradition in the collective tradition through the power of a king. King may impose on the folk traditions of his dynasty or habits, king then in force into the folk tradition, and even become a common cultural (Sztompka, 2012: 26).

Analyzing the biography and the struggle history of Sheikh Yusuf, the tradition of pilgrimage to tomb of Sheikh Yusuf occurrence is best described by cultural theory. The motivation behind the tomb of Sheikh Yusuf pilgrims is certainly diverse: economic motivation, matchmaking motivation, wishes, life peacefulness motivation and probably many other reasons. In the context of ever-changing society and rapid growth, it seems that this tradition still be survived or maintained, although the rituals, ceremonies and processions of visiting tomb of Sheikh Yusuf already experiencing a shift. In sum, this tradition is experiencing continuity and also discontinuity.

Based on the description of the problem above, this research focuses on three issues: first, how is the tradition practice of visiting the tomb of Sheikh Yusuf in Kobbang Gowa, South Sulawesi from time to time? Secondly, what is the motivation behind the visit to the tomb of Sheikh Yusuf Kobbang Gowa, South Sulawesi? Third, why can visiting to the tomb of Sheikh Yusuf in Kobbang Gowa survive within the growing community?

The research method used in this study is qualitative to observe tradition of visiting the Tomb of Sheikh Yusuf Kobbang Gowa. Data is obtained using in-depth interviews, observation and documentation. The main focus of this research is the tomb of Sheikh Yusuf visitors and the guards of the tomb. Data were analyzed using descriptive analysis techniques, i.e. all interviews, observation and documentation described in relation to the research problems.

The Location of Sheikh Yusuf Tomb

The tomb of Sheikh Yusuf is located on Sheikh Yusuf street in a Village District of Somba Opu Katangka Gowa. The street name is given by Gowa district government for the existence of the tomb of Sheikh Yusuf at that location.

This location is accessible by both public transportation such as *pete-pete*, *beca* and *bentor* as well as private vehicles. This tomb is in urban location in Gowa district which is about ten kilometers from the city of Makassar.

Sheikh Yusuf's tomb site is one of the ancient tomb complex in South Sulawesi. The tomb is a dome shape building or in Makkassar language called *Kobbang*. Because of the tombs design, the area around the tomb of Sheikh

Yusuf is known as Kobbang. Islamic influence appears on the tomb's dome shape. In the dome complex, there are eleven tombs: from left to right of the building lined tomb Sitti Daeng Nisanga (wife of Sheikh Yusuf who is the son of King of Gowa 14th Mangirangi Daeng Manrabbia Sultan Alauddin), the tomb of Sheikh Yusuf Makam Sultan Abdul Jalil (Gowa 19th/1677-1709M), Panaikang Karaeng tomb and the tomb of Sheikh Abu Basir Mr. Rappang I Wodi (disciple of Sheikh Yusuf who teaches Tarekat Khalwatiah in Makassar). On the front row above the tomb, there are several tombs: the tomb of Daeng Tasemmeng, Tenri Birthday tomb, the tomb of Tenri Abeng, Tenri Daeng Tomb, the tomb Karaeng Lakiung and Tuanta Loeta. Nine is a family tomb of Sheikh Yusuf.

The tomb design of Sheikh Yusuf and his wife Sitti Daeng Nisanga is different from the other nine tombs in the dome (Kobbang): the tomb of Sheikh Yusuf and his wife is bigger and has reliefs shaped flowers painted in golden. Furthermore, these two tombs have four poles surrounded with white net and have thirty centimeters iron fences.

In addition to the burial complex for Sheikh Yusuf and his family, Kobbang also has library and a mosque of Sheikh Yusuf. Library building and mosque are located at the front left of the Kobbang. Furthermore, the Kobbang building is surrounded by public cemetery. The interesting part of this place is a densely populated area. In front of Kobbang (the tomb of Sheikh Yusuf), about seven meters is a road named Jalan Sheikh Yusuf which is quite crowded with vehicle. Alongside of the road, there are quite a lot of flower traders and pilgrim ritual equipment merchants. Approximately 500 meters to the east of the kobbang, there is an old mosque Katangka and the western side is the main road from the city of Makassar. The location of Kobbang is on the boundary between the city of Makassar and Gowa.

Sheikh Yusuf tomb in Gowa Kobbang is regarded as objects heritage. Therefore, the tomb was under the protection and maintenance of the Asylum and Antiquities department of South Sulawesi province. However, maintenance and management of the tomb is directly handled by Sheikh Yusuf Tuanta salamaka foundation formed in 1957. Since it is managed and maintained by the family and descendants of Sheikh Yusuf.

The maintenance and management is taken from the voluntary donations of the pilgrims. Inside the tomb complex, there is a *celengang* (donation box) and pilgrims can put a voluntary contribution to the *celengang*. In addition to

the donation box or *celengang,* there is also a ticket levy issued by the District Government with amount of Rp. 2000 per person.

The Tradition of Pilgrimage Practices

According to H. M. Yunus Daeng Liong, the tradition of visiting the tomb of Sheikh Yusuf has run for a long time, since this Kobbang is build. The pilgrims visiting the tomb of Sheikh Yusuf every day during the year and become more popular after Eid al-Fitr and Eid al-Adha. The pilgrims come from all over South Sulawesi without distinction of religion, and ethnicity. (Interview, August 26, 2015)

According to Sheikh Abu Yusuf Hamid, the situation in Kobbang is always crowded with the pilgrims, which is similar to the tomb of Sheikh Yusuf in South Africa (Hamid, 2005: 125). Based on the field observations results, it is revealed that visitors the tomb of Sheikh Yusuf reach about 15 to 20 people per day. Time of visit to the tomb is opened every day from 08.00 to 17.00. Pilgrimage to the tomb of the family and relatives is also known in the funeral traditions of Islam, especially entering the month of Ramadan, after Idul Fitri and Idul Adha..

According to Al Rashid (2005) practice or ritual pilgrimage tomb of Sheikh Yusuf has undergone many changes. In the past, there are encircling the tomb ritual or tawaf, cutting hair on the side of the tomb, rubbing stones and corners of the tomb, and calling Sheikh Yusuf such as "yaa Sheikh Yusuf I come to you from a distant land, do not disappoint me". However, H. M. Yunus stated that the rituals mentioned cannot be found anymore recently (Al Rashid, 2005: 40).

The tradition of visiting tomb in a way as mentioned above, or going to places that are considered sacred to ask for a blessing or wish, make the pilgrim rely their dream to the figure buried in the tomb. Hence, the nuance of bid'ah (heresy) is very thick, which could lead to syirik (blasphemy). This tradition is pre-Islamic culture of the people.

If critical analysis is done to such rituals, especially for pilgrims perform the tawaf ritual and cutting hair on the tomb of Sheikh Yusuf, then it is possible there is an understanding of the pilgrims that the ritual is the same as conducting hajj. Especially, when it is linked to the personality of Sheikh Yusuf in his day, who was considered as being sacred. As mentioned by Cense (1950: 50-57) that during his lifetime Sheikh Yusuf has a very strong influence on the environment for a very special personality. Therefore, when Sheikh

Yusuf died, his tomb was sacred. People visit and pilgrimage tomb with different motivations and then the pilgrimage to his grave became a tradition.

If this phenomenon is analyzed based on the biography of Sheikh Yusuf, and the history of its struggle and its teachings, then the tradition of pilgrimage the tomb of Sheikh Yusuf is most likely follow Sztomka first theory, that is cultural (2012). There are no data found in the history of South Sulawesi and the Indonesian archipelago in general that the tradition of pilgrimage to the tomb is structural or coercion from the authorities.

Sheikh Yusuf personality influence is indeed very strong in the community and appealing for further analysis that this tradition has survived until now, especially the followers and disciples of the Khalwatiah congregation, as well as those who admire his personality. Based on observations on the field research, the rituals of pilgrimage tomb of Sheikh Yusuf that still continues and has survived until now has three pattern, namely:

First, *tai bani* (red candles) is lit and placed in the tomb right corner (next to the gravestone of the head) that serves as a light, then pilgrims pray and read the Koran, pilgrims then pour water on the tombstone with the oil essence or water starting from a stone headstone in the head until the tombstone at the foot and put flowers on the tomb.

Second, tai bani (red candles) is lit and placed in the tomb right corner (next to the gravestone of the head) that serves as a light, then pilgrims pray their wishes, pilgrims then pour water on the tombstone with the oil essence or water starting from a stone headstone in the head until the tombstone at the foot and put flowers on the tomb.

Third, tai bani (red candles) is lit and placed in the tomb right corner (next to the gravestone of the head) then put a shroud over the tomb and covered the ground above the grave followed by prayer (in accordance with the wishes of pilgrims) only then pour tombstone with oil essence or water starting from a stone headstone in the head until the tombstone at the foot and put flowers on the tomb.

The ritual pilgrimage equipment such as the Koran and Shroud are provided by the cemetery manager, while flowers, the oil essence and *tai bani* (red candles) are on sale at the funeral of Sheikh Yusuf. These rituals are stored in containers such as cans then wrapped with white cloth. Some pilgrims bring their ritual equipment such as flowers and water by themselves.

Siti Amina, a seller of pilgrimage equipment ritual at the Sheikh Yusuf tomb said that: "*Tai bani* , flowers and the oil essence is intentionally kept

in containers and wrapped in white cloth to indicate that pilgrims visit or pilgrimage to the sacred grave." This way is inherited from her parents.

Thus it can be said that the pilgrimage ritual equipment wrapped in a white cloth is symbol indicating "holy" which shows that people who visits the tomb of the saint. This tradition also shows the difference with the ritual at the tombs of ordinary people. This tradition can be compared with the ritual pilgrimage equipment sold in a public cemetery in Makassar as TPU Panaikang. Similarly, in the Patriot Garden Tomb, the tradition of white cloth cannot be found in the traditional pilgrimage ritual equipment. Commonly, the flowers are keep in containers or water rattan, plastic or plastic bags, while water stored in bottles.

The above description indicates that the practice or ritual pilgrimage tomb of Sheikh Yusuf changes in accordance with the motivations and goals of the pilgrims. Ritual tradition changes are consistent with the theory of diffusion Wilhelm Schmidt, a professor of anthropology from Austria. According to Schmidt, the change tradition tomb pilgrimage is from the new elements born in the community as a result of social processes. Schmidt also said that the cultural change in an area because of the spread or diffusion of cultural elements (in Koentjaraningrat, 2009).

Referring to the Schmidt diffusion theory, it can be said that the rapid movement of religious purification through religious programs such as Islamic propaganda in recent years is one of the factors shifting the value and meaning of the tradition of pilgrimage tomb.

The Motivation of Tomb of Sheikh Yusuf Pilgrimage in Kobbang Gowa

Motivation is a drive from the heart of a person to perform or achieve a goal. Motivation is also a state that encourages and spurs people to behave in order to achieve objectives. Motivation is the needs, wants and desires that drive a person in a certain direction. Motivation is needed in human life, because with the motivation, people are eager to do something for his purpose. According to Maslow there are several levels of motivation ranging from the lower such as physiological needs: air, food, water, home, and sleep, then leveling it contained security needs, and the needs of love and belonging, then there is a need self-esteem, and the latter the need for self-actualization. (Wilcox, 2012: 154-155)

In relation to the motivation definition proposed by Wilcox as described above, with the motivation of sacred tomb pilgrimage, it is in line

with Koentjaraningrat's statement that the existence and position of a tomb is considered a sacred place so it is frequented visited to received blessing, especially when someone would face a daunting task, go in far journey, or if there is desire to obtain something or wishes (Koentjaraningrat, 2009: 29).

There are various motivations for the pilgrims visiting the tomb of Sheikh Yusuf. Motivations are in accordance with the problems faced by the pilgrims. From the interviews results with several informants at the tomb of Sheikh Yusuf, the motives of the pilgrims are: respecting the Islamic scholars and the people who contributed, realizing vow or expressing gratitude, marriages, obtaining children, graduating from university, graduated from the school, getting a job, job security or job promotion, safety and peace of mind, economical provision (economic motivation), recreational travel or just wanting to know the tomb of Sheikh Yusuf.

Pilgrimage motivation mentioned above indicates that the general motivation is related to the human life cycle. Such motivation is usually carried out by students and followers of the Sufi Shaykh Yusuf, descendants and relatives.

The interesting sights that the researcher encountered in the location of research are two pairs of newlyweds wearing traditional clothes like Bugis-Makassar couples wishing to marry, they come with their families. One pair comes from Samata Gowa bride and the other partner is from Limbung Gowa.

According to Hasma Daeng Ngai (40 Years), one of the relatives of the newlywed couple: "We came to say gratitude for the livelihood and the vows we've fulfilled. My children had found her match, besides we also pray that his new bride is awarded a pious offspring and abundant provision" (interview, August 26, 2015).

Other pilgrims, Andi Herlina, comes from Soppeng with his family (son and daughter) to pray at the tomb of Sheikh Yusuf. Herlina Andi says: "We came to pray for my children to immediately accept civil servants certificate (Civil Service), one of them is to be a nurse and the other is a teacher. The paperwork has been sent to Jakarta, now we are just waiting. Hopefully, it will be smooth without obstacles again "(interview, 26 August 2015).

From the information obtained from the two informants, it indicates that their motivation is associated with motivation concerning life mate, economic sustenance and employment.

The second informant, Andi Herlina came from a quite far ragion, Soppeng. They make trip to Makassar for the purpose of praying at the Tomb

of Sheikh Yusuf. This shows that how big the expectations of the pilgrims to pass on their wishes to the tomb of Sheikh Yusuf.

The Existence of Pilgrimage Tradition in the Community Dynamics.

In the present context, in which the level of human activity is very high and time as if not enough to finish working business and family affairs, however the tradition of pilgrimage tomb of Sheikh Yusuf could still survive. The visitors of Sheikh Yusuf tomb are still crowded. According to Abu Hamid, Sheikh Yusuf tomb pilgrims have considered themselves as: adherents of the *Khalwatiyah* congregation residing in these areas, grandchildren and relatives. People who have respect to parents, scholars and meritorious people, people who have specific wishes, realizing vow, recovered from his illness, come to acknowledge with gratitude for the success of his efforts, fate alleviation or coming back from far travel.

Based on the identity of the pilgrim, as mentioned above, there are at least three values contained in the tradition of pilgrimage to the tomb of Sheikh Yusuf, so that this tradition still survived until now.

***First*, religious value**

Honoring ancestors, honoring saints, scholars and people who have contributed for the community are included religious values. Respect for ancestors, saints, scholars and people contributed for the community are only done by those who understand the teachings of religion and is recommended in Islam, especially caregivers and scholars is a religious symbol. They are people who understand the religion even among those who got *karamah* from Allah swt.

The tradition of pilgrimage to the tomb of righteous people, scholars and people who contributed for the community would preserve their deeds in the memory and are not worn by the passage of time. Their personality and struggle will always live with the hope that these people attitude and personality can affect the aura of the pilgrims. Tomb pilgrimage has an influence on ethics, education, and faith.

Furthermore, the grave pilgrimage benefits are: *First*, Islam suggest Moslem to do tomb pilgrimage to take a lesson and as reminder of the life in the hereafter. It also to remind them about the requirement and avoid of doing anything that invite the God's wrath, as requesting bless (prayer) from the dead person or praise as she/he is surely go to heaven, he is a dead

as martyr, a saint or other greeting or compliment. *Second*, taking benefit by remembering the death of those who have died make a lesson for the living, that we will experience death. Third, the bodies were visited in order to get forgiveness from his prayers or prayers by the pilgrims, it only applies to the body of a Muslim.

The religious values of traditional pilgrimage shrine of Sheikh Yusuf are reflected in the following points: pilgrimage tradition tomb done by his disciples, followers, society, family and relatives. Usually they visit the tomb after the *Eid al-fitri* and after *Eid al-Adha* or the days when they had the chance. They visited the tomb of Sheikh Yusuf is in accordance with the tradition of tomb pilgrimage prescribed in Islam (starting with the greeting " *assalamu 'alaika ya ahlal kubur* ", when entering the tomb and recited *al-Fatiha* at the tomb. This occasion is also used as a medium of gathering among disciples and followers coming from various regions as well as his family and relatives.

***Second*, spiritual awareness values**

Spiritual awareness is related to human needs in the face of modern life and influence of globalization. The characteristics of human in this century is the materialistic tendencies and *hubbuddunya* (love of the world), according to Joseph W. Krutch, human civilization is showing human movement away from the social interaction. Human tend to worship inanimate objects rather than living things (in Slouka, 1999: 169)

In line with Krutch, Alvin Toffler in 1970 revealed that human will be in civilization where technology takes on a greater role than human existence (in Slouka, 1999). Human existence will be replaced with the existence of the technology as a path to a new civilization. Human will become a slave to the technology itself.

Toffler's forecast has been realized by humans. Howvr, other symptom appar that arise in these civilizations is the satisfaction and peace of mind is very difficult to achieve. The indicator is the increasing stress levels, psychiatric hospital is increasingly populous, narcotics users are also increasing and the number of people who end their lives by suicide is also astonishing.

One of the alternatives to alleviate the negative effects of this civilization is a spiritual approach. Some people choose to find inner peace from religious teachers, scholars, and others seek inner peace through a pilgrimage to the tomb of saints, scholars and those who are considered sacred or come to those

who are considered smart. Even some people is the civilization do traditional pilgrimage to the tomb of saints, scholars or visit the magic to heal diseases.

Society and civilization tends to change rapidly. Yet, the tradition of pilgrimage tomb specifically the tradition of pilgrimage tomb of the scholars, people who have *karamah* and sacred people will not be lost in the culture. Even this tradition will be one of alternatives medicine for modern society.

***Third*, social value**

The social value is that this tradition will indirectly intertwined relationship among pilgrims. As mentioned by Abu Hamid, devotee of congregation *Khalwatiyah* from many areas; through the tradition of pilgrimage to the tomb of Sheikh Yusuf this group would establish connection and *silaturrahmi*, such as pilgrimages after *Idul Fitri* and *Idul Adha*. These people come from different regions, and some even come from outside South Sulawesi. Similarly, the children and grandchildren descendant of Sheikh Yusuf connected through a marital relationship, they will establish *silaturrahmi* and familiarity by performing pilgrimage to the tomb after *Eid al-Fitr* and *Eid al-Adha*. On normal day, they do not have the opportunity and time.

***Fourth*, cultural value**

The tradition of pilgrimage to the tomb of Sheikh Yusuf can be considered as tradition preservation. This tradition also influences the figure Sheikh Yusuf as scholars and patriot. As scholars and patriot, the character and personality of Sheikh Yusuf is ideal to serve as a role model for the younger generation.

***Fifth*, economic value**

The tradition of pilgrimage to Sheikh Yusuf tomb survived until now cannot be separated from the role of communities live around the tomb. People around the tomb complex have created a conducive and safe situation for visitors and pose positive impact to their revenues from selling the pilgrim ritual equipment.

People surround the cemetery supply the equipment for pilgrimage rituals, such as *tai bani* (red candles), flowers and oil essence (perfume). Based on the observation, the seller of the pilgrimage ritual equipment also has good service management. They are not only friendly welcoming and serving the pilgrims such as opening the car door for the customer then offers pilgrimage ritual equipment. They are also willing to provide information about the cemetery

and a short biography of Sheikh Yusuf with a little compensation. One of a florist who does not want to be named said that this place has become their fortune.

The availability of pilgrimage ritual equipment facilitate visitors in carrying out the pilgrim tradition. Moreover, visitors can obtain information about the tomb. Therefore, the economic value can be considered as one factor tradition of pilgrimage to the tomb of Sheikh Yusuf which survival until now.

Conclusion

The rituals of the pilgrimage tradition of the Sheikh Yusuf tomb have partially shifted. The motivation behind the pilgrims tomb of Sheikh Yusuf are: a) motivation for respecting for the clergy and the people who contributed to community, b) the motivation for realizing vow or expressing gratitude, c) motivations related to life partner, d) the motivation to get children, e) the motivation to get degree (graduated from university), f) motivation of graduated from education, g) the motivation to get a job, h) motivation of job promotion, h) the motivation of safety and peace of mind, i) the motivation for economic sustenance (economic motivation) , k) travelling to the tomb of Sheikh Yusuf. The tradition of pilgrimage tomb of Sheikh Yusuf can survive in a context of sustainable communities for its' religious, spiritual, social, cultural, and economic values.

References

Al Rasyid, H. K. 2005. *Statistika Sosial*. Bandung: Program Pasca Sarjana UNPAD.

Cense, A.A. 1950. "Die Verering Van Sjaich Jusuf in Zuid Celebes", Samuel Van Ronkel (ed). *Bingkisan Budi*. Amsterdam: A.W. Sijtohoffs Uitg N, V.

Hamid, A. 2005. *Syekh Yusuf, Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Koentjaraningrat. 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.

Slouka, Mark. 1999. *Ruang yang Hilang, Pandangan Humanis tentang Budaya Cyberspace yang Merisaukan*. Bandung: Mizan.

Sztompka, P. 2012. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Prenada Media Group.

Wilcox, L. 2012. *Psikologi Kepribadian: Analisis Seluk Beluk Kepribadian Manusia*. Yogjakarta: Penerbit Ircisod.

PERSEPSI MASYARAKAT TENTANG MAKAM RAJA DAN WALI GORONTALO

Muh. Rusli
IAIN Sultan Amai Gorontalo
Email: muhammadruslii@yahoo.com

Abstract

This study aims to elucidate the community's perception on royal cemetery in Gorontalo by using the approach of religion phenomenology. The result pointed out that the cemetery was interpreted as human resting place after life. The purpose of cemetery pilgrimage covers religious traveling, praying in efficacious place, pursuing the blessing by praying for the deceased, recalling the goodness of the heroes and the messengers of Islam, and learning the history and ladunni. The way of praying during the cemetery visit can be done either individually or led by a priets. The ritual in visiting the cemetery of Sultan Amai involves graping the water believed to have a blessing, while at Ju Panggola, the water is provided before cemetery and prayed by priests and also take its glebe to get grace. The pilgrims expect to get a grace of life by praying to the King and the saints, appreciating the kindness of Islamic spreaders and heroes, and learning that human beings will die and return to their God.

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji persepsi masyarakat tentang makam raja dan wali Gorontalo dengan menggunakan pendekatan fenomenologi agama. Hasil penelitian menunjukkan bahwa makam dimaknai sebagai tempat peristirahatan manusia setelah alam dunia. Adapun tujuan ziarah makam meliputi: berwisata religi; berdoa di tempat mustajab; mendapatkan berkah dari Allah dengan mendoakan si mayit; mengenang jasa pahlawan dan pembawa Islam; serta untuk belajar sejarah maupun ilmu ladunni. Prosesi pelaksanaan ziarah kubur dilakukan dengan berdoa sendiri atau didoakan oleh imam. Adapun ritual yang menyertai ziarah makam Sultan Amai adalah mengambil

air sumur yang diyakini memiliki berkah sedangkan di makam Ju Panggola mengambil air kemasan yang ditempatkan di depan makam yang didoakan oleh imam dan mengambil tanah makam untuk mendapatkan keberkahan. Hikmah bagi peziarah antara lain mendapatkan keberkahan hidup dengan mendoakan raja dan para wali Allah, menghargai jasa para pengembang Islam dan para pahlawan; serta mengambil pelajaran hidup bahwa manusia pasti akan mati dan kembali kepada-Nya.

***Keywords**: perception; cemetery; pilgrimage*

Pendahuluan

Proses Islamisasi Gorontalo tidak lepas dari peran Sultan Amai. Sejarah mencatat bahwa Sultan Amai adalah putra dari raja Dedu yang menggantikan ayahnya pada tahun 1503. Dia memperbesar wilayah taklukan di Teluk Tomini. Di Palasa dia jatuh cinta kepada Owutango, putri raja Bonenato dari kerajaan Gomenjolo. Orang tua putri menerima pinangan sang raja Amai. Putri Owutango mensyaratkan kepada Amai agar anak keturunannya dan seluruh rakyat Gorontalo harus memeluk agama Islam (Yasin, 2013: 101). Penerimaan masyarakat Gorontalo untuk memeluk Islam adalah bentuk ketaatan mereka terhadap raja. Meskipun demikian, bukan berarti Islam mereka hanya sebatas kado pernikahan Sultan Amai kepada istrinya. Hal ini dibuktikan dengan keikhlasan mereka menerima Islam dan menjiwai seluruh aspek kehidupannya.

Dengan metode yang kurang lebih sama dengan apa yang dilakukan oleh Wali Songo di pulau Jawa, raja Amai menjadikan Islam diterima sedikit demi sedikit di Gorontalo. Dia tidak langsung menghapus hukum-hukum adat yang sudah ada, tetapi mengintroduksi nilai-nilai Islam ke dalam hukum-hukum adat tersebut. Prinsip Amai; *syara'a hulo-lulo'a to adati* (syariat bertumpu pada adat). Di sini ditekankan bahwa sumber hukum utama adalah hukum adat. Dari Owutango, Amai memperoleh putra yang diberi nama Matolodulakiki yang dinobatkan menjadi raja Gorontalo tahun 1550. Perjuangan pertama dan utamanya adalah menjadikan Islam sebagai agama kerajaan. Keimanan Islam yang ditanamkan dengan mantap oleh ibundanya dan para raja kecil dari Gomonjolo menjadikannya sebagai pejuang Islam sejati. Melalui perjuangan yang berat, pada tahun 1563 (13 tahun setelah beliau memerintah), Matolodulakiki berhasil menjadikan Islam sebagai agama resmi kerajaan yang diyakini oleh seluruh rakyat. Pandangan hidup "*syara'a hulo-hulo'a to adati* (syariat bertumpu pada adat) diperbaharuinya menjadi

"*adati hulo-hulo'a to syara'a, syara'a hulo-hulo'a to Adati*" (adat bertumpu pada syariat, syariat bertumpu pada adat). Prinsip hidup ini menempatkan hukum Islam menjadi setara dengan hukum adat (Yasin, 2013: 102). Hal tersebut tergambar pada tata upacara adat Gorontalo, seperti upacara adat kelahiran, perkawinan, penyambutan tamu, penobatan dan pemberian gelar adat dan upacara adat pemakaman (Botutihe & Daulima, 2003: 2-353).

Dengan demikian, model pengislaman yang dilakukan oleh Sultan Amai dan dilanjutkan oleh anaknya (Matolodulakiki) merupakan model pengislaman yang ramah terhadap budaya. Hal tersebut berimplikasi positif pada pengembangan agama Islam yang mudah diterima oleh masyarakat Gorontalo yang sangat kental akan budaya lokalnya.

Selain Sultan Amai, pengembangan Islam di Gorontalo juga tidak lepas dari jasa seorang guru spriritual yang bernama Syekh Syarif bin Abdul Azis yang datang dari Mekkah ke Gorontalo. Atas jasa mereka Islam dapat berkembang di Gorontalo sampai sekarang. Karena itu pula makamnya ramai dikunjungi peziarah sebagai bentuk penghargaan atas jasa-jasa yang telah ditinggalkannya. Kedua makam tokoh tersebut berdampingan di depan mihrab masjid Hunto yang kini menjadi salah satu cagar budaya di Gorontalo.

Makam lainnya yang ramai dikunjungi masyarakat di Gorontalo bahkan dari luar Gorontalo adalah Aulia Raja Ilato Ju Panggola di Kota Barat Gorontalo. Hal tersebut menandakan bahwa tokoh tersebut memiliki pengaruh yang besar bagi pengembangan Islam di Gorontalo. Menurut Syaifullah Amin, bukan hanya pada hari-hari tertentu, seperti Jumat atau menjelang bulan suci Ramadhan, ada tradisi berziarah masyarakat Gorontalo yang cukup unik. Salah satu keunikan ziarah di Gorontalo adalah tradisi menziarahkan jabang bayi. Tradisi ini berupa acara mengiring bayi yang masih berusia di bawah umur 40 hari ke makam wali, salah satunya adalah ke makam Aulia Raja Ilato Ju Panggola di Kota Barat Gorontalo. Bayi yang diiring ini didoakan di makam wali, kemudian sang bayi diusap-usap dengan air yang telah diberi doa-doa. Makam Ju Panggola atau Aulia Raja Ilato paling banyak dikunjungi masyarakat. Di sekitar makamnya pula terdapat makam-makam warga yang berdomisili di sekitar makam Ju Panggola. Oleh sebab itu tidak heran makam ini banyak dikunjungi (Amin, 2015).

Ziarah makam memiliki dimensi keyakinan dan emosi keagamaan yang mendalam dari para peziarahnya. Mereka yakin, melalui ziarah yang dilakukan ternyata dapat menjadi sarana untuk menyelesaikan persoalan keduniawian, seperti usaha perdagangan dan untuk menyembuhkan penyakit. Ziarah

makam, ternyata merupakan tradisi yang telah melembaga pada masa pra-Islam dan kemudian berkembang di nusantara. Ada relevansi tradisi makam wali dengan ziarah ke candi atau tempat keramat lain pada masa pra-Islam (Masyhudi, 1999: 54).

Berziarah ke makam keramat wali atau raja masih menyisakan problem di masyarakat sebab tidak semua peziarah datang hanya sebagai bentuk penghargaan atas jasa raja atau wali tersebut. Berbagai macam niat yang melatarbelakangi ziarah makam muncul berdasarkan persepsi mereka terhadap makam wali tersebut. Untuk itu, penting untuk mengkaji persepsi masyarakat tentang makam keramat wali sehingga dapat memahami fenomena keberagamaan masyarakat setempat.

Tulisan ini fokus pada persepsi masyarakat terhadap makam wali atau raja Gorontalo yang meliputi makam wali Syekh Syarif bin Abdul Aziz, Sultan Amai, dan Raja Ilato Ju Panggola, dengan sub masalah: 1) Bagaimana makna dan tujuan ziarah makam wali dan raja Gorontalo? 2) Bagaimana proses pelaksanaan ziarah pada makam wali Syekh Syarif bin Abdul Aziz, Raja Sultan Amai, dan Raja Ilato Ju Panggola? 3) Bagaimana hikmah di balik pelaksanaan ziarah makam wali Syekh Syarif bin Abdul Aziz, Raja Sultan Amai, dan Raja Ilato Ju Panggola bagi peziarah?

Tinjauan Pustaka

Keyakinan-keyakinan keagamaan tiada lain merupakan refleksi dari masyarakat itu sendiri, dengan ritual keagamaan yang diperkuat melalui solidaritas kelompok dan kepercayaan pada tatanan moral (Abdullah, dkk. 2008: 3). Ritus atau agama dalam tindakan, memiliki varian yang berbeda dalam impelementasinya dalam masyarakat (Ghazali, 2011: 50). Untuk itu, setiap daerah memiliki karakteristik sendiri dalam memposisikan makam seorang wali. Di Jawa misalnya, menurut hasil penelitian Syam yang mengambil lokasi di Kec. Palang, Tuban, Jawa Timur, dan desa-desa yang berada di wilayah pesisir, yaitu desa Panyuran, Tasikmadu, Kradenan, Gesikharjo, Palang, Glodok, Leran Kulon, Karangagung, dan Pliwetan menunjukkan bahwa ada tiga lokus sakral dalam kehidupan Islam Jawa, yaitu masjid, makam, dan sumur. Ketiga lokus itu dalam konsepsi kebudayaan disebut *cultural sphere* atau ruang budaya yang mempertemukan berbagai kelompok sosial, yaitu kaum abangan dan santri. Masjid adalah tempat bertemunya kaum santri yang berafiliasi sosial keagamaan NU dan Muhammadiyah, sedangkan sumur dan makam adalah tempat bertemunya kaum abangan dan santri NU (Syam, 2007: 116-117)

Makam juga menjadi tempat keramat. Di makam-makam Jawa kebanyakan diselenggarakan upacara *manganan.* Dalam upacara ini, elemen masyarakat, kaum abangan dan santri NU melakukan kegiatan upacara *manganan* dalam rangka melaksanakan tradisi lokal, membersihkan makam dan mendoakan keluarga yang sudah meninggal. Dahulu upacara ini hanya sekadar kegiatan membawa makanan ke makam dan didoakan oleh modin desa, kemudian sebagian nasi itu dibuang begitu saja di makam. Sekarang, seirama dengan semakin intensifnya gerakan islamisasi acara tersebut ditambah dengan tahlilan atau yasinan, terutama menjelang digelarnya upacara *nyadran.* Tidak ada yang istimewa di dalam upacara ini, kecuali suatu kenyataan bahwa budaya yang memungkinkan pertemuan keinginan dan keyakinan (Syam, 2007: 119-120).

Bangunan didirikan untuk makam sangat beragam antara budaya yang berbeda. Piramida dalam kebudayaan Mesir Kuno dibangun demikian rupa sehingga sampai sekarang merupakan salah satu keajaiban dunia, adalah menyangkut kematian dan perjalanan hidup sesudah mati. Budaya membalsem mayat lalu disimpan dalam piramida atau gua batu, dan sekeliling mayat ditulisi dengan *hyerogliph*, semuanya dibangun sedemikian rupa karena keyakinan kepada keabadian kehidupan sesudah mati. Masjid Taj Mahal dibangun oleh Shah Jehan tahun 1632 yang juga merupakan salah satu keajaiban dunia, adalah dalam rangka mengenang istrinya tercinta. Shah Jehan sendiri juga dimakamkan di sisi istrinya. Masjid tersebut dimaksudkan untuk mengabadikan keduanya. Patung-patung orang besar dibangun di beberapa penjuru dunia oleh budaya Timur dan Barat juga untuk memvisualisasikan keabadian (Agus, 2007: 278).

Lain halnya dengan agama dan kebudayaan Wahabi di Saudi Arabia. Segala bangunan dan upacara berlebihan terhadap mayat, walaupun mayat pemimpin, mereka berantas dengan keras. Makam para sahabat Nabi di Makkah dan Madinah tidak ada yang dibangun. Batu nisannya batu kali biasa yang tidak ditulisi sedikit pun tentang siapa yang dimakamkan di setiap makam (Agus, 2007: 278).

Potret kehidupan masyarakat Gorontalo menunjukkan adanya tiga lokus sakral, yaitu masjid, makam, dan sumur yang mirip dengan lokus sakral di Jawa. Di lokasi makam Syekh Maulana Syarif Abdul Aziz dan Sultan Amai juga ditemui masjid Sultan Amai dan sumur keramat peninggalan Syekh Syarif yang berada di dekat masjid. Hal yang sama juga ditemui di pemakaman Raja Ilato di mana masjid berada di sebelah timur makam. Untuk itu, penting untuk mengkaji persepsi masyarakat terhadap makam keramat/wali Gorontalo

sebagai motivasi bagi peziarah untuk datang ke makam tersebut. Hal inilah yang menjadi signifikansi dari penelitian ini.

Metode

Penelitian ini termasuk kategori penelitian lapangan yang bersifat deskriptif dengan menggunakan pendekatan fenomenologi agama. Teknik pengumpulan data adalah observasi, wawancara, dokumentasi dan penelusuran referensi.

Fenomenologi berusaha memahami budaya lewat pandangan pemilik budaya atau pelakunya. Menurut paham fenomenologi, ilmu bukanlah *value free*, bebas nilai dari apapun, melainkan *value bound*, memiliki hubungan dengan nilai (Endraswara, 2006: 65). Fenomenolog Edmund Husserl menyatakan bahwa obyek ilmu tidak terbatas pada empirik (sensual), melainkan mencakup fenomena yang tidak lain terdiri dari persepsi, pemikiran, kemauan, dan keyakinan subyek yang menuntut pendekatan holistik, mendudukkan obyek penelitian dalam suatu konstruksi peneliti, melihat obyeknya dalam suatu konteks natural, dan bukan parsial (Endraswara, 2006: 67).

Cox (1992: 24) dengan menggunakan konsep Husserl, mendefinisikan fenomenologi agama sebagai sebuah metode yang menyesuaikan prosedur *epoché* (penundaan penilaian-penilaian sebelumnya) dan intuisi eidetis (melihat ke dalam makna agama) dengan kajian terhadap beragam ekspresi simbolik yang direspons sebagai nilai yang tidak terbatas. Pengertian ini menunjukkan adanya dua unsur pokok yang melekat dalam pendekatan fenomenologi, pertama, *epoché* yang berasal dari bahasa Yunani yang berarti "menjauh dari" dan "tidak memberikan suara". Husserl menggunakan *epoche* untuk term bebas dari perasangka. Dengan *epoche*, kita menyampingkan penilaian, bias, dan pertimbangan awal yang kita miliki terhadap objek. Dengan kata lain, *epoche* adalah pemutusan hubungan dengan pengalaman dan pengetahuan yang kita miliki sebelumnya (Kuswarno, 2009: 48).

Biografi Syekh Syarif bin Abdul Aziz

Syekh Syarif bin Abdul Aziz merupakan tokoh spiritual atau dapat pula dikategorikan sebagai wali yang datang ke Gorontalo untuk mengembangkan Islam. Kedatangan Syekh Syarif bin Abdul Aziz ke Gorontalo bukanlah hal yang kebetulan. Menurut Tokoh Adat DK. Usman:

> Dikisahkan bahwa Maulana Syekh Syarif bin Abdul Aziz adalah pemegang kunci Ka'bah. Konon setiap Syekh Syarif membuka Ka'bah dia mendapati dua orang yakni seorang laki-laki dan seorang perempuan di dalamnya. Hal tersebut

> membuat syekh Syarif kagum atas kedua orang tersebut. Karena itu, Syekh Syarif bin Abdul Azis pada suatu waktu memutuskan untuk berkunjung ke Gorontalo untuk menemui orang tersebut. Setibanya di pelabuhan Gorontalo, secara kebetulan beliau bertemu dengan seorang kusir yang notabene orang yang sedang dia cari. Orang tersebut adalah Tau Datao. Tau Datao menawarkan diri untuk mengantar Sultan Amai ke tempat tujuannya. Syekh Syarif pun menceritakan bahwa dia sedang mencari seseorang yang dahulu sering dia temui di dalam Ka'bah. Namun Tau Datau belum mengaku bahwa dialah orang yang dicari Syekh Syarif. Akhirnya Tau Datau membawa Syekh Syarif ke rumahnya. Sesampai di rumahnya, waktu itu telah masuk waktu salat. Tau Datau mempersilahkan Syekh Syarif untuk menjadi Imam, saat itulah Syekh Syarif tahu bahwa Tau Datau adalah orang yang dia cari. Mereka pun akhirnya berdiskusi dan Syekh Syarif memutuskan diri untuk tinggal di Gorontalo untuk mengajarkan Islam. (Wawancara, 4 Agustus 2015)

Lain halnya menurut Takmir Masjid Sultan Amai Syamsuri Kaluku yang menyatakan bahwa orang yang ditemui Syekh Syarif di dalam Ka'bah tersebut terdapat beberapa pendapat, ada yang mengatakan Sultan Amai, ada juga yang mengatakan Kali Balunda, ada juga yang berpendapat lain bahwa orang itu adalah kakek Kali Balunda yang memiliki ilmu ladunni. Konon, dengan ilmunya dia bisa ke Mekkah dengan waktu singkat, ikan yang dia bawa dari Gorontalo ke Mekkah belum mati ketika dia sampai (Wawancara, 15 Juni 2015)

Sejarah hidup Syekh Syarif bin Abdul Aziz secara lengkap belum ditemukan namun menurut penuturan DK. Usman, beliau dapat dikategorikan sufi tarekat. Bahkan DK. Usman sendiri mengakui bahwa beliau adalah generasi ketiga belas tarekat Qadiriyah. Hal tersebut mengindikasikan bahwa corak keberagamaan di Gorontalo banyak dipengaruhi oleh tarekat Qadiriyah. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya dzikir dan wirid yang dilantunkan oleh masyarakat setelah salat mengacu pada tarekat Qadiriyah.

Posisi Syekh Syarif bin Abdul Aziz sebagai guru spiritual sangat besar dalam pengembangan Islam di Gorontalo, hanya saja tidak ditemukan data bahwa dia pernah berkeluarga di Gorontalo, sehingga garis keturunannya tidak dapat diketahui. Namun menurut Syamsuri, ke depan penelusuran terhadap keluarga Syekh Syarif bin Abdul Aziz dapat dilakukan, sebab seseorang yang menjadi pemegang kunci Ka'bah bukanlah orang sembarangan. Setidaknya, dapat diasumsikan bahwa dia keluarga kerajaan dan boleh jadi memiliki hubungan kekeluargaan dengan King Abdul Aziz, Raja Arab Saudi. Hasil penelusuran penulis tentang penjaga Ka'bah menunjukkan adanya hubungan

yakni nama Abdul Aziz yang turun temurun dipegang oleh keluarga Abdul Aziz. Namun temuan awal tersebut masih perlu dikembangkan untuk kepastiannya.

Adapun corak keberagamaan yang dikembangkan adalah corak tarekat atau tepatnya tarekat Qadiriyah. Menurut DK. Usman corak keberagamaan di Gorontalo yang dikembangkan oleh Syekh Syarif sampai sekarang merupakan corak tarekat. Hal ini dapat dibuktikan dari wirid-wirid yang dibacakan pada saat selesai salat di masjid-masjid dan acara ritual agama lainnya (Wawancara, 20 Juli 2015). Hal yang sama diungkapkan oleh Umar Abu Bakar, pembaca doa di makam Ilato Ju Panggola yang menyatakan bahwa dalam doa di makam disebutkan namanya Abdul Qadir al-Jilani sebagai wasilah (Wawancara, 19 Juli 2015).

Dengan demikian, mayoritas corak keberagamaan keberislaman masyarakat di Gorontalo sangat kental dengan nuansa sufistik/tarekat. Dan hal tersebut dapat dinyatakan sebagai bentuk keberhasilan dari Syekh Syarif bin Abdul Aziz dalam mengembangkan tarekat Qadiriyah di Gorontalo.

Biografi Sultan Amai

Sultan Amai merupakan raja pertama yang memeluk Islam dan diikuti oleh rakyatnya, Menurut penuturan Syamsuri Kaluku:

> Setelah mendirikan masjid Hunto, Sultan Amai mengumpulkan seluruh rakyatnya di masjid tersebut untuk diislamkan. Pada waktu itu masyarakat Gorontalo masih memeluk kepercayaan *Alifuru* (sistem kepercayaan yang menyembah roh dan benda-benda yang dianggap bertuah). Setelah terkumpul, Sultan Amai memerintahkan untuk menyembelih seekor babi dan darahnya ditempelkan di seluruh kening rakyatnya yang hadir pada waktu itu. Upacara tersebut dikenal dengan nama upacara sumpah adat "Bontho" akronim bahasa daerah yakni *bolo yingoyingontiyolo monga boyi* (ini hari terakhir kita makan babi). Larangan makan babi sebagai bentuk perlambang bahwa mereka menerima Islam sebagai agama mereka. Dan bagi yang melanggar sumpah tersebut akan mengalami berbagai macam musibah, meninggal atau terserang penyakit yang tidak bisa disembuhkan (Wawancara, 15 Juni 2015).

Sumber lain menyebutkan bahwa semasa berkuasa, Amai beserta delapan raja di daerah itu itu melahirkan 185 rumusan adat mencakup upacara perkawinan dan kematian, perilaku berkeluarga, bermasyarakat penerimaan tamu dan penobatan pemimpin. Hasil rumusan itu dikenal dengan prinsip *Saraa Topa-Topango to Adati* atau syariat (hukum Islam) bertumpu pada adat (http://degorontalo.co/sumpah-bontho-sejarah-orang-gorontalo-masuk-islam/ akses 22 Agustus 2015).

Dalam buku berjudul "Memori Gorontalo; Teritori, Transisi dan Tradisi" karya Basri Amin, disebutkan aksara Arab sudah dipakai di Gorontalo sejak 1525. Prinsip adat yang digagas oleh Amai, kemudian disempurnakan pada masa pemerintahan Raja Eyato yang berkuasa pada 1673-1679, menjadi *Adati Hulahulaa To Saraa, Saraa Hulahulaa To Quruani* yang berarti Adat Bersendi syariat, syariat bersendi Kitabullah (al-Qur'an) menjadi falsafah yang hingga saat ini dipegang oleh warga Gorontalo. Makamnya yang terletak di belakang masjid bersejarah itu pada waktu-waktu tertentu, juga kerap dikunjungi banyak orang dari berbagai penjuru daerah, termasuk pada bulan Ramadhan. Di batu nisannya, Sultan Amai diberi gelar *Ta Olongia Lopo Isilamu* (Raja yang menyebarkan agama Islam) (Terrajana, 2015).

Terkait penetapan makam Sultan Amai, D.K. Usman menyatakan bahwa:

> Pada dasarnya penetapan makam Sultan Amai di depan masjid Hunto merupakan petunjuk dari guru tarekatnya yang bernama Syawal. Dengan demikian, tidak diragukan lagi bahwa di depan masjid Hunto itulah Sultan Amai dimakamkan (Wawancara, 23 Juli 2015).

Dengan demikian, lokasi makam Sultan Amai adalah di depan mihrab/ mesjid Hunto. Belum didapatkan pandangan lain terkait lokasi tersebut. Hal yang sama juga terjadi pada makam Raja Ilato Ju Panggola, yang sebelumnya tidak diketahui keberadaannya. Namun suatu ketika mucul makam di atas perbukitan yang kemudian diyakini oleh masyarakat sebagai makam tokoh tersebut. Sampai hari ini, belum ada laporan penelitian atau temuan masyarakat yang menyatakan bahwa makamnya ada di tempat lain. Sehingga, baik makam wali Syekh Syarif bin Abdul Aziz, Sultan Amai, dan Raja Ilato Ju Panggola masih tetap diyakni berada di lokasi tersebut.

Biografi Raja Ilato Ju Panggola

Ju Panggola adalah seorang ulama, pejuang dan orang saleh yang masyhur di abad ke 16. Pendek kata Ju Panggola adalah tokoh kharismatik yang makamnya dikeramatkan, dan sampai sekarang selalu dikunjungi banyak orang. Sebagai penghormatan, makam Ju Panggola dibangun di balik mihrab Masjid Quba – sebuah masjid mungil, di puncak sebuah bukit dengan panorama yang indah di sekitarnya.

Menurut Farha Daulima, Ketua Badan Pengelola Lembaga Pariwisata Banthayo Pobo'ide, Ju Panggola sesungguhnya adalah gelar, yang artinya "tokoh yang dituakan". Orang Gorontalo di zaman dahulu selalu mengenal Ju Panggola sebagai kakek tua yang berjubah putih yang panjangnya sampai ke lutut. Dia juga dikenal sebagai Ilato. Alias "Kilat", karena perjuangan melawan

penjajah Belanda dia mampu menghilang, dan kembali muncul jika negeri dalam keadaan gawat. Karena jasa-jasanya, Ju Panggola mendapat gelar adat *"Ta Lo'o Baya Lipu"* atau orang yang berjasa kepada rakyat", sebagai lambang kehormatan dan keluhuran negeri.

Ju Panggola juga dikenal sebagai penyebar agama Islam. Berkat penguasaan ilmu agama yang tinggi, dia tidak saja dikenal sebagai ulama, tapi juga sebagai wali. Sebagai pejuang, dia juga dikenal sebagai pendekar yang piawai dalam ilmu persilatan yang di Gorontalo disebut *Langga*. Berkat kesaktiannya, dia tidak perlu melatih murid-muridnya secara fisik, melainkan cukup dengan meneteskan air kepada kedua bola mata sang murid, dan setelah itu, kontan sang murid mendapatkan jurus-jurus silat yang mengagumkan. Tapi ada versi legenda lain yang menyebutkan bahwa Ilato adalah "Raja". Namun tidak ada yang dapat memastikan, apakah Ilato Ju Panggola adalah juga Raja Ilato putra Raja Amai yang bergelar "Matoladulakiki" yang memerintah kerajaan Gorontalo pada 1550 – 1585, dan menetapkan Islam sebagai agama resmi kerajaan. Yang pasti, pada sebuah batu prasasti di bukit yang juga merupakan fondasi masjid Quba, tertera tulisan: Masjid Quba, tempat makam Ta'awuliya Raja Ilato Ju Panggola, Ta Lo'o Baya Lipu, 1673 M, wafat Ahad 1 Muharam 1084 H.

Seperti halnya banyak legenda, sebuah versi mengatakan, Ju Panggola wafat di Mekah. Tapi versi lain menyebutkan, dia tidak wafat, melainkan raib, menghilang secara gaib. Lantas bagaimana dengan makam di balik mihrab masjid Quba yang diyakini sebagai makam Ju Panggola? Menurut Farha Daulima, makam tersebut dibangun oleh warga setempat hanya berkat adanya keajaiban di tanah tempat makam itu kini berada. Tanah yang berwarna putih itu baunya sangat harum. Menurut penuturan orang-orang tua dahulu, Ju Panggola pernah berwasiat, "Dimana ada bau harum dan tanahnya berwarna putih di situlah aku," di sana pula dahulu Ju Panggola tinggal sekaligus berkhalwat. Itulah sebabnya warga setempat menganggap, di sana pula Ju Panggola "beristirahat panjang". Makam Ju Panggola terdapat dalam sebuah bilik berukuran 3 x 3 M, lantainya dari keramik warna putih, sewarna dengan kain kelambu penutup tembok dinding yang menjuntai menyentuh lantai. Sebuah kipas angin menempel di plafon makam (Ju Panggola, 2012)

Sampai hari ini makamnya ramai dikunjungi masyarakat Gorontalo bahkan dari luar Gorontalo. Bukan hanya pada hari-hari tertentu, seperti Jumat atau menjelang bulan suci Ramadhan, ada tradisi berziarah masyarakat Gorontalo yang cukup unik. Salah satu keunikan ziarah di Gorontalo adalah tradisi menziarahkan jabang bayi. Tradisi ini berupa acara mengiring seorang

bayi yang masih berusia di bawah umur 40 hari ke makam wali, salah satunya adalah ke Makam Aulia Raja Ilato Ju Panggola di Kota Barat Gorontalo. Bayi yang diiring ini didoakan di makam wali, kemudian dang bayi diusap-usap dengan air yang telah diberi doa-doa. Makam Ju Panggola atau Aulia Raja Ilato paling banyak dikunjungi masyarakat. Di sekitar makamnya terdapat makam-makam warga yang berdomisili di sekitar makam Ju Panggola. Oleh sebab itu tak heran makam ini banyak dikunjungi **(Amin, 2015)**.

Makna dan Tujuan Ziarah Makam Wali dan Raja Gorontalo

Makna dan tujuan ziarah makam wali dan raja Gorontalo bagi peziarah tergantung pada persepsi mereka tentang makam itu sendiri. (Kotler, 2000: 32) menjelaskan persepsi sebagai proses bagaimana seseorang menyeleksi, mengatur dan menginterpretasikan masukan-masukan informasi untuk menciptakan gambaran keseluruhan yang berarti.

Persepsi adalah suatu pengenalan ataupun identifikasi dengan menggunakan panca- indra. Kesan yang diterima oleh individu sangat tergantung pada seluruh pengalaman yang telah diperoleh melalui proses berpikir dan belajar serta dipengaruhi oleh faktor yang berasal dari dalam individu, persepsi juga diartikan sebagai suatu proses dimana individu mencoba mengorganisasikan serta mengartikan stimulus yang diterima melalui inderanya menjadi suatu makna. Terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi persepsi yaitu faktor personal dan faktor struktural. Faktor personal antara lain adalah, proses belajar, motif, dan kebutuhan, sedangkan faktor struktural meliputi lingkungan, dan nilai sosial dalam masyarakat (Arisandi, 2011: 14).

Pada umumnya, hasil wawancara dengan peziarah mengenai makna atau pengertian makam menyatakan bahwa makam adalah tempat peristirahatan setelah alam dunia. Namun dari sisi tujuan mereka sangat variatif, di antaranya:

Pertama, makam sebagai tempat wisata religi;

Wisata religi yang dimaksudkan menurut hasil wawancara dengan beberapa peziarah adalah kunjungan ke makam untuk mengingatkan diri bahwa pada akhirnya manusia akan kembali kepada Tuhan, bagaimanapun juga manusia pasti mati. Untuk itu, berziarah ke makam dapat menyadarkan kita akan pentingnya hidup sesuai dengan tuntunan agama.

Makam sebagai alternatif tempat wisata merupakan fenomena yang menarik di tengah banyaknya tawaran tempat wisata di Gorontalo. Ketiga makam tersebut tidak hanya ramai dikunjungi pada saat lebaran Idul Fitri,

Idul Adha, dan Nisfu Sya'ban tetapi juga pada hari-hari biasa, meskipun tidak seramai pada saat lebaran. Selain tidak dipungut biaya masuk, makam juga memberikan kepuasan tersendiri bagi pengunjungnya. Misalnya di makam Ju Panggola, pengunjung dapat melepaskan kepengatan dari rutinitas keseharian dengan menyaksikan keindahan danau Limboto dan menghirup udara segar pegunungan. Di samping itu, mendapatkan pencerahan qalbu dengan menziarahi makam, bahwa hidup hanya sementara, semuanya akan ditinggalkan bila ajal telah menjemput.

Sebagai tempat wisata, hal tersebut membawa pengaruh bagi perekonomian masyarakat setempat dengan membuka kedai-kedai kecil untuk memenuhi kebutuhan pengunjung. Belum lagi anak-anak kecil yang berlarian menyambut pengunjung guna mendapatkan sedekah.

Kedua, sebagai tempat mustajab berdoa;

Beberapa narasumber (yang meminta namanya tidak disebutkan) menyatakan bahwa makam identik dengan doa. Namun menurutnya bukan berarti syirik, sebab doa yang dimaksud bukan meminta kepada si mayit tetapi mendoakan si mayit. Adapun doa hajat pribadi tetap dilaksanakan di dalam mesjid.

Ada anggapan peziarah bahwa Makam Ju Panggola termasuk makam keramat dan tanah di sekitar makam itu senantiasa menebarkan bau harum. Setiap pengunjung yang berziarah ke makam itu mengambil segenggam tanah untuk dijadikan azimat. Mereka percaya bahwa tanah tersebut dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit atau memperlancar rezeki. Ajaibnya, walaupun sudah ribuan pengunjung mengambil tanah di sekitar makam itu, namun tanahnya tetap utuh. Bahkan, tanah bekas galian tersebut tidak meninggalkan bekas lubang sedikit pun. Di dalam komplek makam tersebut terdapat sebuah masjid yang bernama Masjid Ju Panggola. Konon, jika seseorang berdoa di masjid tersebut, permohonannya akan dikabulkan. Maka tidak heran, jika banyak pengunjung yang menyempatkan diri salat dan berdoa untuk memohon kesembuhan dari berbagai penyakit, memperlancar rezeki dan lain sebagainya.

Pengambilan tanah putih di makam Ilato Ju Panggola memang memungkinkan sebab telah disediakan sendok di atas makam tersebut. Dan hal tersebut dibenarkan pula oleh Umar (pemimpin doa) bahwa terkadang ada yang mengambil tanah makam tersebut karena adanya anggapan bahwa

tanah tersebut membawa berkah. Di samping itu, ada tradisi menziarahkan bayi di makam wali.

Kepada NU Online, Imam Ali Abu Bakar, salah seorang imam, pemuka agama lokal menuturkan, tradisi ini memang bukan suatu keharusan, namun banyak masyarakat menganggap penting untuk menzirahkan bayinya kepada para wali. Tujuan dari menziarahkan bayi ini adalah untuk mengenalkan sang bayi kepada para wali sedini mungkin. Dengan meminta doa dari para pemuka agama di makam para wali, orangtua sang bayi berharap kelak anak mereka tumbuh menjadi pribadi yang berbudi luhur dan selalu tertanam kecintaan kepada para ulama dan wali. (Amin, 2015)

Adanya keyakinan terkait manfaat tanah dari makam Ilato Ju Panggola, adanya praktek menziarahkan bayi, mendapatkan keberkahan hidup dan lainnya tentu saja, bagi mereka hal tersebut bukanlah syirik. Itu semua merupakan upaya untuk mendekatkan diri dengan orang-orang yang dekat dengan Allah semasa hidupnya.

Penyediaan sendok di makam Ju Panggola mengindikasikan adanya pembenaran bahwa tanah makam tersebut bermanfaat bagi pengunjungnya, sehingga tradisi pengambilan tanah makam terus berlanjut sampai sekarang. Meskipun pengakuan mereka hanya sebatas "keberkahan", namun tidak menutup kemungkinan terjadinya tergelincirnya niat akan manfaat dan tujuan tanah makam tersebut oleh penggunanya.

Ketiga, tempat untuk mendapatkan berkah dari Allah dengan mendoakan si mayit

Menurut para pengunjung makam, salah satu alasan kedatangan mereka ke makam adalah mendapatkan berkah dari Allah dengan mendoakan si mayit. Mereka meyakini bahwa dengan mendoakan orang yang dekat dengan Allah maka mereka pun akan mendapatkan keberkahan hidup.

Hal tersebut dibenarkan oleh Umar Abu Bakar (pemimpin doa di makan Ilato Ju Panggola) yang menyatakan bahwa setiap orang yang datang ke makam Ilato Ju Panggola memiliki maksud dan tujuan yang berbeda. Dari doa keselamatan biasa sampai meminta keberkahan hidup (Wawancara dengan Umar Abu Bakar, 19 Juli 2015).

Hal yang sama juga terjadi pada pengunjung makam Sultan Amai dan Syekh Syarif bin Abdul Aziz, mereka meyakini bahwa dengan menziarahi dan mendoakan si mayit dapat membawa keberkahan pada hidupnya.

Mendapatkan berkah dari Allah dengan mendoakan si mayit bisa menyebabkan pembenaran anggapan bahwa si mayit memiliki pengaruh terhadap orang yang masih hidup. Hal tersebut bisa menyebabkan mereka meyakini bahwa si mayitlah yang menjadikan doanya diterima. Meskipun sesuai pengakuan mereka, makam masih sebatas wasilah, dan makam wali sebagai wasilah masih menjadi perdebatan di kalangan ulama.

Keempat, sebagai tempat untuk mengenang jasa pahlawan dan pembawa Islam

Dijadikannya masjid Hunto sebagai cagar budaya menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat tidak terkecuali para pejabat. Kedatangan mereka ke masjid Hunto sekaligus dimanfaatkan untuk berziarah ke makam Sultan Amai dan Syekh Syarif bin Abdul Aziz sebagai pembawa dan pengembang Islam di Gorontalo. Hal tersebut dibenarkan oleh Syamsuri Kaluku yang menyatakan bahwa, selain mahasiswa juga datang rombongan dari para pejabat dari luar daerah yang berkunjung ke Gorontalo sekaligus mengunjungi masjid dan makam-makam bersejarah (Wawancara, 22 Juli 2015).

Kelima, sebagai tempat untuk belajar baik sejarah maupun ilmu ladunni

Arman (mahasiswa/peziarah) menyatakan bahwa kedatangannya ke makam Sultan Amai dan Syekh Syarif untuk menggali sejarah Sultan Amai yang merupakan salah satu pembawa Islam di Gorontalo. Baginya, masyarakat Gorontalo harus mampu mengenal lebih dekat akan tokoh-tokohnya yang telah berjasa bagi pengembangan agama, bangsa dan negara. Pendapat yang sama juga diungkapkan oleh beberapa mahasiswa dari IAIN Sultan Amai Gorontalo yang pernah berkunjung ke makam tersebut.

Menurut Syamsuri, beberapa kali datang rombongan dari mahasiswa jurusan Sejarah untuk menggali sejarah Sultan Amai. Selanjutnya, masjid Sultan Amai dijadikan sebagai tempat i'tikaf bagi peziarah. Menurutnya ada salah seorang peziarah dari Batam yang sampai tinggal selama satu bulan di dalam masjid untuk i'tikaf. Pada akhirnya, menurut pengakuan tersebut, dia telah mendapatkan ilmu ladunni dari kedua tokoh tersebut selama dia beri'tikaf di dalam masjid (Wawancara, 22 Juli 2015). Lebih rinci Syamsuri Kaluku menjelaskan:

Makna ziarah makam wali sangat variatif. Makam atau makam sendiri dimaknai sebagai tempat persemayaman terakhir seorang wali. Ada juga yang memaknai sebagai tempat mustajab atau terkabulnya doa. Sedangkan makna

ziarah makam tergantung pada keyakinan setiap orang yang datang. Beberapa kali datang rombongan dari mahasiswa jurusan Sejarah untuk menggali sejarah Sultan Amai. Selain mahasiswa juga datang rombongan dari para pejabat dari luar daerah yang berkunjung ke Gorontalo sekaligus mengunjungi masjid dan makam-makam bersejarah.

Berziarah ke makam wali Syekh Syarif bin Abdul Aziz dan Sultan Amai juga ditanggapi beragam oleh masyarakat. Di satu sisi ada yang membolehkan, namun di sisi lain juga ada yang melarang. Menurut Syamsuri, ketika makam kedua tersebut dikukuhkan keberadaannya, maka muncul sekelompok orang yang menolak untuk salat di masjid tersebut dengan alasan bahwa tidak boleh salat di depan makam meskipun itu makam wali. Hal tersebut dinilai bidah yang akan menjerumuskan ke dalam api neraka. Baginya, keberadaan makam di depan mihrab tidak dimaknai salat di makam sebab ada penghalang antara makam dan masjid. Di samping itu, jika berkiblat pada realitas pada makam Nabi saw. yang juga berada dalam area masjid maka seharusnya hal tersebut bukan sesuatu yang harus dipertentangkan oleh umat Islam.

Persepsi masyarakat tentang makam sangat dipengaruhi oleh corak keberagamaan yang sangat sufistik dan keyakinan mereka bahwa menziarahi dan mendoakan orang yang dekat dengan Allah maka kehidupannya pun akan diberkahi oleh Allah. Dan mereka meyakini bahwa perilaku keagamaan seperti itu tidak bertentangan dengan syariat karena mereka yakin bahwa semua doa Allah-lah yang mengabulkannya, bukan si mayit. Menziarahi makam raja atau wali akan membawa pengaruh positif bagi sprititual seseorang bahwa semua manusia nantinya akan kembali kepada Allah.

Proses Pelaksanaan Ziarah

Menurut Syamsuri, pelaksanaan ziarah ke makam wali Syekh Syarif bin Abdul Aziz dan Sultan Amai cukup variatif. Namun pada umumnya melewati beberapa tahapan: (1.) Salat sunat *Tahiyatul Masjid*; (2.) Salat tobat; (3.) Berziarah di makam wali, dan (4.) Berziarah di sumur tua yang berada di samping masjid.

Keberadaan sumur tua yang kini dijadikan sebagai sumber mata air untuk berwudhu memiliki kisah mistik yang dihubungkan dengan Syekh Syarif bin Abdul Aziz. Menurut sejarahnya, suatu ketika, terjadi kekeringan di Gorontalo, para jamaah yang ingin melaksanakan salat di masjid Sultan Amai bingung untuk mencari air. Maka dipanggillah Syekh Syarif untuk berdoa di depan sumur yang terletak di sebelah masjid. Syekh Syarif pun

menengadahkan tangan seraya berdoa dan diikuti oleh jamaah, akhirnya keluarlah air dari sumur tersebut sampai meluap ke depan masjid. Akhirnya para jamaah memanggil kembali Syekh Syarif untuk berdoa agar air tersebut berhenti mengalir. Setelah Syekh Syarif berdoa akhirnya air tersebut berhenti mengalir. Sampai sekarang sumur tersebut dimanfaatkan untuk berwudhu, dan sejak itu pula airnya tidak pernah kering meskipun terjadi kekeringan di Gorontalo.

Selain sebagai sumber mata air untuk berwudhu bagi para jamaah, keberadaan sumur tersebut juga memiliki daya tarik bagi para peziarah, sebab di antara mereka ada yang meyakini bahwa air dalam sumur tersebut berkhasiat dalam hal menyembuhkan penyakit. Hal tersebut disampaikan peziarah bahwa setelah mereka mandi dan minum air tersebut, maka walhasil penyakitnya pun hilang.

Dari aspek doa, pada umumnya dipimpin oleh Imam Masjid, namun juga diperbolehkan untuk berdoa sendiri-sendiri, namun dengan tetap memberikan nasihat untuk tidak meminta kepada makam melainkan hanya kepada Allah. Demikian hal yang terjadi di makam Ilato Ju Panggola, setiap peziarah yang datang dapat melaksanakan salat sunat terlebih dahulu, sebab makam berada di lingkungan masjid. Selanjutnya, untuk doanya dapat berdoa sendiri dan dapat pula dibantu oleh pemimpin doa.

Ada fenomena seputar doa yakni adanya masyarakat membawa air kemasan botol untuk diletakkan di depan makan ketika berdoa. Setelah berdoa air tersebut dibawa pulang dan dianggap memiliki berkah. Namun ada pula yang tidak membawa apa-apa. Fenomena lainnya adalah adanya sekumpulan anak-anak, ibu-ibu, dan bapak-bapak yang menunggu sedekah dari para peziarah. Keberadaan mereka menambah ramai makam setiap harinya.

Hikmah di Balik Pelaksanaan Ziarah Makam

Berdasarkan hasil wawancara dengan berbagai narasumber/peziarah, maka hikmah yang dapat dipetik dari pelaksanaan ziarah makam raja dan wali tersebut adalah:

Pertama, mengenal lebih dekat wali dan raja sebagai orang yang berjasa dalam pengembangan Islam di Gorontalo. Hal tersebut dapat berdampak psikologis bagi umat Islam untuk melanjutkan perjuangan para wali dalam mengembangan Islam di Gorontalo. Juga diharapkan mampu mentransfer sifat-sifat beliau dalam konteks kehidupan bermasyarakat, di mana beliau sangat toleran dan ramah akan budaya lokal dengan slogan *syara'a hulo-lulo'a*

to adati (syariat bertumpu pada adat), yang di kemudian hari dikembangkan menjadi adat bersendikan syariat, syariat bersendikan Kitabullah. Pengenalan tersebut dilakukan sejak anak masih bayi. Sehingga kelak mereka tidak lupa dan mampu meneladani tokoh-tokoh tersebut.

Kedua, mengunjungi makam bertujuan untuk mengingat akan kematian. Dengan demikian, hikmah yang dapat dipetik adalah mensyukuri nikmat hidup dengan memanfaatkannya kepada jalan-jalan yang diridhai oleh Allah. Dengan demikian, ziarah kubur dapat dimaknai mendekatkan diri kepada Allah.

Ketiga, manusia harus berdoa dan tempat berdoa dapat dilakukan di tempat yang mustajab doa diterima salah satunya adalah masjid. Sedangkan berdoa di makam adalah mendoakan si mayit yang merupakan orang yang dekat dengan Allah semasa hidupnya. Besar harapan mendoakan mereka akan terkena berkahnya. Adapun mengambil air atau tanah putih hanyalah sebagai media harapan semoga Allah memberikan rahmat-Nya lewat benda tersebut, namun tidak harus dimaknai sebagai bentuk kemusyrikan.

Berdasarkan hikmah ziarah makam menurut peziarah tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa persepsi masyarakat terhadap makam adalah sebatas media untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Penutup

Prosesi pelaksanaan ziarah kubur dilakukan dengan berdoa sendiri atau didoakan oleh imam. Adapun ritual yang menyertai di makam Sultan Amai adalah mengambil air sumur sedangkan di makam Ju Panggola tersedia air botol yang ditempatkan di depan makam dan didoakan oleh imam untuk mendapatkan keberkahan; juga mengambil tanah makam sebagai berkah. Hikmah bagi peziarah yaitu untuk mendapatkan keberkahan hidup dengan mendoakan raja dan para wali Allah, menghargai jasa para pengembang Islam dan para pahlawan; serta menjadikan sebagai pelajaran hidup bahwa manusia pasti akan mati dan kembali ke Allah. Bagi peziarah prosesi ziarah makam wali dan raja Gorontalo merupakan hal yang tidak bertentangan syariat Islam dan tidak termasuk perbuatan syirik, namun tentu saja akan berbeda hasilnya bilamana pendekatan yang digunakan dalam meneliti bukan pendekatan fenomenologi agama. Sebab salah satu hal yang mungkin dipermasalahkan oleh sebagian orang adalah mengambil tanah kuburan yang dianggap memiliki keberkahan. Untuk itu, tulisan ini dapat menjadi acuan bagi penelitian selanjutnya.

Daftar Pustaka

Abdullah, Irwan. dkk. 2008., *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global.* Cet. II; Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM dan Pustaka Pelajar,

Agus, Bustanuddin. 2007. *Agama dalam Kehidupan Manusia –Pengantar Antropologi Agama,* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Amin, Syaifullah. *Islam Nusantara-Makam Aulia Raja Ilato Ramai Dikunjungi Peziarah.* http://www.nu.or.id. 12 Mei 2015.

Arisandi, Ni Gusti Ayu Dewi Paramita. 2011. *Persepsi Masyarakat Desa Beraban tentang Program Siaran Pariwisata Budaya di Bali TV sebagai Media Informasi dan Promosi.* Tesis, Pascasarjana Udayana Denpasar.

Botutihe, Medi. dan Parha Daulima. 2003. "*Tata Upacara Adat Gorontalo – Dari Upacara Adat Kelahiran, Perkawinan, Penyambutan Tamu, Penobatan dan Pemberian Gelar Adat Sampai Upacara Adat Pemakaman*". Gorontalo:t.p.

Cox, James L. 1992. *Expressing the Sacred: An Introduction to the Phenomenology of Religion*, Harare: University of Zimbabwe.

Endraswara, Suwardi. 2006. *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan- Ideologi, Epistemologi, dan Aplikasi.* Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Widyatama.

Ghazali, Adeng Muchtar. 2011. *Antropologi Agama –Upaya Memahami Keragaman Kepercayaan, Keyakinan, dan Agama.* Bandung: Alfabeta..

Ju Panggola. 2012 diakses dari www.kpad-gorontalo.pnri.go.id/content/ju-panggola-pejuang-dan-wali-gorontalo, 2 September 2015.

Kuswarno, Engkus. 2009. *Metodologi Penelitian Komunikasi Fenomenologi- Konsep, Pedoman, dan Contoh Penelitiannya.* Cet. I; Bandung: Widya Padjadjaran.

Masyhudi, "Ziarah Makam Sunan Ampel Surabaya (Studi tentang Perubahan Kebudayaan), dalam *Madaniyya*, Jurnal Sastra dan Sejarah, No. 2/II/1999.

Syam, Nur. 2007. *Madzhab-madzhab Antropologi.* Yogyakarta: LKiS.

Terrajana, Syam. 2015 diakses dari www.degorontalo.co/sumpah-bontho-sejarah-orang-gorontalo-masuk-islam/ 22 Agustus 2015

Yasin, Zohra. 2013. *Islam, Tradisi dan Kearifan Lokal.* Gorontalo; Sultan Amai Press.

DOI: http://dx.doi.org/10.18860/el.v18i1.3501

BISNIS ORANG SUNDA: STUDI TEOLOGI DALAM ETIKA BISNIS ORANG SUNDA

Didin Komarudin
Fakultas Ushluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Email: pakdidin76@gmail.com

Abstract

Business activities constitute modern management-oriented professional enterpreneurship act. This research gives evidence that business ethics is needed as guiding frame of every business policy. Morever, the theological factor plays an important role in encouraging man to be successful in business. CV. Batu Gunung Padakasih (BGP) located in Cikancung Bandung, Tapin District, has represented the findings concerning relation between ethics and social business theology in the policy that may be regarded as causal relation in business success. The theological aspects come to the surface, but still needed depth tracking, aspecially on God's power before men. The efforts of praying and asking for blessing remain part of theological aspect integral to human performance. As for social theology emerged in the form of profit-sharing as much as 2.5% for the construction of social and religious institutions.

Kegiatan bisnis merupakan manajemen modern yang berorientasi profesional kewirausahaan tindakan. Penelitian ini memberikan bukti bahwa etika bisnis diperlukan sebagai pedoman kerangka setiap kebijakan bisnis. Terlebih lagi, faktor teologis memainkan peran penting dalam mendorong manusia untuk menjadi sukses dalam bisnis. CV. Batu Gunung Padakasih (BGP) yang terletak di Cikancung Bandung, Kabupaten Tapin, telah menunjukkan temuan yang signifikan mengenai hubungan antara etika dan teologi bisnis sosial dalam kebijakan yang dapat dianggap sebagai hubungan kausal dalam keberhasilan bisnis. Aspek teologis muncul ke permukaan, namun masih diperlukan pelacakan mendalam, terutama aspek kekuasaan Tuhan terhadap manusia. Upaya doa

dan meminta berkah kepada alim ulama tetap menjadi bagian teologi yang tidak terpisahkan dengan kinerja manusia. Adapun teologi sosial muncul dalam bentuk pembagian keuntungan perusahaan sebanyak 2,5 % untuk kepentingan pembangunan lembaga keagamaan dan lembaga sosial.

Keyword: *Entrepreneurship; Business Ethics; Theology of Social-Business*

Pendahuluan

Orang Bandung sebagai orang religius telah menampakkan wujud vitalitasnya dalam refleksi aktivitas formalnya. Hal itu dapat dilihat dari perjalanan dinamika keagamaan yang intensitasnya cukup kental di tengah orang. Kalau tolak ukurnya adalah aktivitas ibadah yang semarak seperti formalistik salat, meriahnya Ramadhan, banyak majelis ta'lim atau banyaknya kaum muslimin yang melaksanakan ibadah haji setiap tahun, baik secara kualitas maupun kuantitas sudah tentu tidak diragukan lagi (Anshary dalam Sani, 2001: 6). Namun dalam dimensi subtansial teologis yang bisa merasuk ke dalam jiwa aktivitas koherensif apakah turut menyertai secara inheren pada perspektif sosial, sebagai bagian dari ibadah dalam bentuk lain, tentu masih diperlukan pelacakannya.

Dalam konteks penelitian ini, yang merupakan ringkasan hasil penelitian penulis, khusus dalam aktivitas etika bisnis pengusaha Bandung yang dilaksanakan di sejumlah perusahaan besar milik orang Bandung, ternyata masih perlu ditindak lanjuti lebih mendalam. Wawasan teologis yang dimiliki sebagai khazanah akidah keberagamaan menurut dugaan sementara, belum mampu menjadi paradigma dan etos dalam memunculkan etika yang komprehensif pada tataran aktivitas bisnis. Persoalan lain, ada anggapan bahwa aktivitas bisnis secara profesional tidak mempunyai keterkaitan kontekstual dengan penjiwaan nilai-nilai keislaman seseorang. Artinya, kesuksesan bisnis seseorang tidak bisa distigmatisasi oleh adanya sesuatu di luar koridor khas yang terkait dengan manajemen bisnis.

Manajemen bisnis dilakukan oleh manusia dengan memanfaatkan faktor lingkungan. Manusia sebagai pelaku memiliki andil yang sangat besar dalam kerusakan lingkungan yang terjadi. Permasalahan dalam bidang konservasi sumber daya alam hayati dan ekosistemnya terjadi hampir di seluruh wilayah Indonesia. Pendekatan sosial dan budaya dalam mengupayakan kelestarian lingkungan mempunyai karakteristik yang berbeda setiap daerahnya, bisa jadi daerah yang satu dengan yang lain mempunyai pendekatan yang sangat bertolak

belakang. Misalnya pendekatan pada masyarakat perkotaan melalui pendidikan yang mengedepankan sebab-akibat secara nyata sedangkan pendekatan pada daerah pedalaman dilakukan dengan menguatkan tradisi-tradisi asli daerah.

Tradisi-tradisi yang merupakan wujud dari kekayaan budaya masyarakat daerah mempunyai aturan-aturan "pakem" sebagai pedoman dalam menjalankan aktifitas keseharian, "pakem" diwujudkan dalam aktifitas keseharian menjadi etika tak tertulis dilakukan oleh masyarakat. Dalam ilmu hukum dan teori secara formal dikenal masyarakat hukum adat, tetapi dalam perkembangan terakhir, masyarakat asli Indonesia menolak dikelompokkan sedemikian mengingat perihal adat tidak hanya menyangkut hukum, tetapi mencakup segala aspek dan tingkat kehidupan. Yang disebut sebagai masyarakat adat adalah (1). Penduduk asli (bahasa Melayu: orang asli); (2). Kaum minoritas; (3). Kaum tertindas atau termarginal karena identitas mereka yang berbeda dari indentitas yang dominan di suatu negara. Penelitian ini menyangkut tentang masyarakat Sunda

Sunda merupakan kebudayaan masyarakat yang tinggal di wilayah barat pulau Jawa namun dengan berjalannya waktu telah tersebar ke berbagai penjuru dunia. Sebagai suatu suku, bangsa Sunda merupakan cikal bakal berdirinya peradaban di Nusantara, dimulai dengan berdirinya kerajaan tertua di Indonesia, yakni Kerajaan Salakanagara dan Tarumanegara. Bahkan menurut Stephen Openheimer dalam bukunya berjudul *Sundaland*, Tatar Sunda/ Paparan Sunda (Sundaland) merupakan pusat peradaban di dunia. Sejak dari awal hingga kini, budaya Sunda terbentuk sebagai satu budaya luhur di Indonesia. Makna kata Sunda sangat luhur, yakni cahaya, cemerlang, putih, atau bersih.

Makna kata Sunda itu tidak hanya ditampilkan dalam penampilan, tapi juga didalami dalam hati. Karena itu, orang Sunda yang 'nyunda' perlu memiliki hati yang luhur pula. Itulah yang perlu dipahami bila mencintai, sekaligus bangga terhadap budaya Sunda yang dimilikinya.

Kearifan lokal muncul sebagai etika dalam tatanan masyarakat adat Sunda. Etika yang kita pahami secara umum adalah seperangkat aturan tak tertulis yang disepakati bersama yang bertujuan agar manusia melakukan hal-hal atau perbuatan yang dianggap baik, yang kadang masyarakat menyamakannya dengan norma.

Etika berasal dari bahasa Yunani yaitu *ethos* dalam bentuk jamak berarti adat kebiasaan yang nantinya didasari pemaknaan etika yang dipakai oleh Aristoteles. Kata etika mempunyai relasi yang erat dengan kata moral yang berasal dari bahasa Latin *mores* (dalam bentuk jamak), jadi etika secara

etimologis berasal dari ethos dari bahasa Yunani dan mores dari bahasa Latin yang mempunyai makna sama yaitu adat kebiasaan secara kasar etika bisa disamakan dengan moral.

Kearifan lokal yang terbentuk bermaksud menjaga etika dan moral bagi kaumnya. Kearifan lokal bukan sebuah hukum, karena sanksinya bukan diserahkan kepada manusia, tapi sanksi tersebut didapat atas buah dari tindakannya, bersandar pada proses yang irrasional, kadang sanksinya juga berbentuk kejadian ghaib.

Bertitik tolak dari pandangan itu, maka penelitian ini dilakukan dan ulasan ringkasan ini mengambil beberapa elemen penting temuan yang berkenaan dengan etika bisnis dalam perspektif teologis. Penelitian ini pada mulanya ingin melacak topik tentang etika bisnis pengusaha Bandung di perusahaan-perusahaan daerah yang dimiliki orang Bandung yang fokus arahannya pada refleksi nilai-nilai etika dalam perilaku manajemen bisnis, namun perlu juga dikembangkan aspek lainnya yaitu tentang teologis. Namun keterbatasan waktu, sementara ini hanya mampu ditampilkan satu perusahaan saja, yaitu perusahaan Batu Gunung Padakasih (BGP) yang terletak di Cikancung, Kabupaten Bandung.

Beranjak dari itu, ada dua tujuan penelitian yang dimunculkan, yaitu untuk mengetahui tentang gambaran praktik dan pengaruh bisnis orang Bandung pada kajian budaya Islam atau lingkup kearifan lokal; dan mengetahui implikasi nilai-nilai keislaman sebagai refleksi teologis dalam aktivitas bisnis hubungannya dengan ibadah sosial.

Metode

Metode penelitian ini berbentuk penelitian lapangan *(field research)* dengan pola naturalistik. Subyek penelitian ini adalah orang Bandung yang mempunyai aktivitas bisnis yang bermanajemen baik secara formal, legal maupun dalam kategori moderat, yang difokuskan pada CV/PT. Batu Gunung Padakasih yang berlokasi di Cikancung Kabupaten Bandung.

Data penelitian meliputi gambaran sejarah, visi-visi perusahaan, SDM, fasilitas, modal dan perkembangan bisnis orang Bandung secara manajemen. Data tentang etika-etika bisnis menyangkut kejujuran, keadilan, kepercayaan dan permodalan. Adapun data tentang aspek-aspek teologis meliputi (1) Paham tentang dinamitas hidup, nasib dan keberuntungan manusia; (2) Kepercayaan terhadap Tuhan terkait dengan keberuntungan dan nasib; (3) Keadilan atas persamaan hidup manusia di hadapan Tuhan; (4) Potensi diri, modal dan

kemampuan manusiawi; (5) Hubungan manusia dengan Tuhan dan alam semesta; (6) Kekuasaan Allah terhadap keberhasilan manusia.

Teknik pengumpulan data, melalui observasi langsung dan partisipan, wawancara mendalam non-struktur dan dokumen. Teknik kerja menganut pola *snowballing* (menggelindingkan bola salju), yaitu dengan cara melacak data secara menggelindingkan pertanyaan dari satu ke lain pertanyaan dari yang sedikit ke proses ganda, dan dari yang kecil menjadi lacakan besar dan terus menerus secara bertahap dan berkelanjutan. Pencatatan, pemilihan (kategorisasi), analisis *check and recheck*, kecermatan mendeskripsi data agar jadi bahan berharga ditentukan oleh peneliti. Walaupun demikian, obyektivitas tetap menjadi keutamaan yang berharga.

Penelitian ini dianalisis melalui dua tahap penelitian, pertama penelitian dilakukan dalam pra-riset dan saat riset, yang di dalam langkah-langkah penelitian mengacu pada subyek formal tentang aktivitas perusahaan secara gradual, umum dan deduktif. Aktivitas perusahaan secara umum dijadikan sebagai obyek penelitian. Pola-pola temuan data di lapangan lebih dipresentasikan pada data deduktif, tersaji dalam tarikan simpulan-simpulan. Data benar-benar sudah diklarifikasikan untuk hasil temuan. Proses pemaparan tidak apa adanya, melainkan sudah mengalami sterilisasi pemahaman antara priori dan apriori, dan tersaji dalam proses analisis terus menerus.

Selanjutnya, pada riset lapangan penulis meneruskan pelacakan data secara simultan, akurat dan cermat dengan pola-pola penelitian induktif probabalistik Popper dengan teknis yang dilakukan Moleong dan Spradly. Pada kajian analisis menggunakan teknis tabulasi domain besar, analisis taksonomi, analisis kontras, dan analisis komponensial budaya. Cara kerja metode demikian untuk memilahkan induktifikasi data formal material dengan data subtansial penalaran peneliti. Reduksionalisasi data dilakukan melalui instrumen observasi mendalam, partisipatif kolektif dan wawancara nonstruktural namun terbuka dan menyentuh secara dalam persoalan pokok data yang mau diteliti.

Data induktif tersaji berdasarkan ungkapan nyata, sesungguhnya dan apa adanya disodorkan oleh subyek. Dari data yang terkumpul diklasifikasi utuh sesuai keinginan penulis. Data-data simpulan itulah yang disajikan dalam sari penelitian ini, khususnya yang terkait dengan tiga perumusan masalah di atas. Setelah itu baru penyajian data deskriptif secara utuh.

Praktik Bisnis Orang Bandung

Praktik bisnis orang Bandung yang ada di dalam perusahaan BGP (Batu Gunung Padakasih) sudah termasuk modern, dengan menonjolkan profesionalisme, mempunyai visi dan misi bisnis, mengaplikasikan manajemen bermutu dan maju. Selain itu juga didukung pengelolaan modal yang besar dengan bermitra kepada pemodal lain seperti bank, dan pembagian keuntungan berdasarkan standar nasional bahkan di atas UMR. Legalitas usaha jelas seperti mempunyai akta notaris, NPWP, ID, HO (izin lingkungan) dan kuasa pertambangan (KP) dengan aset triliunan rupiah. Walaupun demikian, secara aset manajemen tradisional dalam pengelolaannya juga masih tampak, misalnya pengeluaran keuangan masih ada melalui direktur utama, dan pendelegasian wewenang langsung dari pimpinan puncak.

Bidang garapan perusahaan ini cukup banyak, selain garapan utama batu pondasi, ternyata juga melakukan perluasan bisnis di bidang penyedia bahan batu cor atau sprit, penyedia barang (bahan baku) kayu api, dan tanah uruk. Jumlah karyawan mencapai di atas seratus orang.

Budaya Sunda dan Karakter "Ki Sunda"

Budaya Sunda yang kaya dengan karakter "Ki Sunda" memiliki nilai-nilai kearifan filosofis yang manusiawi dan universal, dan tentunya masih relevan untuk dijadikan pandangan hidup dalam mengarungi kehidupan sekarang. Mempelajari kebudayaan Sunda berarti mengetahui, mengenal dan memahami sejarah kebudayaan dan peradaban para leluhur yang meliputi aksara, prasasti, dan naskah yang diwariskannya serta segenap karakter, adat istiadat yang berkembang selama ini.

Hubungan majikan dengan karyawan dibangun sama antara hubungan orangtua dengan anaknya. Orang yang lebih dewasa memberikan contoh kepada yang lebih muda karena perbuatannya akan diikuti oleh keturunannya. Orang dewasa dalam menghadapi anak muda harus panjang *jeujeuhan* artinya memiliki pertimbangan dan pemahaman yang luas supaya anak muda memiliki *asak jeujeuhan*.

Majikan menasihati karyawannya dengan cara menunjukkan hal-hal negatif dari akibat melakukan kesalahan pada masa lalu dengan kata "*pamali*"(tabu). "*Pamali ulah ngadiukan nyiru bisi labuh dinu loba batur*" nasihat ini untuk melarang anak buahnya menduduki "nyiru" tempat mendinginkan nasi setelah dimasak, karena "*nyiru*" bukan tempat duduk. "*Labuh dinu loba batur*" merupakan akibat sebagai gambaran yang tidak baik sebab disamping

jatuh itu sakit kalau jatuhnya di depan banyak orang akan malu. "*Pamali ulah ulin wanci sareupna bisi dirawu kelong*" artinya tidak boleh bermain pada saat itu karena waktunya orang Islam melaksanakan salat Maghrib.

Semboyan hidup diungkapkan secara terus-menerus dengan peribahasa dan terjemahan yang lugas dan praktis supaya menjadi pedoman hidup bagi siapa pun yang memahaminya. Seperti semboyan hidup dengan peribahasa "*tata-titi-duduga-peryoga*". *Tata* artinya *tataman* (semut) yang banyak temannya dan selalu bersalaman bila bertemu sekalipun terburu-buru. *Titi* artinya *titinggi* (trenggiling) yang banyak kakinya tetapi ketika berjalan terurus dengan baik sebagai seorang pembesar yang berbudi menggerakkan rakyatnya yang kecil. *Duduga* artinya *munding* (kerbau) yang selalu berjalan di pinggir dan tidak pernah congkak. *Peryoga* artinya buruh *hap-hap* yang karena kehati-hatiannya hinggap di pohon selalu memeriksa lebih dahulu apakah pohon itu kokoh atau tidak.

Demikian pula kalau orang Sunda menikah. Pada saat proses menikah (*ijab kobul*) dan setelah proses menikah dipenuhi dengan adat istiadat yang semuanya merupakan upaya perusahaan yang bergerak di bidang ekonomi pada memontum penting dalam kehidupan manusia, yakni sebelum membangun perusahaan atau rumah tangga sebagai tanda kehidupan orang sudah dewasa yang harus mandiri dan penuh tanggung jawab. Adat istiadat tersebut diantaranya:

a) Melamar/meminang

Melamar atau meminang adalah kunjungan pertama orang tua laki-laki kepada calon *besan* baik datang sendiri atau mewakilkan untuk *neundeun omong* (menitip ucapan) atau menyimpan janji yang menginginkan anak calon besannya untuk menjadi menantunya.

b) *Seserahan*

Pihak laki-laki membawa barang-barang, pakaian, uang bahkan perabot rumah yang diserahkan pada saat atau menjelang pernikahan berlangsung. Dalam acara seserahan juga dilakukan serah terima calon pengantin laki-laki dari pihak keluarga laki-laki kepada pihak keluarga calon istri/perempuan.

c) *Ngeuyeuk seureuh*

Tradisi ini dilakukan dengan cara calon pengantin membasuh telapak kaki orang tuanya agar mendapat keberkahan dari pernikahannya. *Ngeuyeuk*

seureuh artinya mengurus, mengerjakan atau mengatur sirih serta menyambung-nyambungkannya agar bersatu.

d) *Midodaren*

Tradisi ini dilakukan oleh calon pengantin untuk menjaga diri tidak boleh keluar rumah untuk mempersiapkan malam pengantin *midodaren* (malam membidadari).

e) Akad nikah

Tradisi melakukan ijab kobul akad nikah diatur dalam ajaran agama yang dianutnya, karena mayoritas masyarakat Sunda menganut agama Islam, maka upacara akad nikah disesuaikan dengan tuntunan ajaran agama Islam.

f) Upacara *sawer* **dan buka pintu**

Tradisi ini dilakukan setelah selesai akad nikah sebelum kedua pengantin memasuki rumah, dipimpin oleh juru sawer yang melantunkan syair-syair berupa nasihat bagi kedua pengantin sebagai bekal dalam membangun rumah tangganya. Upacara buka pintu biasanya dilakukan dengan *nincak endog* (menginjak telur) oleh pengantin laki-laki sebagai pembuka bagi yang bersangkutan karena akan bergabung dengan keluarga istrinya. *Nincak endog* (menginjak telur) mengandung *siloka* bagi kedua pengantin apa yang akan dialaminya setelah perkawinan dilakukan.

g) Upacara *huap* **lingkung**

Tradisi ini dilakukan dengan cara kedua pengantin saling berebut *bakakak* ayam (panggang ayam) kemudian saling menyuapi sebagai tanda keduanya harus saling bekerjasama dalam mengarungi bahtera rumah tangga.

h) Upacara *numbas*

Adalah memberikan hadiah kepada pengantin perempuan karena telah menjaga kesuciannya sampai pernikahan. Kalau kita cermati apa yang dilakukan dalam prosesi pernikahan semua merupakan penanaman sikap-sikap sebagai karakter terbaik bagi orang yang telah memasuk masa dewasa melalui jenjang pernikahan.

Transformasi Budaya Sunda dalam Kehidupan Budaya Bangsa

Perusahaan yang bergerak dalam bidang pengolahan sumber daya alam harus tampil melakukan transformasi budaya baik melalui jalur perusahaan maupun jalur ekonomi lainnya. Budaya Sunda tidak hanya diajarkan melalui konsep bahasa Sunda saja tetapi lebih luas daripada itu. Majikan harus *panjang jeujeuhan* supaya dapat mendidik anak buahnya yang *asak jeujeuhan*, pada lingkup proses pendidikan budaya "*pamali*" (tabu) harus dikuatkan tidak perlu dirasionaliasi jika akan mengakibatkan dangkalnya pemahaman murid terhadap budaya tabu tersebut.

Pepeling pupuh asmarandana misalnya yang berbunyi:

Eling-eling mangka eling Rumingkang dibumi alam Darma wawayangan bae Raga taya pangawasa Lamun kasasar lampah Napsu nu matak kaduhung Badan nu katempuhan (Pepeling karya Bratawijaya dalam Rosidi, 2009)

Kalau kita cermati pupuh ini memiliki makna filosofis hidup yang sangat berarti sehingga perlu dipublikasikan secara terbuka dan terus menerus. Para praktisi ekonomi harus memberikan pemaknaan yang mendalam bagi generasi muda dalam memahami pupuh tersebut. Itulah bagian dari transformasi kearifan budaya lokal Sunda dalan berekonomi karakter. Transformasi budaya Sunda dalam berekonomi karakter juga dapat dilakukan dengan memberikan terjemahan/pemaknaan secara lugas dan mempublikasikanya secara terus-menerus terhadap semua peribahasa, siloka, semboyan hidup dan kegiatan upacara-upacara adat Sunda yang menyertai kehidupan formal masyarakat agar generasi berikutnya memiliki pemahaman yang luas tentang pentingnya pengembangan dan pelestarian kearifan budaya lokal Sunda yang akan membantu mengembangkan karakter masyarakat Sunda yang dinamis, religius dan memiki ketahanan hidup bermartabat pada masanya.

Aspek Teologis

Muncul ke permukaan tentang realitas di lapangan yang menunjukkan bahwa H. Agus termasuk pengusaha yang menggabungkan nilai-nilai agama dalam berbisnis, seperti menyediakan dana khusus untuk kepentingan sosial dan pembangunan tempat ibadah (lembaga pendidikan seperti pesantren). Anggaran yang disediakan lumayan besar, yang jumlahnya ratusan ribu rupiah, bahkan sampai puluhan juta rupiah perbulan. Termasuk yang menarik, khusus untuk kaum dhuafa dan pengajar yang mengabdi di pesantren atau sekolah yang ada di Cikancung, diberi santunan oleh perusahaan BGP.

H. Agus, termasuk orang yang percaya penuh atas nasib manusia, dengan usaha dan kerja keras. Selain itu doa dan kedekatan dengan para ulama menjadi bagian usahanya untuk mendapatkan "berkah" kesuksesan dalam berusaha. Berkah itu didapatkan dengan menjalin komunikasi kuat dan intens dengan ulama, termasuk guru Fathul Ulum H. Muhammad Ubuh Cikancung Hilir Cikancung. Istilah yang sering diungkapkannya adalah bahwa rezeki tidak turun dari langit, melainkan didapatkan dengan bekerja keras dan membanting tulang. Pengalaman beliau diungkapkan dengan pernyataan "aku waktu merintis batu pondasi ini, sering keluyuran ke atas-atas gunung. Bukan hanya di siang hari tetapi di malam hari bahkan sampai jam dua malam masih berada di tengah hutan dan di atas gunung, untuk membuktikan untuk menjadi kaya seperti ini, tidak merupakan faktor warisan atau keberuntungan semata-mata."

H. Agus menuturkan bahwa selain bekerja keras dan berdoa kepada Allah, diperlukan bantuan orang lain baik saudara sendiri maupun kerabat dan siapa saja yang bisa diajak bekerja sama untuk membangun usaha sesuatu. Hubungan dengan Allah benar-benar dibina dengan baik, melalui salat dan memperbanyak sedekah dan membayar zakat. Hal-hal seperti itu sudah dicanangkan justru sebelum kesuksesan seperti sekarang ini. Pada intinya nasib juga ditentukan oleh banyak hal yang berhubungan dengan manusia dan berbuat baik dengan alam. Terima saja keadaan alam seperti apa adanya, menimbulkan rasa optimis diri terhadap apa saja yang diraih. Memperbanyak minta doa kepada siapa saja, termasuk pada ulama-ulama. Allah Maha Adil, kadang memberikan keuntungan besar kepada orang yang memiliki modal besar dan resiko besar. Sebaliknya, kadang memberikan keuntungan kecil kepada pemilik modal kecil. Di sinilah yang perlu dipahami oleh pelaku bisnis.

Menarik dikemukakan pendapat informan; Encep dan Hasanudin (wawancara 5 Februari 2016) bahwa perusahaan BGP merupakan perusahaan besar yang sepertinya menjadi milik masyarakat karena keuntungan yang didapatkan sementara ini banyak dibagi-bagikan kepada masyarakat untuk kepentingan pembangunan masjid, langgar, musala, dan sekolah-sekolah islam, pesantren dan lembaga sosial lainnya. Terutama pada bulan Ramadhan, puluhan juta rupiah lebih diperuntukan sebagai zakat perusahaan yang dibagi, termasuk ke Yayasan sosial dan pendidikan asy-Syifa, bahkan setiap bulan masing-masing kaum dhuafa dan anak yatim yang berjumlah lebih 30 orang mendapatkan santunan uang Rp. 10.000 perjiwa. Hal seperti ini sudah menjadi kebiasaan lama, dilakukan oleh perusahaan BGP. Orientasi ibadah sosial dimunculkan sebagai bagian dari kebijakan perusahaan secara formal dan intensif.

Rezeki menurut responden memang didapatkan dari Allah, namun kerja keras untuk mendapatkannya tidak mudah. Karenanya wajar kalau perusahaan merasa berterimakasih kepada Tuhan, dengan cara mengeluarkan sebanyak 2,5 % total *fee* hasil penjualan batu pondasi diperuntukan untuk membantu lembaga-lembaga keagamaan.

Dimensi Etik dan Teologis Perilaku Bisnis

Kajian untuk mendalami persoalan hasil penelitian ini, diarahkan kepada dimensi etik dan teologis dalam perilaku bisnis. Namun sebelum sampai kepada itu, tentu diperlukan seperangkat pemahaman reflektif seseorang dalam paradigma psikologis. Orang Bandung, atau dalam kaitan penelitian ini, pengusaha Bandung untuk sementara dapat dikategori sebagai pemeluk agama Islam dengan berbagai nilai di dalam kepribadiannya. Nilai (value) menurut Edward dan Renes diterminologikan sebagai sesuatu berharga yang mempunyai konotasi kebaikan (dalam Edward, 1972: 4-5). Apa yang diungkapkan sebagai nilai dalam konteks luas tentu memerlukan sebuah penghargaan "*an assessment of worth*." (Barry, 1984: 4). Merujuk pada pemahaman itu, maka nilai itu ada di dalam jiwa seseorang yang secara pragmatik memiliki potensi berharga dan bisa direfleksikan sebagai perwujudan dari pemahaman-pemahaman yang bersentuhan kepada keyakinan, kekuatan jiwa dan nilai-nilai kemuliaan Nilai tersebut baik berasal dari agama, budaya atau adat-istiadat yang terhujam di jiwa kemudian terwariskan dalam bentuk perilaku empiris.

Nilai bisa bersinergi dengan berbagai bobot lain, dalam kontek ini, nilai berasimilasi dengan bentuk-bentuk lain. Di dalam Islam, ajarannya diwariskan sebagai nilai. Nilai itu tertransformasikan kepada formula seperti teologi, fikih maupun akhlak. Nilai-nilai teologis hanya bisa dikontruksikan secara religius berbentuk normatif. Ketika pengejawantahan refleksi teologis ke permukaan, ia membentuk aksioma wacana yang muncul menyiratkan simbol-simbol eksis perilaku. Eksistensi perilaku ini berwujud dalam konteks etika. Nilai-nilai itu sementara bisa terlihat dalam figur khusus, yaitu figur H. Agus sendiri. Sedangkan yang lain berperan sebagai kepanjangan tangan kebijakan pimpinan di dalam perusahaan.

Etika yang terjabarkan dalam penyertaan perilaku itulah, sementara ini dipakai sebagai bingkai kajian-kajian kontemporer wacana aktivitas umat Islam yang lebih relevan, yaitu pada persoalan etika bisnis. Dalam kajian pustaka, bahasan etika bisnis khususnya di Jawa Barat yaitu orang Bandung, dirasa masih kurang. Ada beberapa kajian terdahulu seperti yang dilakukan Zurkani Jahja

dalam konteks etos kerja orang Banjar dengan Teologi Asy'ariyah, bahasan ini terbatas dan sangat simplistik (Jahja, 1988: 23-31). Alfani Daud, pernah melakukan penelitian tentang Islam dan orang Banjar, namun tidak berbicara tentang aspek-aspek bisnis dalam perilaku. Penelitian disertasi tersebut hanya mengungkap kultur Banjar dalam dimensi antropologik, terutama elemen-elemen kebudayaan dalam konstruk sosial temporer (Daud, 1997). Dalam temuan hasil penelitian ini, Asy'arisme dalam perilaku tidak identik dengan paham akidah dominan yang komunal dianut oleh banyak orang. Ada semacam tafsiran terhadap upaya-upaya nasib lebih antroposentris daripada teosentris.

Etika bisnis sebenarnya merupakan bagian transformatif paradigma dari etos dinamis seseorang yang memperjuangkan nasib hidup, yang di dalam istilah teologi Protestan Calvinis memperjuangkan nasib menjadi terpilih (yang diperhitungkan terpilih), dan memenuhi jalur-jalur supaya menjadi uang terpilih melalui seleksi keberhasilan ekonomi (Miller dkk, 1934: 34-36). Istilah yang dikutip dari Weber sebagai etos kerja dari aktivitas ekonomi kaum Calvinis. Etos kerja itu mendesain normatif secara eksistensi ke permukaan menjadi nilai-nilai etik atau etika yang bersinergi dengan bisnis.

Penulis mencoba merekonstruksi teori berdasarkan kajian pustaka tentang etika bisnis ini, dengan mengambil formulasi teologis sebagai determenisasi pemilahan data temuan untuk menyelaraskan dengan paham-paham keagamaan orang Bandung yang notabene Asy'arisme di wilayah akidah. Artinya temuan di lapangan di dalam penelitian ini ditransformasikan kepada kajian teologis. Dari kenyataan di permukaan H. Agus sebagai pemilik perusahaan dan sebagai pionirnya, sama sekali tidak bisa disamakan secara komunal dengan orang Bandung yang sepaham secara Asy'aristik.

Etika bisnis menjadi wacana mutakhir dalam perbincangan kontemporer, karena terkait dalam berbagai dimensi normatif. Sementara ini, krisis multidimensi di dalam kehidupan ekonomi bangsa ini juga ditengarai kuat akibat tersingkirnya etika di dalam kehidupan kaum enterpreneurship. Tidak berlebihan tuduhan itu. Munculnya konglomerasi, praktik bisnis yang sarat KKN, label bagi pengusaha kakap sebagai konglomerat hitam, mewarnai isu nasional di masa reformasi.

Etika bisnis menurut Frederick dianalogikan dalam ungkapan "businees ethics is application of general ethical rules to business behavior" (Frederick dkk, 1988: 52). Etika bisnis seyogyanya inklusif dalam praktik perilaku bisnis yang dianggap sebagai aturan main, sehingga menjadi cerminan kebijakan secara menyeluruh dalam pengambilan keputusan bisnis. Di dalam berbagai

perusahaan multi-internasional, persoalan etika bisnis menjadi wacana yang masih diperdebatkan. Memang, perusahaan besar seperti Mc. Donald yang merambah ke mancanegara, dalam berbagai publisitasnya selalu menekankan makna penting etika bisnis. Sebagaimana dilansir oleh Soderberg (1986) bahwa aspek membangun kepercayaan konsumen, mengembangkan makna transparansi bisnis, bahkan menekankan aspek pelayanan menjadi tren kunci kesuksesan mereka dalam membuka jaringan global.

Aspek etika bisnis yang terpenting yaitu makna kejujuran, kepribadian dan kehandalan moral sebagai tindak privasi kunci seseorang menjadi pialang penguasa pasar bisnis. Etika sebagai landasan moral privasi dalam tindakan dianggap menjadi prinsip menuju semangat keberuntungan nasib (Jarden & MacCall, 1989: 3-7).

Bertindak jujur dan dapat dipercaya, bukan sebuah kebetulan atau sesuatu yang otomatis. Proses itu mengalami daya empiris panjang dalam penghayatan dan pengalaman. Apa yang diistilahkan sebagai ekspresi beragama dalam pengalaman keberagamaan menyangkut pemahaman yang dalam terhadap kesadaran beragama seseorang, yang mencuat ke permukaan sebagai sebuah implementasi hidup bersumber dari keyakinan terhadap yang agung dan menjadi bagian terdalam di dalam jiwa (Johnson, 1959: 162-163). Dari sinilah proses teologisasi prilaku tanpa rentan panjang, simultan dan berkelanjutan yang tentu sangat riskan kalau mampu muncul seketika. Ia dapat muncul dalam konstruksi kemungkinan yang hanya terjadi tidak berdasarkan kontemplasi pengendepan secara merekat dan melintas batas-batas pencerahan iman.

Etika dan teologis berkomulasi menjadi bingkai, etika sebagai pengejawantahan aspek teologi, sementara teologi sebagai subtansi esensial dari paradigma tindakan bisnis. Dengan kata lain, manakala etika diperbincangkan dalam aktivitas perilaku bisnis, maka yang mewarnai refleksi tindakan adalah seperangkat yang menjadi dasar keyakinan agamanya. Misalnya kepercayaan yang teguh terhadap prinsip kejujuran, prinsip keterbukaan dan saling menghargai, prinsip keterpercayaan dalam bermitra bisnis dan prinsip keadilan dalam pemerataan keuntungan. Keadilan terhadap pemerataan keuntungan inilah yang dijadikan indikator dalam mengungkapkan adanya keadilan di dalam perusahaan itu.

Seperti diketahui bahwa konstruksi teologi orang Bandung mayoritas kalau tidak dikatakan hampir seratus persen berpaham Asy'ariyah (Sanusiah). Namun dalam konteks luas, implikasi paham teologi ini beraneka ragam. Bisa jadi ada bias dan makna-makna transformatif ketika wilayah paham

itu turut berkolaborasi dalam aktivitas ritual, aktivitas ibadah formal, dan aktivitas sosial-politik. Ternyata benar dugaan sementara bahwa akumulasi praktik bisnis, tidak sepenuhnya dijiwai oleh paham Asy'ari, apalagi konotasi diarahkan kepada etos kerja. H. Agus dalam mendayung perusahaannya sangat menjunjung tinggi etos kerja dalam menjalankan perusahaannya.

Teori-teori ekonomi Islam sementara ini dibangun berdasarkan kajian normatif, masih belum mampu menyentuh dan menjawab dinamika pembangunan umat Islam di bidang ekonomi bisnis. Walaupun tidak menafikan sumbangsih pemikiran seperti H. Anang Abdulkohar, dan tokoh lainnya, namun sementara ini, konstruksi teoritik tentang etika bisnis atau aktivitas bisnis dalam koridor Islam, masih terasa lemah di dalam tataran praksis. Di sinilah diperlukan pelacakan transformatif kontekstual diperlukan sebagai khazanah tambahan realitas.

Wawasan teologis dalam etika bisnis diperlukan untuk mengkaji seberapa dalam dan kuat terkait implikasinya, karena bagaimanapun aktivitas kolektif kehidupan tidak bisa dipisahkan dari aspek kepercayaan dan keyakinan dalam hidup seseorang apakah sebagai muslim yang taat atau tidak. Paham tentang takdir, nasib dan kebebasan memilih hidup sukses atau tidak sebenarnya tergantung dari keyakinan dan kepercayaan yang mendasari. Dalam paham kalam klasik, paham Mu'tazilah yang sangat antroposentris mewarnai perilaku kehidupan. Sebaliknya, paham Jabariyah yang sangat teosentris juga demikian. Kalau ditilik dari perspektif totalitas aktivitas bisnis, ada kecenderungan menafikan paham yang teosentris dalam keyakinan dan perbuatan manusia. Manusia sendiri yang berbuat dan bertanggung jawab atas perbuatannya, jadi perilaku bisnis baik wujud maupun hakikatnya adalah diciptakan oleh manusia, bukan oleh Tuhan (Syahrastani, 1951: 87-89).

Keyakinan demikian, diasumsikan sebagai keyakinan manusia muslim yang dinamis, yang mau mengejar keuntungan dan keberuntungan hidup, bukan manusia yang pasrah terhadap nasib dan menunggu rezeki dari Tuhan semata-mata. Berdasarkan itu pula, manusia bisnis, adalah manusia yang memperhitungkan nasib yang selalu diperjuangkan olehnya, bukan semata-mata ditentukan oleh Tuhan. Hal demikian, diterapkan secara sosiologis dengan membagikan sebagian keuntungan perusahaan untuk pembangunan tempat ibadah dan lembaga pendidikan agama. Membagikan keuntungan itulah indikator sementara bahwa secara praktik sosial bisnis dianggap sebagai bagian memenuhi tuntutan orang yang memang membutuhkan perhatian dan kepedulian sosial oleh seorang pelaku bisnis.

Figur individu H. Entoh memang belum memahami makna-makna sesungguhnya dari paham Asy'ariah, hanya berdasarkan ungkapan-ungkapan beliau bahwa keunggulan nasib banyak ditentukan oleh kegigihan seseorang, bukan semata-mata mutlak ditentukan Tuhan. Makna teologis yang lebih nyata masih dianggap tidak ditonjolkan berdasarkan pemahaman mendalam. Walaupun demikian, keyakinan dan kepercayaan kepada Tuhan yang kuat membantu kesuksesan, tidak serta merta lahir, kalau tidak diperjuangkan oleh potensi diri yang dominan dalam setiap langkah berusaha, terutama dalam berbisnis. Sentralisasi keberuntungan hidup dan nasib masih kuat dipegang sebagai upaya mandiri. Tuhan hanya mengasih rezeki yang diperjuangkan dengan kerja keras, tidak serta merta didapatkan hanya dengan menunggu rezeki datang dari langit.

Simpulan

Praktik ekonomi orang Sunda yang ada di dalam perusahaan BGP sudah termasuk modern, dengan menonjolkan profesionalisme, mempunyai visi dan misi bisnis, serta mengaplikasikan manajemen bermutu dan maju. Walaupun demikian, secara tradisional pengelolaannya juga masih tampak, misalnya pengeluaran keuangan masih ada melalui direktur utama, dan pendelegasian wewenang langsung dari pimpinan puncak.

Aspek teologis muncul ke permukaan, namun masih diperlukan pelacakan mendalam, terutama aspek kekuasaan Tuhan terhadap manusia. Walaupun dalam hal nasib sepenuhnya ditentukan oleh manusia, termasuk keuntungan yang diraih sebagai keberhasilan bisnis. Namun upaya doa dan meminta berkah kepada alim ulama, tetap menjadi bagian teologi yang tidak terpisahkan dengan kinerja manusia. Hubungan baik dengan manusia dan alam ternyata cukup dipertimbangkan sebagai bagian dari orientasi bisnis.

Teologi sosial muncul ke permukaan dalam bentuk pembagian fee (keuntungan) perusahaan sebanyak 2,5 % untuk kepentingan pembangunan lembaga keagamaan dan lembaga sosial.

Rekomendasi

Rekomendasi yang diajukan, ada beberapa hal yaitu: bahwa penelitian ini masih memerlukan kedalaman pelacakan di lapangan terutama aspek teologi *an sich*, dan aspek teologi sosial perlu lebih fokus dilakukan. Perlu ada penemuan konseptualisasi teoritik kekhasan etika bisnis orang Bandung secara luas, yang menyangkut masyarakat secara komunitas bisnis. Oleh karena

itu, pada langkah berikutnya diperlukan penelitian yang lebih bermakna, mendalam dan subtansial, untuk mendapatkan kerangka spesipik dari etika bisnis masyarakat Sunda.

Daftar Pustaka

Ajip, Rosidy. 2009. *Korupsi dan Kebudayaan.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Barry, Vincent. 1989. *Applying Ethics*. Worth Publishing Company, Wads Worth,California.

Daud, Alfani. 1997. *Islam dan Orang Ba*njar. Disertasi yang diterbitkan oleh PT.Rajagrafindo.

Edward, Paul. 1972. *The Encylopedia of Philosophy*. Macmillan Publishing London, Co, Incoirporation and The Press, New York.

Jahja, H.M. Zurkani, 1988. *Etos Kerja dan Teologi Asy'ariyah*. Naskah pidato pengukuhan tidak terbit.

Jarden, Des and Mac Call. 1989. *Contemporery Issu Is Business Ethics*, California: Word Worth Publishing Company.

Johnson, Paul. 1959. *Psychology of Religion*. New York: Abingdon Press.

Miller, M.S., Max Weber, Thomas Y. 1934. New York, Crowill Company.

Sani, A. 2001. *Islam dan Etika Bisnis Pengusaha Banjar di Kalimantan Selatan*. Laporan Penelitian. Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Banjarmasin

Soderberg, Norman R., 1986. *Public Relation for The Entrepreneur and Growing Business,* Chicago: Illionis Probus Publishing Company.

Syahrastani Al-, 1951. *Al-Milal Wa An-Nihal*, I, Cairo.

PEDOMAN UMUM

1. Artikel yang ditulis untuk Jurnal El Harakah meliputi hasil pemikiran, hasil penelitian dan review buku di bidang Budaya Islam.
2. Naskah diketik dengan font: Goudy old style, ukuran 12 pts, 1.5 spasi, pada kertas A4 sepanjang maksimum 20 halaman. Berkas (file) dibuat dengan Microsoft Word (ekstensi RTF).
3. Judul disajikan secara ringkas, informatif dan tidak lebih dari 14 kata (Font: Goudy old style 16 capital bold, paragraph rata tengah).
4. Nama lengkap penulis dicantumkan tanpa gelar akademik (Font: Monotype corsiva 13, paragraph: rata tengah) dan ditempatkan di bawah judul artikel. Cantumkan nama Lembaga dan alamat e-mail (Font: Goudy old style 12 reguler, paragraph : rata tengah).
5. Abstrak ditulis dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia, tidak lebih dari 200 kata. Font: Goudy Old Style Italic 12 dengan spasi: 1, paragraf rata kanan kiri, identitas 1 cm sebelum teks. Abstrak diikuti kata kunci/key words maksimal lima kata dalam bahasa Inggris, antara kata satu dengan yang lain dipisah dengan titik koma (;) Font: Goudy Old Style Italic 12 pt: spasi: 1; paragraph rata kanan kiri, identitas 1 cm sebelum teks.
6. Sub judul ditulis tanpa penomoran; Font: Goudy Old Style Bold 12 pt; spasi; 1,5; paragraph rata kiri.
7. Sistematika penulisan artikel hasil pemikiran adalah: pendahuluan 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 pada innote.
8. Sistematika penulisan artikel hasil penelitian adalah: pendahuluan yang berisi latar belakang, tinjauan pustaka dan tujuan penelitian; metode; hasil; pembahasan; simpulan dan saran; daftar pustaka (hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk pada innote).

9. Sistematika penulisan artikel review buku adalah: pendahuluan yang berisi deskripsi singkat isi buku; pembahasan yang meliputi kekuatan dan kelemahan buku, kritik terhadap gaya penulisan, tujuan penulis dan manfaat; simpulan dan saran; daftar pustaka (hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk pada innote).
10. Sumber pustaka diutamakan adalah sumber-sumber primer berupa laporan penelitian skripsi, tesis, disertasi, atau artikel-artikel penelitian dalam jurnal dan majalah ilmiah.
11. Perujukan dan pengutipan menggunakan teknik rujukan berkurung (nama, tahun: halaman). Pencantuman sumber pada kutipan langsung, disertai keterangan tentang nomor halaman tempat asal kutipan. Contoh: (Kaelan, 2005: 47).
12. 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, Philoshophy 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.

Acuan Melalui Internet

- **Artikel dari Publikasi Eletronik**

Nama pengarang. Tahun penerbitan. Judul artikel. Nama jurnal. Volume (nomor) halaman. [tipe media]. Ketersediaan. [Tanggal, bulan dan tahun akses].

Sukandana, I Made. 2009. Kebo-keboan dan Ider Bumi Suku Using: Potret Inklusifisme Islam di Masyarakat Using Banyuwangi. Jurnal el Harakah. Volume 13, Nomor 2: Tahun 2011 Hal.169-el Harakah Vol.14 No.2 Tahun 2012.196. http://Infopub.uin-malang/el harakah.

- **Abstrak dalam Jurnal Ilmiah**

Nama pengarang, Tahun penerbitan. Judul artikel. Nama jurnal. Volume (nomor): abstrak [tipe media]. Ketersediaan. [Tanggal, bulan, dan tahun akses].

Supriyatna, Endang. 2008. Kepercayaan Tradisional dan Ketakwaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dalam Sistem Sosial Budaya Masyarakat Betawi di DKI Jakarta, (Jurnal Penelitian, Vol. 40, no.1, 607-640. http:// Infopub.uin-malang/el harakah.

- **Bahan Diskusi**

Nama pengarang, Tahun. penerbitan. Judul artikel. Nama forum diskusi. Ketersediaan. [Tanggal, bulan, dan tahun akses].

Afghani, Mohammad. 2010. Perkembangan Budaya Islam di Indonesia. Indonesia in Islamic Culture. Indonesianculture@yahoo.co.uk, [8 Juni 2010].

- **Pengiriman e-mail Pribadi**

Hayati, Elok Kamilah [eloksunardji@yahoo.com] 5 Mei 2010. Artikel untuk Jurnal el Harakah. E-mail kepada Jurnal el Harakah [elharakahjurnal@ gmail.com].

UCAPAN TERIMA KASIH

Kepada para Mitra Bestari (Reviewer) di bawah ini:

Muhbib Abdul Wahab	(UIN Syarif Hidayatullah Jakarta).
Imam Machali	(UIN Sunan Kalijaga Yogjakarta)
M. Muslih	(ISID Gontor Ponorogo).
Ishomuddin	(Universitas Muhammadiyah Malang).
Ismail S Wekke	(STAIN Sorong).
Aksin Wijaya	(STAIN Ponorogo).

atas kontribusinya dalam penerbitan Jurnal el Harakah Volume 18, Nomor 1, Tahun 2016.