

RITUAL, KEPERCAYAAN LOKAL DAN IDENTITAS BUDAYA MASYARAKAT CIOMAS BANTEN

Ayatullah Humaeni

Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab IAIN Sultan Maulana
Hasanuddin Banten

Email: ayataditya@yahoo.com,

Abstract

This article discusses the local beliefs, the characteristics and cultural identity as well as the socio-religious rituals of Ciomas society. It is a field research using ethnographical method based on anthropological perspective. To analyze the data, the researcher uses structural-functional approach. The finding shows the champion character of jawara is frequently identified with negative labels by several authors such as Willams and Kartodirdjo. The fame of Golok Ciomas that has historical and cultural values for Bantenese society in general is also often referred to champion figures who are rude, valiant, and act like a criminal. As a matter of fact, for majority of Bantenese society, such distinctive characteristics have more positive meanings that were inherited by their ancestors and they still possess religious values maintained up to the present.

Artikel ini mengkaji sistem kepercayaan lokal, karakteristik dan identitas kultural masyarakat, serta ritual sosial keagamaan masyarakat Ciomas. Artikel ini merupakan hasil penelitian lapangan dengan menggunakan metode etnografi dengan menggunakan pendekatan antropologis. Dalam menganalisa data, peneliti menggunakan pendekatan fungsional-struktural. Hasil penelitian menunjukkan bahwa "karakter jawara" seringkali oleh beberapa penulis seperti Williams dan Kartodirdjo digambarkan dengan label-label negatif. Popularitas Golok Ciomas yang memiliki nilai historis dan kultural bagi masyarakat Banten secara umum juga seringkali disandingkan dengan sosok jawara yang terkenal dengan sikapnya yang keras, berani, dan suka berbuat kriminal. Padahal, bagi sebagian besar masyarakat Ciomas sendiri karakteristik-karakteristik khas

tersebut sebenarnya memiliki makna yang lebih positif yang diwariskan oleh nenek moyang dan masih memiliki nilai-nilai religius yang masih dipertahankan hingga saat ini.

Keywords: *Ritual, Local Beliefs, Cultural Identity*

Pendahuluan

Masyarakat Ciomas Banten seringkali dipandang sebagai masyarakat yang memiliki watak keras dan berjiwa jawara. Seringkali ketika menyebut nama Ciomas, orang akan menghubungkannya dengan Golok Ciomas, jawara, keras, berani, *bacokan*, dan tindakan kekerasan lainnya. Konotasi negatif terhadap orang Ciomas yang masih melekat sampai saat ini tentu saja bukan tanpa alasan atau tanpa sebab.

Namun demikian, tingkat religiusitas masyarakat Ciomas juga menjadi citra positif yang cukup melekat dalam pandangan orang luar. Hal ini terindikasi dari banyaknya pesantren, kiai, dan ahli hikmah yang memiliki popularitas cukup luas, baik dalam hal tingkat keilmuan (Islam) maupun dalam hal kemampuan ilmu hikmah (magis), dalam pandangan orang luar. Citra positif yang melekat pada tokoh-tokoh agama dan ahli magis ini menjadi magnet bagi masyarakat luar, baik yang berasal dari daerah Banten maupun luar Banten, untuk belajar agama, meminta ilmu hikmah (magis) untuk beragam tujuan pragmatis, maupun yang hanya sekedar *sowan* (silaturahmi) dan meminta doa restu kepada kiai dan ahli hikmah di Ciomas Banten.

Karakteristik-karakteristik masyarakat Ciomas yang penulis uraikan di atas tentu menjadi fenomena menarik bagi sebagian orang yang belum mengenal dan memahami dengan baik identitas kultural masyarakat Ciomas. Di satu sisi, label negatif sulit terhapus dari *image* masyarakat Ciomas dalam pandangan orang luar. Di sisi yang lain, banyaknya pesantren dan figur-figur karismatik yang menjadi pemimpin tradisional masyarakat Ciomas dengan kemampuan ilmu agama dan ilmu magisnya menjadi penyeimbang dalam pencitraan identitas masyarakat Ciomas. Berbagai ritual keagamaan dan tradisi adat yang bersandar pada nilai-nilai keagamaan yang rutin dilakukan setiap tahun juga memperlihatkan adanya fenomena keagamaan yang menarik yang menjadi bagian dari identitas kultural masyarakat Ciomas. Oleh karena itu, makalah ini mencoba menjelaskan: bagaimana sistem religi masyarakat Ciomas?; bagaimana karakteristik dan identitas kultural masyarakat Banten?; dan bagaimana bentuk ritual dan tradisi sosial keagamaan masyarakat Ciomas?

Metode Penelitian

Artikel ini merupakan hasil penelitian lapangan dengan menggunakan metode penelitian etnografi yang bersifat deskriptif kualitatif. Etnografi merupakan pekerjaan mendeskripsikan suatu kebudayaan. Tujuan utama etnografi adalah memahami sudut pandang penduduk asli, hubungannya dengan kehidupan, untuk mendapatkan pandangannya mengenai dunianya. Selanjutnya, etnografi bermakna untuk membangun suatu pengertian yang sistemik mengenai semua kebudayaan manusia dari perspektif orang yang telah mempelajari kebudayaan tersebut.

Metode yang digunakan untuk mengumpulkan data adalah kajian pustaka, observasi terlibat, dan wawancara mendalam. Dalam menganalisa data, peneliti menggunakan pendekatan fungsional-struktural (*structural-functional approach*) yang merupakan suatu pandangan tentang sistem sosio-kultural yang menekankan bahwa struktur-struktur yang diamati menunjukkan fungsi-fungsi dalam struktur tertentu atau struktur itu menunjukkan fungsi dalam sistem yang lebih luas.

Hubungan Religi dan Budaya

Ada dua pandangan besar mengenai hubungan antara kebudayaan dan religi. Pandangan pertama adalah yang menyatakan bahwa kebudayaan merupakan bagian dari religi; sedangkan pandangan kedua menyatakan religi adalah bagian dari kebudayaan. Pandangan pertama, tidak bisa dipahami oleh mereka yang berusaha menjelaskan segala fenomena yang menyangkut hidup manusia secara kognitif. Sebaliknya pandangan kedua adalah tidak akseptabel bagi mereka yang percaya bahwa hidup manusia adalah realisasi dari wahyu, yang tidak mensyaratkan pengertian (Kusumohamidjojo, 2010: 219).

Dalam semua konteks budaya lintas dunia, agama adalah bagian integral dalam aspek-aspek aktifitas budaya yang lain. Agama adalah apa yang orang-orang lakukan dari hari ke hari. Dengan kata lain, agama menjadi seperangkat ide gagasan dan kepercayaan dimana setiap orang bisa terlibat, dan juga sebagai kerangka bagi pengalaman hidup dan aktifitas keseharian mereka. Mengkaji agama dan budaya selanjutnya adalah memahami bagaimana agama menjadi elemen penting yang memanifestasikan perbedaan-perbedaan mereka. Hal ini berarti bahwa mengkaji agama bersifat komparatif, atau lebih tepatnya mengkaji agama adalah lintas budaya, melihat agama-agama melintasi daerah dari budaya yang berbeda-beda (Nye, 1992: 3).

Terkait penyebutan agama dan religi, Harsojo (1984) adalah tipe ahli antropologi yang tidak hendak terlibat dalam polemik itu dengan cara menjelaskan cara pandangnya terhadap religi. *Pertama*, ia lebih suka menggunakan istilah 'religi' ketimbang 'agama', karena istilah 'agama' menurutnya sudah memiliki arti tertentu yang spesifik seperti 'agama Islam atau agama Nasrani'. Harsojo juga lebih suka menggunakan istilah 'religion' ketimbang 'confession' sebagai istilah yang hendak merangkum sistem kepercayaan manusia sebagai suatu fenomena umum. *Kedua*, dijelaskannya bahwa antropologi menyelidiki religi secara empiris dan komparatif untuk memahami asal-usul religi, fungsi religi, dan sistematika religi. Antropologi tidak menyelidiki kebenaran dalam religi, melainkan menyelidiki pengaruh agama itu pada manusia dan masyarakat serta pengaruhnya pada perkembangan kebudayaan. Religi merupakan bagian dari kebudayaan manusia, oleh karenanya kedua pendekatan itu (teologi dan antropologi) tidak perlu saling bertentangan (Harsojo, 1984: 220-221).

Menurut Leslie A. White, religi atau salah satu unsur yang membentuk religi yakni keyakinan (*belief*), adalah salah satu bagian dari sistem ideologis. Sistem ini sendiri adalah salah satu wujud inti kebudayaan. Dengan demikian religi adalah bagian dari dan terbentuk dalam ruang lingkup kebudayaan manusia (dalam Radam, 2001: 2).

Dalam kajian ini, penulis memahami religi bukan semata-mata sebagai agama, melainkan sebagai fenomena kultural. Religi adalah wajah kultural suatu bangsa yang unik. Religi adalah dasar keyakinan, sehingga aspek kulturalnya sering mengapung di atasnya. Hal ini merepresentasikan religi sebagai fenomena budaya universal. Religi adalah bagian budaya yang bersifat khas. Menurut Malinowski (1954: 17), tidak ada seorang pun di dunia ini, seprimitif apa pun orang tersebut, yang tidak beragama dan tidak mempercayai magis. Pernyataan ini dikemukakan berdasarkan data dan fakta bahwa sudah banyak penelitian-penelitian yang dilakukan terkait dengan kepercayaan dan religi masyarakat primitif di berbagai belahan dunia. Dalam alam pikiran mereka, ada suatu kepercayaan terhadap sesuatu yang suci (*the sacred*), di samping sesuatu yang dianggap biasa (*the profane*). Dua domain ini tidak pernah bisa lepas dari alam pikiran manusia. Domain *the sacred* muncul dan hadir dalam bentuk kepercayaan terhadap magis dan agama, dan domain *the profane* menampakkan diri dan berkembang menjadi *science*. Artinya bahwa, seprimitif apapun sebuah masyarakat, selalu dalam gagasannya tidak terlepas dari dua domain tersebut.

Konsep religi mengandung berbagai unsur seperti keyakinan, ritual, upacara, sikap dan pola tingkah laku, serta alam pikiran dan perasaan para penganutnya. Berbagai aktifitas seperti berdo'a, bersujud, bersaji, berkorban, *slametan*, makan bersama, menari dan menyanyi, berprosesi, berseni drama suci, berpuasa, bertapa, bersemedi, mengucapkan mantra, mempraktikkan magis, mempercayai mahluk-mahluk halus (gaib), menyediakan *sesajen* dan lain sebagainya merupakan bagian dari aktifitas religi (Koentjaraningrat, 1980 : 81). Aktifitas inilah yang membuat sebuah kepercayaan menjadi suatu religi.

Sistem Religi Masyarakat Ciomas Banten

Banten merupakan daerah yang pernah menjadi salah satu pusat perdagangan internasional dan kesultanan Islam paling kuat di Nusantara. Masyarakatnya yang disebut-sebut dalam catatan Snouck Hugronje sebagai masyarakat muslim yang lebih sadar diri dan lebih taat dalam menjalankan ajaran agama dibandingkan dengan daerah lainnya di pulau Jawa, menjadikan citra Banten sebagai daerah yang religius. Bahkan, masih dalam catatan Snouck Hugronje, pada akhir abad ke-19, orang-orang Banten merupakan orang-orang yang sangat menonjol di antara orang-orang Asia Tenggara yang menetap di Makkah, baik sebagai guru maupun murid (Hakim, 2006: 83; Ali, 2012: 16-17; Bruinessen, 1995: 246).

Citra positif yang melekat pada masyarakat Banten ini tentu tidak lepas dari peran para penguasa (Sultan) Banten saat itu yang tidak hanya *concern* dalam bidang politik dan ekonomi, tetapi juga memberikan perhatian lebih dalam bidang keagamaan. Dalam catatan Martin van Bruinessen, dikatakan bahwa untuk memperkuat dan mengembangkan bidang keagamaan, Sultan Banten mengundang para ulama Nusantara dan ulama dari Timur Tengah, khususnya Mekkah, untuk datang dan menetap selama jangka waktu tertentu di Banten. Mereka mengajarkan ilmu-ilmu agama kepada masyarakat. Hubungan baik yang terjalin antara Kesultanan Banten dengan Mekkah sebagai pusat dan kiblat keislaman dunia turut membangun peradaban Islam yang cukup kuat di Banten. Untuk memperoleh legitimasi keagamaan, beberapa Sultan Banten meminta gelar "*Sultan*" kepada Syarif di Mekkah. Gelar inilah yang menjadikan para Sultan Banten dipandang bukan hanya sebagai penguasa negeri, tapi juga secara absah dianggap sebagai pemimpin agama (ulama/wali). Kesultanan Banten menunjukkan kecintaan dan perhatian yang besar kepada ilmu agama, juga penghargaan serta penghormatan yang tinggi terhadap para ulama. Oleh karena itu, dalam beberapa catatan yang ditulis oleh orang

Eropa yang pernah berkunjung ke kesultanan Banten pada abad ke-16 dan 17, disebutkan bahwa kesultanan Banten menjadi pusat kegiatan keilmuan Islam di Nusantara (Bruinessen, 1995: 247-248).

Meskipun Islam menjadi simbol peradaban baru bagi masyarakat Banten sejak masa kesultanan, namun para Sultan Banten tidak serta merta menghapus jejak tradisi dan budaya lokal Banten yang sudah ada jauh sebelum Islam masuk dan berkembang di Banten. Indikasi bahwa penguasa Banten saat itu masih menghargai dan menghormati tradisi dan budaya lokal adalah cerita dalam '*Sadjarah Banten*' yang menyatakan bahwa Sultan Agung Tirtayasa, sejak belia dan masih menjabat sebagai Sultan Muda, dikenal sebagai putra bangsawan yang sangat menyukai kebudayaan. Bahkan ia seringkali terlibat aktif dalam beberapa tradisi permainan rakyat Banten seperti permainan *raket* (semacam *wayang wong*), *dedewaan*, *sasaptoan*, dan berbagai tradisi lokal lainnya (Tjandrasasmita 2011: 29). Ini mengindikasikan bahwa Sultan Banten, yang dianggap sebagai pemimpin agama, ulama, bahkan wali, tidak pernah berusaha menghapus jejak tradisi dan budaya lokal yang dianggap tidak merusak aqidah umat Islam. Bahkan dalam beberapa hal, mencoba menjadikan beragam tradisi dan budaya lokal sebagai media dakwah dalam menyebarkan Islam kepada penduduk Banten yang sebelumnya masih banyak yang menganut kepercayaan animisme, dinamisme, Hindu dan Budha (Michrob & Chudari 2011: 19-46; Lubis 2004: 1-24; Lubis 2006: 2-13).

Berkaitan dengan kitab-kitab Allah, masyarakat Ciomas, sebagaimana yang dinyatakan oleh K.H. Anas Albandanidji (2011), memahami bahwa Allah pernah menurunkan kitab-kitab suci sebelum al Quran, yaitu Zabur, Taurat, dan Injil. Namun demikian, menurut Mashadi (2011), hanya al Quran kitab suci yang masih terjaga kesucian dan kemurniannya, dan al Quran adalah penyempurna dari kitab-kitab sebelumnya. Pemahaman seperti ini nampaknya juga diyakini oleh seluruh Muslim Indonesia, bahkan dunia. Dalam hal ini, Nurkholis Madjid berpendapat bahwa tidak ada seorang Muslim pun di dunia yang meragukan keaslian dan keabsahan kitab sucinya. Menurut kepercayaan Islam, al Quran adalah pegangan hidup terakhir dari yang diwahyukan Allah kepada umat manusia melalui perantaraan Nabi Muhammad SAW sebagai penutup para Nabi dan Rasul (Madjid, 2000: 3).

Dalam hal hari akhir atau hari kiamat, masyarakat Ciomas meyakini bahwa akan ada hari akhir dan hari pembalasan setelah dunia ini mengalami kehancuran. Keyakinan yang terakhir yang dipahami oleh masyarakat Ciomas dan bersumber dari al Quran adalah keyakinan akan Qadha dan Qadhar

Tuhan. Dalam hal ini, Ibu Een berpendapat bahwa segala hal di dunia ini terjadi atas kehendak Allah, tidak ada seorang pun yang bisa menolak takdir Allah (2011).

Konsep tentang Magis, Alam Gaib dan Makhluk Halus

Kepercayaan terhadap dunia gaib dan praktek ilmu magis sepertinya bisa ditemukan di banyak wilayah di Indonesia seperti Jawa. Dalam hal ini, O'Keefe (1982: 1) berpendapat bahwa kepercayaan terhadap magis tidak hanya ditemukan pada zaman batu dan pada masyarakat primitif saja, tapi juga bisa ditemui di hampir setiap masa.

Zainuri dan sebagian besar masyarakat Ciomas meyakini bahwa selain menciptakan manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan dan segala yang ada di alam, Tuhan juga menciptakan makhluk lain yang tidak bisa dilihat dengan mata telanjang manusia (2011). Berkaitan dengan jin, Bapak Ai, seorang dukun, meyakini bahwa tidak semua jin itu jahat, ada jin yang baik atau sering disebut juga jin Islam, ada juga jin yang jahat atau jin kafir yang selalu mengganggu manusia (2011). Hantu, iblis, setan, *dedemit* dan sejenisnya adalah makhluk-makhluk gaib atau jin-jin jahat yang hidupnya diabdikan untuk mengganggu kehidupan manusia. Namun demikian, sebagian mereka meyakini bahwa manusia bisa berhubungan dengan makhluk gaib ini. Ust. Rhmn, misalnya, meyakini bahwa meskipun manusia tidak bisa melihat jin atau makhluk-makhluk gaib lainnya, tapi mereka bisa berhubungan dengan makhluk-makhluk supranatural itu secara spiritual melalui ritual-ritual dan formula-formula tertentu (2011). Bahkan, menurut K.H.F, jika berhasil, mereka yang mampu berkomunikasi dengan makhluk-makhluk supranatural melalui komunikasi gaib itu, bisa menundukkan makhluk-makhluk itu bahkan memerintahkannya untuk melakukan perintah-perintahnya (2011). Orang-orang yang memiliki kemampuan ini seringkali diminta untuk memecahkan masalah-masalah praktis manusia melalui kemampuan magisnya.

Dalam kehidupan ekonomi, banyak sekali para pedagang, pengusaha, maupun yang bekerja di instansi pemerintahan dan di perusahaan, juga memanfaatkan magis sebagai bagian dari usaha mereka memperoleh rejeki yang berlimpah serta memperoleh jabatan tertentu. Kedatangan mereka ke para ahli magis, dengan beragam tujuan dan kepentingan, menunjukkan betapa masyarakat Ciomas masih menggantungkan kesuksesan dan kelancaran perekonomian mereka pada hal-hal yang gaib. Selanjutnya, aspek kehidupan lain yang juga sering melibatkan kemampuan magis para ahli magis adalah

aspek kesehatan. Masyarakat Ciomas secara khusus masih percaya bahwa penyakit-penyakit tertentu, baik penyakit jasmaniah maupun penyakit yang disebabkan oleh kejahatan magis, dapat diobati dengan cara-cara magis maupun dengan do'a-do'a tertentu dari para *kyai*. Berkaitan dengan fungsi magis dalam pengobatan, Bapak H. Ry (64 thn) menuturkan bahwa berbagai pengobatan medis yang dijalannya untuk mengangani penyakit strokenya tidak berhasil sehingga ia menjalani pengobatan ke ahli hikmah. Setelah menjalani tiga kali pengobatan dengan ahli hikmah yang menempelkan uang logam ke tubuhnya sambil dibacakan mantra, kondisinya berangsur membaik (2011).

Dari penuturan Bapak H. Ry tersebut, kita juga bisa menyimpulkan bahwa dalam hal kesehatan, sebagian masyarakat Ciomas masih percaya bahwa kekuatan magis dari para *kyai*, ahli hikmah, dan dukun juga bisa melakukan pengobatan dan hasilnya nampak lebih efektif dan lebih cepat dirasakan oleh pasien. Pengalaman-pengalaman empiris semacam inilah yang barangkali membuat budaya magis masih mendapat tempat dalam budaya masyarakat Ciomas. Oleh karenanya, daerah Ciomas seringkali menjadi salah satu tempat tujuan pengobatan alternatif bagi para pasien dengan beragam jenis penyakit. Hasil pengamatan peneliti di salah satu pesantren salafi (pesantren tradisional) di Ciomas, berkali-kali peneliti datang ke pesantren tersebut, setiap hari selalu saja ada orang yang datang membawa pasien yang sakit ke rumah kiai, baik yang datang dari daerah Ciomas, maupun dari luar kota dan luar daerah Banten. Do'a dari kiai serta air putih yang sudah dibacakan doa oleh kiai menjadi harapan besar bagi para pasien dan keluarganya untuk kesembuhan penyakit si pasien. Sugesti yang begitu besar dengan kekuatan doa dan kekuatan magis kiai menjadi faktor penting bagi kesembuhan pasien.

Fenomena tersebut menunjukkan bahwa kepercayaan terhadap magis adalah sebuah fenomena sosial yang ada baik pada masyarakat tradisional maupun masyarakat modern, tidak terkecuali pada masyarakat Ciomas Banten. Karenanya hampir sebagian besar masyarakat Ciomas percaya bahwa magis itu betul-betul ada dan terjadi dalam area kehidupan mereka dan mereka percaya bahwa situasi-situasi sosial bisa dipengaruhi, diubah, disembuhkan, dihancurkan dan ditransformasikan dengan tindakan-tindakan magis. Dalam hal ini, magis bisa membangun kepercayaan dalam situasi-situasi yang tidak pasti (Malinowski, 1955: 79).

Pendapat Malinowski juga dapat dijadikan sandaran mengapa dalam banyak aspek sosial-keagamaan, sebagian masyarakat di Ciomas Banten masih meyakini kepercayaan dan praktik magis dan cenderung menyelesaikan masalah-

masalah praktis yang mereka temui dalam kehidupan sehari-hari dengan bersandar kepada ahli-ahli magis dan kekuatan supranatural mereka. Dalam hal ini, K.H.F. menuturkan adanya banyak warga yang menemuinya untuk mengatasi berbagai masalah mereka. Ilmu hikmah (magis) yang dimilikinya juga tidak keluar dari Islam karena bersumber dari kitab Arab klasik seperti Mamba' Ushul al-Hikmah karya al-Buni (2011).

Apa yang diceritakan oleh K.H.F. di atas, tentu saja tidak dapat dilepaskan dari kepercayaan masyarakat yang masih tinggi atas kekuatan gaib yang dianggap mampu membantu mewujudkan harapan dan keinginan mereka atas kondisi yang tidak menentu tersebut. Selanjutnya Malinowski berpendapat bahwa sebagaimana agama, magis juga muncul dan berfungsi dalam situasi-situasi *emotional stress* seperti dalam kondisi krisis, dalam kondisi kosong atau hampa karena mengejar sesuatu yang dianggap penting, kehidupan cinta yang tidak bahagia dan kebencian (Malinowski, 1955: 87). Berbagai persoalan hidup yang ditemui oleh masyarakat di desa Ciomas Banten seperti penyakit yang tidak kunjung sembuh, baik penyakit fisik, psikis, maupun penyakit yang dianggap berasal dari *black magic*. Sebagian contohnya seperti *teluh*, *tenung*, *santet*, *guna-guna*; depresi karena ditolak cinta, sulit jodoh, sulit mendapatkan pekerjaan, ingin cepat kaya, dan persoalan-persoalan hidup lainnya adalah faktor-faktor penyebab *emotional stress* yang menyebabkan mereka tidak lagi bisa berfikir rasional. Pada akhirnya mereka lebih memilih menyelesaikan masalah mereka dengan cara cepat dan praktis yaitu dengan mendatangi ahli-ahli magis.

Dalam kehidupan sosial dan politik, baik di tingkat lokal, daerah, maupun nasional, sebagian masyarakat Ciomas masih mempercayai para kiai hikmah dan dukun untuk mencapai kedudukan sosial dan prestise sosial. Dalam hal pemilihan kepala desa, misalnya, hampir seluruh calon kepala desa di Ciomas mendatangi ahli-ahli magis untuk membantu mereka memenangkan Pilkades. Ada beragam alasan yang menyebabkan mereka lebih memilih cara-cara halus dengan menggunakan magis untuk tujuan kemenangan Pilkades ini. *Pertama*, mereka melakukannya sebagai tindakan *preventive* atas tindakan yang sama yang dilakukan oleh calon-calon kepala desa yang lain. *Kedua*, mereka tidak merasa percaya diri. *Ketiga*, karena dorongan atau saran dari keluarga, saudara, maupun para pendukung; *keempat*, tindakan itu sebagai bagian dari *ikhtiar* (usaha atau upaya) yang bersifat *batiniah* karena menurut mereka Islam juga menganjurkan manusia untuk tidak hanya berupaya secara lahiriah, tetapi juga secara batiniah dengan cara mendatangi kiai, ahli hikmah, dukun atau *wong pinter* (Humaeni, 2009: 45).

Oleh karena kepercayaan terhadap hal gaib tersebut, praktek-praktek magis baik yang dilakukan oleh ahli hikmat atau *kyai* hikmat, maupun oleh dukun dan *wong pinter* masih banyak ditemukan di daerah Ciomas. *Kyai*, bagi masyarakat Ciomas, tidak hanya dipandang sebagai figur yang menguasai ilmu-ilmu agama, tetapi juga memiliki kemampuan magis yang bersumber dari agama melalui formula-formula dan ritual-ritual tertentu, yang dipergunakan untuk menyelesaikan dan membantu masalah dan kebutuhan praktis manusia. Selanjutnya, dukun atau *wong pinter* yang juga dianggap memiliki kemampuan dalam hal menundukan kekuatan makhluk gaib atau roh jahat melalui formula dan ritual magisnya juga menempati tempat khusus bagi masyarakat Ciomas dalam memecahkan persoalan-persoalan hidup mereka.

Namun, masyarakat Ciomas yakin bahwa di atas semua jenis makhluk gaib itu ada kekuatan yang jauh lebih besar, lebih kuat dan lebih tinggi, yaitu kekuatan Tuhan. Sehebat dan sekuat apapun kemampuan para ahli magis, mereka selalu menyandarkan hasil dari ilmu yang mereka miliki kepada kekuatan dan kekuasaan Tuhan. Dalam hal ini, K.H. Maksun berpendapat bahwa hanya Allah lah yang mampu menyembuhkan, mampu memberi rizki, memberi jodoh, dan mampu melakukan apapun, bahkan yang tidak bisa dan tidak mungkin dilakukan oleh manusia maupun makhluknya yang lain sekalipun (2011).

Di samping keyakinan atas beragam praktik magis tersebut di atas, ternyata gagasan tentang adanya roh-roh halus, jin, setan dan sejenisnya dalam pikiran masyarakat Ciomas juga masih bertahan hingga saat ini. Dalam pandangan masyarakat Ciomas, ada beberapa jenis hantu atau setan yang mengganggu manusia dan serngkali menampakkan diri dihadapan manusia. Ibu Tati, misalnya, menuturkan mengenai keberadaan keong wewe atau hantu pengganggu yang menculik gadis yang setelah diketemukan terlihat seperti orang gila karena suka berbicara sendiri. Selain cerita tentang *kelong wewe* tersebut di atas, ada kepercayaan terhadap jenis-jenis hantu atau setan yang lain seperti *gogodan*, *bebongkong*, *pocong*, *kuntilanak*, *tuyul*, *wewe gombel*, *Nyi Artati*, *siluman*, *babi ngepet* dan lain sebagainya (2011).

Keyakinan masyarakat Ciomas terhadap hal-hal yang bersifat supranatural nampaknya menjadi gejala umum di berbagai tempat di seluruh dunia. Ada banyak kajian di berbagai tempat di seluruh dunia yang mengkaji tentang malaikat, jin, hantu, makhluk gaib, maupun makhluk-makhluk supranatural lainnya yang dianggap memiliki kekuatan luar biasa. Gagasan tentang *supranatural being* ini hampir selalu muncul di setiap agama dan kepercayaan,

baik pada masyarakat modern maupun masyarakat *pre-literate*, dan ada di hampir setiap budaya dan era. Nampaknya, kepercayaan terhadap *Yang Gaib* ini menjadi bagian penting dalam sistem kepercayaan manusia. Oleh karena itu, Rudolf Otto, seorang ahli teologi, berpendapat bahwa semua sistem religi, kepercayaan dan agama di dunia berpusat kepada suatu konsep tentang hal yang gaib (*mysterium*) yang dianggap maha dahsyat (*tremendum*), dan keramat (*sacer*) oleh manusia (dalam Pritchard 1984: 49-50)

Dalam hal ini, Spencer (1876 : 281) berpendapat bahwa keyakinan kepada hantu telah membentuk dasar konsep tentang supranatural yang paling awal. Konsepsi 'ada' makhluk supranatural pertama yang dapat ditelusuri, menurutnya, adalah konsepsi tentang hantu meskipun konsepsi ini mungkin tidak jelas dan berbeda-beda di antara komunitas-komunitas yang menyandarkan hidupnya dengan berburu dan mengumpulkan makanan. Konsepsi ini, menurut Morris (2007: 117), adalah penjelasan rasional yang didasarkan pada penyimpulan dari peristiwa-peristiwa dan fenomena yang tidak terpahami. Gagasan tentang penjelasan yang bersifat natural hanya berkembang dalam masyarakat yang lebih kompleks. Ide tentang hantu kemudian berkembang menjadi ide tentang Tuhan, hantu-hantu dari masyarakat yang terpencil atau nenek moyang yang dianggap penting kemudian memiliki sifat ketuhanan, dan persembahan yang diletakkan di tempat-tempat keramat menjadi dasar bagi adanya upacara ritual. Oleh karenanya, Spencer (1876: 411) berpendapat bahwa 'penyembahan terhadap leluhur merupakan akar bagi setiap agama'. Dalam hal ini, Fischer (1980: 137-145) menyebut kepercayaan terhadap setan, roh nenek moyang, jimat, dan makhluk-makhluk gaib lainnya sebagai 'religi rakyat' atau 'religi kerakyatan' yang memiliki corak sinkretis.

Nampaknya bahwa pemikiran mistis dan magis selalu akan memiliki tempat dalam dimensi kehidupan manusia karena dalam alam pemikiran manusia, ada satu ruang mistis dan magis yang sewaktu-waktu dapat muncul ketika manusia berhadapan dengan kondisi-kondisi yang sulit di atasi dengan alam pemikiran rasional mereka. Kecendrungan untuk mengatasi beragam persoalan praktis manusia bukan muncul belakangan setelah manusia menemukan beragam masalah yang kompleks, tetapi dimensi ini memang sudah ada dan sudah tercipta dalam alam pemikiran manusia, di samping alam pemikiran rasional. Oleh karenanya, manusia selalu melakukan, yang dalam istilah Eliade, '*the eternal return*' (*gerak kembali ke Yang Abadi/ yang gaib/ supranatural*) (Eliade, 1974: 112-115; Susanto 1987: 64-70).

Identitas dan Karakteristik Masyarakat Ciomas

Setiap masyarakat memiliki identitas dan karakteristik budayanya masing-masing. Perbedaan itu bisa nampak dari bahasa yang digunakan, tradisi yang diwariskan, maupun dari budaya yang membentuk pergaulan dan interaksi antar anggota masyarakat. Untuk memahami budaya suatu suku bangsa dengan benar, maka kita harus mengerti tentang seluk-beluk masyarakatnya, dan sebaliknya untuk mendapatkan wawasan yang luas tentang masyarakat, kita harus memahami hakekat kebudayaan dari masyarakat tersebut (Harsojo, 1984: 126).

Identitas dan karakteristik suatu masyarakat akan nampak mudah diamati, dianalisa, dan disimpulkan oleh orang lain yang tinggal di luar daerah. Berikut adalah beberapa karakteristik yang melekat pada ciri masyarakat Ciomas secara umum:

1. Karakter keras dan berani

Dalam pandangan masyarakat luar, orang Ciomas sangat dikenal dengan keberanian dan wataknya yang keras. Seringnya orang Ciomas terlibat bentrokan baik dengan sesama warga Ciomas maupun dengan warga dari daerah lain, menjadikan *image* masyarakat Ciomas sebagai orang yang dikenal berwatak keras dan berani.

2. Jawara

Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa Banten dikenal sebagai sarangnya para *jawara*. Berbagai pemberontakan dan kerusuhan sejak zaman kolonial, sampai zaman kemerdekaan melibatkan para tokoh *jawara* dalam menentang penjajahan di daerah Banten. Keberadaan mereka di satu sisi menjadi kebanggaan bagi masyarakat Banten karena mereka dianggap sebagai penolong dan pembela warga, namun di sisi lain aksi-aksi mereka yang seringkali anarkis. Jadi, ada dualisme karakter yang diperankan oleh 3. *Jawara* di Banten.

Terkait tentang hubungan para *jawara* Ciomas Banten dengan kiai, menurut informasi dari beberapa informan, nampak bahwa para *jawara* Ciomas Banten sangat hormat dan melindungi para *kyai* di Ciomas. Nampaknya, apa yang dijelaskan oleh Tihami dalam studinya mengenai *kyai* dan *jawara* memiliki kesamaan dengan apa yang terjadi di Desa Ciomas bahwa *kyai* adalah sumber kepemilikan magis bagi *jawara*. Oleh karenanya, tabu bagi *jawara* untuk membantah apalagi melawan *kyai*. Jika mereka berani melawan *kyai*, maka akibatnya akan mendapat *kuwalat*, yakni hukuman bagi yang melawan *kyai* dengan akibat hilangnya segala kekuatan magis (Tihami, 1992: 21).

4. Golok Ciomas

Golok Ciomas adalah salah satu peninggalan budaya yang memiliki nilai sejarah dan cerita mistis. Senjata tradisional ini menjadi kebanggaan masyarakat Banten secara umum, dan secara khusus bagi masyarakat Ciomas. Popularitas *Golok Ciomas* bukan hanya dikenal oleh warga Banten, tapi juga di seluruh Nusantara, karena menurut cerita, *Golok Ciomas* ini sudah digunakan oleh masyarakat Banten sejak zaman kesultanan, dan berlanjut sampai masa penjajahan.

Bagi masyarakat Banten secara umum, *Golok Ciomas* diyakini memiliki nilai mistis sebagaimana halnya keris bagi masyarakat Jawa. Golok ini dibuat secara khusus dengan ritual khusus dan dilakukan pada waktu-waktu tertentu. Oleh karenanya, *Golok Ciomas* asli diyakini sebagai senjata yang ampuh dan memiliki kekuatan magis yang luar biasa untuk melumpuhkan musuh. Bahkan, menurut cerita yang berkembang di masyarakat, musuh dapat dengan mudah ditaklukkan dengan menggunakan golok ini tanpa harus mengeluarkannya dari *serangka*-nya. Keistimewaan yang lain yang dimiliki oleh *Golok Ciomas* ini adalah daya magisnya dan kekuatan racunnya yang sulit disembuhkan jika seseorang terluka karena sayatan atau tebasan golok ini. Bahkan, pohon pisang yang terkena sayatan golok ini akan mati membusuk (Solikhin & Supriyatna 2003: 3-7).

Tindak kekerasan dan sikap berani sekelompok orang tertentu dengan berbagai latar belakang kondisi sosial budaya sebenarnya dimiliki oleh banyak masyarakat di berbagai daerah baik di Indonesia maupun di negara lain. Istilah *jago*, *jawara*, *pendekar*, *bandit* dan lain sebagainya merupakan istilah-istilah yang hampir merujuk ke sekelompok orang tertentu yang memiliki keberanian lebih dan seringkali melakukan berbagai aktifitas fisik atau kekerasan baik untuk hal-hal yang dianggap benar maupun karena hal-hal sepele. Kekerasan itu sendiri memiliki banyak makna bagi pelakunya. Kiefer, sebagaimana dikutip oleh Wiyata, misalnya, menyatakan bahwa tindakan kekerasan, bagi suku Tausug di Filipina, memiliki makna kejantanan dan keberanian. Hal ini dikarenakan keberanian merupakan suatu perilaku budaya yang mempunyai makna simbolik tentang nilai dasar dari harga diri dan kehormatan laki-laki suku Tausug, maka tindakan kekerasan yang dilakukan oleh masyarakat Tausug tersebut merupakan suatu perilaku budaya yang memperoleh legitimasi dari lingkungan masyarakatnya. Dalam konteks ini, setiap tindakan kekerasan merupakan refleksi simbolik dari nilai-nilai budaya masyarakat yang harus dipahami maknanya (Wiyata, 2006 : 17). Dengan demikian, tindakan

kekerasan dan sikap berani yang ditunjukkan oleh masyarakat Ciomas juga perlu dipahami sebagai refleksi simbolik dari nilai-nilai dasar masyarakat yang harus dipahami maknanya.

Ritual dalam Tradisi Sosial Keagamaan Masyarakat Ciomas

Sebagai masyarakat yang seluruh penduduknya beragama Islam, masyarakat Ciomas tidak hanya mengenal, memahami dan mempraktikkan ritual ibadah kepada Tuhan sebagaimana diajarkan dalam al Quran dan hadits, tetapi juga melakukan beragam ritual sosial keagamaan sebagai bagian dari tradisi masyarakat setempat. Ada beberapa ritual sosial keagamaan yang rutin dilakukan setiap tahun oleh masyarakat Ciomas Banten, yaitu:

1. Upacara Hari Besar Islam

Dalam kalender Islam, ada beberapa tanggal yang dijadikan sebagai momen Perayaan Hari Besar Islam (PHBI). Ada beberapa upacara atau *slametan* yang dilakukan oleh masyarakat Muslim di Indonesia, tak terkecuali di daerah Ciomas Banten dalam menyambut dan merayakan Hari Besar Islam tersebut. Di daerah Ciomas, masyarakat biasanya melakukan ritual *slametan* tertentu untuk menyambut dan merayakan hari Besar Islam, di antaranya:

2. Bulan Muharam

Pada bulan Muharam, tepatnya tanggal 10 Muharam atau lebih dikenal dengan 10 *Syura*, masyarakat Ciomas melakukan ritual *Slametan Tolak Bala*. Pada tanggal ini, setiap rumah biasanya dimintai beras seikhlasnya. Beras ini kemudian dikumpulkan dan dibuat '*bubur Syuro*' (bubur nasi dan sedikit garam, untuk selanjutnya dimakan bersama seluruh warga (*ngeriung*) sambil membaca do'a selamat.

3. Bulan Syafar

Bulan Syafar dikenal sebagai bulan dimana Allah menurunkan berbagai macam penyakit ke dunia. Oleh karena itu, pada bulan ini juga diadakan ritual atau *Slametan Talak Bala* yang lebih dikenal dengan sebutan *Rebo Wekasan*. Kegiatan ini biasanya dilakukan pada hari Rabu minggu terakhir di bulan Syafar dengan melakukan salat *Talak Bala* secara berjamaah di masjid atau *musholla*. Pada hari inilah orang-orang tua biasanya tidak diperbolehkan anak-anak mereka bepergian jauh, karena dikhawatirkan mendapat kecelakaan atau musibah.

4. Bulan Mulud

Bulan Mulud atau lebih dikenal dengan bulan Rabiul Awal, tepatnya pada tanggal 12 Bulan Mulud, diperingati sebagai hari kelahiran Nabi Muhammad

SAW. Acara ini umumnya dirayakan secara besar-besaran seperti Hari Raya Idul Fitri. Di daerah Ciomas, acara *panjang Mulud* ini dikenal dengan sebutan "Ngalaha". Dalam kegiatan yang sangat meriah ini, seluruh *panjang Mulud* dibawa ke Musholla atau Masjid setelah diarak, untuk kemudian diriung (dimakan bersama atau dibawa pulang) setelah melakukan doa bersama.

5. Bulan Sili Mulud

Bulan Sili Mulud atau lebih dikenal dengan bulan Rabiul Akhir diperingati sebagai hari kelahiran Siti Fatimah binti Muhammad SAW. Di Ciomas, acara ini biasanya dilakukan kecil-kecilan oleh para ibu pengajian. Masing-masing ibu pengajian membawa *pipiti* atau *cecepon kecil* (wadah untuk membawa nasi dan makanan lain) yang dibawa ke madrasah atau ke majlis ta'lim. Makanan itu kemudian dikumpulkan dan didoakan oleh kiai atau ustadz (laki-laki) sebelum dimakan atau *diriung* bersama.

6. Bulan Rajab

Bulan Rajab dikenal sebagai peringatan Isra Mi'raj Nabi Muhammad SAW yang dilakukan pada tanggal 27 Rajab. Untuk memperingati Isra Mi'raj ini, warga Ciomas membuat makanan yang akan *diriung* bersama di *musholla* atau *masjid*. Selain riungan bersama, setiap tahun masyarakat Ciomas melakukan *pengajian kitab Dardir* (sebuah kitab berisi sejarah perjalanan Nabi Muhammad dalam Isra Mi'raj). Pengajian ini dilakukan pada malam hari tanggal 27 Rajab, dari jam 8 malam sampai jam 3 atau jam 4 dini hari.

7. Bulan Rowah

Bulan Rowah diperingati sebagai peristiwa atau *slametan* pergantian buku atau catatan amal manusia. Pada bulan inilah, Allah menutup catatan lama amal manusia, dan menggantinya dengan catatan yang baru. Untuk memperingati acara ini, warga Ciomas melakukan *slametan* dan *riungan* biasa di *musholla* yang biasanya dilakukan antara tanggal 12 Rowah sampai dengan tanggal 25 Rowah.

8. Bulan Puasa

Bulan puasa atau bulan Romadhan adalah bulan suci dimana seluruh umat Muslim diwajibkan untuk berpuasa selama satu bulan penuh. Untuk memperingati bulan Puasa ini, masyarakat Ciomas biasanya melakukan *Slametan Ngunut* pada pertengahan bulan Ramadhan. Shalat tarawih yang diakhiri dengan shalat witir pun biasanya disertai dengan doa Qunut sejak malam tanggal 15 Ramadhan. Acara riungan pun dilakukan pada malam hari tanggal 15 Ramadhan, biasanya dilakukan setelah shalat Taraweh berjama'ah.

9. Bulan Syawal

Bulan Syawal, tepatnya tanggal 1 Syawal, merupakan hari kemenangan bagi Umat Islam di seluruh dunia yang sudah menjalani peperangan hawa nafsu, berpuasa selama satu bulan penuh. Di Ciomas, untuk memperingati Hari Raya Idul Fitri ini, masyarakat tidak hanya melakukan shalat sunat berjamaah di pagi hari, tapi juga melakukan silaturahmi kepada keluarga dan kerabat, juga melakukan ziarah. Berbagai jenis makanan dan kue-kue juga disediakan oleh warga.

10. Bulan Haji

Pada bulan Haji, masyarakat Muslim di seluruh dunia memperingati Hari Raya Idul Adha atau Hari Raya Kurban, tepatnya dari tanggal 10-13 bulan Haji. Sama halnya dengan lebaran Idul Fitri, warga Ciomas juga melakukan ritual dan aktifitas yang sama sebagaimana dalam Hari Raya Idul Fitri.

Dari penjelasan di atas, nampak beragam ritual sosial keagamaan yang ada pada masyarakat Ciomas merupakan salah satu bentuk mereka dalam mengagungkan dan menghormati agama mereka, secara khusus melambangkan rasa syukur mereka kepada Tuhan. Ritual sosial keagamaan yang mereka lakukan merupakan ekspresi keagamaan yang muncul karena adanya kesadaran bahwa mereka adalah bagian dari makhluk sekaligus bagian dari masyarakat sosial yang perlu terlibat dan berpartisipasi dalam berbagai kegiatan sosial keagamaan yang menjadi tradisi dan budaya mereka.

Agus berpendapat bahwa kepercayaan kepada yang sakral dan supranatural menuntut ia diperlakukan secara khusus. Oleh karena itu, ada beragam tata cara perlakuan terhadap yang sesuatu yang disakralkan. Seringkali upacara, persembahan, *sesajen*, dan beragam bentuk ritual lainnya tidak dapat dipahami secara ekonomis, rasional, dan pragmatisnya. Ia dilakukan sebagai upaya membujuk yang dianggap sakral dan gaib tersebut agar mau memenuhi kebutuhan pragmatisnya. Karena sesuatu yang dipercayai sebagai hal yang sakral, maka perlakuan terhadapnya tidak boleh seperti terhadap benda biasa, terhadap yang *profane*. Ada tata tertib tertentu yang harus dilakukan dan ada juga larangan atau pantangan yang harus dihindari (Agus, 2005: 98).

Gagalnya atau ketidakhadiran kita dalam sebuah kegiatan ritual akan dianggap sebagai bentuk ketidaksopanan kita, dan kita akan dianggap aneh dan asing oleh masyarakat kita. Dalam hal ini, definisi dasar dari sebuah ritual adalah bahwa ritual itu merupakan tindakan-tindakan yang dilakukan lebih dari sekedar tujuan mereka yang bermanfaat saja (Nye, 1988: 133-134). Artinya bahwa ritual merupakan tindakan-tindakan yang memiliki makna jauh dibalik

tindakan-tindakan ritual itu sendiri. Jadi secara singkat ritual itu dimaknai sebagai tindakan-tindakan yang bermanfaat.

Edmund Leach, sebagaimana dikutip oleh Eller (2007:110), dalam hal ini mendefinisikan ritual sebagai perilaku yang membentuk sebagian sistem tanda dan yang bertugas untuk mengkomunikasikan informasi. Catherine Bell dalam bukunya *Ritual Theory, Ritual Practice*, berpendapat bahwa ritualisasi merupakan suatu hal dari beragam strategi yang secara kultural bersifat khusus untuk mengatur beberapa aktifitas berganti dari yang lain, untuk menciptakan dan memberikan hak istimewa bagi suatu perbedaan yang bersifat kualitatif antara *the sacred* (yang suci) dan *the profane* (yang biasa), dan untuk menganggap perbedaan-perbedaan itu berasal dari pemikiran realitas manusia yang melebihi kekuatan-kekuatan manusia sebagai pelaku hidup (Bell, 1992: 74). Rappaport (1999: 24) mengartikan ritual sebagai pertunjukan serangkaian tindakan dan ungkapan formal yang kurang lebih sama, yang tidak sepenuhnya disandikan oleh pelaku.

Dari penjelasan di atas, jelas bahwa perilaku atau tindakan ritual merupakan sebuah elemen paling penting dalam kehidupan kultural masyarakat. Dalam hal ini, Malory Nye berpendapat bahwa sebagian besar perilaku ritual dilakukan secara tidak disadari dan keluar dari kebiasaan, bahkan tanpa memikirkan tentang apakah ada makna dan tujuan dibalik tindakan ritual tersebut. Kadang-kadang, menurutnya, sebenarnya keotomatisan dari tindakan ritual semacam itu yang mendorong kita menyebutnya sebagai ritual, dalam makna ritual yang tanpa dipikirkan dan tidak bermakna. Tapi, tidak semua tindakan ritual dilakukan dengan cara yang tanpa dipikirkan, beberapa ritual barangkali dilakukan secara khidmat dan khusus (Nye, 1988: 132). Ritual keagamaan ini juga menunjukkan adanya keinginan masyarakat Ciomas untuk menjaga identitas kultural mereka sebagai masyarakat yang religius.

Tradisi Slametan pada Ritus Peralihan

Manusia terus mengalami perkembangan selama hidupnya, dari mulai bayi, anak-anak, remaja, dewasa, orang tua, dan selanjutnya akan mengalami kematian. Di beberapa daerah seperti di Kabupaten Pelalawan Provinsi Riau (Hidayat, 2009), di Batak Toba-Tapanuli Utara (Simandjuntak, 1993), di Madura (Djojomartono, 1993; Munir 1993), di Jawa (Sulaiman, 1993), di Minangkabau (Abdullah, 1993), dan Bali (Dhari, 1993), untuk memperingati masa-masa peralihan dari bayi ke remaja, dari remaja ke dewasa, dan seterusnya seringkali diadakan ritual-ritual, upacara-upacara, maupun beragam *slametan*

sebagai penanda atau simbol bahwa manusia adalah makhluk yang selalu berubah; berubah tidak hanya dalam arti fisik, tetapi juga dalam kepribadian dan kematangan mental.

Di daerah Ciomas, sebagian besar masyarakatnya masih melakukan beragam tradisi *slametan* untuk mengisi dan memperingati masa-masa peralihan tersebut. Ritual-ritual slametan ini tidak hanya dilakukan oleh keluarga inti, tetapi melibatkan anggota masyarakat yang lain, terutama kerabat atau tetangga terdekat, karena dalam tradisi *slametan* ini ada upacara komunal (biasanya dalam bentuk *riungan* diiringi dengan membaca doa-doa atau wirid-wirid tertentu) yang dilakukan bersama-sama pada waktu tertentu.

Berikut adalah beberapa tradisi slametan dalam ritus-ritus peralihan yang masih dilakukan oleh sebagian besar masyarakat Ciomas:

1. Ritual slametan pada masa kehamilan

Di daerah Ciomas, perempuan yang sudah menikah dan sedang hamil anak pertama umumnya melakukan tradisi selamatan '*mitung bulan*' atau '*rurujakan*' pada masa kehamilan menginjak usia tujuh bulan. Mereka masak berbagai jenis makanan, baik nasi, lauk pauk, sayuran, dan berbagai jenis kue. Dari beragam jenis makanan yang disediakan, ada satu jenis makanan yang wajib ada dalam acara *rurujakan* ini, yaitu *rujak*.

2. Ritual slametan pada masa melahirkan

Seorang bayi yang baru lahir akan membawa kebahagiaan bagi keluarganya. Untuk menyambut bayi yang baru lahir, masyarakat Ciomas biasanya akan melakukan ritual *slametan sungguh tamu* tepat pada hari dimana bayi itu lahir, atau kalau lahirnya malam, acara *sungguh tamu* dilakukan pada pagi harinya. Berbeda dengan acara *nujuh bulanan*, *slametan sungguh tamu* ini umumnya diadakan secara sederhana dan ala kadarnya dengan mengundang sekitar 10-15 orang tetangga dekat. Selanjutnya, setelah bayi berusia 7-40 hari, akan ada acara *slametan* lainnya, yaitu *cukuran* atau *aqikahan*.

3. Ritual slametan khitanan

Di Ciomas, untuk bayi perempuan, pada saat *slametan cukuran*, biasanya juga dilakukan ritual *sunatan*. Bayi perempuan, menurut sebagian masyarakat Ciomas, sebaiknya disunat pada usia 7 hari-40 hari, maksimal sampai usia bayi 7 bulan dan dilakukan dengan acara yang sangat sederhana tanpa *riungan*. Untuk sunatan anak laki-laki, biasanya dilakukan pada usia 2-10 tahun. Berbeda dengan sunatan anak perempuan, *slametan* untuk sunatan anak laki-laki seringkali dilakukan besar-besaran.

4. Ritual slametan masa pubertas bagi remaja perempuan

Anak perempuan yang menginjak usia remaja dan ditandai dengan menstruasi pertama juga biasanya diberikan ritual *slametan*. *Slametan* ini, bagi masyarakat Ciomas, disebut dengan slametan *kekelepon*. Nama *kekelepon* ini sesuai dengan nama kue yang dibuat untuk menandakan masa haid pertama bagi remaja perempuan. Kue ini selanjutnya dibagi-bagikan kepada para tetangga setelah dibacakan doa.

5. Ritual slametan pada masa perkawinan

Upacara perkawinan adalah ritual *slametan* paling besar-besaran bagi masyarakat Ciomas dibandingkan dengan ritual *slametan* lainnya. Ada banyak orang yang terlibat dalam upacara ini. Semakin besar dan meriah serta semakin banyak tamu yang hadir dalam acara ini, semakin nampak status sosial dari orang yang memiliki *hajjat*. Setelah akad nikah, seringkali ada ritual *ayunan* atau *saweran* oleh seorang praktisi *ayunan*, sementara kedua mempelai duduk di tenda (*puade*) yang disediakan untuk kedua mempelai. Kadang-kadang juga dilakukan ritual pembacaan *degung* oleh seorang praktisi (Masitoh, 2011).

6. Ritual slametan untuk membangun dan mengisi rumah baru

Membuat atau mengisi rumah baru bagi masyarakat Ciomas perlu menyelenggarakan sebuah ritual *slametan* tertentu agar rumah tersebut membawa keberkahan juga membawa keselamatan bagi penghuninya nanti. Untuk mengisi rumah baru, ritualnya disebut juga dengan *ngaruwat umah* yang umumnya diselenggarakan secara sederhana, dengan mengundang beberapa tetangga untuk melakukan *riungan* dan membaca Surat *Yaa-siin*. Sementara itu, untuk membuat rumah baru atau sebelum peletakan batu pertama seringkali diadakan *slametan Munar*. Dalam ritual slametan ini dibacakan 'syaikh' atau 'wawacan syaikh' oleh seorang praktisi (Saip, 2011).

7. Ritual slametan pada upacara kematian

Untuk memperingati acara kematian ini, ada berbagai ritual *slametan* yang dilakukan oleh masyarakat Ciomas. *Tahlilan* adalah ritual do'a yang dilakukan untuk si mayit dari malam ke-1 sampai malam ke-7 yang biasanya dilakukan setiap *ba'da maghrib* atau *ba'da 'Isya*. Selanjutnya, *nelung dina*, *mitung dina*, *matang puluh dina*, *nyatus dina*, yang dilakukan untuk memperingati hari ke-3, ke-7, ke-40, ke-100 hari paska kematian. Setelah acara *nyatus dina* selesai, ritual *slametan* kematian berhenti, baru dilakukan lagi setiap setahun sekali pada hari dimana si mayit meninggal, atau disebut juga dengan *khaul* atau *kirim doa*.

Dari berbagai ritual *slametan* masyarakat Ciomas di atas, nampak bahwa setiap fase peralihan hidup manusia memiliki arti dan makna penting bagi masyarakat Ciomas. Beragam aktifitas *slametan* tersebut menunjukkan adanya keyakinan sekaligus kesadaran dalam alam pikiran masyarakat Ciomas bahwa hidup manusia akan selalu mengalami perubahan dan pergantian dari satu fase ke fase yang lain yang satu sama lain saling memiliki keterkaitan. Oleh karena pentingnya tiap-tiap fase peralihan manusia ini, masyarakat melakukan aktifitas religi, yakni *slametan*, sebagai simbol komunikasi antara manusia dengan Tuhan atau makhluk gaib tertentu di mana manusia sebagai makhluk yang lemah memohon bantuan Tuhan atau ruh-ruh tertentu untuk dapat memberikan perlindungan dan keselamatan bagi manusia pada tiap masa peralihan. Upacara *slametan* ini sendiri sebenarnya merupakan pusat dari sistem upacara religi dalam agama *Kejawen* dalam masyarakat Jawa, yang sebenarnya tidak didapati dalam ajaran agama Islam yang murni. Ritual ini merupakan tradisi atau budaya lokal yang sudah mengalami penyesuaian dan pencampuran antara unsur-unsur Hindu-Jawa dengan Islam (Sulaiman, 1993: 101-102).

Berbagai ritual *slametan* dalam masa peralihan (*rites de passage*) sebenarnya tidak hanya ditemui pada masyarakat Ciomas Banten. Fenomena ini juga terjadi di banyak tempat di seluruh dunia. Nampaknya, manusia dari banyak kebudayaan percaya bahwa dalam setiap masa peralihan hidup manusia akan selalu ada suasana berbahaya yang ditemui. Untuk menolak bahaya tersebut, manusia melakukan upaya untuk menyelamatkan diri dengan cara melakukan upacara-upacara atau ritual-ritual baik yang dilakukan secara individual maupun secara kolektif. Menurut beberapa antropolog upacara tersebut berfungsi sebagai sarana pengumuman kepada khalayak ramai tentang tingkatan hidup yang telah dicapai oleh seseorang (Koentjaraningrat, 1980: 89-90).

Simpulan

Berbagai ritual keagamaan dan ritual *slametan* masyarakat Ciomas di atas nampaknya merupakan bagian dari upacara religi yang mengandung makna yang lebih dari sekedar meminta keselamatan atau mengagungkan Tuhan atau Nabi. Jika diamati fungsi dan makna religi yang terkandung dalam beragam ritual keagamaan dan ritual *slametan* yang dilakukan oleh masyarakat Ciomas, nampak bahwa ritual-ritual tersebut menunjukkan adanya fungsi-fungsi sosial yang dapat merekatkan nilai solidaritas antar anggota masyarakat. Di samping itu, ritual-ritual tersebut juga dapat dimaknai sebagai simbol komunikasi,

sekaligus penghormatan manusia secara kolektif terhadap Tuhan dan makhluk-makhluk gaib lainnya yang dipandang memiliki kekuatan luar biasa yang dapat menjamin keberlangsungan hidup masyarakat. Ritual-ritual itu dapat juga dimaknai sebagai 'bujukan' atau 'rayuan' manusia kepada Tuhan atau makhluk-makhluk gaib tertentu agar dapat memberikan perlindungan, keselamatan, sekaligus juga berkah kepada masyarakat setempat.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Sjafrida. 1993. "Adat Istiadat perkawinan di Minangkabau." Pp. 147-173 dalam *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Agus, Bustanudin. 2006. *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Ali, Mufti. 2012. *Pengaruh Geger Cilegon 1888 terhadap Perkembangan Pesantren di Banten Masa Kolonial*. Serang: Lemlit IAIN SMH Banten.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Dhari, Mas Aboe. 1993. "Upacara Ngaben di Bali." Pp. 241-270 dalam *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Djojomartono, Muljono. 1993. "Adat Istiadat sekitar Kelahiran pada Masyarakat Nelayan di Madura." Pp. 71-100 dalam *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Eliade, Mircea. 1974. *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*. Terj. willard R. Trask. New York: Princeton University Press
- Eller, Jack David. 2007. *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*. New York, London: Routledge.
- Endraswara, Suwardi. 2003. *Mistik Kejawaen. Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Fischer, H.TH. 1980. *Pengantar Antropologi Kebudayaan Indonesia*. terj. Anas Makruf. Jakarta: Pustaka Sarjana P.T. Pembangunan.

- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Hakim, Lukman. 2006. *Banten dalam Perjalanan Jurnalistik*. Pandeglang: Banten Heritage
- Harsojo. 1984. *Pengantar Antropologi, cet ke-5*. Jakarta: Binacipta.
- Hidayat. 2009. *Akulturası Islam dan Budaya Melayu. Studi tentang Ritus Siklus Kehidupan Orang Melayu di Pelalawan Provinsi Riau*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI.
- Humaeni, Ayatullah. 2009. "The Phenomenon of Magisc in Banten Society." MA Thesis, unpublished, Leiden University, the Netherlands.
- _____. 2009. *Penggunaan Magis dalam Proses Pemilihan Kepala Desa di Banten. (Studi di Kecamatan Ciomas dan Kecamatan Padarincang, Serang, Banten)*. Serang: Lembaga Penelitian IAIN "SMH" Banten.
- Hurgronje, C. Snouck. 2006. *Mekka In The Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning The Moslims of the East-Indian-Archipelago*. Leiden: Late E.J. Brill.
- Koentjaraningrat. 1963. "Review: The Religion of Java, Clifford Geertz". Pp. 188-191 dalam *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, I.
- _____. 1980. *Sejarah Teori Antropologi 1*. Jakarta: UI Press.
- _____. 2002. *Pengantar Ilmu Antropologi, cet.ke-8*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Kusumohamidjojo, Budiono. 2010. *Filsafat Kebudayaan. Proses Realisasi Manusia, cet.ke-2*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Lubis, Nina H. 2004. *Banten dalam Pergumulan Sejarah. Sultan, Ulama, Jawara*. Jakarta: LP3ES.
- _____. 2006. *Sejarah Kabupaten Lebak*. Lebak: Pemerintah Kabupaten Lebak bekerja sama dengan Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan, Lembaga Penelitian Universitas Padjajaran.
- Madjid, Nurcholis. 2000. *Islam Agama Peradaban. Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Malinowski, Bronislaw. 1955. *Magisc, Science, and Religion*. Garden City, N.Y.:

Doubleday & Company, INC.

- Mansur, Khatib. 2000. *Profil Haji Tubagus Chasan Sochib beserta Komentar 100 Tokoh Masyarakat Seputar Pendekar Banten*. Jakarta: Pustaka Antara Utama.
- Michrob, Halwani dan A. Mudjahid Chudari. 2011. *Catatan Masa Lalu Banten*, ed.IV. Serang: Dinas Budaya dan Pariwisata Provinsi Banten.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang.
- Munir, Mochamad. 1993. "Adat Istiadat yang Berhubungan dengan Upacara dan Ritus Kematian di Madura." Pp. 222-238 dalam *Ritus Peralihan di Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Nye, Malory. 1988. *Religion The Basics*, 2nd. London, New York: Routledge.
- O'Keefe, Daniel L. 1982. *Stolen Lightning: the Social Theory of Magisc*. New York: Continuum.
- Pritchard, E.E. Evans. 1984. *Teori-Teori tentang Agama Primitif*. Yogyakarta: PLP2M.
- Radam, Noerid Haloei. 2001. *Religi Orang Bukit*. Yogyakarta: Semesta.
- Rappaport, Roy. 1999. *Religion and Ritual in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simandjuntak, B.A. 1993. "Upacara sekitar Kelahiran pada Orang Batak Toba." Pp. 49-70 dalam *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Solikhin, Oman & Akhmad Supriyatna. 2003. *Golok Ciomas. Hikayat dan Keistimewaannya*. Serang: Spora Pustaka.
- Spencer, Herbert. 1876. *The Principles of Sociology*. London: Williams & Norgate.
- Sulaiman. 1993. "Upacara Tedhak Siten di Jawa." Pp. 101-107 dalam *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Susanto, P.S. Hary. 1987. *Mitos menurut Pemikiran Mircea Eliade*. Yogyakarta: Kanisius.

- Sutiyono. 2010. *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis*. Jakarta: Kompas.
- Suyono, Capt. R.P. 2009. *Dunia Mistik Orang Jawa. Roh, Ritual, Benda Magis*, Cet. Ke-3. Yogyakarta: LKiS.
- Tihami, M.A. 1992. *Kiyai dan Jawara di Banten. Studi tentang Agama, Magis, dan Kepemimpinan di Desa Pasanggrahan, Serang, Banten*. MA Tesis. unpublished. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Tjandrasasmita, Uka. 2011. *Banten Abad XV-XXI. Pencapaian Gemilang, Penorehan Menjelang*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- _____, et al. 1999. "Mengenal Peninggalan Sejarah dan Purbakala Kota Banten Lama." Pp. 72-234, dalam *Banten Menuju Masa Depan*. Cilegon: Yayasan Kiai Haji Wasid.

Wawancara:

- Wawancara dengan Ibu Adlah, seorang dukun beranak/dukun bayi, 61 thn, di Kp.Sawah, Ciomas, Serang Banten, 7 Oktober 2011.
- Wawancara dengan Ibu Masitoh, 41 thn, perias pengantin, di Kp.Sawah, Ciomas, Serang Banten, 11 Oktober 2011
- Wawancara dengan Ust. Rohman, (42 thn), pimpinan pesantren Daarul Istiqomah, Kp. Sawah, Desa Ciomas, Serang, Banten, 28 Agustus 2011
- Wawancara dengan Ai, 39 thn, seorang dukun, di Desa Ciomas, Serang, Banten, 30 Juli 2011
- Wawancara dengan Bpk. Saip, 53 thn, pedagang, Kp.Cempaka, Ds. Ciomas, Serang Banten, 11 Oktober 2011
- Wawancara dengan Bpk.H.Ry, Kp.Sawah, Desa Ciomas, 21 Oktober 2011
- Wawancara dengan Fauziah, 38 thn, seorang pedagang keliling, di Desa Ciomas, Serang Banten, 12 September 2011.
- Wawancara dengan H. Juhdi Mansur, 65 thn, seorang pensiunan pegawai

KUA, di desa Ciomas, Serang, Banten, 12 September 2011

Wawancara dengan Ibu Een, 45 thn, Ibu Rumah Tangga, di Desa Ciomas, Serang, Banten, 12 September 2011

Wawancara dengan Ibu Hj.Slk, 60 thn, Ibu rumah tangga, di Barugbug Ciomas Serang Banten, 15 September 2010.

Wawancara dengan Ibu Suntiware, 50 thn, guru agama di Madrasah Diniyah Al-Halimy, Kp. Masigit, Desa Ciomas, Serang Banten, wawancara 7 September 2011

Wawancara dengan Idhom, 52 thn, di Ciomas, Serang, Banten, 1 November 2011

Wawancara dengan K.H. J.M, seorang pimpinan pesantren di Padarincang, Serang, Banten, 16 Oktober 2010

Wawancara dengan K.H. Maksum, (57 tahun), seorang *kyai* karismatik di Desa Ciomas, Serang, Banten, 20 Oktober 2011.

Wawancara dengan K.H.Anas Al-Bandanidji, (60 thn), seorang *kyai* di Desa Ciomas, Serang, Banten, tanggal 28 Oktober 2011.

Wawancara dengan K.H.F., seorang *kyai* hikmah di Desa Babakan, Ciomas, Serang Banten, 30 September 2011

Wawancara dengan Mashadi, (31 thn), seorang santri di Pesantren Al-Halimy, di Desa Ciomas, Serang, Banten, tanggal 28 Oktober 2011

Wawancara dengan Subki (53 thn), seorang pedagang, di Kp. Masigit, Desa Ciomas, Serang Banten, 2 Oktober 2011.

Wawancara dengan Tati, 35 thn, Ibu Rumah Tangga di Desa Ciomas, Serang, Banten, 3 Oktober 2011

Wawancara dengan Ust. Sujud, 48 tahun, seorang guru ngaji di Ciomas, Serang Banten, 15 Agustus 2010.

Wawancara dengan Zainuri, 63 thn, seorang petani di Desa Ciomas, Serang, Banten, 29 Juli 2011

REPRESENTASI ETIKA BUDAYA JAWA DALAM KOMIK PANJI KOMING: Perspektif Pendidikan Islam

Ismail¹, Heru Nugroho², G. R. Lono Lastoro Simatupang³

Kajian Budaya dan Media Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada¹;

Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada²;

Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Gadjah Mada³

Email: ismail.albanjari@gmail.com

Abstract

The representation of Javanese cultural ethic in the comic Panji Koming can be identified from a few scenes, for example, physical action, speech and moral values through education and learning process since childhood in Javanese culture. The comic performs the Javanese principles and ethics in each edition. Javanese society upholds the manners. Accordingly, respect is the key for harmonious living in the society as a whole. The respect is shown in various ways: gesture, hand movements, voice, greeting, and the level of the language used. However, the discourse on Javanese female stereotype is clearly viewed, because of the simple representation that reduces women to a series of exaggerated characteristics and usually imply a negative connotation. The stereotype has reduced, naturalized, created a basis, and set a difference. While in the perspective of Islamic education the educational values are taught so that their children have good manners and language reflecting the values of Javanese custom which is still applied and maintained.

Representasi etika budaya Jawa dalam komik Panji Koming dapat diidentifikasi dari beberapa adegan misalnya, gerak fisik, tutur kata dan nilai-nilai moral melalui proses pembelajaran dan pendidikan yang ditanamkan sejak masih anak-anak dalam kebudayaan Jawa. Komik "Panji Koming" memunculkan prinsip-prinsip dan etika ke-Jawa-an pada tiap edisinya. Masyarakat Jawa menjunjung tinggi budaya unggah-ungguh atau tatakrama. Karena itu penghormatan menjadi

kunci untuk dapat hidup secara harmonis dalam tatanan masyarakat secara keseluruhan. Penghormatan itu ditunjukkan dalam berbagai cara: sikap badan, tangan, nada suara, istilah penyapa, dan tataran bahasa yang dipergunakan. Namun sisi lain, wacana stereotipe pada perempuan Jawa dipandang jelas, karena adanya representasi sederhana yang mereduksi perempuan menjadi serangkaian karakteristik yang dibesar-besarkan dan biasanya berkonotasi negatif. Jadi stereotipe mereduksi, mendasarkan, mengalamiahkan dan mematok perbedaan. Sementara dalam perspektif pendidikan Islam nilai-nilai pendidikan yang diajarkan bertujuan agar anak-anak memiliki tatakrama serta bertutur kata yang baik yang mencerminkan nilai-nilai kebiasaan orang Jawa yang sampai sekarang masih diterapkan dan dipertahankan.

Keywords: representation, Javanese culture, Panji Koming

Pendahuluan

Dalam kehidupan sehari-hari, biasanya ketika membaca surat kabar atau majalah, sering ditemui kilasan-kilasan cerita, baik yang bersifat imajinasi atau pun gambaran, dari realitas sosial yang disajikan dalam bentuk gambar dan terkadang dibubuhi balon teks. Ketika membaca cerita itu, biasanya kita menemukan lelucon segar, bahkan seringkali membuat kita menertawakan diri sendiri dan lingkungan sosial kita. Hal ini menurut Burton, disebabkan oleh fungsi media yang telah berkembang, salah satunya adalah fungsi kultural. Dalam menjalankan fungsi kultural, media menghasilkan materi yang mencerminkan budaya dan menjadi bagian dari budaya tersebut. Secara praktis dapat dikemukakan; *pertama*, materi ini mempertahankan dan mentransmisikan budaya kita dan menghasilkan kontinuitas bagi budaya tersebut; *kedua*, materi ini mengembangkan budaya massa dengan mengorbankan keanekaragaman subkultur; dan *ketiga*, materi ini dapat mempertahankan *status quo* dalam pengertian kultural, tetapi juga dapat mendorong perubahan dan pertumbuhan (Burton, 1988: 88).

Ungkapan sosial yang disajikan dalam bentuk gambar, merupakan bentuk visualisasi dari kreatifitas komunikasi desain komunikasi visual yang berhadapan dengan sejumlah alat, teknik, bahan, dan keterampilan. Ungkapan yang baik, akan lebih bernilai apabila didukung dengan teknik yang baik, dan ditunjang kepaiwaan seseorang dalam mewujudkannya. Seperangkat alat yang dimanfaatkan oleh desainer komunikasi visual, antara lain adalah aspek visual yang meliputi bentuk ilustrasi, *layout*, warna serta aspek verbal yang terdiri dari teks dan tipografi (Jewler & Drewniany, 2001: 57).

Komik, kartun dan karikatur adalah ekspresi ungkapan melalui gambar sebagai salah satu bentuk komunikasi visual. Sebagai salah satu bentuk komunikasi grafis. Komik, kartun dan karikatur merupakan suatu gambar interpretatif yang menggunakan simbol-simbol untuk menyampaikan suatu pesan secara cepat dan ringkas, atau sesuatu sikap terhadap orang, situasi, atau kejadian-kejadian tertentu. Komik, kartun dan karikatur biasanya hanya mengungkap esensi pesan yang harus disampaikan dan menuangkannya ke dalam gambar sederhana, tanpa detail, dengan menggunakan simbol-simbol, serta karakter yang mudah dikenal dan dimengerti secara cepat.

Berkaitan dengan hal tersebut, ada tiga istilah yang sering dipahami secara keliru, yakni komik, kartun, atau karikatur. Ketiga istilah ini memang seringkali dipertukarkan, bahkan oleh para pelaku media sendiri. Padahal sesungguhnya masing-masing memiliki karakter dan ciri khas tersendiri. Komik secara umum adalah cerita bergambar dalam majalah, surat kabar, atau dapat pula berbentuk buku, yang pada umumnya mudah dicerna dan lucu. Pengertian tersebut adalah benar, namun pengertian ini mejadi kurang tepat bagi komik-komik yang menampilkan bacaan atau cerita-cerita serius. Tujuan utama komik adalah sebagai hiburan dalam bentuk bacaan ringan, meski cerita yang disajikan beberapa diantaranya relatif panjang, namun tidak selalu terkait dengan pesan-pesan moral tertentu. Namun secara umum, komik terdiri dari teks dan gambar dan hal ini menjadi ciri utama komik dibanding media serupa lainnya (Setiawan, 2002: 22)

Komik *Panji Koming*, di dalamnya terdapat nilai-nilai etik dan budaya Jawa yang selalu didengungkan melalui narasi-narasinya yang berdasarkan pada nilai-nilai ketimuran dan pakem-pakem pewayangan (Setiawan, 2002: 75). Walau narasi-narasi dalam komik *Panji Koming* berdasarkan nilai-nilai ketimuran dan pakem-pakem pewayangan, akan tetapi pesan-pesan moral dan prinsip-prinsip budaya ketimuran tentunya memainkan peran besar dalam mengatur pola interaksi dalam masyarakat Jawa. Mengikuti aturan-aturan tata krama yang sesuai, dengan mengambil sikap hormat yang tepat adalah amat penting.

Oleh karena itu Geertz mengungkapkan prinsip hormat berdasarkan pendapat bahwa semua hubungan dalam masyarakat teratur secara hierarkis, bahwa keteraturan hierarkis itu bernilai pada dirinya sendiri. Oleh karena itu orang wajib untuk mempertahankannya dan untuk membawa diri sesuai dengannya. Dalam menjunjung tinggi pesan-pesan moral dan budaya ketimuran tersebut. Orang Jawa dalam prinsip kebudayaannya selalu menerapkan sikap

hormat yang mulai diajarkan dari sejak kecil melalui pendidikan dalam keluarganya. Orang tua harus meyakinkan anaknya agar beringkah laku baik. Sebagaimana diungkapkan Geertz, pendidikan itu tercapai melalui tiga perasaan yang dipelajari oleh anak-anak orang Jawa dalam situasi—situasi yang menuntut sikap hormat yaitu *wedi*, *isin*, dan *sungkan* (Geertz, 1956: 48-56: dan Geertz, 1983: 114-117).

Dalam hal ini, *wedi* berarti takut, baik sebagai reaksi terhadap ancaman fisik maupun sebagai rasa takut terhadap akibat kurang enak dari suatu tindakan. Tidak lama kemudian mulailah pendidikan untuk *isin*. *Isin* berarti malu juga dalam arti malu-malu, merasa bersalah, dan sebagainya. Belajar untuk *isin* merupakan langkah pertama menuju pada kepribadian Jawa yang matang. *Isin* dan sikap hormat merupakan suatu kesatuan. Orang Jawa merasa *isin* apabila ia tidak dapat menunjukkan sikap hormat yang tepat terhadap orang yang pantas dihormati. *Sungkan* merupakan suatu perasaan yang dekat dengan rasa *isin* namun dalam arti yang lebih positif. Geertz menggambarkan rasa *sungkan* sebagai pengekan halus terhadap kepribadian sendiri demi hormat terhadap pribadi lain (Geertz, 1983: 114-117).

Sementara perempuan dalam tradisi Jawa dibatasi oleh tradisi keperempuanan ideal yang mengutamakan nilai-nilai kepatuhan dan ketaatan. Nilai-nilai tradisional Jawa sangat dipengaruhi oleh ajaran Islam yang menginterpretasikan lelaki sebagai pemimpin perempuan, sehingga mengharuskan perempuan untuk patuh kepada suaminya. Pentingnya kepatuhan perempuan itu diungkapkan dalam ungkapan Jawa yang amat terkenal *suwarga nunut neraka katut* yang berarti seorang perempuan harus mengikuti suaminya dengan setia kemanapun suaminya pergi baik ke surga atau neraka. Namun sisi lain, dengan adanya peran pembagian peran laki-laki dan perempuan sangat besar pengaruhnya dalam budaya Jawa. Hal ini mengakibatkan terbatasnya keterlibatan perempuan dalam pengambilan keputusan, khususnya keputusan-keputusan dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam menentukan tatanan kehidupan bermasyarakat atau dalam memecahkan masalah sosial kemasyarakatan (publik), dominasi masih ada pada kaum laki-laki (Septiana, 2009:46).

Tata Krama Masyarakat Jawa dalam *Panji Koming*

Dalam konteks Indonesia, salah satu komik yang terbilang "senior" dan masih eksis hingga saat ini adalah komik *Panji Koming* karya Dwi Koendoro yang terbit setiap hari Minggu di Surat kabar Kompas. Secara umum, lakon *Panji Koming* mengambil *setting* Kerajaan Majapahit diambang kehancurannya

yang disebut Dwi Koendoro sebagai Zaman Kala Bendhu, zaman kekacauan. Selain *Panji Koming*, beberapa tokoh utama dalam komik ini antara lain; Pailul, Ni Woro Ciblon, Ni Dyah Gembili, Empu Randubanthal, dan Bhre Denmas Ariakendor. Secara semiotis, masing-masing tokoh ini merupakan representasi dari suatu realitas sosial. Itulah sebabnya, lelucon yang disajikan seringkali banyak berkaitan dengan suasana kehidupan sosial-politik di Indonesia (Koendoro, 1998: xii).

Meski mengambil *setting* Majapahit, banyak pihak termasuk budayawan Umar Khayam melihat bahwa "*Panji Koming*" adalah Jawa. Artinya, simbol-simbol yang digunakan dalam adegan komik tersebut disandarkan pada kebudayaan Jawa. Alhasil, karakter-karakter atau tokoh-tokoh yang muncul pun sesungguhnya merepresentasikan masyarakat dan kebudayaan Jawa, meski tidak secara eksplisit.

Menurut Roqib, representasi kebudayaan Jawa itu dapat diidentifikasi dari beberapa adegan misalnya, gerak fisik, tutur kata, pakaian yang digunakan berikut aksesorisnya. Komik "*Panji Koming*" memunculkan Prinsip-prinsip dan etika ke-Jawa-an dalam beberapa adegan pada tiap edisinya. Oleh karena itu, identifikasi *Panji Koming* sebagai komik Jawa mungkin tidak terlalu berlebihan. Hal ini kemudian berimbas pada wilayah lain. Misalnya representasi kelas sosial, *gender*, sampai pada persoalan-persoalan krusial seperti politik. Oleh karena itu, dalam hal ini perlu diketahui identitas masyarakat dan budaya Jawa yang sesungguhnya untuk memperkuat asumsi tadi (Roqib, 2007: 7).

Masyarakat Jawa adalah masyarakat yang menjunjung tinggi budaya unggah-ungguh atau tatakrama. Tatakrama yang detail dalam segala perilaku. Ada sebutan *mikul duwur mendem jero* (mengangkat tinggi-tinggi dan mengubur dalam-dalam) yang digunakan untuk memberikan pesan agar orang berkenan menghormati orang tua dan pimpinan, *ojo ngono ora ilok* (jangan begitu tidak baik), tidak baik dinyatakan dengan *ora ilok*, menunjukkan bahwa ada kesan sakral dan masih banyak istilah lain yang digunakan orang Jawa (Sugiarto, 2010).

Memperbincangkan budaya Jawa adalah juga memperbincangkan masyarakat, etika, perilaku, norma-norma dan segala sesuatu yang terkait dengan masyarakat Jawa baik secara langsung ataupun tidak. Menurut Geertz dalam kosmologis budaya Jawa, penghormatan menjadi kunci untuk dapat hidup secara harmonis dalam tatanan masyarakat secara keseluruhan. Penghormatan itu ditunjukkan dalam berbagai cara: sikap badan, tangan, nada suara, istilah penyapa, dan diatas segala-galanya, termasuk tataran bahasa yang

dipergunakan. Terdapat dua tataran besar dalam bahasa: hormat (*krama*), dan akrab (*ngoko*). Pada gilirannya, tataran ini dapat diubah dengan menambahkan dua tataran lagi, sangat hormat (*krama inggil*) dan akrab namun hormat (*ngoko madya*) (Geertz, 1983:24).

Menurut Abdullah, semua norma ini telah dipelajari sejak kecil oleh "Orang Jawa" dan menjadi pola asuhan pada keluarga Jawa. Oleh karena itu, istilah "keluarga Jawa" dalam pandangan Abdullah bukan hanya menunjukkan suatu unit interaksi, tetapi juga sebuah sistem dimana keseluruhan tatanan sosial bermuara, menjadi sumber bagi penataan sosial yang sangat luas melebihi batas-batas keluarga itu sendiri (Abdullah, 2009:153). Hal senada juga dituturkan oleh Geertz, bahwa semenjak bayi masih digendong kesana-kemari dan belum mengerti sepenuhnya tentang tingkah laku serta kata-kata orang yang ada di sekitarnya, bayi sudah mulai diajari dengan sopan santun. Segera sesudah dia mulai bisa memegang makanan di tangannya dan menerima makanan yang diulurkan kepadanya, dia sudah diajari secara teratur bahwa hanya tangan kananlah yang layak. Setiap ia mengulurkan tangan kiri untuk mengambil sesuatu yang diberikan kepadanya, ibunya langsung menarik tangan kanan anak itu untuk menerimanya. Gerak spontan anak itu sendiri diabaikan, digantikan dengan gerak yang dilakukan oleh ibunya tanpa kehendak sukarela anak itu sendiri (Geertz, 1983:106).

Cara pendidikan serupa dengan mendorong dan menarik pada pola gerakan yang sederhana dalam hal menanamkan bentuk basa-basi. Tentu saja anak-anak belajar berkomunikasi dengan ibunya dalam bentuk *ngoko* yang sama seperti yang dipergunakan ibunya kepada dirinya, tapi sejak awal belajar terdapat upaya yang disengaja agar membiasakannya menggunakan kalimat-kalimat bersopan santun kepada orang lain. Oleh karena itu, kata pertama yang dikenali anak biasanya adalah, *nyuwun* yang berarti meminta dengan hormat. Pendidikan berbasa-basi ini sangat diutamakan di kalangan *priyayi*—kelas bangsawan—sehingga anak seorang *priyayi* biasanya telah mempraktikkan basa-basi ini dengan sangat baik sejak ia kecil (Geertz, 1983: 107-108).

Masyarakat Jawa memang sangat mengutamakan etika dan norma yang seringkali dikaitkan dengan konsekuensi yang akan diterimanya di kemudian hari. Berkenaan dengan ini, Franz-Magnis Suseno mengungkapkan, bahwa etika merupakan ilmu atau refleksi sistematis mengenai pendapat-pendapat, norma-norma, dan istilah-istilah moral. Dalam pengertian khusus, etika Jawa adalah norma dan penilaian yang dipergunakan oleh masyarakat Jawa seharusnya menjalankan kehidupannya: bagaimana ia harus membawa diri, sikap-sikap

dan tindakan-tindakan mana yang harus dikembangkan agar hidupnya berhasil dalam arti memperoleh kenikmatan sebanyak-banyaknya, pengakuan oleh masyarakat, pemenuhan kehendak Tuhan, kebahagiaan, kesesuaian dengan tuntutan-tuntutan kewajiban mutlak dan sebagainya. Secara sosial, orang Jawa membedakan dua golongan sosial: (1) *wong cilik* (orang kecil), terdiri dari sebagian massa petani dan mereka yang berpendapatan rendah di kota, dan (2) kaum *priyayi*, yakni pegawai dan intelektual (Ismawati, 2005: 45-46). Stratifikasi atau kelas sosial ini banyak berimplikasi pada pola perilaku, cara berpikir dan bertindak dalam konteks kehidupan sosial yang lebih luas.

Dari Tata Krama Hingga Wacana *Stereotipe* Perempuan

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, bahwa keluarga dalam masyarakat Jawa merupakan sistem yang membentuk perilaku seorang anak. Biasanya hal ini dikait-kaitkan dengan peran perempuan dalam keluarga. Inilah yang seringkali menjadi isu sensitif untuk diperbincangkan karena pada umumnya masyarakat Jawa, tidak hanya kaum laki-laki, tetapi juga perempuan itu sendiri beranggapan bahwa perempuan yang baik adalah yang tunduk dan patuh pada peran-peran yang telah ada sebelumnya, dengan kata lain peran yang telah dikonstruksi. Dalam hal ini *bias gender* mendapat tempat untuk diperbincangkan. Terkait dengan perbincangan mengenai *bias gender*. Fakih (1996: 9) menyatakan, bahwa sesungguhnya sejarah perbedaan *gender* (*gender differences*) antara manusia jenis laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses yang sangat panjang. Oleh karena itu, terbentuknya perbedaan-perbedaan *gender* dikarenakan oleh banyak hal, diantaranya; dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara sosial atau kultural, melalui ajaran keagamaan maupun negara. Melalui proses panjang, sosialisasi *gender* tersebut akhirnya dianggap sebagai ketentuan Tuhan, seolah-olah bersifat biologis, yang tidak bisa diubah lagi, sehingga perbedaan-perbedaan *gender* dianggap dan dipahami sebagai kodrat laki-laki dan kodrat perempuan.

Perempuan secara langsung menunjuk kepada salah satu dari dua jenis kelamin, meskipun di dalam kehidupan sosial selalu dinilai sebagai *the other sex* yang sangat menentukan mode representasi sosial tentang status dan peran perempuan. Marginalisasi perempuan yang muncul kemudian menunjukkan bahwa perempuan menjadi *the second sex*, seperti juga sering disebut sebagai "warga kelas dua" yang keberadaannya tidak begitu diperhitungkan. Dikotomi *nature* dan *culture*, misalnya telah digunakan untuk menunjukkan pemisahan dan stratifikasi diantara dua jenis kelamin ini, yang satu memiliki status yang lebih

rendah dari yang lainnya. Perempuan yang mewakili sifat alam (*nature*) harus ditundukkan agar mereka lebih berbudaya. Dalam berbagai bentuk diskursus tampak bahwa peran perempuan sebagai istri memang sangat dominan, tidak hanya seperti didefinisikan oleh laki-laki, tetapi juga oleh perempuan sendiri. Ideologi familierisme yang direproduksi dalam berbagai bentuk diskursus, telah menjadikan kekuatan penting dalam menyadarkan (atau menegaskan pada) perempuan tentang peran domestik mereka (Abdullah, 2006: 3-7).

Pada kenyataannya, perempuan Jawa selain sebagai individu (manusia), juga sebagai istri dan ibu bagi anak-anaknya. Dalam konteks budaya Jawa, perempuan sebagai istri memiliki tugas dan persyaratan fisik-psikis dan sosial yang amat berat. Begitu juga, bahwa perempuan dalam budaya Jawa diibaratkan sebagai bunga. Ia indah dipandang dan selalu memancarkan bau harum mewangi. Ia adalah ratu yang bertahta dengan agung di dalam rumah tangganya. Serat Yadyasusila menerangkan tiga sifat wanita sebagai ratu rumah tangga yang baik, yakni *merak ati*, *gemati*, dan *luluh*. *Merak ati* dimaknai pandai menjaga kecantikan lahir dan batin, pandai bertutur sapa dengan santun, pandai mengatur pakaian yang pantas, murah senyum, luwes gerak-geriknya dan *lumampah anut wirama*, bertindak sesuai irama. *Gemati* artinya menunaikan kewajiban sebagai istri dengan sebaik-baiknya. Sebagai istri, seorang perempuan harus bertugas sebagai perawat rumah tangga dan mengatur keuangan sebaik-baiknya. Ia bertugas mendidik anak dengan nauri keibuannya yang terasah. Sedangkan *luluh* artinya penyabar, tidak keras kepala, menerima segala masalah dengan hati lapang (Roqib, 2007: 70-71).

Menurut Liliweri, hal ini pada akhirnya akan berujung pada identitas perempuan Jawa. Ia cenderung menjadi hukum yang pasti yang tidak boleh dilanggar. Padahal, identitas selalu berada dalam gerak, artinya identitas itu bersifat dinamis dan tidak pernah stabil. Setiap orang berubah sepanjang waktu baik secara aktif maupun pasif. Identitas tidak selalu tetap, tetapi prosesnya sering berubah-ubah. Oleh karena itu, kita selalu berusaha mendekati, membentuk dan bahkan menerima transformasi perubahan itu (Liliweri, 2003:81-82).

Sehubungan dengan hal di atas, Komik *Panji Koming* dengan latar Majapahit yang identik dengan masyarakat Jawa, pada akhirnya harus merepresentasikan perempuan yang juga merupakan perempuan Jawa dengan berbagai macam identitas yang telah diungkapkan di atas. Perempuan Jawa direpresentasikan melalui dua tokoh yakni "*Ni Woro Ciblon*" dan "*Ni Dyah Gembili*" yang masing-masing memperlihatkan ciri identitas yang kontradiktif. *Ni Woro Ciblon* adalah perempuan berparas cantik dan cenderung *manut* dan sering

mendapat perlakuan tidak adil dan *stereotype* oleh pihak laki-laki dan lebih sering diposisikan pada ranah domestik, sementara Gembili adalah sosok perempuan yang dikarakterisasikan sebagai tokoh yang tidak menyenangkan, memiliki postur tubuh yang gembil (gembrot) dan juga kritis pada kebijakan yang tidak adil. Gembili adalah tokoh yang kontra-budaya Jawa dan selalu menjadi inisiator di dalam melakukan perlawanan (*resistence*) terhadap *stereotype* atas perempuan. Di bawah ini contoh komik *Panji Koming* yang mengangkat tentang wacana *stereotype* terhadap perempuan yang menempatkan sosok Ni Woro Ciblon pada ranah domestik, sebagaimana terlihat dari ungkapan tokoh Tumenggung Denmas Ariakendor yang mengatakan "*Tugas Perempuan itu berhias, memasak dan beranak*". Dalam hal ini, konstruksi wacana *gender* telah menempati posisi perempuan pada wilayah subordinat, di mana konstruksi budaya telah dilakukan komik *Panji Koming* yang menempatkan perempuan "Ni Woro Ciblon" sebagai sosok yang tidak dominan, eksklusif dan tidak ideal.



Wacana *Stereotype* terhadap Perempuan
(Komik *Panji Koming*, Edisi 25 September 2010)

Stereotype juga sangat tampak ketika komik *Panji Koming* secara tidak langsung menempatkan posisi Ciblon yang sering dirayu oleh laki-laki karena lantaran paras kecantikannya, sementara Gembili ditempatkan sebagai tokoh perempuan yang tambun, gembrot dengan identitas yang kurang ideal dihadapan laki-laki, karena lantaran parasnya tidak cantik dan eksklusif.

Berkaitan dengan perbandingan antara paras yang cantik dan jelek, kita dapat melihat analisis Baldasar Castiglione berikut:

Kecantikan adalah sesuatu yang sakral. (ia) muncul dari Tuhan dan terlihat seperti sebuah lingkaran, dimana pusat kebaikan berasal. Dan begitulah, sama seperti orang tidak dapat memiliki kecantikan tanpa kebaikan. Konsekuensinya, jiwa yang jahat jarang berdiam di dalam sebuah tubuh yang cantik dan merupakan sesuatu yang keliru jika kecantikan luar menjadi tanda

sejati kebaikan batiniah...Dengan kata lain, sebagian besar kejelekan adalah kejahatan, dan kebaikan adalah cantik. Dengan kata lain, kecantikan itu menyenangkan, ramah, menarik dan wajah yang diinginkan dari kebaikan; sementara kejelekan itu gelap, tidak disetujui, tidak menyenangkan dan merupakan wajah penyesalan dari kejahatan. Dapat dikatakan, dalam beberapa hal kebaikan dan kecantikan identik, khususnya dalam tubuh manusia. Dan penyebab terbesar kecantikan fisik, menurut pendapat saya, adalah kecantikan jiwa (Synnott, 1993: 136).

Secara fisik, apa yang dikatakan Synnott adalah proses identifikasi penampilan fisik dengan karakter atau perilaku. Sayangnya, fenomena ini telah menjadi semacam *general truth* (kebenaran umum). Lihatlah, misalnya dalam film atau dongeng-dongeng, tokoh jahat selalu diidentikkan tidak hanya dengan sosok yang tidak menyenangkan, tetapi juga berpenampilan fisik, kurang sedap dipandang. Sementara tokoh *protagonis* selalu cantik dan mempesona (Synnott, 1993: 137).

Penempatan perihal cantik dan jelek, ideal dan tidak ideal, inklusi dan eksklusif merupakan bentuk representasi yang sering dipahami sebagai gambaran sesuatu yang akurat atau realita terdistorsi. Representasi tidak hanya berarti “*to presentation*”, “*to image*”, atau “*to depict*”. Representasi adalah sebuah cara dimana memaknai apa yang diberikan pada benda yang digambarkan. Konsep lama mengenai representasi ini didasarkan pada premis bahwa ada sebuah representasi yang menjelaskan perbedaan antara makna yang diberikan oleh representasi dan arti benda yang sebenarnya digambarkan. Stuart Hall berargumentasi bahwa representasi harus dipahami dari peran aktif dan kreatif orang memaknai dunia. Hall menunjukkan bahwa sebuah imaji akan mempunyai makna yang berbeda dan tidak ada garansi bahwa imaji akan berfungsi atau bekerja sebagaimana mereka dikreasi atau dicipta. Hall menyebut ‘representasi sebagai konstitutif’. Representasi tidak hadir sampai setelah selesai direpresentasikan, representasi tidak terjadi setelah sebuah kejadian. Representasi adalah konstitutif dari sebuah kejadian. Representasi adalah bagian dari objek itu sendiri, ia adalah konstitutif darinya. (Hall, 1997: 61)

Pernyataan mengenai sirkulasi makna secara otomatis melibatkan isu kekuasaan. Siapa yang mempunyai kekuasaan, di channel yang mana, untuk mensirkulasikan makna kepada siapa (Hall, 1997: 61-63). Hall memahami bahwa komunikasi selalu berhubungan dengan kekuasaan. Kelompok yang memiliki dan menggunakan kekuasaan dalam masyarakat mempengaruhi apa yang direpresentasikan melalui media. Pesan-pesan tersebut bekerja secara

kompleks. Pengetahuan dan kekuasaan saling bersilangan. Isu kekuasaan tidak dapat dilepaskan dari pertanyaan representasi dan gambaran menaturalisasikan representasi. Praktik representasi itu sendiri melakukan naturalisasi representasi sampai anda tidak melihat siapa yang memproduksi mereka. Gambaran-gambaran ini telah menyembunyikan proses representasi. Sehingga tampaknya seperti itulah realita yang terjadi. Sehingga mengarah pada praktik representasi. Dalam praktik representasi biasanya akan mengalami terbukanya pada pengetahuan-pengetahuan baru untuk diproduksi dalam dunia, berbagai macam subyektivitas untuk dieksplor, dan dimensi baru makna yang tidak pernah menutup sistem kekuasaan yang sedang beroperasi.

Representasi meliputi sejumlah pertanyaan inklusi dan eksklusi dan selalu berimbas pada soal kekuasaan, dan kekuasaan biasanya merepresentasikan suatu dominasi yang mengarah pada *stereotype*. *Stereotype* dipandang jelas, namun merupakan representasi sederhana yang mereduksi orang menjadi serangkaian karakteristik yang dibesar-besarkan dan biasanya berkonotasi negatif (Barker, 2009: 219). Senada dengan itu Dyer, menyatakan bahwa *stereotype* biasanya mengarah dalam eksklusi orang lain dari tatanan sosial, simbolis, dan moral, yaitu berupa tipe sosial yang diarahkan untuk dikeluarkan dari desain dan menitik beratkan kepada mereka yang dikeluarkan dari tatanan "normal" berbagai hal dan secara simultan menempatkan siapa "kita" dan siapa "mereka". Jadi *stereotype* mereduksi, mendasarkan, mengalamiahkan dan mematok "perbedaan (Dyer, 1977:29-30). Penjelasan di atas menguatkan, bahwa *stereotype* ini juga muncul dan dianalogikan pada tokoh-tokoh yang terdapat dalam komik "Panji Koming".

Stereotype yang sesungguhnya adalah representasi yang disederhanakan dari penampilan manusia, karakter, dan kepercayaan. *Stereotype* telah mapan lewat representasi bertahun-tahun dalam media serta lewat berbagai asumsi dalam percakapan sehari-hari. *Stereotype* merupakan distorsi dari tipe mula-mula, karena *stereotype* melebih-lebihkan sekaligus menyederhanakan. *Stereotype* memiliki kualitas dapat dikenal secara tepat, biasanya lewat berbagai rincian kunci dalam penampilan. Kedalaman *stereotype* biasanya ditanamkan dari berbagai pertimbangan implisit tentang karakter tersebut (pesan-pesan tentang nilai secara terselubung), karena itu dalam hal ini *audiens* perlu selektif untuk menilai pandangan media tentang budaya (Burton, 1988:115).

Apa yang direpresentasikan lewat tipe-tipe (*stereotype*) juga melebihi dari sekadar pandangan tentang berbagai kategori orang tetap tampak seperti orang-orang pada umumnya, juga dapat dilihat representasi sikap-sikap terhadap tipe

tersebut. Sikap-sikap tersebut dikonstruksi dengan karakteristik-karakteristik tertentu dan dipresentasikan dengan cara tertentu. Representasi-representasi juga dikonstruksi lewat media yang digunakan. Secara prinsip, terdapat berbagai unsur dan perangkat yang mengkonstruksi tipe. Dan yang terpenting untuk disadari adalah tipe-tipe yang berkaitan dengan nilai-nilai serta atribut fisik. Ketika merepresentasikan kelompok-kelompok orang, media juga sering mengatakan berbagai hal tentang budaya, dalam hal ini kelompok-kelompok orang tersebut dalam budaya atau subkultur tertentu. Dan pandangan tentang budaya-budaya yang direpresentasikan tersebut, memuat pesan-pesan tentang budaya tersebut (Burton, 1988: 120-123).

Pesan Moral dalam Komik *Panji Koming*

Komik *Panji Koming* merupakan salah satu media dan representasi dari Koran Kompas yang tidak hanya menampilkan humor *an sich*, akan tetapi juga strip *Panji Koming* juga menampilkan pesan-pesan tentang moral, etika yang terkandung di dalamnya, baik tentang budaya tatakrama, sopan-santun, pendidikan anak, yang juga sejalan dengan ajaran dalam agama islam. Walau sisi lain Panji Koming bukan komik bernuansa islam, akan tetapi nilai-nilai etik maupun pesan-pesan moral dapat ditangkap di dalamnya.

Di bawah ini contoh komik *Panji Koming* yang mengangkat topik tentang Bulan Ramadhan sebagai momentum penting untuk mensucikan diri kita dari segala sifat tercela dan sekaligus memberikan contoh pendidikan dan pengajaran kepada anak-anak “Bujel dan Trinil” untuk menjalankan ibadah berpuasa. Walau tokoh Bujel dan Trinil masih kecil, namun mereka sudah diajarkan oleh bibi Ciblon dan Paman Panji Koming untuk menjalankan ibadah puasa.



Momen Penting dalam Menghadapi Puasa Ramadhan
(Komik *Panji Koming*, edisi 15 Agustus 2010)

Dari narasi panil ke panil komik di atas, bahwa terdapat nilai-nilai etik atau pesan-pesan moral yang dapat ditangkap dari wacana yang dibangun dalam komik *Panji Koming* yakni bahwa puasa Ramadhan sebagai proses pembelajaran dan pendidikan akhlak yang terpenting bagi anak-anak, keluarga dan masyarakat luas sehingga dengan berpuasa akan terbentuk karakter individu-individu yang positif, sehingga mampu menjauhkan diri dari perbuatan angkara murka yang dapat merusak akhlak dan kehidupan.

Dalam proses pembelajaran dan pendidikan Islam (*At-tarbiyah wat-ta'lim*) tentunya diawali dari bagaimana orang tua mengajarkan sopan santun dan memberikan pendidikan akhlak terhadap anak-anaknya dimulai sejak kecil (QS. Al Luqman: 33:121). Sementara Omar at Taomi (1970:45) menyatakan bahwa pendidikan Islam adalah pendidikan akhlak, sebagaimana yang dikatakan Muhammad Athiyah al Aabrayi bahwa hakikat pendidikan Islam adalah seperti apa yang telah ditetapkan dan dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW, yaitu pembentukan moral yang tinggi tanpa mengabaikan pendidikan jasmani, akal dan ilmu praktis. Oleh sebab itu, mengajarkan akhlak atau tata krama serta sikap saling menghormati merupakan salah satu sifat mukmin, bahkan merupakan ciri pribadi muslim yang paling mendasar. Sikap yang menjunjung tinggi tata karma, saling menghormati dan menghargai adalah bentuk sikap yang terlahir dari dalam diri sendiri yang ditunjukkan kepada orang lain. Terutama kepada orang yang lebih tua dari kita, seperti orang tua, kakek, nenek, paman, bibi, dan guru. Dalam hal ini, tentunya proses pendidikan dan pengajaran terhadap anak merupakan kewajiban dan peran orang tua untuk memberikan bimbingan dan fasilitas bagi anak-anaknya. Dalam konteks ini, fasilitas yang dimaksud adalah kebutuhan ruhiyah dan jasmaniah bagi anaknya, diajarkan bagaimana dapat berbuat baik dan menghormati kepada yang lebih tua, dan menuntun serta mengajarkan nilai-nilai agama terhadap anaknya, seperti membaca al Quran, sholat dan berpuasa.

Oleh karena itu, komik *Panji Koming* selain memantapkan budaya Jawa, namun sisi lain wacana-wacana yang dibangunnya, juga mengandung unsur-unsur atau nilai-nilai etik dan moral yang berguna bagi masyarakat. Sehingga tidak hanya representasi kontra yang dilihat, dibaca dan diamati. Akan tetapi nilai-nilai kebaikan tentunya sangat banyak yang akan ditemukan di dalam setiap edisi yang ditampilkan oleh komik *Panji Koming*.

Simpulan

Representasi etika budaya Jawa dalam komik *Panji Koming* dapat diidentifikasi dari beberapa adegan misalnya, gerak fisik, tutur kata, dan nilai-nilai moral melalui pendidikan yang selalu ditanamkan sejak masih anak-anak dalam kebudayaan Jawa. Komik "*Panji Koming*" memunculkan prinsip-prinsip dan etika ke-Jawa-an dalam beberapa adegan pada tiap edisinya. Masyarakat Jawa adalah masyarakat yang menjunjung tinggi budaya unggah-ungguh atau tatakrama. Karena itu penghormatan menjadi kunci untuk dapat hidup secara harmonis dalam tatanan masyarakat secara keseluruhan.

Adanya *stereoripe* pada perempuan Jawa dipandang jelas, karena adanya representasi sederhana yang mereduksi orang "perempuan" menjadi serangkaian kareakteristik yang dibesar-besarkan dan biasanya berkonotasi negatif. Jadi *stereotipe* mereduksi, mendasarkan, mengalamiahkan dan mematok "perbedaan". Penjelasan di atas menguatkan, bahwa *stereotipe* ini juga muncul dan dianalogikan pada tokoh-tokoh yang terdapat dalam komik "*Panji Koming*". Sementara dalam perspektif pendidikan Islam (*at-tarbiyah at-ta'lim*) bahwa nilai-nilai pendidikan yang diajarkan oleh orang Jawa terhadap anak-anaknya agar memiliki tata krama dan bertutur kata yang baik patut dicontoh, dan itu mencerminkan nilai-nilai kebiasaan orang Jawa yang sampai sekarang masih diterapkan dan dipertahankan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, I. 2009. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. cet. ke-3. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Barker, C. 2009. *Cultural Studies* (terj. Nurhadi). Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Burton, G.1988. *Yang Tersembunyi di Balik Media*. Disunting oleh Alfathri Adlin. Yogyakarta dan Bandung: Jalasutra.
- Departemen Agama RI. 2002. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Dyer, R. 1977. *Gays and Film*. London: British Film Institute.
- Fakih, M. 1996. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Geertz, C. 1956. *The Development of the Javanese Economy: A Social-Cultural Approach*. Cambridge Center for International Studies, Massachusetts Institute of Technology.
- Geertz, H. 1983. *Keluarga Jawa*. Terjemahan oleh Hersri. Jakarta: Grafiti Press.
- Hall, S., (ed.). 1977. *Representations: Cultural Representation and Signifying Practice*. London: Sage Publications.
- _____, (eds.). 1977. *Culture the Media and the Ideological Effect*, dalam J. Curran. M Gurevities dan J. Woolacott (eds.) *Mass Communicatins and Society*. London: Edward Arnold.
- Fauziah, A. 2011. *Komik, Kartun, Karikatur*. <http://wordpress.com/2011/11/12/komik-kartun-karikatur/>, (diakses pada tanggal 25 September 2012).
- Jewler, A.J., dan Drewniany, B.L. 2001. *Creative Strategy in Advertising*. USA: Wadsworth Thomson Learning.
- Koendoro, D. 1998. *Panji Koming: Kocaknya Zaman Kala Bendu*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- _____. 1999. *Panji Koming Kumpulan 85-86*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Liliweri, A. 2003. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: LkiS.
- Muchtar, HJ. 2005. *Fikih Pendidikan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Omar, al-Toumi AM. 1979. *Filsafat Pendidikan Islam*. Terjemahan oleh Hasan Langgulung. Yogyakarta: Bulan Bintang.
- Roqib, M. 2007. *Harmoni dalam Budaya Jawa: Dimensi Edukasi dan Keadilan Gender*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Septiana, Rka M. 2009. *Representasi Perempuan Jawa dalam Kumpulan Komik Panji Koming: Kocaknya Zaman Kala Bendhu*. Universitas Sanata Dharma Yogyakarta: Kajian Budaya.
- Setiawan, M.N. 2002. *Menakar Panji Koming: Tafsiran Komik Karya Dwi Koendoro*

pada Masa Reformasi 1998. Jakarta: Kompas. ISN 979-709-011-6.

Sobur, A. 2009. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Penerbit PT. Remaja Rosdakarya.

Sugianto, J. 2010. *Peribahasa Jawa sebagai Falsafah Bangsa Indonesia*. Prosiding dalam Seminar Perspektif Bahasa-Bahasa Austronesia dan Non Austronesia. Denpasar: Udayana.

Synnott, A. 1993. *Tubuh Sosial: Symbolisme. Diri dan Masyarakat*. Terjemahan oleh Pipit Maizier. Yogyakarta: Jalasutra.

ISLAM NUSANTARA: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam

Mujamil Qomar

IAIN Tulungagung

Email: mujamil65@yahoo.com

Abstract

Islam Nusantara is a model of thought, comprehension, and implementation of Islamic teachings covered by culture and tradition developed in Southeast Asia (the scope of which is limited to Indonesia), that reflects Islamic identity with methodological nuance. The identity has various and controversial responses when it is socialized among Moslem because Islam is one, namely, Islam taught by prophet Muhammad. Otherwise, the majority of Islamic scholars accepted Islam Nusantara. That Islam is one is substantively true, but it expressed widely including Islam Nusantara. Islam is presented (thought, comprehended, and implemented) through cultural approach. The result leads to the thinking model, comprehending, and implementing Islamic teachings which are harmonious, moderate, inclusive, tolerant, peaceful, and multicultural based. The diverse Islamic thought is caused by local culture, especially Javanese culture, or called cultural acculturation. The Indonesian Islam can be a role model. It brings peaceful and harmonious messages, so it could be socialized internationally and replaced misleading opinion that Islam is full of violence.

Islam Nusantara merupakan model pemikiran, pemahaman dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang dikemas melalui pertimbangan budaya atau tradisi yang berkembang di wilayah Asia Tenggara (tetapi kajian ini dibatasi pada Indonesia), sehingga mencerminkan identitas Islam yang bernuansa metodologis. Identitas ini ketika disosialisasikan di kalangan umat Islam, khususnya para pemikirnya direspons dengan tanggapan yang kontroversial: ada yang menolak identitas Islam Nusantara itu karena Islam itu hanya satu, yaitu Islam yang diajarkan oleh Nabi. Sebaliknya, banyak pemikir Islam yang menerima identitas Islam

Nusantara itu. Bagi mereka, Islam hanya satu itu benar secara substantif, tetapi ekspresinya beragam sekali, termasuk Islam Nusantara. Islam ini ditampilkan (dipikirkan, dipahami dan diamalkan) melalui pendekatan kultural. Hasilnya melahirkan model pemikiran, pemahaman dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang ramah, moderat, inklusif, toleran, cinta damai, harmonis, dan menghargai keberagaman. Keberagamaan Islam demikian ini terjadi lantaran perjumpaan Islam dengan budaya (tradisi) lokal, khususnya Jawa, yang biasa disebut akulturasi budaya. Islam Indonesia patut menjadi contoh cara berislam yang demikian. Model Islam yang serba menyejukkan ini perlu dipublikasikan secara internasional dan diharapkan mampu menggugurkan persepsi dunia bahwa Islam itu penuh kekerasan.

Keywords: *Islam, Nusantara, Indonesia*

Pendahuluan

Dalam tataran praktis, sebenarnya tipologi Islam Nusantara telah lama terwujud di wilayah Nusantara. Sebuah model pemikiran, pemahaman dan pengamalan ajaran-ajaran Islam dengan mempertimbangkan tradisi atau budaya lokal, sehingga dalam hal-hal di luar substansi, mampu mengekspresikan model berislam yang khas Nusantara dan membedakan dengan model berislam lainnya baik di Timur Tengah, India, Turki dan sebagainya. Secara konseptual, identitas Islam Nusantara ini telah ditulis oleh beberapa penulis, antara lain: Azyumardi Azra (2015) dengan judul *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal* dan Nor Huda (2013) dengan judul *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Maka istilah Islam Nusantara bukanlah istilah baru, melainkan telah dikenal cukup lama, termasuk yang diperkenalkan kedua penulis tersebut. Hanya saja, kedua penulis ini menjelaskan Islam Nusantara ini dari segi tinjauan historis, belum banyak menyentuh tinjauan metodologis.

Beberapa tahun terakhir, Islam Nusantara menjadi lebih populer karena dijadikan tema utama Muktamar Nahdatul Ulama (NU) ke-33 di Jombang Jawa Timur yang berlangsung pada 1-5 Agustus 2015. Sementara NU mewakili umat Islam *mainstream* Indonesia, Islam Nusantara makin terpublikasikan dalam masyarakat Muslim Indonesia yang lebih luas, menembus masyarakat perkotaan hingga pedesaan. Penentuan tema utama Islam Nusantara dalam muktamar tersebut sebagai respons terhadap citra Islam di pentas internasional yang semakin merosot bahkan cenderung dinilai negatif, lantaran kasus-kasus kekerasan yang dilakukan dengan mengatasnamakan Islam, baik pembunuhan, penyanderaan, pemboman dan sebagainya.

Identitas pelaku tindakan radikal dan pengatasnamaan Islam tersebut melahirkan anggapan yang salah bahwa Islam itu mengajarkan kekerasan, pertumpahan darah, tindakan keji, perlakuan kejam dan sadis, perbuatan barbar, dan tindakan-tindakan *dehumanisasi* lainnya. Padahal Islam lebih banyak mengajarkan kedamaian, kerukunan, keharmonisan, toleransi, dan keterbukaan. Sayangnya ajaran-ajaran yang indah dan sejuk ini kurang ditonjolkan, sehingga kurang dikenal oleh dunia internasional. Demikian pula, mayoritas umat Islam justru lebih mengutamakan kedamaian daripada kekerasan. Unikny, tindakan kekerasan yang dilakukan oleh segelintir umat Islam inilah yang mengundang perhatian *negatif-pejoratif* dari masyarakat internasional, kemudian dijustifikasi sebagai karakteristik Islam.

Tujuan penulis mengkaji Islam Nusantara dalam tulisan ini adalah berusaha menghadirkan salah satu alternatif model pemikiran, pemahaman dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang humanis dan ramah, baik dalam lingkup geografis, sosial maupun budaya. Sebagai istilah baru, bagi kebanyakan umat Islam Indonesia, Asia Tenggara maupun dunia, makna Islam Nusantara perlu mendapatkan penjelasan yang cukup agar mudah dalam memahaminya.

Makna Islam Nusantara

Upaya pemaknaan memberikan kontribusi yang besar bagi upaya memahami hakekat Islam Nusantara. Sebagai hakekat, sulit dipahami tanpa mengetahui ciri atau karakteristiknya. Selanjutnya makna tersebut memberikan pemahaman awal pada seseorang yang berusaha memahami substansinya. Dengan kata lain, makna Islam Nusantara berfungsi membuka jalan awal bagi pemahaman seseorang dalam menggali dan mengkaji pemikiran, pemahaman dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang mencerminkan dan dipengaruhi oleh kawasan ini.

Ada beberapa definisi tentang Islam Nusantara yang dikemukakan oleh pemikir-pemikir Islam, antara lain: "Islam Nusantara ialah paham dan praktek keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas dan budaya setempat." (Muhajir dalam Sahal & Aziz, 2015: 67). Pemaknaan senada, "Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia, gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, adat istiadat di tanah air" (Bizawie dalam Sahal & Aziz, 2015: 239). Definisi pertama ini menunjukkan bahwa secara substantif, Islam Nusantara merupakan paham Islam dan implementasinya yang berlangsung di kawasan Nusantara sebagai akibat sintesis antara wahyu dan budaya lokal, sehingga

memiliki kandungan nuansa kearifan lokal (*local wisdom*). Sedangkan definisi kedua merupakan Islam yang berkarakter Indonesia, tetapi juga sebagai hasil dari sintesis antara nilai-nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal. Hanya saja, wilayah gerakannya dibatasi pada wilayah Indonesia, sehingga lebih sempit daripada wilayah gerak dalam pengertian yang pertama yang menyebut bumi Nusantara. Sayangnya, dalam sumber-sumber tersebut bumi Nusantara tidak dijelaskan wilayah jangkauannya.

Selanjutnya, terdapat pemaknaan Islam Nusantara yang ditekankan sebagai metodologi dakwah yang berbeda dengan pemaknaan yang pertama maupun kedua.

“Islam Nusantara adalah metodologi dakwah untuk memahamkan dan menerapkan universalitas (*syumuliyah*) ajaran Islam sesuai prinsip-prinsip Ahlussunnah waljama’ah, dalam suatu model yang telah mengalami proses persentuhan dengan tradisi baik (*‘urf shahih*) di Nusantara, dalam hal ini wilayah Indonesia, atau merupakan tradisi tidak baik (*‘urf fasid*) namun sedang dan/atau telah mengalami proses dakwah amputasi, asimilasi, atau minimalisasi, sehingga tidak bertentangan dengan diktum-diktum *syari’ah*” (Anam, t.t: 22).

Definisi tersebut, dari segi skala berlakunya memiliki kesamaan seperti definisi kedua. Namun, definisi ini mengandung penekanan, di samping pada metodologi dakwah, juga pada universalitas ajaran Islam, prinsip-prinsip *ahlussunnah waljama’ah*, dan proses dakwah amputasi, asimilasi, atau minimalisasi untuk mensterilkan metodologi dakwah itu dari tradisi-tradisi lokal yang menyesatkan. Alur berpikir yang tercermin dalam definisi ketiga itu juga kurang jelas, untuk tidak dikatakan kacau, sehingga tidak mudah dipahami kecuali dilakukan telaah secara cermat dan teliti, karena alur berpikirnya yang berkelok-kelok.

Adapun pada bagian lain terdapat upaya memperluas wilayah pemberlakuan Islam Nusantara hingga mencapai kawasan Asia Tenggara. Islam Nusantara mengacu pada gugusan kepulauan atau benua maritim (Nusantara) yang mencakup Indonesia, wilayah Muslim Malaysia, Thailand Selatan (Patani), Singapura, Filipina Selatan (Moro), dan Champa (Kampuchea) (Azra dalam Sahal & Aziz, 2015: 169). Maka Islam Nusantara sama sebangun dengan ‘Islam Asia Tenggara’ (*Southeast Asian Islam*).

Dari segi ruang lingkup Islam Nusantara, Muhajir tidak memberikan batasan berlakunya secara jelas, Bizawie dan Anam hanya membatasi pada wilayah Indonesia, maka Azra memperluas wilayah berlakunya tersebut meliputi kawasan Muslim seluruh Asia Tenggara. Namun, disayangkan Azra tidak

menjelaskan hakekat istilah Islam Nusantara tersebut. Penulis sependapat dengan upaya memperluas cakupan Islam Nusantara hingga mencapai Asia Tenggara sebagaimana diungkapkan oleh Azra, namun dalam pembahasan berikutnya penulis hanya membatasi pada Islam yang berkembang di wilayah Indonesia.

Berdasarkan pertimbangan empat definisi tersebut, dapat ditegaskan bahwa Islam Nusantara yang dimaksudkan di sini adalah merupakan model pemikiran, pemahaman, dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang dikemas melalui budaya maupun tradisi yang berkembang di wilayah Asia Tenggara. Adapun dari segi komponen keislamannya, “Ortodoksi Islam Nusantara adalah *kalam* (teologi) *Asy’ariah*, *fiqh* Syafi’i, dan tasawuf al Ghazali” (Azra dalam Sahal & Aziz, 2015: 172). Disamping tiga komponen ini, dapat ditambah tiga komponen lagi untuk memperkokoh konsep Islam Nusantara, yaitu komponen politik, pendidikan, dan budaya. Maka objek kajian Islam Nusantara itu setidaknya harus meliputi enam komponen, yaitu *kalam* (teologi), *fiqh*, tasawuf, politik, pendidikan, dan budaya (tradisi).

Demikianlah sekilas pemaknaan Islam Nusantara yang saat ini mendapat perhatian yang cukup besar, khususnya bagi umat Islam di Indonesia. Perhatian mereka terbelah dalam merespon kehadiran dan keberadaan Islam Nusantara, sehingga memunculkan kontroversi antara kelompok yang pro dan kontra.

Respons Umat Islam Terhadap Islam Nusantara

Sosialisasi identitas Islam Nusantara ternyata mendapat respons yang beragam di kalangan umat Islam terutama para pemikirnya. Terjadi kontroversi pandangan dan penilaian di kalangan mereka hingga terbelah menjadi beberapa kelompok, setidaknya ada empat kelompok. Menurut Sahal (dalam Sahal & Aziz, 2015: 16), Islam Nusantara yang dijadikan tema utama Muktamar NU itu telah menimbulkan debat publik yang serius. Kesaksian senada diungkapkan oleh Fatoni (dalam Sahal & Aziz, 2015: 229). Ada sikap pro dan kontra terhadap Islam Nusantara di kalangan mereka; ada yang berjuang keras dan berargumentasi dengan mendayagunakan penalarannya agar Islam Nusantara bisa diterima baik di kalangan umat Islam maupun non Islam, sebaliknya ada yang menghadang perjuangan itu dan berusaha mematahkan argumentasinya; ada yang memiliki harapan besar dengan kehadiran Islam Nusantara itu, namun ada yang justru menaruh berbagai kecurigaan sebagai rekayasa yang canggih dari Barat; ada yang kurang menyetujui Islam Nusantara itu tetapi mereka diam, tidak melakukan serangan-serangan yang berusaha mematahkan

argumentasi kelompok yang menyetujui Islam Nusantara; dan ada juga yang menyetujui penggunaan istilah Islam Nusantara tersebut, namun bersikap diam dan pasif sehingga tidak berusaha mempromosikannya.

Mereka yang menolak Islam Nusantara memiliki pandangan bahwa Islam itu hanya satu. Islam yang satu itu merupakan Islam yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. Islam tidak bisa diberikan identitas berdasarkan suatu pendekatan, corak, peranan maupun kawasan sehingga membentuk identitas Islam khusus seperti Islam Nusantara itu. Kalau terdapat Islam lain di luar Islam yang diajarkan oleh Nabi Muhammad itu harus segera menyesuaikan diri dengan Islam standar tersebut, sehingga keunikan identitas Islam tertentu justru dipandang negatif karena telah melakukan penyimpangan dari format Islam yang ideal (Islam yang sebenarnya). Keunikan Islam Indonesia sedang menghadapi gugatan seiring dengan kehadiran fenomena radikalisme belakangan ini (Rahmat dalam Rahmat et al., 2003: xvi). Pemahaman keagamaan *mainstream* umat Islam Indonesia dinilai sebagai pemahaman yang salah, karena berbeda dengan Islam ideal, Islam yang dicontohkan oleh *salaf al-shalih*. Keunikan ekspresi keislaman masyarakat Indonesia dicerca sebagai 'jahiliyah modern' yang menyimpang dari Islam yang benar, otentik, dan asli. Otentitas Islam hilang ketika bercampur dengan unsur luar, termasuk unsur Nusantara.

Islam senantiasa satu kapan pun dan dimanapun. Islam tidak akan mengalami perubahan meskipun menghadapi masa modern sekalipun, dan Islam juga tidak akan mengalami perubahan ketika agama yang dibawa Nabi Muhammad ini disebarluaskan dan dikembangkan di luar Makkah, termasuk misalnya ketika disebarkan dan dikembangkan di Indonesia. Ada pandangan seolah-olah Islam Indonesia itu berbeda dengan Islam kawasan lain (Langgulang dalam Azhari & Saleh, 1989: 157). Islam adalah Islam dimana saja berada. Jadi, sifat Islam itu mutlak, kekal, dan abadi. Kemungkinan berbeda hanya pada tataran pelaksanaannya. Ketiga sifat Islam itulah yang mengawal kesatuan identitas Islam sehingga Islam berada dimanapun dan kapanpun tetap sebagai Islam seperti Islam yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW.

Pada bagian lain dalam posisi yang berlawanan dengan pandangan-pandangan yang menolak Islam Nusantara itu, terdapat beberapa pemikir yang justru menyetujuinya. Azra (dalam Sahal & Aziz, 2015: 171-172) menyatakan bahwa Islam satu itu hanya ada pada level al Quran. Namun al Quran (serta hadits) membutuhkan rumusan yang rinci, sehingga ayat-ayatnya perlu ditafsirkan dan dijelaskan maksudnya. Hasilnya berupa kemunculan penafsiran dan penjelasan yang berbeda-beda, kemudian menjadi madzhab atau aliran. Inilah

menurut penulis, realitas yang kita hadapi dan harus kita sadari. Islam satu itu hanya terdapat pada substansi ajarannya, tetapi penampilan luarnya sangat beragam. Sebagaimana menjadi acuan Muhammad, Qatadah menyatakan *al-din wahid wa al-syari'ah mukhtalifah*/agama hanya satu, sedangkan syariat berbeda-beda (dalam Sahal & Aziz, 2015: 98). Agama di sini yang dimaksudkan adalah agama Islam.

Selanjutnya, dukungan terhadap identitas Islam Nusantara mendapat dukungan semakin kuat dari beberapa pemikir Islam lainnya dan jumlahnya lebih banyak. Ali (2006: 10) menjelaskan bahwa Islam itu satu. Tetapi, ketika Islam telah membumi, pemahaman dan ekspresi umatnya sangat beragam. Fanani (2004: 116) menyatakan bahwa fenomena keberagaman umat dewasa ini mengalami pendulum yang sangat berwarna-warni. Sehingga, Islam tidak dipandang lagi secara tunggal, melainkan majemuk (Rahmat Rahmat et al., 2003: xx-xxi), Sobarna (2008: v) menyatakan bahwa Islam itu satu, tetapi dalam mengkajinya ada dua wajah yang biasanya dikemukakan dengan berbagai ekspresi. Shihab (1998: 249) mensinyalir bahwa cendekiawan kontemporer memperkenalkan Islam regional dan Islam universal. Adapun Ma'arif (2009: 181) mengungkapkan dalam sub bab bukunya dengan bahasa yang indah, "sebuah Islam, seribu satu ekspresi."

Bagi pemikir-pemikir Islam yang mendukung identitas Islam Nusantara ini tampaknya mereka memandang bahwa substansi Islam memang satu, namun ekspresinya sangat beragam. Ketika mereka mengakui keberadaan identitas Islam Nusantara, mereka hanya memandang identitas Islam itu dari tinjauan ekspresinya. Ekspresi Islam Nusantara ini ketika menunjukkan fenomena-fenomena yang sama secara berkesinambungan dari generasi ke generasi berikutnya, pada gilirannya akan membentuk karakteristik-karakteristik tertentu yang dapat diidentifikasi, diketahui dan dipahami sehingga memudahkan orang lain dalam memahami Islam Nusantara tersebut.

Karakteristik Islam Nusantara

Islam Nusantara ini memiliki karakteristik-karakteristik yang khas sehingga membedakan dengan karakteristik-karakteristik Islam kawasan lainnya, khususnya Islam Timur Tengah yang banyak mempengaruhi Islam di berbagai belahan bumi ini. Wilayah Nusantara memiliki sejumlah keunikan yang berbeda dengan keunikan di negeri-negeri lain, mulai keunikan geografis, sosial politik dan tradisi peradaban (Ghozali dalam Sahal & Aziz, 2015: 115). Keunikan-keunikan ini menjadi pertimbangan para ulama ketika menjalankan

Islam di Nusantara. Akhirnya, keunikan-keunikan ini membentuk warna Islam Nusantara yang berbeda dengan warna Islam di Timur Tengah. Islam Nusantara merupakan Islam yang ramah, terbuka, inklusif dan mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah bangsa dan negara (Bizawie dalam Sahal & Aziz, 2015; 240). Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub kultur, dan agama yang beragam. Islam bukan hanya dapat diterima masyarakat Nusantara, tetapi juga layak mewarnai budaya Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya, yakni *rahmatan li al-'alamin*. Pesan *rahmatan li al-'alamin* ini menjiwai karakteristik Islam Nusantara, sebuah wajah yang moderat, toleran, cinta damai, dan menghargai keberagaman (Bizawie dalam Sahal & Aziz, 2015: 242). Islam yang merangkul bukan memukul; Islam yang membina, bukan menghina; Islam yang memakai hati, bukan memaki-maki; Islam yang mengajak tobat, bukan menghujat; dan Islam yang memberi pemahaman, bukan memaksakan.

Semenjak awal, Islam Indonesia memiliki corak dan tipologi tersendiri, yaitu Islam yang ramah dan moderat dan merupakan Islam *garis tengah* yang menganut landasan ideologi dan filosofis moderat (Sucipto, 2007: 18). Arus besar yang diwakili NU dan Muhammadiyah telah menjadi merek paten bagi gerakan Islam moderat, modern, terbuka, inklusif, dan konstruktif (Ma'arif, 2009: 304). Moderasi dan toleransi menjadi karakteristik *mainstream* anggota kedua organisasi tersebut (Bruinessen dalam Samuel dan Norddholt, 2004: 61). NU dan Muhammadiyah berperan sebagai penjaga gawang moderasi (Qomar, 2013: 153). Moderasi NU dan Muhammadiyah ini mewarnai corak Islam Nusantara selama ini. Sebab dua organisasi Islam terbesar ini merupakan simbol Islam Nusantara, kendatipun ada juga organisasi Islam yang radikal maupun liberal, tetapi keduanya sangat kecil sehingga tidak patut menjadi kelompok *mainstream* yang mewakili Islam Nusantara.

Islam moderat itu memiliki misi untuk menjaga keseimbangan antara dua macam ekstrimitas, khususnya antara pemikiran, pemahaman dan gerakan Islam fundamental dengan liberal, sebagai dua kutub ekstrimitas yang sulit dipadukan. Maka Islam moderat memelihara dan mengembangkan kedamaian holistik, yakni kedamaian sesama umat Islam maupun dengan umat-umat lainnya, sehingga Islam moderat membebaskan masyarakat dari ketakutan. Islam moderat menawarkan wacana pembebasan yang mencerahkan, sebab tidak berpijak pada pendekatan kekerasan dan ketergesa-gesaan (Basya dalam Sucipto, 2007: 392). Islam moderat juga merupakan upaya menyelamatkan kondisi dunia sekarang ini (Imarah dalam Sucipto, 2007: 443). Peradaban

Islam moderat dibangun dari kombinasi akal, intuisi, wahyu, syariat, dan keimanan pada dua kitab, yaitu kitab yang tertulis (al Quran) dan kitab yang terbuka (alam semesta).

Oleh karena itu, Islam moderat mampu bergerak secara fleksibel dalam menghadapi tantangan apa pun. Islam moderat juga mampu merespons tradisi yang telah mengakar di masyarakat, sehingga Islam moderat bertindak bijaksana. Historiografi lokal perlu diperhitungkan dalam proses islamisasi dan intensifikasi pembentukan identitas dan tradisi Islam di Nusantara (Azra, 2002: 15), sebab masyarakat Muslim lokal juga memiliki jaringan kesadaran kolektif (*network of collective memory*) tentang proses islamisasi yang berlangsung di kalangan mereka, kemudian terekam dalam berbagai historiografi lokal. Proses islamisasi di Indonesia terjadi dengan proses yang sangat pelik dan panjang. Penerimaan Islam penduduk pribumi, secara bertahap menyebabkan Islam terintegrasi dengan tradisi, norma dan cara hidup keseharian penduduk lokal (Huda, 2013: 61). Perjumpaan keduanya menyebabkan terjadinya proses saling mengambil dan memberi (*take and give*) antara ajaran Islam yang baru datang dengan tradisi lokal yang telah lama mengakar di masyarakat.

Akhirnya, Islam dan tradisi lokal itu bertemu dengan masyarakat secara individual maupun kolektif, tanpa bisa diklasifikasikan secara jelas mana yang Islam dan mana produk lokal, sehingga tradisi itu berkembang, diwariskan dan ditransmisikan dari masa lalu ke masa kini (2008: viii). Implikasinya, tradisi Islam lokal hasil konstruksi ulang itu memiliki keunikan yang khas: ia tidak *genuin* Islam, tidak *genuin* Kejawen, dan tidak juga *genuin* lainnya (Khalil, 2008: ix), sebab keduanya (Islam dan tradisi lokal) benar-benar telah menyatu menjadi satu kesatuan, sebagai tradisi baru yang menyerap unsur-unsur dari keduanya. Fenomena inilah yang biasanya disebut akulturasi budaya.

Dalam konteks Islam Nusantara ini, akulturasi yang paling dominan terjadi antara Islam dengan budaya (tradisi) Jawa, sebab keduanya sama-sama kuat. Kebudayaan dan tradisi Jawa di masa silam, sejak berdiri dan kejayaan kerajaan Demak, Pajang hingga Mataram tetap mempertahankan tradisi Hindu-Budha dan Animisme-Dinamisme sebagai produk budaya pra Hindu-Budha (Khalil, 2008: 149). Tradisi ini diperkaya dan disesuaikan dengan nilai-nilai Islam. Istana kerajaan Pajang dan Mataram bernuansa Islam, tetapi adat istiadat masih dipertahankan (Hariwijaya, 2006: 206). Gambaran Islam lokal ini terjadi pada masa lampau, dan realitasnya masih terpatery secara jelas hingga sekarang ini. Banyak sekali budaya, tradisi, dan adat istiadat lokal yang diwarnai Islam terus berkembang, dan sebaliknya juga banyak pemahaman

serta pengamalan ajaran Islam yang dipengaruhi oleh budaya dan tradisi lokal yang telah berkembang dan mengakar di masyarakat.

Adanya perjumpaan Islam dengan tradisi lokal itulah yang menjadi penyebab utama proses saling menyesuaikan. Kehadiran Islam secara damai mempengaruhi akulturasi budaya antara budaya lokal dengan Islam (Yusuf dan Haris, 2014: 1). Adanya saling mengisi antara keduanya mewujudkan budaya baru baik fisik maupun non fisik. Budaya itu kemudian menjadi ciri khas budaya masyarakat Islam Indonesia. Bahkan, tidak ada satu pun agama yang bebas dari tradisi panjang yang dihasilkan masyarakat pemeluknya (Machasin, 2011: 185-186). Maka Islam yang dipahami dan dijalankan oleh orang Jawa secara praktis berbeda dengan Islam yang dipahami dan dihayati oleh orang-orang Sunda. Dalam skala yang lebih luas lagi, Islam yang dihayati orang-orang Timur Tengah, dalam batas tertentu, berbeda dengan Islam yang dihayati bangsa Indonesia. Sedangkan tradisi, tidak pernah statis atau berhenti (Ramadan, 2010: 146). Tradisi senantiasa berkembang terutama melalui peralihan generasi mendatang yang menjadi bagian darinya. Tradisi mentransmisikan nilai, norma, budaya dan jalan hidup.

Ada pun sikap Islam dalam menghadapi budaya atau tradisi lokal dapat dipilah menjadi tiga: (1) menerima dan mengembangkan budaya yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dan berguna bagi pemuliaan kehidupan umat manusia; (2) menolak tradisi dan unsur-unsur budaya yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam; dan (3) membiarkan saja seperti cara berpakaian (Machasin, 2011: 187). Sikap pertama didasari pertimbangan bahwa budaya lokal bermanfaat dan mendukung perbaikan dan kesejahteraan masyarakat, sikap kedua karena budaya lokal dipandang membahayakan masyarakat, sedangkan sikap ketiga lantaran budaya yang dihadapi Islam tidak membahayakan mereka, meskipun juga tidak memberikan manfaat yang berarti kepadanya.

Oleh karena itu, perkembangan mayoritas kebudayaan Islam di Indonesia merupakan hasil dialog antara nilai-nilai Islam yang universal dengan ciri-ciri kultural kepulauan Nusantara (Madjid, 1996: 92). Islam berdialog secara damai dengan budaya lokal Nusantara yang berbeda sekali dengan budaya Arab dan ajaran Islam. Nuansa dialog yang damai juga dilakukan Islam dengan agama lokal animisme-dinamisme dan agama impor Hindu-Budha. Dialog damai itu terjadi, antara lain lantaran faktor pendekatan sufistik dalam menyebarkan Islam (Wijaya, 2011: 179). Pendekatan sufistik dalam melakukan dialog-religius tampaknya efektif karena pendekatan ini mampu mencairkan hubungan dan interaksi antarpemeluk agama, sehingga pemeluk Animisme, Dinamisme,

Hindu dan Budha bisa cepat merapat pada ajaran Islam sebagai agama baru bagi mereka. Akhirnya sebagian besar mereka melakukan konversi agama menuju pangkuan Islam. Hasil dialog-religius yang interaktif inilah pada gilirannya yang memunculkan Islam Nusantara yang khas.

Di samping itu, substansi Islam Nusantara juga bisa dipahami dengan bantuan analisis faktor pembentuk lainnya, seperti faktor geografis. Sangat penting bagi orang yang mencoba memahami dan menjelaskan islamisasi di kawasan Nusantara untuk mempertimbangkannya (Azra dalam Sahal & Aziz, 2015: 18). Jauhnya Nusantara menyebabkan islamisasi ini sangat berbeda dengan islamisasi di kawasan lain di Timur Tengah, Afrika Utara, dan Asia selatan. Lantaran posisi geografis yang jauh dari pusat penyebaran Islam tersebut, Indonesia terlambat dalam mengikuti proses islamisasi (Saleh dalam Wasim et al, 2005: 57). Indonesia sudah lama dipandang sebagai wilayah periferi Islam dunia, walaupun umat Islam Indonesia tidak pernah menyebut dirinya *muallaf* (Sychev, 2008: 11). Mereka memandang titik sentrum Islam adalah Makkah dan Madinah, namun ikatan dan keterpautan kedua wilayah itu bersama negara-negara Arab dan pusat-pusat Islam lainnya senantiasa kokoh. Gelombang kebangkitan Islam yang melanda Indonesia mulai 1970-an, makin mempersulit penggambaran Islam sekadar sebagai kekuatan marginal, yang terletak di pinggir-pinggir peradaban Indonesia (Woodward, 1996:34). Sejarah Indonesia modern sedang dalam proses menuju ke arah Islam santri (Maarif, 1993: 105). Islam abangan secara berangsur dan penuh kesadaran sedang menuju proses Islam santri. Proses ini berjalan dengan wajar dan damai. Ini menegaskan bahwa Islam Indonesia bukanlah agama yang statis, melainkan agama yang hidup penuh semangat dinamis (Nakamura, 1976: vi).

Keunikan dan potensi Indonesia belakangan ini memiliki daya tawar yang tinggi. Kalau dahulu Islam Indonesia dianggap sebagai Islam pinggiran, maka kini justru banyak pemikir Islam bereputasi internasional mengharapakan Indonesia tampil sebagai pemimpin dunia Islam, seperti Fazlur Rahman dan Malik Bennabi. Setidaknya, memang ada beberapa alasan timbulnya harapan itu. Indonesia memiliki jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia, mengalami perkembangan demokrasi paling maju di antara negara-negara Muslim, memiliki kekayaan budaya yang luar biasa, memiliki tanah yang subur, dan posisi geografisnya jauh dari pusat konflik yaitu Palestina.

Posisi geografis ini mengandung nilai ganda. Di satu sisi Islam Indonesia seringkali dipandang “kurang Islam” lantaran interaksinya tidak bisa *intern* bersama Muslim Timur Tengah, namun di sisi lain posisi yang jauh dari Timur

Tengah khususnya Palestina justru menguntungkan dari sisi keamanan politik. Disamping itu, posisi geografis ini juga harus menjadi pertimbangan khusus dalam melaksanakan syariat Islam.

“Suatu kesalahan manakala adat istiadat Makkah dipaksakan penerapannya di Indonesia. Alam Makkah berbeda dengan alam Indonesia, yang menyebabkan kondisi masyarakat Makkah berbeda dengan kondisi masyarakat Indonesia. Tingkat kemampuan orang Makkah belum tentu sama dengan kemampuan orang Indonesia. Suatu *masalahat* bagi orang Makkah belum tentu membawa *masalahat* bagi orang Indonesia. Demikian pula sebaliknya” (Ash-Shiddieqy dalam Shiddiqi, 1997: 231).

Karena itu, Islam Indonesia memiliki karakter khusus yang berlainan dengan Islam di kawasan lainnya, dalam batas-batas tertentu, disebabkan kondisi geografis.

Keunikan lainnya bagi Islam Nusantara, ditinjau dari perspektif agama, Indonesia adalah bangsa Muslim paling besar di dunia, namun secara religio-politik dan ideologis, Indonesia bukanlah negara Islam (Madjid, 1996: 89). Kenyataan ini dipandang sebagai kejanggalan dan kelemahan umat Islam Indonesia menurut alur berpikir orang-orang Arab atau Timur Tengah. Sedangkan bagi pemikir-pemikir Islam Indonesia, itu justru sebagai kearifan mereka dalam menyasati perpolitikan Indonesia. Negara Indonesia meskipun berpenduduk mayoritas Muslim, tetapi banyak juga orang-orang non-Muslim yang ikut berjuang merebut kemerdekaan Indonesia. Eksistensi mereka juga harus diperhatikan ketika Indonesia berhasil merdeka dan mendirikan Negara. Maka tokoh-tokoh Islam memandang bahwa yang terpenting ajaran-ajaran Islam dapat dijalankan dengan baik di bumi Indonesia ini tanpa harus secara formal menjadikan Negara Islam, karena mereka menekankan *maqashid al-syari'ah*. Cara demikianlah yang disepakati mayoritas Islam Indonesia.

Keunikan lainnya yang terdapat pada Islam Nusantara bahwa kendati pun sebagai salah satu bangsa Muslim terbesar di dunia, Indonesia merupakan bangsa yang paling sedikit mengalami *arabisasi* dibanding negara-negara Muslim lainnya (Madjid, 1996: 94). Kawasan Nusantara ini merepresentasikan salah satu bagian dunia Islam yang paling sedikit mengalami *arabisasi*. Namun, perkembangan Islam di Asia Tenggara tidak dapat dipisahkan dari perkembangan Islam di Timur Tengah (Azra, 2002: 90). Begitu akrabnya Islam dengan budaya (tradisi) lokal, Islam Nusantara tidak terlalu tertarik melakukan *arabisasi*. Misalnya dalam menggunakan pakaian shalat, mereka lebih suka memakai sarung dan songkok daripada jubah dan surban; dalam

penyebutan tokoh agama, mereka lebih suka menyebut kiai, ajengan, tuan guru atau buya daripada syaikh maupun ulama; dalam menyebut tempat shalat, sebagian besar Muslim Indonesia lebih cenderung menyebut langgar daripada mushalla; dalam menyebut hari peringatan kelahiran institusi, mereka lebih suka menyebut dies natalis daripada dies *maulidiyah*; dan sebagainya.

Oleh karena itu, Islam Nusantara ini merupakan cara melaksanakan Islam melalui pendekatan kultural, sehingga merawat dan mengembangkan budaya (tradisi) lokal yang sesuai dengan ajaran Islam, dan berusaha mewarnai budaya (tradisi) lokal itu dengan nilai-nilai Islam manakala budaya (tradisi) tersebut masih belum senafas dengan Islam. Islam sangat menghargai kreasi-kreasi kebudayaan masyarakat, sejauh tidak menodai prinsip-prinsip kemanusiaan, ia tetap dipertahankan. Namun, jika budaya (tradisi) itu mencederai martabat kemanusiaan, ia harus ditolak. Maka Islam Nusantara ini tidak menghambakan pada tradisi karena tidak kebal kritik. Hanya tradisi yang menghormati nilai-nilai kemanusiaan yang perlu dipertahankan (Ghazali dalam Sahal & Aziz, 2015: 113). Mekanisme kerja Islam Nusantara ini melalui pendekatan adaptif-selektif dengan menggunakan filter yang ketat terhadap budaya (tradisi) lokal yang telah mengakar di masyarakat. Dengan pendekatan ini, Islam diharapkan berperan aktif mempengaruhi budaya maupun tradisi lokal tersebut.

Kehadiran Islam Nusantara ini didasari motif tertentu yang sangat manusiawi dan adaptif, bukan konfrontatif. Dalam menggunakan istilah Islam Nusantara itu tidak ada sentimen terhadap bahasa dan budaya Arab, sebab Islam lahir di Arab dan al Quran berbahasa Arab (Muhajir, dalam Sahal & Aziz, 2015: 62-63). Ide Islam Nusantara bukan untuk mengubah doktrin Islam, namun hanya mencari siasat membumikan Islam dalam konteks masyarakat yang plural (Ghazai dalam Sahal & Aziz, 2015: 106). Pernyataan ini dapat menepis kecurigaan-kecurigaan orang-orang Islam sendiri yang selama ini menentang penggunaan istilah Islam Nusantara. Penggunaan istilah Islam Nusantara benar-benar steril dari rekayasa orang-orang non Islam, khususnya Barat. Pemunculan Islam Nusantara merupakan kreasi budaya Muslim yang digunakan memberikan alternatif cara-cara berpikir, cara memahami dan cara menjalankan Islam yang bermartabat. Cara yang demikian ini dapat diperhatikan pada Islam Nusantara ini sebagai contoh riil.

Islam Indonesia Sebagai Percontohan

Pemikiran, pemahaman dan pengamalan Islam di Indonesia ini menunjukkan kesejukan dan kedamaian, setidaknya bisa dilihat dari ekspresi

kalangan mayoritas Muslim di negeri ini sebagai *mainstream* bagi umat Islam. Kesejukan dan kedamaian ini telah berlangsung berabad-abad yang lampau hingga sekarang ini, dan tidak tertarik untuk mengikuti fenomena-fenomena tindakan radikal yang berasal dari Timur Tengah yang meresahkan dunia. Mayoritas Muslim di negeri Jamrud Kathulistiwa ini justru berupaya menangkal tindakan-tindakan radikal tersebut dengan berbagai upaya, media dan saluran yang signifikan dan fungsional menyadarkan para pengikutnya.

Di samping itu, umat Islam Indonesia memiliki modal tambahan karena telah memiliki pengalaman berdemokrasi. Indonesia telah berhasil menerapkan demokrasi jauh mendahului negara-negara Muslim lainnya, baik dari segi waktu maupun kualitas. Maka mereka lebih dahulu terlatih bersikap terbuka, toleran, berinteraksi dengan pluralisme agama maupun budaya, dan menggunakan pendekatan kultural dalam mengembangkan ajaran-ajaran Islam, dibanding dengan umat Islam dari Negara-negara Muslim lainnya di kawasan mana pun di dunia ini (Qomar, 2012: 187). Pengalaman ini memperkuat eksistensi keislaman Nusantara ini yang senantiasa mengekspresikan keramahan, toleransi dan keterbukaan dalam menghadapi realitas-realitas pluralis.

Model pemikiran, pemahaman dan pengamalan Islam yang mampu menunjukkan kedamaian itu sekarang telah membuahkan hasil yang patut dibanggakan. Dalam pandangan dunia luar, Islam Indonesia menunjukkan wajah yang menarik dan karakter yang memikat sebagai *rahmatan li al-'alamin*, jauh dari radikalisme dan ekstremitas yang melanda dunia dewasa ini. Bukan hanya umat Islam wilayah Timur yang mengagumi pendekatan keagamaan kita, Barat pun menunjuk Indonesia sebagai model alternatif bagi kerukunan antarumat beragama di permukaan bumi ini (Shihab, 1998: 335). Bila dibandingkan dengan negara-negara Muslim lainnya, umat Islam Indonesia lebih menyukai pemahaman pluralis tentang agama daripada pandangan *establishmentarian*. Melalui sejarah pengalaman yang panjang membangun kerukunan antaragama, antarsuku dan antarbudaya, Indonesia bisa menjadi contoh yang baik, bagi dunia Islam maupun dunia secara umum (Shihab, 1998: 348). Indonesia diharapkan menjadi contoh sebuah Islam yang damai, terbuka, dan moderat. Jika harapan ini terealisasi, Islam Indonesia akan menjadi antitesis terhadap citra Islam yang sempat dirusak oleh kelakuan segelintir orang yang memilih jalan kekerasan (Maarif, 2009: 244).

Oleh karena itu, Islam Nusantara sebagai model berpikir, memahami dan mengamalkan Islam alternatif ini perlu diperkenalkan, disosialisasikan dan dipromosikan dalam skala nasional, regional, dan internasional. Kita

harus berusaha mempromosikan *manhaj* Islam Nusantara ke seluruh dunia, khususnya pada bangsa-bangsa yang dilanda perang yang tak berhenti, yaitu mereka yang hanya bisa membuat kerusakan (*fasad*) tetapi tidak melakukan perbaikan (*shalah*) (Muhajir dalam Sahal & Aziz, 2015: 68). Promosi Islam Nusantara itu berbasis nilai dan norma keislaman yang dibangun lama sejak era rintisan para *sufi*. Islam yang tumbuh berkembang itu bercorak kompromistis dengan berbagai unsur lokal melalui proses asimilasi dan sinkretisasi (Fatoni, dalam Sahal & Aziz, 2015: 236). Islam Nusantara itu *success story* dari Indonesia yang perlu disebarakan secara internasional (Nakamura, 2015: 30).

Islam Indonesia ini patut dipromosikan ke manca negara, karena umat Islam memiliki keistimewaan-keistimewaan tertentu. Berikut keistimewaan umat Islam Indonesia:

1. “Indonesia memiliki jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia.
2. Jumlah umat Islam Indonesia masih lebih besar daripada jumlah gabungan umat Islam di Negara-negara Arab.
3. Indonesia memiliki wilayah terluas jika dibandingkan dengan negara-negara berpenduduk mayoritas Islam lainnya.
4. Geografis Indonesia berada pada posisi persimpangan transportasi.
5. Umat Islam Indonesia didukung oleh kebudayaan lembut (*soft culture*).
6. Wilayah Indonesia terdiri atas ribuan pulau dan lautnya lebih luas daripada daratannya yang memiliki kecenderungan terbuka.
7. Indonesia bebas dari konflik regional Timur Tengah.
8. Madhab yang berkembang di Indonesia sangat homogen (*Sunni*).
9. Madzhab *Sunni* yang dianut di Indonesia juga sangat membantu meringankan beban pemerintah menyatukan bangsa ini.
10. Indonesia menganut sistem demokrasi.
11. Indonesia sebagai negara Islam pertama yang melakukan pemilihan presiden secara langsung.
12. Kehadiran Departemen Agama yang mengurus dan melayani kepentingan umat beragama di Indonesia.
13. Keberadaan Pancasila sebagai falsafah bangsa terbukti sangat “sakti” mempersatukan bangsa Indonesia yang sangat majemuk dari berbagai segi.
14. Kekayaan alam Indonesia amat besar dan bervariasi.
15. Kesetaraan gender di Indonesia lebih maju daripada negara-negara Islam lainnya.

16. Memiliki aneka ragam budaya yang menjadi warna-warna lokal ajaran Islam di Indonesia.
17. Adanya sistem pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam tradisional yang memberi pengaruh penting di dalam masyarakat.
18. Kehadiran perguruan tinggi Islam, seperti UIN, IAIN, STAIN, dan PTAIS yang terhampar hampir di setiap provinsi bahkan kabupaten, memegang peranan penting dalam memberikan pencerahan terhadap umat.
19. Kehadiran ormas-ormas Islam seperti NU, Muhammadiyah dan ormas-ormas Islam lainnya ikut serta menciptakan kondisi yang baik bagi kelahiran suatu umat yang menjunjung tinggi pluralitas di dalam masyarakat.
20. Kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga menjadi faktor penting dalam memelihara kerukunan umat, baik kerukunan internal umat Islam, kerukunan antarumat beragama, maupun kerukunan antarumat beragama dengan pemerintah.
21. Faktor bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantar dalam menyampaikan nilai-nilai dan ajaran Islam juga sangat menentukan” (Umar, 2014: 271-276).

Demikianlah berbagai potensi yang dimiliki umat Islam Indonesia sebagai modal besar dalam menampilkan keberislaman mereka sebagai alternatif pemikiran, pemahaman dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang penuh kedamaian, keharmonisan dan kesejukan bagi umat Islam di seluruh dunia maupun umat-umat lainnya. Keberislaman demikian ini yang bisa menggugat dan mengubah pandangan maupun persepsi masyarakat dunia yang terlanjur salah terhadap Islam sebagaimana disebutkan di depan, yaitu Islam sebagai agama yang mengajarkan kekerasan, kekejaman, kekejian dan tindakan-tindakan radikal lainnya.

Simpulan

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa Islam Nusantara merupakan identitas Islam ditinjau dari segi kawasan, yang bisa disejajarkan dengan Islam Arab, Islam India, Islam Turki, dan sebagainya. Islam Nusantara ini merupakan model pemikiran, pemahaman dan pengamalan ajaran-ajaran Islam melalui pendekatan kultural, sehingga mencerminkan identitas Islam yang bernuansa metodologis. Islam Nusantara ini merefleksikan pemikiran, pemahaman, dan pengamalan Islam yang moderat, inklusif, toleran, cinta damai, menyejukkan, mengayomi dan menghargai keberagaman (kebinekaan)

sehingga keberadaan Islam Nusantara tersebut sebagai antitesis terhadap tindakan-tindakan radikal yang mengatasnamakan Islam.

Daftar Pustaka

- Ali, Mohamad. 2006. *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional*. Yogyakarta: Apeiron Philotes.
- Anam, Faris Khoirul. 2015. *Mabadi 'Asyrah Islam Nusantara Memahami Sepuluh Prinsip Tema Peradaban Indonesia dan Dunia*. Malang: Darkah Media.
- Azhari, Muntaha dan Saleh, Abdul Mun'im, (Eds.). 1989. *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M.
- Azra, Azyumardi. 2015. *Jaringan Islam Nusantara*. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (Eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan Bandung*: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 2002. *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan.
- Basya, M. Hilaly. 2007. *Islam Moderat di Asia Tenggara*. Dalam Hery Sucipto (Eds.), *Islam Madzhab Tengah Persembahkan 70 Tahun Tarmizi Taher*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu.
- Bizawie, Zainul Milal. 2015. *Islam Nusantara Sebagai Subjek dalam Islamic Studies: Lintas Diskursus dan Metodologis*. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (Eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Bruinessen, Martin Van. 2004. *Post-Soeharto Muslim Engagement with Civil Society and Democratization*. Dalam Hanneman Samuel & Henk Schulte Nordholt (Eds.), *Indonesia in Transition Rethinking 'Civil Society', 'Region', and 'Crisis'*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fanani, Ahmad Fuad. 2004. *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagaman Liberatif*, Jakarta: Kompas.
- Fatoni, Muhammad Sulton. 2015. *NU dan Islam Nusantara*. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (Eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Ghozali, Abdul Moqsith. 2015. *Metodologi Islam Nusantara*. Dalam Akhmad

- Sahal dan Munawir Aziz (Eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Hariwijaya, M. 2006. *Islam Kejawen*. Yogyakarta: Gelombang Pasang.
- Huda, Nor. 2013. *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Arruzz Media.
- Imarah, Muhammad. 2007. *Islam Moderat Sebagai Penyelamat Peradaban Dunia*. Dalam Hery Sucipto (Eds.), *Islam Madzhab Tengah Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu.
- Khalil, Ahmad. 2008. *Islam Jawa Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa*. Malang: UIN Malang Press.
- Langgulong, Hasan. 1989. *Pendidikan Islam Indonesia: Mencari Kepastian Historis*. Dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (Eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M.
- Maarif, Ahmad Syafii. 2009. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan Bekerjasama dengan Maarif Institute.
- Maarif, Ahmad Syafii. 1993. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Machasin. 2011. *Islam Dinamis Islam Harmonis Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*. Abdul Wahid Hasan (Eds.). Yogyakarta: LkiS.
- Madjid, Nurcholish. 1996. *In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experiences*. Dalam Mark R. Woodward (Eds.), *Toward A New Paradigm Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Arizona: Arizona State University.
- Muhajir, Afifuddin. 2015. *Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia*. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (Eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Muhammad, Husein. 2015. *Hukum Islam yang Tetap dan yang Berubah*. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (Eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.

- Nakamura, Mitsuo. September 2015. Kata Mereka Tentang Mukhtamar. *Aula*. 30.
- Nakamura, Mitsuo. 1976. *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Jawa Town*. Ithaca: Cornell University.
- Qomar, Mujamil. 2012. *Fajar baru Islam Indonesia? Kajian komprehensif Atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.
- R. Woodward, Mark. 1996. *Talking Across Paradigms: Indonesia, Islam, and Orientalism*. Dalam Mark R. Woodward (Eds.), *Toward A New Paradigm Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Arizona: Arizona State University.
- Rahmat, M. Imdadun. 2003. *Islam Pribumi, Islam Indonesia*. Dalam M. Imdadun Rahmat et al., *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*. Sayed Mahdi dan Singgih Agung (Eds.). Jakarta: Erlangga.
- Rahmat, M. Imdadun, et al. 2003. *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Sayed Mahdi dan Singgih Agung (Eds.). Jakarta: Erlangga.
- Ramadan, Tariq. 2010. *The Quest for Meaning Developing a Philosophy of pluralism*, London: The Penguin Group.
- Sahal, Akhmad dan Aziz, Munawir (Eds.). 2015. *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Sahal, Akhmad. 2015. *Prolog: Kenapa Islam Nusantara?*. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (Eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Saleh, Fauzan. 2005. *Education and the Advancement of Cultural Islam: Rebuilding a Greater Tradition for Indonesian Islam*. Dalam Alef Theria Wasim (Eds.), *Religious Harmony: Problems, Practice and Education*. Yogyakarta: Oais.
- Shihab, Alwi. 1998. *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan Bekerjasama dengan Anteve.
- Sobarna, Ayi. 2008. *Islam Positif Spirit Wacana Solusi Refleksi*. Yogyakarta: Graha Ilmu.

- Sucipto, Hery (Eds.). 2007. *Islam Madzhab Tengah Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu.
- Sucipto, Hery. 2007. *Pengantar Editor Tarmizi Taher dan Islam Madzhab Tengah*. Dalam Hery Sucipto (Eds.), *Islam Madzhab Tengah Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu.
- Sychev, Victor Feodorovich. 2008. *Islam Indonesia di Mata Orientalis Rusia*. Terjemahan oleh Wan Jamaluddin Z. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Islam.
- Umar, Nasaruddin. 2014. *Islam Fungsional "Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-nilai Keislaman"*. Irsan Asari (Eds.). Jakarta: PT. Alex Media Komputindo.
- Wijaya, Aksin. 2011. *Menusantarakan Islam Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*. Ponorogo: STAIN Po Press.
- Yusuf, Choirul Fuad dan Haris, Tawalinuddin (Eds.). 2014. *Inskripsi Islam Nusantara Jawa dan Sumatera*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

TIPOLOGI IDEOLOGI RESEPSI AL QURAN DI KALANGAN MASYARAKAT SUMENEP MADURA

Fathurrosyid

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA)

Email: fathurrosyid090381@gmail.com

Abstract

Islamic teachings in the Quran are fused in the community life of West Pakandangan Village, district Bluto at Sumenep Madura. It is not only expressed through reading and exploring the moral messages, or is treated as magical and powerful objects, but also is an aesthetic reception. For instance using a piece of written verses as accessories at homes, mosques and others. This research is qualitative in nature, employing both literary review and field research. It uses phenomenological analysis and content analysis. The findings show; first, the ideological typology of Quran reception in West Pakandangan involves exegetical, aesthetic and functional receptions. Second, the surface structure of reception symbols presents the religious community. While the deep structure exists in the form of social harmony, social stratification, educational media and pragmatic logical structure on the miracle of Quran. Thirdly, the typology reception of West Pakandangan society in the discourse of Quran and commentary can be categorized as a realist and transformative interpretation, that is dialectic and negotiated interpretation with the social context developed in the community.

Ajaran-ajaran Islam yang termuat dalam al Quran sudah menyatu dalam kehidupan masyarakat Desa Pakandangan Barat, Kecamatan Bluto, Kabupaten. Sumenep Madura. Penyatuan tersebut selain diekspresikan dengan cara dibaca dan dikaji pesan-pesan moralnya, diperlakukan sebagai "benda ajaib" yang berkekuatan magic, juga diresepsi secara estetis. Misalnya potongan ayat ditulis dan dijadikan aksesoris rumah, masjid dan lainnya. Penelitian ini berjenis penelitian kualitatif, yaitu penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan sekaligus. Analisis yang digunakan adalah analisis fenomenologis dan analisis

isi. Hasil penelitian ini menyimpulkan; pertama, tipologi ideologi resepsi al Quran di Pakandangan Barat, berupa resepsi eksegetis, resepsi estetis dan resepsi fungsional. Kedua, struktur luar (*surface structure*) simbolisasi resepsi menunjukkan sebagai masyarakat yang religius. Sementara struktur dalamnya (*deep structure*) berupa harmonisasi sosial, stratifikasi sosial, media edukatif dan struktur logika pragmatis tentang kemukjizatan al Quran. Ketiga, tipologi resepsi masyarakat Pakandangan Barat dalam diskursus ilmu al Quran dan tafsir dapat dikategorikan sebagai tafsir realis dan transformatif, yaitu tafsir yang berdialektika dan bernegosiasi dengan konteks sosial yang sedang berkembang di masyarakat.

Keywords: *the typology; reception and al Quran al-Hayy*

Pendahuluan

Begitu "kitab suci" umat Islam diturunkan ke bumi, salah-satu nama yang seringkali dilabelkan padanya yaitu nama al Quran. Ikhtiar labelisasi tersebut, satu sisi menurut Imam al Suyuti, sebagai *binary opposition* dengan logika dan tradisi sastra Arab kala itu (al Suyuthi, 1414: 141), juga sebagai alat evaluasi untuk memproteksi (*protective/al hifdzu*) eternalitas, otentisitas dan validitas al Quran, di sisi yang lain. Bentuk protektifikasi ini dilakukan dengan cara dibaca dengan lisan (*al sinat*) dan ditulis dengan menggunakan pena (*al aqlam*) (Darraz, 1985: 12), sehingga wajar jika kitab ini lebih populer dinamakan al Quran (Tha'imah, 1399: 76) dari pada nama lain karena ia harus dibaca. Proses-proses tersebut, diyakini oleh para komentator al Quran, *mufassir* dan penggiat ilmu-ilmu keislaman sebagai "perisai" canggih untuk menjaga dan merawat kitab suci yang diturunkan kepada nabi terakhir, Muhammad bin Abdillah SAW.

Tentu saja, sebagai kitab yang harus dibaca, model-model serta varian bacaan yang diaplikasikannya antara yang satu dengan yang lain berbeda cara sesuai dengan motivasi dan *hidden ideologi* yang diusung dan yang menungganginya. Motivasi tersebut bisa berupa ekspresi bacaan al Quran yang bertujuan untuk mendapat pahala, sebagai petunjuk teknis dalam kehidupan dan sebagai alat jastifikasi dalam tindakannya (Rofiq, 2004: 3-4). Beberapa varian dan model pembacaan tersebut, disimpulkan sebagai sesuatu yang wajar dan legal. Hal ini disebabkan al Quran diperuntukkan untuk manusia yang berfungsi sebagai "hudan" (petunjuk). Karena itu, tidak heran jika Peter Werenfels menandakan, bahwa "setiap orang akan mencari sistem teologisnya dalam kitab suci ini, dan (dalam waktu yang sama) ia juga akan menemukan sistem tersebut dengan orientasi tertentu sesuai dengan apa yang dicarinya" (Ziher, 1403: 3).

Model bacaan yang dieskpresikan dengan motivasi tersebut apabila ditelusuri dan ditilik pada sejarah Islam masa awal, stadion embrionalnya (*embryo stadium*) sudah pernah, bahkan nyaris dipraktikkan tiap hari pada era nabi dan sahabat. Salah-satu kasus yang bisa diangkat dalam konteks ekspresi bacaan ayat al Quran bermotif petunjuk praktis adalah kisah heroik sahabat Abdullah bin Mas'ud –penulis wahyu dan *mufassir* era sahabat- di saat beliau sakit menjelang akhir hayatnya. Sahabat senior, Abu Bakar datang membesuknya sembari menawarkan pemberian material. Namun, inisiatif baik Abu Bakar ditolak oleh Abdullah bin Mas'ud, dengan tegas berkata, "*Maaf, sayat tidak butuh itu. Karena, sepeninggalku kelak, aku telah mengajarkan suatu surat al Quran kepada putra-putriku yang –jika dibaca secara intensif oleh mereka- tidak akan bisa ditimpa kefakiran selamanya, yaitu surat al Waqi'ah*" (al Qurthubi, 1423: 194).

Kisah heroik di atas bisa tentu bisa dijadikan salah-satu indikator konkrit bahwa resepsi fungsional-praktikal terhadap ayat-ayat suci al Quran di tingkat sahabat telah dilakukan secara intensif dan masif. Mereka tiada henti-hentinya membaca al Quran di setiap hari dan malam, sehingga suasananya terdengar seakan-akan seperti dawai lebah (*ka dawiyyi al-nahli*) yang mengaung setiap saat (Syuhbah, 1423: 261). Praktik dan resepsi yang demikian, terus mengalami transmisi, transformasi dan kaderisasi kepada generasi-generasi berikutnya, utamanya ditingkat *tabi'in* hingga pada generasi kita, termasuk di dalamnya praktik dan resepsi masyarakat Indonesia terhadap al Quran, utamanya masyarakat Madura yang ada di Kabupaten Sumenep, Desa Pakandangan Barat.

Pakandangan Barat, secara geografis, merupakan suatu desa yang terletak di perlintasan antar Kota Pamekasan dan Kota Sumenep, sehingga sangat strategis dan kondusif untuk mengakses isu-isu keberagamaan baik yang berskala nasional maupun trans-nasional. Di samping itu, desa tersebut merupakan jantung "kota santri" yang tidak hanya berbasis pada disiplin keilmuan tradisional, tetapi juga disiplin keilmuan modern, semisal Pondok Pesantren (PP) Nurul Huda Pakandangan. Kedua basis pendidikan tersebut, baik pada diri sang *kyai*, tokoh masyarakat maupun para alumninya, jelas mempunyai dampak psikologis yang sangat signifikan dalam menghadapi berbagai isu-isu keagamaan.

Ajaran-ajaran Islam yang termuat dalam al Quran sudah menyatu sedemikian kuat sehingga akhirnya berfungsi sebagai inti kebudayaan yang memuat ajaran moral dan etika yang menyelimuti seluruh sendi kehidupan masyarakat. Dalam konteks yang demikian, maka wajar jika dalam tradisi

masyarakat Pakandangan Barat, al Quran menjadi sebuah kitab suci yang *inherm* dan *built-in* dalam kehidupan mereka, bahkan sudah mendarah daging dalam kehidupan mereka itu sendiri, sehingga pergaulan masyarakat dengan al Quran terjadi begitu dekat, hangat, intensif, interaktif dan dialogis.

Contoh menarik yang bisa diangkat terkait pergaulan masyarakat Pakandangan Barat dengan al Quran, selain diekspresikan dengan cara dibaca dan dikaji untuk dipahami pesan-pesan moralnya, masyarakat Pakandangan Barat juga memperlakukan al Quran sebagai “benda ajaib” yang punya kekuatan *magic*. Karena itu, potongan ayat-ayat suci dijadikan *azimat* sebagai penglaris perniagaan, kekebalan tubuh dan penolak kejahatan. Kecuali itu, surat-surat tertentu dalam al Quran juga dijadikan surat “idaman” yang dibaca dalam acara *tahlilan*, *tasyakuran* perkawinan dan kehamilan serta dibaca pada acara *slametan*. Selain ekspresi-ekspresi di atas, al Quran juga diresepsi secara estetis, misalnya potongan ayat ditulis dan dijadikan aksesoris rumah, masjid dan di tempat suci lainnya atau bisa juga al Quran dibaca secara *murattal* dalam acara-acara tertentu dan juga potongan ayat diterjemahkan menjadi bait-bait lagu.

Fenomena pergaulan, interaksi dan resepsi masyarakat Pakandangan Barat terhadap al Quran, sebagaimana paparan di atas, dalam kajian metodologi ilmu tafsir disebut “al Quran *al hayy*” atau “*Studi Living Quran*” (Mansyur, 2007: 8). Berdasarkan fenomena tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui tipologi dan simbolisasi varian resepsi masyarakat Desa Pakandangan Barat terhadap al Quran. Selain itu, juga bertujuan untuk mengetahui posisi simbolisasi resepsi dalam diskursus ilmu al Quran dan tafsir.

Resepsi al Quran; Definisi dan Asumsi Dasarnya

Secara etimologis, kata “resepsi” berasal dari bahasa Latin yaitu *recipere* yang diartikan sebagai penerimaan atau penyambutan pembaca (Ratna, 2009: 22). Sedangkan definisi resepsi secara terminologis yaitu sebagai ilmu keindahan yang didasarkan pada respon pembaca terhadap karya sastra (Pradopo, 2007: 7). Dari definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa, resepsi merupakan disiplin ilmu yang mengkaji peran pembaca dalam merespon, memberikan reaksi, dan menyambut karya sastra.

Pada awalnya, resepsi memang merupakan disiplin ilmu yang mengkaji tentang peran pembaca terhadap suatu karya. Hal ini dikarenakan karya sastra ditujukan kepada kepentingan pembaca sebagai penikmat dan konsumen karya sastra. Dalam aktivitas mengkonsumsi tersebut, pembaca menentukan makna dan nilai dari karya sastra, sehingga karya sastra mempunyai nilai

karena ada pembaca yang memberikan nilai. Dengan demikian, teori resepsi ini membicarakan peranan pembaca dalam menyambut suatu karya. Dalam memandang suatu karya, faktor pembaca sangat menentukan karena makna teks, antara lain, ditentukan oleh peran pembaca. Makna teks bergantung pada situasi historis pembaca, dan sebuah teks hanya dapat mempunyai makna setelah teks itu dibaca (Iser, 1978: 20).

Dari definisi di atas, jika dikombinasikan menjadi resepsi al Quran, maka definisi secara terminologis berarti kajian tentang sambutan pembaca terhadap ayat-ayat suci al Quran. Sambutan tersebut bisa berupa cara masyarakat dalam menafsirkan pesan ayat-ayatnya, cara masyarakat mengaplikasikan ajaran moralnya serta cara masyarakat membaca dan melantunkan ayat-ayatnya. Dengan demikian, pergaulan dan interaksi pembaca dengan al Quran merupakan konsentrasi dari kajian resepsi ini, sehingga implikasi dari kajian tersebut akan memberikan kontribusi tentang ciri khas dan tipologi masyarakat dalam bergaul dengan al Quran.

Sementara itu, jika teori resepsi pada dasarnya merupakan teori yang mengkaji peran dan respon pembaca terhadap suatu karya sastra, maka persoalan penting yang harus diselesaikan apakah al Quran merupakan karya sastra? Menurut ahli sastra, suatu karya dapat digolongkan sebagai karya sastra yaitu apabila mempunyai tiga elemen *literariness* (aspek sastra) sebagai berikut:

1. Estetika rima dan irama.
2. Defamiliarisasi, yaitu kondisi psikologi pembaca yang mengalami ketakjuban setelah mengkonsumsi karya tersebut.
3. Reinterpretasi, yaitu kuriositas pembaca karya sastra untuk melakukan reinterpretasi terhadap karya sastra yang telah dinikmatinya (Rahman, 2004: 218).

Dari ketiga elemen *literariness* di atas, kitab suci al Quran yang menggunakan media bahasa Arab juga kaya dengan elemen tersebut, misalnya, elemen pertama yang berbasis pada rima dan irama. Demikian pula, pada elemen *defamiliarisasi* di dalam diri si pembaca. Begitu seseorang membaca al Quran, maka otomatis ia akan takjub padanya. Sayyid Qutb menyebut proses ketakjuban ini dengan istilah *mashurun bi al Quran* (tersihir oleh al Quran), sebagaimana kejadian yang dialami oleh Umar bin Khattab (Baihaqi, 1408: 199 dan Muslim, 1426: 45). Kecuali itu, proses reinterpretasi sebagai konsekuensi dari elemen ketiga juga tampak nyata dalam al Quran. Proses reinterpretasi dalam konteks ini adalah respon pembaca atau pendengar terhadap kedua elemen di atas, sehingga dalam kajian keislaman, banyak orang yang tertarik

untuk mengkaji aspek estetika al Quran, aspek retorika dan sebagainya.

Resepsi al Quran: Ekspresi Cinta Komunitas Muslim

Ketika al Quran diturunkan, maka Rasulullah adalah sosok yang paling “bertanggung jawab” untuk menyampaikan pesan-pesan moral yang tersurat dan tersirat di dalamnya. Karena itu, sebagai pembawa risalah, Rasulullah diberi otoritas penuh oleh Tuhan untuk menjelaskan pesan wahyu kepada umatnya ketika mereka mendapatkan kesulitan dalam memahami teks wahyu. Berangkat dari basis data tersebut, maka Rasulullah adalah orang pertama yang meresepsi al Quran secara *eksegesis-interpretatif*, karena beliau merupakan sosok yang paling otoritatif dalam menginterpretasikan pesan-pesan al Quran. Sekalipun demikian, betapa pun Rasulullah sangat aktif terlibat dalam penafsiran al Quran, namun tidak semua ayat al Quran ditafsirkan beliau (al Dzahabi, tt: 53).

Selain meresepsi al Quran secara *eksegesis*, Rasulullah dalam kondisi tertentu juga meresepsi al Quran secara fungsional. Dalam konteks ini, beliau menjadikan ayat-ayat suci al Quran sebagai terapi atau yang populer dengan sebutan *ruqyah*. Misalnya, Rasulullah pernah membaca surat *mu’awwizatain*, kemudian ditiupkan pada telapak tangannya dan digosokkan pada tubuhnya pada saat beliau sakit sebelum kewafatannya (al Bukhari, 1407: 170).

Pada umumnya, para sahabat dapat menafsirkan al Quran, sebab mereka adalah orang-orang yang langsung mendapatkan pendidikan dari sumber paling otoritatif dalam menginterpretasi al Quran (baca: Nabi Muhammad SAW), yang selalu berusaha memahami, mengerti, memikirkan, merenungi wahyu Ilahi untuk mengeluarkan mutiara hikmah yang terkandung di dalamnya (Ja’far, 2007: 446-7). Faktor-faktor inilah yang kemudian menjadikan mereka sebagai orang yang faham dan mengerti tentang kehendak Tuhan dalam firman-firmannya. Di samping karena memang al Quran diturunkan dengan menggunakan bahasa mereka sendiri, sehingga dalam sejarah, terdapat sepuluh orang yang ahli dalam bidang tafsir, yaitu: khalifah yang empat, Ibn Mas’ud, Ibn ‘Abbas, Ubayy bin Ka’b, Zaid bin Thabit, Abu Musa al-Ash’ari dan Abdullah ibn Zubair (al Qaththan, 1973: 343).

Setelah era sahabat, tradisi penafsiran dilanjutkan oleh generasi para *tabi’in* dengan pola yang relatif sama. Memang ada hal yang membedakan antara tradisi penafsiran era sahabat dengan era *tabi’in*. Di era sahabat belum muncul sektarianisme aliran-aliran tafsir yang tajam, sementara di era *tabi’in* sudah muncul aliran-aliran tafsir berdasarkan kawasan. Bahkan mulai muncul

pula sektarianisme ideologi, seperti yang dinisbatkan kepada Imam Qatadah ibn Di'amah al-Sadusi (w. 117 H) yang dinilai berbau aliran Qadariyah, karena terlalu dalam ketika membahas masalah *qada-qadar* (al Dzahabi, tt.: 131).

Metode Penelitian

Penelitian ini berjenis penelitian kualitatif, yaitu penelitian kepustakaan (*library research*) dan penelitian lapangan (*field research*) sekaligus (Surakhmad, 1990: 182). Maksud dari penelitian kualitatif adalah penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati (Moleong, 2009: 4). Dikatakan demikian, karena penelitian ini akan mengkaji fenomena resepsi masyarakat Desa Pakandangan Barat terhadap al Quran.

Semua data yang digunakan dalam penelitian ini dikumpulkan dengan teknik-teknik observasi, interview dan dokumentasi (Arikunto, 1993: 117). Artinya, melalui observasi dan dokumentasi, peneliti akan mengamati dan mencatat perilaku resepsi masyarakat Pakandangan Barat terhadap al Quran. Adapun melalui interview peneliti akan mencari alasan dan jawaban mengapa al Quran diresepsi secara *eksegetis*, estetis dan fungsional.

Setelah data terhimpun selanjutnya dilakukan beberapa tahap analisis data, baik data tertulis maupun rekaman hasil wawancara dengan tetap memegang prinsip triangulasi secara konsisten (Bungin, 2006: 186-194). Analisis dalam konteks ini menggunakan analisis fenomenologi yang digagas oleh Edmund Husserl, yaitu mempelajari bagaimana fenomena manusia dialami dalam struktur kesadaran manusia dalam tindakan yang melibatkan aspek kognitif dan persepsi (Annisa, 2012: 43). Dalam konteks ini, fenomena yang terjadi di masyarakat Desa Pakandangan Barat tidak hanya dipandang sebagai gejala yang tampak dari kulit luarnya saja, tetapi berusaha memahami dan menggali makna dibalik gejala resepsi tersebut secara totalitas.

Adapun subjek penelitian terdiri dari tokoh masyarakat dan seluruh warga Desa Pakandangan Barat. Adapun teknik pengambilan sumber data tersebut dilakukan dengan cara *snowball sampling* yaitu penggalan data melalui wawancara mendalam dari satu responden ke responden lainnya dan seterusnya sampai peneliti tidak menemukan informasi baru lagi. Artinya, teknik tersebut dilakukan dengan cara menentukan tokoh kunci terlebih dahulu yang banyak mengetahui tentang tipologi resepsi al Quran di kalangan masyarakat Desa Pakandangan Barat. Selanjutnya, dilakukan pengambilan data pada subjek-subjek yang lain, sehingga akan diperoleh data yang utuh, totalitas dan komprehensif.

Pembahasan

Kondisi Geografis, Sosial dan Ekonomi

Desa Pakandangan Barat merupakan salah-satu dari 20 (dua puluh) desa yang ada di Kecamatan Bluto, Kabupaten Sumenep. Desa ini, secara geografis terletak di ujung paling barat dari Kecamatan Bluto yang terdiri dari 20 desa. Dari data di atas, dapat disimpulkan bahwa luas wilayah Desa Pakandangan Barat seluas 4. 255. 708 km. Adapun jumlah total dusun yang ada di Desa Pakandangan Barat adalah 5 (lima) dusun, yaitu Dusun Pesisir, Dusun Tegal, Dusun Sumber Nangka, Dusun Brumbung, dan Dusun Jeruk.

Secara umum, kondisi dan keadaan demografi (kependudukan) Desa Pakandangan Barat merupakan desa yang padat penduduk. Jumlah total penduduk Desa Pakandangan Barat sebanyak 3.890 yang terdiri dari laki-laki sebanyak 1.898 dan penduduk perempuan sebanyak 1.992. Jumlah tersebut berdasarkan keadaan demografi yang ada di desa Pakandangan Barat. Sedangkan kondisi perekonomian masyarakat Desa Pakandangan Barat cukup beragam. Dalam konteks ini terdapat tujuh jenis perekonomian yang meliputi pertanian, tambang, industri, konstruksi, perdagangan, transportasi dan jasa.

Pertanian Masyarakat Pakandangan Barat meliputi pertanian pangan sebanyak 415 orang, perkebunan 238 orang dan peternakan 114 orang. Adapun pekerja tambang atau galian di Desa Pakandangan terkonsentrasi terdapat 100 orang. Sementara dalam bidang industri di Desa Pakandangan Barat tidak ada yang menekuni. Sedangkan warga yang bergelut dalam bidang konstruksi bangunan ini sebanyak 256 orang. Perdagangan ditekuni oleh 345 orang, transportasi ditekuni oleh 167 orang, bisnis jasa dikerjakan dan ditekuni oleh 534 orang dan jenis nelayan diminati oleh warga yang menetap di dusun pesisir sebanyak 122 orang.

Tipologi Resepsi Masyarakat Pakandangan Barat terhadap al Quran

1. Ayat sebagai Teks Khutbah: Resepsi Eksegesis terhadap al Quran

Kehadiran al Quran di mata masyarakat Pakandangan Barat mendapat apreseasi positif. Apresiasi ini terlihat ketika warga masyarakat Pakandangan mampu meresepsi al Quran secara eksegetis; yaitu al Quran dibaca, dipahami dan diajarkan. Salah-satu indikasi konkrit ke arah resepsi *eksegetis* tersebut yaitu adanya buku teks *khutbah Idul Fitri* yang ditulis dan disampaikan oleh KH. Saifurrahman, Pengasuh PP. Nurul Huda, Dusun Pesisir Pakandangan Barat, di Masjid Agung Sumenep, tepat pada tanggal 1 Syawal 1428 H/ Oktober 2007 M. Teks khutbah tersebut selengkapnya adalah sebagai berikut:

Selain ibadah yang berdimensi vertikal, Islam juga mengajarkan ibadah yang berdimensi horizontal artinya bahwa ibadah apapun yang dilakukannya demi Allah telah juga dihubungkannya dengan mashlahat kehidupan sesama ummat manusia. Rasa ibadah yang tinggi di dalam dirinya telah membangkitkan rasa *solidaritas sosial* yang tinggi, telah menghidupkan rasa kedermawanan sosial yang luar biasa, telah membentuk watak yang mulia sehingga dia pandai juga memuliakan dan menghormati orang lain. Dari sikap ubudiah sosial yang tinggi ini lahirlah tradisi *shilaturrahim*, menghargai orang lain tanpa membedakan ras, tanpa melihat strata sosial, ekonomi, golongan bahkan partai politik sekalipun. Hilang dari dirinya sikap egosentris, egoistik, sikap kikir, sikap mementingkan diri sendiri, sikap mungkar, jahat kepada orang, sikap khianat terhadap amanat yang dipercayakan di atas pundaknya. Jadilah ia manusia mukmin seutuhnya yang penuh "*iimaanan wah tisaaban*". Tidak sebagaimana firman Allah:

(*ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيُّمًا تَقْفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ*) (*ال عمران 112*)

Mereka akan ditimpa kenistaan/kehinaan di mana saja mereka berada, kecuali dengan menyambung tali hubungan dengan Allah (vertikal) dan tali hubungan dengan manusia (horizontal).

Potongan ayat di atas, menurut K.H. Saifurrahman Nawawi, merupakan bentuk deklarasi dari Allah, bahwa menjadi muslim sejati harus mampu bisa melaksanakan kegiatan ibadah yang bersifat bidimensional secara simultan antar ibadah vertikal dan horizontal. Artinya, kesalehan individual saja tidak cukup dijadikan indikasi ketinggian spritualitas seseorang tanpa diimbangi dengan kesalehan sosial. Sebab, Islam adalah agama yang pro kemanusiaan dengan jargon sebagai agama yang "rahmatan li al-'alamin".

Dengan demikian, khutbah yang disampaikan oleh KH. Saifurrahman dengan merujuk kepada QS Ali Imran: 112 merupakan bukti resepsi al Quran secara eksegetis. al Quran tidak menjadi sebuah kitab suci yang berwujud "benda mati". Al Quran tidak menjadi kitab suci yang hanya dibaca, dipuja-puja, dikagumi dan disakralkan begitu saja, tetapi juga ditafsirkan, diinterpretasikan dan dipahami pesan-pesannya secara mendalam.

1. Ayat sebagai Aksesoris Masjid dan Rumah: Resepsi Estetis terhadap al Quran

Desa Pakandangan Barat merupakan desa perlintasan menuju kota Sumenep dan Pamekasan. Jika melintasi desa ini, maka akan terlihat dua masjid berjejer yang terletak di pinggir jalan raya, yaitu Masjid al Fu'adi dan Masjid al Hidayah. Masjid pertama berlokasi di daerah Dusun Pesisir,

sementara masjid yang disebutkan berikutnya terletak di Dusun Buddeggan. Kehadiran dua masjid ini tentu untuk mempermudah setiap pengguna jalan yang melintasi daerah tersebut untuk beristirahat dan shalat.

Kehadiran al Quran bagi warga Pesisir mendapat resepsi estetis. Hal ini tampak terlihat pada ornamen-ornamen yang ada dalam Masjid al-Fuadi. Begitu memasuki masjid tersebut, maka akan disuguhi berbagai potongan ayat-ayat al Quran yang menghiasi seluruh dinding gedung masjid. Tulisan ayat al Quran ditampilkan di gedung sebelah barat masjid berjumlah 10 surat, yaitu: QS Ali Imran: 133; QS al Taubah: 108; QS al Isra': 78; QS al Baqarah: 144; QS al Baqarah:114; QS al Baqarah: 238-239; QS Ibrahim: 40-41; QS al Ma'arij: 19-23; QS al An'am: 162-163 dan QS al Hasyr: 22. Ayat yang terakhir ini ditulis dalam bentuk bulat berada di depan imam shalat.

Berbeda dengan Masjid al Fu'adi yang lebih menonjolkan tulisan potongan ayat al Quran, di Dusun Buddeggen, Masjid al Hikmah tidak ada satupun aksesoris yang terdapat dalam masjid tersebut. Hanya ditemukan satu tulisan berupa hadits nabi yang tertulis melingkar di atas tempat imam shalat. Hadits tersebut yaitu "*Shalat al Jama'at Afdalu min Shalat al Fadzdz bi Sab'in wa 'Isyrina Darajatan* (shalat berjemaah lebih utama dari pada shalat sendirian sebanyak dua puluh derajat)".

Sementara itu, ayat-ayat suci al Quran juga ditemukan di Masjid al Falah, Dusun Tegal. Tepat di sebelah barat, ayat al Quran yang disajikan yaitu QS al Taubah: 18, sementara bagian sebelah utara tertulis QS al An'am: 162-163 dan bagian sebelah selatan QS al Taubah: 108. Semua ayat tersebut ditulis menggunakan kaligrafi berbentuk khat *tsuluts* di atas dasar warna hijau dengan tinta warna kuning mas.

Resepsi masyarakat Pakandangan Barat terhadap al Quran dalam bentuk estetis yang dituliskan di dinding masjid merupakan simbolisasi yang bernilai spritual. Dalam konteks ini, K. Muzanni (38 th), pengasuh Lembaga Pendidikan Nurus Sa'adah, menyatakan bahwa semua tulisan kaligrafi yang ditaruh di dinding masjid tidak saja sebagai bentuk seni keindahan, tetapi yang paling penting, tulisan-tulisan tersebut dalam rangka memberikan pencerahan spritual kepada masyarakat. Artinya, ketika seseorang melihat ayat tersebut, maka hatinya akan tergugah, seakan-akan ayat itu memberikan peringatan kepada pembaca.

Selain fenomena di atas, masyarakat Desa Pakandangan Barat, terutama di Dusun Pesisir, juga mempunyai tradisi menuliskan potongan ayat-ayat al

Quran di rumahnya. Bentuk tulisan ayat-ayat tersebut bermacam-macam; ada yang ditulis langsung ke dinding rumahnya menggunakan cat pewarna, ada juga yang ditulis menggunakan aksesoris pigura serta ada pula yang ditulis menggunakan gabus. Tata letak tulisan ayat-ayat al Quran juga bermacam-macam sesuai selera dan artistik tempatnya. Ada yang diletakkan di ruang tamu, kamar utama serta ada pula yang ditulis dan ditempel di dinding luar rumah.

Adapun tema atau substansi ayat yang ditulis di dinding tersebut juga beragam;

Tema kewajiban melakukan wisata religi ibadah haji yang mengutip QS Ali Imran: 197; QS al Baqarah: 196, serta juga kutipan potongan QS al Baqarah: 158. Semua koleksi ayat-ayat wisata religi ibadah haji tersebut biasanya banyak tersebar dan beredar di setiap rumah warga yang mempunyai kesempatan menunaikan ibadah haji ke Baitullah, Mekkah al Mukarramah.

Tema pernikahan. Tradisi penulisan potongan ayat al Quran terkait tema pernikahan ini sering kali mengutip QS al Nisa': 19; QS al Rum: 21; QS al Nisa': 21 dan QS al Tahrim: 6. Hanya saja, tradisi penulisan ayat-ayat pernikahan tersebut, biasanya ditulis tidak permanen. Artinya, tulisan potongan ayat itu sekedar dijadikan aksesoris dan penghias di dinding rumah dalam rangka menyelenggarakan resepsi pernikahan.

Tema teologis-spiritual dan sosial. Warga masyarakat Pakandangan Barat juga menjadikan tradisi menghias rumahnya dengan tulisan-tulisan yang bernuansa spiritual teologis. Ayat yang sering dipajang dan diletakkan di dinding rumahnya merujuk kepada potongan ayat dalam QS al Baqarah: 255 yang populer dengan sebutan Ayat Kursi. Potongan ayat ini beredar di masyarakat luas, sehingga bagi warga Pakandangan tidak perlu repot melukis sendiri, tetapi cukup membeli di pasar atau di toko-toko aksesoris yang menyediakan kaligrafi Arab.

3. Ayat sebagai Instrumen Ritus dan Mistis: Resepsi Fungsional terhadap al Quran

Masyarakat Pakandangan Barat, dalam praktik kehidupannya sehari-sehari selain meresepsi al Quran secara *eksegetis* dan estetis, ternyata juga meresepsi al Quran secara fungsional di mana kehadiran al Quran dijadikan sebagai benda yang mempunyai kekuatan magis. Potongan ayat-ayat al Quran apabila dibaca secara rutin dan konsisten, baik waktu dan tempatnya, maka akan mendatangkan kekuatan yang bersifat adikodrati, misalnya, kekebalan tubuh, bisa membuka gembok atau membuka pintu yang terkunci rapat, serta juga bisa menjadikan tangan mempunyai nilai berat satu ton, sebagaimana

Arkab/P. Linda 36 th, salah-satu warga dusun Tegal.

Doa-doa tersebut, setelah penulis kroscek ternyata merujuk dan mengambil dari potongan ayat al Quran yang berasal dari QS al Buruj: 20-22. Menurut pengakuan Arkab, bahwa doa (ayat) ini berfungsi untuk memberikan kekuatan pada tangan sehingga bisa membuka gembok atau pintu yang terkunci rapat. Ayat ini dibaca dengan ritual dan syarat tertentu; yaitu dibaca selama tiga malam pada waktu sekitar jam 12 malam sebanyak 113 kali sembari berpuasa pada siang harinya. Selain doa di tersebut, ada juga ayat-ayat al Quran yang berfungsi untuk menggetarkan dan membuat ciut nyali musuh. Ayat ini merujuk pada QS Muhammad: 8-9 dan harus dibaca istiqamah pada tiap malam Jum'at Legi sebanyak 557. Kemudian, setelah berpapasan dengan musuh, maka ayat ini dibacakan pada debu dan dilemparkan pada musuh.

Dari beberapa keterangan di atas, masyarakat Pakandangan Barat mempunyai keyakinan bahwa kehadiran al Quran tidak saja sebagai kitab petunjuk (*hudan*), tetapi juga berfungsi secara fungsional yang mempunyai kekuatan mistis. Hal ini, menurut K. Muzanni, al Quran sendiri memproklamirkan dirinya secara gamblang sebagai *syifa' li al nas* dan *syifa' lima fi al shudur*. Karena itu, ayat-ayat suci al Quran juga dijadikan *amaliyah*, *wirid* dan dzikir untuk mengusir roh jahat, semisal jin dan fenomena mistis lainnya serta juga dijadikan jimat untuk penglaris dagangan dan sebagainya.

Selain diresepsi sebagai instrumen mistis, masyarakat Pakandangan Barat juga meresepsi al Quran sebagai instrumen ritus atau *slametan*. Di dalam tradisi Jawa, upacara yang terkait dengan kehidupan dikonsepsikan oleh para ahli antropologi sebagai upacara lingkaran hidup (*rites of the life cycle*) yang dikonsepsikan oleh orang sebagai *slametan*, yaitu suatu upacara makan bersama makanan yang telah diberi doa sebelum dibagi-bagikan. *Slametan* ditujukan agar tidak ada gangguan apa pun di dalam kehidupan manusia (Kodiran, 1975: 340). Dengan demikian, fungsi dan manfaat dari *slametan* merupakan kombinasi harmonisasi yang tidak hanya terjadi antara sesama makhluk hidup, tetapi juga bermakna harmonisasi antara kekuatan natural dan supranatural, antara mikrokosmos dan makrokosmos, antara kekuatan kodrati dan adikodrati, antara kekuatan manusia dan makhluk halus dan lain sebagainya (Syam, 2009: 146).

Masyarakat yang ada di Desa Pakandangan juga mempunyai tradisi yang tidak jauh berbeda. Salah-satu *slametan* yang sudah menjadi tradisi di Desa Pakandangan yaitu ritual *pelet kandung*. Maksud *pelet kandung* secara terminologis adalah tata cara dan tata upacara yang dilaksanakan ketika kandungan seorang

wanita mencapai usia empat bulan dan atau tujuh bulan (Pringgawidagda, 2003: 1). Ritual atau *upacara pelet* kandung ini, di mata masyarakat Pakandangan Barat dimaksudkan sebagai media permohonan kepada Allah agar diberikan barokah kemudahan dalam melahirkan. Bagi warga Pakandangan, proses persalinan yang mudah dan gampang, merupakan impian setiap pasangan suami-isteri. Karena itu, ritual *pelet kandung* merupakan momentum “ampuh” agar seorang ibu diberikan kemudahan dalam melahirkan, sebagaimana pengalaman yang dialami oleh seorang hamba Allah bernama Hannah binti Faqud yang melahirkan Siti Maryam.

Kecuali itu, dengan media ritual *pelet kandung* tersebut, secara psikologis diharapkan dapat memberikan efek positif terhadap kepribadian bayi setelah terlahir ke dunia kelak. Profil kepribadian lelaki yang bernama Yusuf dan perempuan bernama Maryam merupakan impian setiap pasutri terhadap bayi yang dilahirkannya. Itulah sebabnya, di dalam ritual *pelet kandung* tersebut, masyarakat Pakandangan menjadikan QS Yusuf: 01-111 dan QS Maryam: 01-98 sebagai referensi untuk membentuk karakter dan kepribadian anak seperti Yusuf dan Maryam. K. Muzanni 42 th, menjelaskan bahwa, dipilihnya bacaan Surat Yusuf dan Maryam dalam tradisi *pelet kandung* merupakan doa kepada Allah agar nantinya diberikan karunia seorang anak yang berkepribadian seperti Yusuf jika bayi yang dilahirkannya seorang laki-laki, dan juga seperti Maryam jika melahirkan bayi seorang perempuan.

Selain dijadikan sebagai media doa dalam *pelet kandung*, masyarakat Pakandangan Barat juga mempunyai tradisi menjadikan al Quran yang berfungsi sebagai kitab suci penolak balak dan pengusir roh jahat. Dalam konteks keyakinan semacam ini, maka solusi yang paling tepat adalah mengadakan *Rokat Pakarangan*. Tradisi *Rokat Pakarangan* merupakan ritual yang dilaksanakan pada setiap awal tahun Hijriah, yaitu bulan Muharram. Tradisi ini dimaksudkan sebagai media memohon perlindungan kepada Allah agar penghuni rumah beserta lokasi yang di tempatinya tidak diganggu oleh makhluk halus, jin dan roh-roh jahat lainnya. Karena itu, mereka membaca surat-surat pilihan dari kitab suci al Quran yang populer dengan sebutan *Munjiyat Azimah* yang terdiri dari surat Yasin, al Waqi’ah, al Mulk, al Dukhan, al Sajadah dan al Buruj.

Selain itu, al Quran juga dijadikan bacaan ritual harian (*awrad al-yaumiyyah*) dalam bilangan tertentu untuk memperoleh kemuliaan, keberuntungan dan keselamatan dengan cara riyadlah. Kegiatan ini biasanya dilakukan oleh warga ketika mereka mempunyai acara atau *hajatan* teretntu, misalnya *hajatan* bangun

rumah, menikahkan putra-putrinya dan sebagainya. Dalam konteks ini, biasanya masyarakat membaca surat Yasin sebanyak 41 kali dalam satu majlis.

Masyarakat Pakandangan Barat juga mempunyai tradisi membaca ayat-ayat al Quran dalam forum-forum seremonial, tadarrus, khataman, tahlilan, istighotsah, walimah, dan hajatan. Demikian pula, masyarakat juga menjadikan al Quran sebagai ritus yang dilaksanakan secara rutin, yaitu kegiatan *khatmil quran* pada setiap malam Jum'at Legi di Masjid al Fuadi, Dusun Pesisir. Kegiatan ini dimulai pada hari Kamis pagi dengan membaca surat al Fatihah, kemudian dilanjutkan pada surat-surat berikutnya, hingga berkahir pada Juz ke-29 pada sore harinya. Setelah usai menjalankan shalat berjemaah maghrib, kegiatan ini dilanjutkan dengan membaca al Quran juz ke-30 nya disertai dengan bacaan doa *khatmil quran*.

Tradisi Resepsi al Quran: Pergumulan antara Motivasi dan Simbol

Resepsi masyarakat Pakandangan Barat terhadap ayat-ayat al Quran telah diwujudkan dalam beragam bentuk, mulai dari resepsi eksegetis, resepsi estetis dan resepsi fungsional. Resepsi ini dalam kajian antropologi budaya merupakan upaya simbolisasi yang dilakukan oleh warga Pakandangan terhadap al Quran. Tentu saja, sebagai suatu simbol, terdapat beberapa lapisan makna yang perlu dibongkar untuk mengetahui endapan-endapan ideologi yang terapung di dalamnya.

Interpretasi terhadap simbolisasi tersebut bisa dilakukan dengan cara melihat struktur luar (*surface structure*) dan struktur dalam (*deep structure*). Struktur luar yang dimaksudkan adalah tradisi masyarakat Pakandangan Barat yang memperlakukan al Quran diresepsi secara eksegetis (dipahami dan ditafsirkan), estetis (dijadikan ornamen seni kaligrafi) dan fungsional (dijadikan instrumen mistis dan ritus). Sedangkan struktur dalamnya yaitu ideologi yang dibangun oleh warga terkait simbolisasi ayat-ayat al Quran dalam aktivitas kesehariannya.

Simbolisasi ayat-ayat al Quran yang diresepsi dengan beragam bentuk, interpretasi terhadap struktur luarnya (*surface structure*) menunjukkan bahwa warga Pakandangan Barat merupakan masyarakat yang religius dan spritualis. Perilaku religiusitas ini disebabkan kehadiran al Quran tidak hanya dijadikan sebagai sumber pemikiran, bacaan dalam ritual, ornamen kesenian, tetapi juga dijadikan sebagai sarana kekuatan supranatural. Artinya, semua perilaku dan tindakan yang dilakukan oleh masyarakat Pakandangan semuanya mengacu dan merujuk kepada al Quran. Warga setempat memposisikan al Quran

sebagai konsultan dalam aktivitas kesehariannya. Dengan demikian, al Quran sebagai kitab suci benar-benar telah menjadi kitab yang *inherent, built in* dan mendarah daging dalam kehidupan mereka.

Sementara interpretasi terhadap simbolisasi struktur dalamnya (*deep structure*) bisa di-*break down* dari tiga hal;

Resepsi *eksegetis*. Teks khutbah Idul Fitri yang disampaikan oleh KH. Saifurrahman Nawawi dengan mengutip QS Ali Imran: 112 merupakan pesan moral kepada publik tentang solidairas dan kohesivitas sosial. Hal ini disebabkan, audien serta mitra tuturnya adalah masyarakat perkotaan mengingat teks khutbah tersebut disampaikan di Masjid Jami' Sumenep. Masyarakat perkotaan merupakan masyarakat yang lebih mengedepankan kehidupan individual dari pada masyarakat pedesaan.

Resepsi estetis. Seni kaligrafi yang dipertontonkan masyarakat Pakandangan Barat sebagai aksesoris dan ornamen di Masjid al Fuadi, merupakan simbolisasi yang meliputi beberapa hal; (a) media interaksi antara sang hamba dan sang pencipta, Allah swt. Hal ini terbukti dengan ditampilkannya QS Ali Imran: 133 yang berisi pesan agar segera mohon ampun dari dosa-dosa; QS al Isra': 78 dan QS al Baqarah: 238-239 yang berisi seruan tentang intensitas menjaga waktu shalat dari pagi sampai malam; QS al Baqarah: 144 merupakan seruan menghadap kiblat; QS Ibrahim: 40-41 yang berisi doa agar diberikan generasi yang aktif mengerjakan shalat; QS al Ma'arij: 19-23 berisi pesan bahwa shalat dapat menjadikan seseorang tidak berkeluh-kesah. (b) motivasi ikhlas kepada pengunjung dan pengguna masjid dalam bertindak dan bertutur kata, termasuk dalam konteks ini pembangunan masjid. Oleh sebab itu, potongan QS al Taubah: 108 seakan ingin memproklamasikan kepada publik dengan potongan ayat tersebut bahwa Masjid al-Fuadi ini dibangun atas dasar motif ikhlas, mengingat masjid ini dibangun oleh seorang donatur tunggal yang bernama H. Fuad dari Desa Kapedi. Dengan demikian, masjid ini layak ditempati shalat, sebab suatu masjid yang dibangun atas dasar ikhlas lebih layak di tempat shalat dari pada yang lain. Dengan dasar itu pulalah, potongan QS al Baqarah:114 ditampilkan dalam rangka memotivasi pengurus *ta'mir* dan pengunjung masjid agar senantiasa menyemarakkan dengan berbagai kegiatan keagamaan, sebab kata "kharabiha" dalam ayat tersebut tidak hanya berarti merobohkan, tetapi juga bisa mempunyai arti menelantarkan (*ta'til*) masjid (al Sya'rawi, tt.: 322).

Adapun seni kaligrafi potongan ayat-ayat al Quran yang dijadikan ornamen dan aksesoris yang ditempel di rumah-rumah warga merupakan

media edukatif. Pelajaran yang dapat dipetik dari kutipan ayat-ayat al Quran yang bertemakan tentang wisata religi ibadah haji, tidak saja mengingatkan orang agar melaksanakan haji bagi yang mampu, tetapi pesan terdalam, bahwa menunaikan ibadah tersebut dibutuhkan originalitas dan keikhlasan hati. Itulah sebabnya, mengapa kemudian ayat-ayat yang dikutip yaitu QS Ali Imran: 197 dan QS al Baqarah: 196. Kedua ayat tersebut, dimulai dari kalimat “Allah” dan diakhiri dengan kalimat “Allah” pula yang berarti dasar melaksanakan ibadah ini betul-betul karena Allah, bukan yang lain. Hal ini disebabkan ibadah haji mempunyai kontrol sosial (*social control*) yang sangat kuat. Membaca syahadat, shalat, puasa dan zakat misalnya, merupakan serangkaian ritus yang masuk di wilayah privat. Namun bagi ibadah haji, hampir dipastikan, kalau tidak malah harus, setiap orang yang akan bertandang ke Mekkah akan menggegerkan sanak-saudara bahkan satu desa sekaligus.

Adapun ayat-ayat yang merujuk pada QS al Baqarah: 158 tentang nuansa ibadah Sa’i dari Shofa ke Marwah untuk mengingatkan kembali sejarah berharga yang dialami oleh Siti Hajar sewaktu beliau lari-lari kecil mendaki dan menuruni bukit Shafa ke bukit Marwah untuk mencari setitik air buat anak yang baru dilahirkannya. Sikap dan tindakan semacam ini mengindikasikan keteguhan seorang ibu dalam mengasuh dan melindungi anak dari ancaman kematian (Fathurrosyid, 2008: 04).

Selain sebagai media edukatif, kutipan ayat-ayat religi ibadah haji di rumah warga menjadi simbolisasi struktur stratifikasi status sosial berdasarkan kekayaan material. Artinya, potongan ayat yang melekat di dinding rumah tersebut sudah bisa dipastikan bahwa penghuninya adalah orang yang sudah bertambah gelar berupa *Pak Ajjih* atau *Buk Ajjih*. Sebab, ibadah haji merupakan ibadah privatis yang tidak hanya butuh pada kekuatan fisik, seperti syahadat, shalat dan puasa, tetapi juga harus didukung dengan kekuatan material. Karena itu, wajar sekali jika ada orang yang emosinya meledak-ledak hanya gara-gara tidak dipanggil *Pak Ajjih* atau *Buk Ajjih*. Sebab predikat dan tambahan gelar sebagai Pak Haji atau Ibu Haji di mata orang Madura sungguh merupakan gelar yang mahal harganya. Predikat tersebut sebenarnya telah mengalami sofistifikasi dari sesuatu yang sakral ke wilayah profan, seperti pakai peci putih, ganti nama dan pakaian kearab-araban sepulang dari tanah suci. Dengan demikian, potongan ayat tersebut merupakan simbol stratifikasi dan popularitas sosial (Fathurrosyid, 2016: 11).

Tidak jauh berbeda dengan simbolisasi kutipan ayat-ayat religi ibadah haji, kutipan potongan ayat yang ada di dinding rumah warga Pakandangan

tentang tema pernikahan juga sebagai media interaksi yang bersifat edukatif bagi pembacanya. Potongan ayat al Quran yang seringkali dijumpai di setiap resepsi pernikahan tertempel indah di dinding rumah warga, terutama mempelai perempuan, yaitu QS al Nisa': 19. Hal ini disebabkan kaum perempuan selalu mengalami tindakan eksploitatif, diskriminatif dan anarkis, baik secara fisik maupun psikologis. Fakta yang terjadi di lapangan, seroang ibu kerap kali terpaksa harus bisa menekan dan menahan rasa galau, sakit hati dan kegetiran hidupnya terhadap perilaku yang dipertontonkan sang suami. Demi atas nama agama, cinta dan kasih-sayang, perlakuan kasar seorang suami, baik fisik maupun psikologis, semisal pemukulan, perselingkuhan, nikah di bawah tangan (*nikah sirri*) dan kasus poligami, seorang ibu harus berani menyimpan rapat-rapat *bitter diary*-nya, bahkan kegetiran itu hingga di bawa mati, tanpa ada pihak manapun yang mengetahuinya.

Di mata perempuan, yang namanya percekcoakan keluarga, termasuk penganiayaan yang mereka alami, bukan saja dipandang tabu untuk diperbincangkan, apalagi dipublikasikan, tetapi itu juga dikarenakan secara struktural kemungkinan untuk mengambil tindakan yang melawan arus bukanlah hal yang mudah. Di wilayah pedesaan dan di kalangan keluarga golongan menengah ke bawah, sering terjadi kaum perempuan terpaksa harus menelan secara mentah-mentah beban penderitaan mereka karena adanya ketergantungan yang tinggi pada suami. Kaum perempuan yang tak bekerja dan menjadi ibu rumah tangga dengan dalih demi masa depan anak-anak dan dirinya, mau tidak mau, harus bersikap pasrah terhadap kelakuan sadis-anarkis suami. Dengan kutipan potongan ayat al Quran di atas, warga Pakandangan Barat hendak menyampaikan pesan, bahwa tugas seorang suami harus memperlakukan isterinya dengan baik (*bi al ma'ruf*), tidak hanya di atas ranjang, tetapi juga di luar ranjang sekalipun.

Resepsi fungsional. Potongan ayat-ayat al Quran yang dijadikan sebagai instrumen mistis dan ritus oleh masyarakat Pakandangan Barat, misalnya dijadikan alat untuk membuka gembok, melemahkan kekuatan lawan, melariskan perniagaan, pengusir roh jahat dan tujuan tertentu lainnya, menunjukkan bahwa mereka sedang menunjukkan kebenaran mukjizat al Quran berdasarkan logika epistemologi pragmatis. Bagi penganut paham pragmatis, bahwa ujian kebenaran adalah berdasarkan pada manfaat (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*workability*) atau akibat yang memuaskan sehingga dapat dikatakan bahwa pragmatisme adalah suatu aliran yang mengajarkan bahwa yang benar ialah apa yang membuktikan dirinya sebagai benar dengan

perantaraan akibat-akibatnya yang bermanfaat secara praktis. Apa yang diartikan dengan benar bagi mereka adalah yang berguna (*usefull*) dan yang diartikan salah adalah yang tidak berguna (*useless*).

Selain menunjukkan kemukjizatan al Quran dengan menggunakan logika pragmatis, resepsi fungsional al Quran juga mempunyai simbol-simbol tersendiri, yaitu media silaturrahi yang berdimensi solidaritas sosial. Pembacaan al Quran pada acara *pelet kandung*, *rokat pakarangan* dan *khtamil quran*, merupakan serangkain ritus yang mempunyai nilai filosofis sebagai media jejaring sosial. Hal ini disebabkan, setiap kegiatan upacara ritual atau *slametan* adalah sebuah kegiatan yang melibatkan semua unsur-unsur masyarakat di dalam lingkungan bertetangga. Partisipasi masyarakat di dalam upacara ritual atau *slametan* menggambarkan adanya tindakan harmonisasi sosial, keteraturan sosial dan kerukunan sosial, sebab semua anggota masyarakat dalam lingkaran bertetangga tersebut dalam suasana yang sama dan juga menikmati makanan yang hampir sama sehingga inilah suatu wujud dari konsepsi Jawa mengenai *slamet*, *rukun* dan *harmoni*. Dengan demikian, ritus yang diadakan oleh masyarakat Pakandangan dengan melibatkan kehadiran al Quran tidak saja sebagai agenda memperbanyak pahala, sebagaimana tuntunan Nabi, tetapi juga sebagai wadah menciptakan harmonisasi sosial.

Tradisi Resepsi al Quran: Sorot Balik Diskursus Ilmu al Quran dan Tafsir

Masyarakat Pakandangan Barat mempunyai cara tersendiri dalam mengekspresikan bukti kecintaannya pada kitab sucinya, al Quran. Apa yang mereka lakukan dengan cara resepsi eksegetis, estetis dan fungsional adalah bukti nyata adanya varian resepsi yang diekpresikan oleh mereka. Al Quran di mata masyarakat Pakandangan Barat, selain diposisikan sebagai kitab yang harus dibaca dan dipahami, juga menjadi kitab yang harus dipraktikkan sebagai solusi terhadap problematika yang sedang terjadi. Tipologi resepsi yang dipertontonkan oleh warga Pakandangan Barat merupakan hasil refleksi dari pemahaman mereka terhadap ayat-ayat al Quran dengan kondisi sekitar. Dengan demikian, tiga resepsi tersebut dalam diskursus ilmu al Quran dan tafsir dapat dikategorikan sebagai tafsir realis dan transformatif, yaitu tafsir yang mampu berdialektika dan bernegosiasi dengan konteks sosial tertentu dan isu-isu global yang sedang berkembang di masyarakat.

Pemahaman terhadap ayat-ayat al Quran yang berdialektika dengan kondisi sosial, menurut Hasan Hanafi merupakan tafsir humanis. Hal ini

disebabkan al Quran merupakan kitab suci yang diturunkan oleh Allah untuk seluruh ummat manusia lintas, tempat waktu dan zaman. Karena itu, menurut Hasan Hanafi, keberanian untuk menafsirkan ayat-ayat al Quran yang berpihak pada realitas dan problem sosial kehidupan masyarakat, merupakan kebutuhan mendesak untuk segera diaplikasikan. Salah-satu pertimbangan dan asumsi dasar hermeneutika tafsir realis, solutif dan transformatif yang digagas Hasan Hanafi, disebabkan suatu teks nyaris tidak bisa dilepaskan dari muatan-muatan subjektif dan *prejudice-prejudice* kultural yang melingkari horizon penafsir. Oleh sebab itu, mengedepankan aspek *ideal moral* dari pada *legal formal* merupakan tindakan humanis dalam dunia penafsiran. Dengan kata lain, keberpihakan kepada problem sosial dan isu-isu yang terjadi di masyarakat harus lebih diutamakan dari pada yang lain.

Kecuali itu, terkait dengan pemaknaan ayat al Quran, para penggiat dan pemerhati ilmu al Quran mengusulkan tiga level makna suatu pesan yang *inherent* dalam ayat-ayat al Quran, yaitu:

1. Makna yang hanya menunjuk kepada bukti atau fakta sejarah yang tidak bisa diinterpretasikan secara metaforis.
2. Makna yang menunjuk kepada bukti dan fakta sejarah yang bisa diinterpretasikan secara metaforis.
3. Makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural di mana teks itu muncul (Zayd, 1994: 124-146).

Berdasarkan teori yang demikian, maka tipologi resepsi yang dipertontonkan oleh masyarakat Pakandangan Barat dapat dikategorikan pada level makna yang ketiga. Pemahaman dan pemaknaan yang mereka lakukan terhadap ayat-ayat al Quran merupakan pemahaman yang diperluas dari konteks sosial di mana ayat itu diturunkan dalam rangka untuk memberikan solusi terhadap problematika yang sedang dihadapi.

Sekalipun demikian, resepsi yang dilakukan oleh masyarakat Pakandangan Barat, jika menggunakan tipologi para pembaca dan pecinta al Quran yang digagas oleh Fazlurrahman tidak termasuk sebagai pecinta kritis (*critical lovers*) (Essack, 2002: 1-10). Masyarakat Pakandangan Barat dalam mengekspresikan kecintaannya pada al Quran masih sebatas tahap pecinta tidak kritis (*uncritical lovers*) dan pecinta ilmiah (*ilmiyah lovers*). Interaksi yang ditunjukkan oleh masyarakat Pakandangan, terutama dalam resepsi estetis dan fungsional menunjukkan interaksi yang bersifat fanatisme dan membabi buta. Mereka sekedar membaca dan mengagumi tanpa memahami secara utuh pesan-pesan dari setiap ayat yang mereka baca dan mereka kutip, sebagaimana yang telah

dijabarkan secara detail di atas.

Simpulan

Kitab suci al Quran sejatinya merupakan kitab yang berisi ajaran-ajaran moral untuk menuntun manusia ke jalan yang lurus. Hanya saja, ketika al Quran dikonsumsi oleh publik, kitab tersebut mengalami pergeseran paradigma sehingga diperlakukan, diresepsi dan diekspresikan berbeda sesuai dengan keyakinan masing-masing. Ekspresi tersebut, tentu merupakan indikator konkrit bahwa al Quran merupakan kitab suci yang selalu selaras dengan zaman, lintas tempat, ras, suku dan bangsa (*shalihun li kulli zamanin wa makanin*).

Model dan gaya resepsi tersebut bahkan kini terus diekspresikan, dilestarikan dan diabadikan oleh masyarakat di Sumenep. Mereka meresepsi al Quran dengan cara dibaca, dipahami dan ditafsirkan (resepsi eksegetis). Kecuali itu, al Quran juga diresepsi dan diekspresikan sebagai kitab suci yang memuat unsur keindahan sehingga dijadikan aksesoris masjid dan dinding rumah (resepsi estetis), bahkan tidak jarang sekali masyarakat Sumenep menjadikan al Quran sebagai kitab suci yang mempunyai kekuatan *magic*, sehingga dijadikan sebagai instrumen mistis dan ritus (resepsi fungsional).

Bentuk-bentuk resepsi yang “ditampilkan” oleh masyarakat Sumenep tersebut dalam diskursus ilmu al Quran dan tafsir dapat dikategorikan sebagai tafsir realis dan transformatif. Hal ini tentu jika dilihat dari simbolisasi resepsi struktur luar (*surface structure*) yang menunjukkan sebagai masyarakat yang religius. Sementara struktur dalamnya (*deep structure*) memuat pesan-pesan solidaritas, kohesivitas dan harmonisasi sosial, media edukatif, media stratifikasi struktur sosial dan sebagai bukti adanya struktur logika pragmatis tentang kemukjizatan al Quran.

Daftar Pustaka

- Al Baihaqi. 1408. *Dala'il al-Nubuwwah*. Juz II. Kairo: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah.
- Al Bukhari. 1407. *Sahih al-Bukhari*. Juz VII. Kairo: Dar al-Syu'ub.
- Al Dzahabi, Muhammad Husein. t.th. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al Qurtubi, Syamsuddin. 1423. *al-Jami' li Ahkam al Qur'an*. Juz XVII. Riyad: Dar Alam al-Kutb.

- Al Suyuti, Jalal al Din. t.th. *al-Itqan fi 'Ulum al Qur'an*. Vol. 2. t.tp: Dar al-fikr.
- Al Sya'rawi, Syaikh Mutawalli. t.th. *Tafsir al-Sya'rawi*. Juz I. Kairo: Dal Qalam.
- Arikunto, Suharsimi. 1993. *Prosedur Penulisan; Suatu Pendekatan Praktik*. Yogyakarta: Rineka Cipta.
- Annisa, Fitri. "Harmoni dalam Keragaman; Konstruksi Perdamaian dalam Relasi Islam, Katolik, Sunda Wiwitan di Kali Minggir dan Nagaraherang Kabupaten Tasik Malaya", dalam *Harmoni; Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 11, Nomor 3, Juli - September 2012.
- Bungin, (ed.), Burhan. 2006. *Analisis Data Penelitian Kualitatif; Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*. Jakarta: Raja Grafindo Persayad.
- Darraz, Muhammad Abdullah. 1985. *al-Naba' al-'Azim; Nazarat Jadidah fi al Qur'an*. Juz I. Kairo: Dar al-Tsaqafah.
- Esack, Farid. 2002. *The Qur'an: A Short Introduction*. England: Oneworld Publication.
- Fathurrosyid. 29 Nopember, 2008. Haji di Mata Orang Jawa Timur. *Radar Madura*: 4.
- Fathurrosyid. 06 Oktober, 2015. Simbolisasi Haji di Madura. *Koran Madura*: 11.
- Iser, Wolfgang. 1978. *The Act of Reading; A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Kodiran, "Kebudayaan Jawa" dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Jambatan, 1975).
- Mansyur, dkk. M. 2007. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH. Press.
- Moleong, Lexy J.. 2009. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

- Pradopo, Rachmat Djoko. 2007. *Beberapa Teori Sastra; Metode Kritik dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Pringgawidagda, Suwarna. 2003. *Upacara Tingkeban*. cet ke-1. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.
- Rahman, Yusuf. 2004. “Kritik Sastra dan Kajian al Qur’an” dalam *Pengantar Kajian al Qur’an*. Jakarta: Pustaka al-Husain.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2009. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rofiq, Ahmad. 2004. “Pembacaan yang Atomistik terhadap al Qur’an; Antara Penyimpangan dan Fungsi”, dalam *Jurnal Studi al Qur’an dan Hadits*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Vol. 4, No. I, Januari.
- Surakhmad, Winarno. 1990. *Pengantar Penelitian Ilmiah; Dasar dan Metode Teknik*. Bandung: Tarsio.
- Syam, Nur. 2009. *Mazhab-Mazhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS.
- Syuhbah, Abu. 1423. *al-Madkhal li Dirasat al Qur’an*. Kairo: Maktabah al-Sunnah.
- Tha’imah, Shabir . 1399. *Hadza al Qur’an; Qishshat al-Dzikir al-Hakim Tadwinan wa Tafkiran*. Beirut: Dar al-Jil.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. 1994. *Naqd at-Khitab al-Dini*. Kairo: Shina’ li al-Nashr.
- Ziher, Ignaz Gold. 1403. *Mazahib al-Tafsir al-Islami*. Beirut: Dar Iqra’.

NILAI-NILAI EDUKASI DALAM SENI REYOG PONOROGO

Rido Kurnianto dan Niken Lestarini

Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Ponorogo

Email: kurnianto.mama@gmail.com

Abstract

This study examined the character education of Konco Reyog at schools viewed from the meaning of Reyog Ponorogo's art symbol. Then, it has tried to reveal its relevance with Islamic education. The data were obtained from the key persons, i.e. warok figure, Reyog Foundation, Reyog teachers, and the supporting artists, which then were described qualitatively to arrange character education module of Konco Reyog based on Islamic education. The finding shows that Reyog's symbol is loaded with value and meaning, including the educational values. These values have very strong relevance with several values contained in Islamic education. Further, these values are built systematically through school. Its position is quite strong as it is included in the curriculum of intra-curricular as a local content based on the local wisdom. These Reyog Ponorogo art values are possible to be alternative models for character education in order to build noble values and meanings based on Islamic education.

Penelitian ini mengkaji pendidikan karakter Konco Reyog di sekolah-sekolah yang digali dari makna simbol seni Reyog Ponorogo. Selanjutnya muatan tersebut dikaji basis relevansinya dengan pendidikan Islam, yang selama ini belum tersentuh. Data yang diperoleh dari orang kunci (key person), yaitu tokoh warok, yayasan Reyog, para pengampu pembelajaran Reyog, dan para seniman pendamping, dideskripsikan secara analitis kualitatif untuk menyusun modul pendidikan karakter Konco Reyog berbasis pendidikan Islam. Temuan pokok penelitian ini adalah bahwa dalam seni Reyog Ponorogo memiliki sejumlah simbol yang sarat dengan nilai dan makna, diantaranya adalah nilai pendidikan. Nilai-nilai tersebut memiliki relevansi yang sangat kuat dengan sejumlah nilai yang terkandung di dalam pendidikan Islam. Pada perkembangannya, nilai-nilai pendidikan dalam seni Reyog Ponorogo ditanamkan secara sistematis

melalui lembaga pendidikan sekolah. Posisinya cukup kuat karena masuk dalam kurikulum intrakurikuler sebagai muatan lokal berbasis kearifan lokal. Nilai-nilai pendidikan berbasis seni Reyog Ponorogo ini sangat dimungkinkan menjadi alternatif model pendidikan karakter dalam rangka menanamkan nilai dan makna hidup luhur berbasis pendidikan Islam.

Keywords: Konco Reyog, Character Education, Islamic Education, Model

Pendahuluan

Maraknya perilaku tidak terpuji dan belum optimalnya lembaga pendidikan dalam menanamkan karakter melahirkan sejumlah gagasan untuk membenahi sistem pendidikan. Di antaranya dengan memasukkan budaya lokal sebagai unsur penting muatan kurikulumnya. Seiring dengan itu, pendidikan melalui basis budaya lokal, komunitas/paguyuban masyarakat juga mulai digalakkan, termasuk komunitas pelaku seni Reyog Ponorogo yang akrab dengan sebutan *Konco Reyog*.

Sejak dikenal masyarakat Ponorogo, seni Reyog Ponorogo sarat dengan paduan harmonis antara warna Animisme, Dinamisme, Hindu, Budha, dan Islam. Paduan harmonis itu terlihat jelas pada perangkat *Dadak-Merak* (*Barongan*): dua binatang “mistis” (Harimau dan Burung Merak), dan manik tasbih yang menggantung pada paruh Burung Merak. Sejak lima belas tahun terakhir, tidak sedikit lembaga pendidikan Islam, termasuk pondok pesantren modern di Ponorogo, yang telah memberanikan diri untuk menjadikan seni Reyog Ponorogo sebagai satu diantara pilihan kegiatan ekstrakurikuler. Dikatakan memberanikan diri karena sebelumnya kalangan muslim santri “enggan” untuk berkesenian Reyog karena dianggap sarat dengan perilaku yang bertentangan dengan ajaran Islam, seperti mabuk-mabukan, marok (sikap sombong), praktik *pagan* lewat *sesaji*, dan sebagainya. Pondok Modern Ar-Risalah Slahung Ponorogo bahkan telah berani menyelenggarakan festival seni Reyog Ponorogo di kampus pesantrennya pada tahun 2002 yang lalu.

Seiring waktu, di tengah pergumulan dengan banyak konteks, Seni Reyog Ponorogo melahirkan jenis dan variasi yang beragam, dimana dalam keragaman itu di samping memperkaya khazanah Seni Reyog Ponorogo juga memunculkan friksi dalam konotasi negatif, yakni klaim kebenaran masing-masing ragam atau versi (Kurnianto, 2013: 2-3). Fakta terjadinya klaim kebenaran di lingkungan *Konco Reyog* ini kemudian diperparah dengan munculnya definisi-definisi tentang Reyog Ponorogo yang asli dan yang tidak asli (bukan seni Reyog Ponorogo yang berbasis konteks Ponorogo). Di kalangan tokoh

Warok, perebutan klaim ini telah melahirkan dua kubu dengan paradigma tentang seni Reyog yang saling berseberangan: Kubu Timur dan Kubu Barat (Kurnianto, 2013: 49)

Kubu Timur ini memiliki sudut pandang bahwa Reyog Ponorogo yang asli adalah Reyog yang dipentaskan untuk kepentingan pentas rakyat, yakni pentas apa adanya dan masih memegang prinsip dan warisan nenek moyang (menjaga ritual, menjaga sesaji). Kubu Timur ini di kemudian melahirkan nuansa Reyog dengan pentas Obyog (Kurnianto, 2013: 49-50). Sementara Kubu Barat memiliki sudut pandang bahwa Reyog Ponorogo merupakan kesenian yang harus disikapi secara dinamis, menyangkut konsep pentas maupun pengembangan tarinya. Bagi Kubu Barat, pelestarian dan pengembangan Reyog Ponorogo tidak harus berlatar konteks jaman dulu, sekalipun tidak bisa terlepas dari konteks jaman dulu (historisitas kesejarahan). Warisan budaya nenek moyang tetap dipegang dan dihargai, tetapi dimaknai secara kontekstual. Kubu Barat ini lalu melahirkan seni Reyog Garapan (Reyog Panggung), dan konsep inilah yang melatarbelakangi penyelenggaraan Festival Reyog Nasional (FRN) yang dilakukan secara rutin setiap tahun. Situasi ini berkembang menjadi sikap-sikap eksklusif masing-masing *Konco Reyog* hingga melahirkan sikap “saling menyalahkan”. Versi atau ragam tersebut meliputi: Reyog Obyog, Reyog Garapan/Reyog Panggung, dan Reyog Santri.

Dalam pentas terdapat perbedaan cukup mencolok antar versi Reyog Ponorogo. Reyog Obyog lebih mengedepankan hiburan rakyat. Reyog Panggung lebih menonjolkan kreasi tari/seni. Sementara Reyog Santri lebih mengedepankan simbol-simbol dan makna islami. Ketiga versi seni Reyog Ponorogo, sekalipun memiliki ciri khas masing-masing, tetapi secara umum memiliki kesamaan pada aspek formulasi nilai budaya yang ada secara potensial maupun aktual yang dikandung dalam instrumen maupun ragam tarinya.

Fakta yang cukup unik sebenarnya adalah dimasukkannya seni Reyog Ponorogo ke dalam kurikulum sekolah, baik intra maupun ekstrakurikuler. Dimasukkannya seni Reyog Ponorogo ke dalam pembelajaran di sekolah, di samping karena tuntutan seni, juga adanya fakta tentang maraknya pentas Reyog Ponorogo yang sarat dengan perilaku “kontra produktif” dengan nilai-nilai luhur yang terbabar dalam simbol-simbol budayanya. (Kurnianto, 2013: 52) Perilaku kontra produktif tersebut antara lain: mabuk-mabukan (minum *khamr*), ritual sesaji menjelang pentas, *saweran* (memberi hadiah berupa uang kepada penari *jathil* yang dilakukan penonton pria dengan menyentuk bagian “sensitif” dari tubuh penari), adopsi kekuatan mistik, dan sebagainya yang

kesemuanya dianggap bertentangan dengan norma sosial maupun norma agama (Islam). Tradisi mabuk-mabukan, bahkan sudah menjadi rahasia umum di kalangan *Konco Reyog* Ponorogo. Beberapa oknum *Konco Reyog* terkadang masih memiliki rasa malu dan karena itu mereka memilih meminum *khamr* itu jauh sebelum pentas dan dilakukan di tempat yang tersembunyi. Namun tidak sedikit pula yang secara terang-terangan meminum *khamr* di area pentas. Bahkan ada “norma ilegal” dengan dibakukannya tradisi minum *khamr* untuk memperkuat pentas (adanya keyakinan bahwa reaksi minuman keras tersebut akan berpengaruh pada keberanian dan kekuatan pada saat mementaskan seni *Reyog* Ponorogo).

Sementara, ada fakta unik lainnya seiring dengan maraknya apresiasi masyarakat terhadap seni *Reyog* Ponorogo, yaitu kenyataan bahwa perilaku *Konco Reyog* yang “menyimpang” sebagaimana dipaparkan diatas, di negerinya sendiri –Ponorogo, kesenian ini ternyata kurang mendapatkan apresiasi yang sebanding dengan kebesarannya di tingkat nasional (Kurnianto, 2013: 52-53). Jadi, yang terjadi adalah semacam “apresiasi semu” yang disebabkan oleh adanya “gap” antara pesan-pesan mulia yang diusung oleh seni adiluhung ini dengan pementasan yang justru bertolak belakang dengan simbol-simbol seni yang dipentaskan.

Pesan-pesan luhur seni *Reyog* Ponorogo melalui simbol-simbolnya akan teraktualisasikan secara baik jika dipadukan dengan nilai-nilai pendidikan (Islam). Mengusung seni *Reyog* ke dalam pembelajaran sekolah paling tidak dikarenakan oleh dua alasan: (1) maraknya kerusakan moral yang melanda masyarakat secara luas, termasuk di kalangan anak-anak usia sekolah, sehingga seni *Reyog* ini menjadi pilihan sebagai media menangkal dekadensi moral melalui aktualisasi potensi pesan-pesan luhur pada seni budayanya; (2) saratnya pesan moral dan nilai pendidikan yang terdapat di dalam instrumen dan tari *Reyog* Ponorogo, sehingga diperlukan pengelolaan aspek ini secara baik. Sehingga, penanaman karakter mulia pada *Konco Reyog* dan masyarakat luas juga akan berkembang menjadi pilihan pelestarian dan pengembangan seni *Reyog* Ponorogo.

Watak (karakter) merupakan seperangkat sifat yang selalu dikagumi sebagai tanda-tanda kebaikan, kebijakan, dan kematangan moral seseorang (Zuhdi, 2008: 39). Berdasarkan watak, seseorang dididik, dibina, dan dikembangkan ke arah penguatan agar berkembang dalam citra yang baik. Dalam praktik, pembangunan atau pendidikan karakter selalu dikaitkan dengan nilai (Fronidizi, 2011: 1-3) atau tradisi yang berkembang di tengah masyarakat, yang menurut

mereka perlu diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya.

Sejumlah nilai pendidikan yang melekat dalam seni Reyog Ponorogo bisa ditransformasikan kepada Konco Reyog mengingat seni ini cukup memperoleh apresiasi dari masyarakat luas, termasuk masyarakat pendidikan. Tujuan pendidikan karakter adalah mengajarkan nilai-nilai tradisional tertentu, yang diterima secara luas sebagai landasan perilaku yang baik dan bertanggungjawab. Hal ini untuk menumbuhkan rasa hormat, tanggungjawab, rasa kasih sayang, disiplin, loyalitas, keberanian, toleransi, keterbukaan, etos kerja, dan kecintaan kepada Tuhan dalam diri seseorang (Zuhdi, 2008: 77). Keseluruhan karya sastra, seni, dan budaya juga merupakan salah satu sumber pendidikan karakter (Ratna, 2014: 195). Di saat banyak orang sudah tidak lagi percaya kepada orang tua, pemimpin, dan pemerintah, bahkan dengan agama sekalipun, maka tidak menutup kemungkinan karya sastra, seni, dan budaya menjadi sumber terpenting pendidikan karakter. Sesuatu yang disampaikan secara estetis, etis, dan logis, akan membuat manusia lebih percaya terhadap seni budaya dibandingkan dengan narasi-narasi ilmu pengetahuan, termasuk agama (Ratna, 2014: 195-196).

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan fenomenologi budaya. Data penelitian digali dari orang-orang kunci (*key person*), yakni para tokoh Reyog Ponorogo (Warok), Yayasan Reyog Ponorogo, Dinas Pariwisata, Pemuda, dan Olahraga Kabupaten Ponorogo, para pengampu mulok Reyog Ponorogo di sekolah-sekolah yang diteliti, serta para seniman pendamping. Metode pengumpulan data meliputi wawancara mendalam, observasi partisipan aktif, dan diskusi terfokus. Sedangkan analisis data menggunakan deskriptif kualitatif.

Nilai-Nilai Pendidikan dalam Seni Reyog Ponorogo

Nilai pendidikan seni Reyog Ponorogo tersebar di dalam instrumen seni dan ragam tarinya. Secara rinci nilai-nilai pendidikan pada seni Reyog Ponorogo adalah sebagai berikut:

Pendidikan keimanan. Sebelum seni Reyog dipentaskan, lazimnya dilakukan ritual/upacara untuk memohon kekuatan. Di kalangan *Konco Reyog* yang berlatar Animisme-Dinamisme, Hindu, dan Budha, ritual dilakukan untuk menghadirkan “roh” harimau dan merak, dengan tujuan agar mampu melakukan pentas dengan aman dan tertib (atas kharisma harimau), dan

mementaskan seni Reyog dengan indah memesona (atas kharisma merak)

“Latar keyakinan, latar keagamaan yang beragam pada diri “jawara” Ponorogo yang selalu peduli kepada pelestarian dan pengembangan Reyog Ponorogo, janganlah diusik. Biarkan masing-masing mengalir mengikuti arah angin peradaban unggul yang ingin diukirnya di bumi Reyog ini. Andai tidak mampu terkumpul di dalam *ukhuwah* keagamaan atau keyakinan, biarlah para *jagoan* (*warok*) itu bersatu di dalam *ukhuwat wathaniyyat* (kesatuan yang terpayungi oleh satu kepentingan memajukan kota Reyog ini) dengan salah satunya melalui seni Reyog Ponorogo” (Tobroni Toredjo, wawancara, 7 Juli 2015).

Pendidikan budi pekerti. Instrumen pokok Reyog Ponorogo (kepala harimau dan merak) menjadi karakter sentral yang dituju oleh keseluruhan pentas seni Reyog Ponorogo. Kuat dan indah merupakan dua pilar kepribadian utama, dan pesan ini yang diharapkan terbabar di dalam keseluruhan pentas seni Reyog Ponorogo dan sekaligus mendasari seluruh filosofi berseni Reyog Ponorogo (Budi Satriyo, wawancara, 15 Juli 2015).

Pendidikan jasmani dan rohani. Manik-manik yang tergantung di paruh burung merak memang tidak baku bentuk dan materinya, tergantung pada selera *Konco Reyog* yang memilikinya. Tetapi apapun bentuknya, sebenarnya manik-manik itu adalah dimaksudkan sebagai alat penghitung *dzikr* saat seorang Muslim melakukan *dzikr* kepada Allah SWT. Dengan demikian manik tasbih ini menjadi media empiris yang bisa dipakai sebagai pintu masuk islamisasi Reyog Ponorogo.

Manik-manik itu dimaksudkan juga sebagai mutiara yang keluar dari mulut burung merak. Artinya, adalah sebuah penggambaran pribadi yang telah memperoleh kekuatan diri secara lahir dan batin, fisiknya kuat seperti kekuatan seekor harimau, psikisnya juga kuat sebagaimana kharisma raja hutan (*kanoragan tinggi*), maka yang keluar dari diri pribadi seperti ini tiada lain adalah permata dan mutiara hidup yang akan selalu memberikan kemanfaatan kepada semesta ini (Budi Satriyo, wawancara, 15 Juli 2015).

Pendidikan kepemimpinan. Nilai pendidikan aspek kepemimpinan ini terdapat di dalam Tari Klanasewandana. Tari ini dikemas untuk mementaskan kharisma kepemimpinan Prabu Klanasewandana yang gagah berani, *sakti mandraguna*, hingga melalui senjata pamungkasnya yang bernama Pecut Samandiman mampu melumpuhkan Singa Barong, perwujudan raja hutan yang kuat dan buas. Di dalam praktik kepemimpinan, tari ini bisa dikemas dengan alur yang menandai sebuah kepemimpinan yang amanah. Klanasewandana yang diyakini sebagai seorang raja *sakti mandraguna*, bisa dimunculkan sebagai

simbol seorang pemimpin yang seharusnya memimpin rakyat: memiliki ilmu dan pengalaman yang luas, memiliki fisik yang sehat dan kuat, profesional, dan amanah, serta taat kepada Sang Pencipta (Marji, wawancara, 3 Agustus 2015).

Pendidikan kewiraan. Nilai pendidikan kewiraan ini terbabar di dalam Tari Kuda (*Jathil*). Tari Jathil yang pada awalnya diperankan oleh penari laki-laki ini dimaksudkan sebagai simbol sikap patriotisme (kepahlawanan) yang dimiliki oleh generasi pewaris peradaban Ponorogo, sebuah sikap yang selalu siap siaga/waspada untuk menyongsong hari esok dengan sejumlah ketrampilan dan kecakapan hidup yang diperlukan dalam membangun peradaban unggul. Tari ini tidak sekedar bermakna ketangkasan generasi bangsa di dalam berperang menghadapi musuh dari luar, tetapi yang lebih penting adalah berperang melawan hawa nafsu yang berada di dalam dirinya sendiri. Karena itu, tampilan tarinya harus mencerminkan ketegasan, kewaspadaan, dan kecermatan. Pandangan mata yang tajam menatap lurus ke depan adalah sebuah sikap yang selalu berorientasi ke masa depan. Sementara gerakan kepala menengok ke kiri dan kanan adalah sebuah gambaran sikap bagaimana mereka secara cerdas melihat konteks jaman yang mengitari. Atas simbol sikap seperti itulah, Tari Jathil menjadi tidak tepat ketika dibawakan dengan lemah gemulai, apalagi mengandung erotisme, sekalipun penarinya adalah wanita (Marji, Tanggal 3 Agustus 2015).

Pendidikan kesabaran dan optimisme. Nilai pendidikan yang lahir dari Tari Pujangganong (Pujangga Anom) yang terkesan lucu, banyak ulah, dan selalu membuat sensasi adalah simbol bahwa hidup di dunia ini tidak selalu mulus dan lurus. Tari Pujangganong ini, tidaklah sekedar bernilai hiburan yang memukau, tetapi mengandung makna yang begitu dalam, bahwa generasi pewaris bumi Reyog ini adalah orang-orang yang selalu optimis menghadapi hidup dengan terus membentengi diri dengan sejumlah ilmu, ketrampilan, dan kebesaran jiwa untuk meretas masa depan gemilang (Marji, wawancara, 3 Agustus 2015).

Pilar Pendidikan Islam Berbasis Seni Reyog Ponorogo

Berdasarkan uraian tentang nilai-nilai pendidikan pada seni Reyog Ponorogo, maka secara spesifik di dalamnya terkandung pilar pendidikan Islam, yakni: akidah, ibadah, dan akhlak yang terbabar di dalam makna simbol, baik yang terkandung di dalam instrumen alatnya maupun ragam tarinya.

Pilar pendidikan akidah (keimanan) terbabar dalam dua aspek, yakni

pembuka pentas dan pada simbol senjata Pecut Samandiman (senjata milik Raja Kelanasewandana berbentuk sejenis cemeti). Pembuka pentas seni Reyog menjadi pendidikan keimanan karena ketika *konco Reyog* mengawali pentas mereka mengawalinya dengan memanjatkan doa kepada Allah SWT, melalui berbagai kreasi (sikap, syair lagu (tembang), tari, dan sebagainya). Di semua sekolah yang telah penulis teliti (12 sekolah), semua pentas dimana dan dalam bentuk apapun selalu diawali dengan berdoa bersama. Sementara pilar pendidikan keimanan yang terbabar dalam makna simbol Pecut Samandiman, terbaca dalam komposisi pecut, yakni terdapat lima ikat dan satu pilar. Lima ikat dimaksudkan sebagai rukun Islam yang lima (syahadat, shalat, puasa, zakat, dan haji). Sedangkan satu pilar berupa cemeti adalah simbol tauhid (keesaan Tuhan). Karena itu, di dalam pentas, ketika senjata ini dipergunakan untuk melawan Singabarong (Dhadhak Merak) yang konon kuat tidak terkalahkan, maka ia langsung ambruk tidak berdaya, bahkan semesta di sekelilingnya ikut terkena dampak yang sangat merusakkan. Hal ini dimaksudkan sebagai gambaran bahwa ketika seseorang telah beriman dengan kuat kepada Tuhan disertai dengan pengamalan rukun Islam, maka tidak akan ada kekuatan apapun di semesta ini yang bisa melemahkannya, karena dirinya telah terpaut kuat dengan kekuatan Tuhan Yang Maha Kuasa.

Secara rinci pilar-pilar pendidikan, baik yang terkandung di dalam instrument maupun ragam tari seni Reyog Ponorogo sebagaimana dipaparkan di bawah ini:

Instrumen Reyog

Pertama, Reyog/Dhadak Merak. Berasal dari bahasa Arab "*riyaqun*" berarti: "keindahan, kebaikan yang mengagumkan" (Munawwir, 1984:560). Manusia harus selalu mendekati diri kepada Tuhan dengan ketaatan kepada Nya, sehingga mampu melalui hidup dan mengakhirinya dengan tetap berada di jalan Nya. Alqur'an menjelaskan pilar ini di dalam QS Ali Imran: 102 : "*Bertaqwalah kepada Allah dengan sebenar-benar taqwa dan janganlah sekali-kali kamu mati, kecuali dalam keadaan memeluk Islam*".



Gambar 1: Reyog/Dhadhak Merak

Kedua, Kendang. Berasal dari bahasa Arab “*qada’a*” yang berarti : mengendalikan (Munawwir, 1984: 1179). Manusia harus pandai mengendalikan hawa nafsunya agar tidak terjerumus ke dalam perbuatan yang tercela, melanggar aturan/norma agama, merugikan orang lain, dan seterusnya.



Gambar 2: Kendang

Ketiga, Ketipung. Berasal dari bahasa Arab “*katifun*” yang berarti : balasan (Munawwir, 1984: 1281). Manusia harus hati-hati dengan setiap perbuatan yang dilakukannya, karena semuanya harus dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan dan akan memperoleh balasan yang setimpal di pengadilan akhirat nanti. Oleh karena itu harus diupayakan agar semua perbuatannya baik dan sesuai dengan tuntunan agama.



Gambar 3: Ketipung

Keempat, Kenong. Berasal dari bahasa Arab “*qana’a*” yang berarti : puas dengan bagiannya (Munawwir, 1984: 1250). Manusia wajib berusaha untuk memperoleh kehidupan yang terbaik. Bersamaan dengan itu, manusia juga harus menyadari dengan sepenuhnya bahwa setiap upaya akan menemui kepastian hasil sesuai dengan kehendak Tuhan. Oleh karena itu, manusia harus menerima dengan ikhlas apapun hasil yang ditentukan oleh Tuhan dengan banyak bersyukur dan bersabar. Dalam riwayat Abdullah bin ‘Amr Rasulullah SAW bersabda: “*Sungguh beruntung orang yang diberikan petunjuk masuk Islam, diberi kecukupan rizki, dan merasa cukup terhadap apa yang diberikan kepadanya*” (Sunan Ibnu Majah Hadis nomor 4138, tt. : 1386).

Kelima, Kethuk. Berasal dari bahasa Arab “*khatha*” yang berarti : salah (Munawwir, 1984: 376). Manusia harus menyadari sepenuhnya, bahwa sebaik apapun manusia, mestilah ia akan berbuat kesalahan/dosa. Karena itu sebaik-baik manusia, bukanlah orang yang tidak bersalah/berdosa, karena hal

itu tidak mungkin, tetapi manusia yang baik adalah orang yang melakukan kesalahan/dosa kemudian segera bertaubat kepada Allah.



Gambar 4: Kenong dan Kethuk

Keenam, Angklung. Berasal dari bahasa Arab “*intiqaal*”, yang berarti: bergerak, berhijrah (Munawwir, 1984: 1557). Manusia harus senantiasa melakukan hijrah (bergerak/berpindah) dari keburukan/kejahatan (melanggar aturan, norma, ketaatan) menuju kepada kebaikan (terpuji).



Ketujuh, Terompet. Berasal dari bahasa Arab “*shuwarun*” artinya : penggambaran (Munawwir, 1984: 859). Manusia harus selalu menyadari bahwa hidupnya menuju kematian, dan perjalanan hidupnya seiring usianya yang terus berkurang akan semakin mendekati kematian. Karena itu manusia harus menyiapkan bekal yang cukup agar kelak ketika ia harus mempertanggungjawabkan perbuatannya di hadapan Tuhan, ia menerima kebaikan dan pahala dari Tuhan dengan kenikmatan surgaNya.

Kedelapan, Kempul. Berasal dari Bahasa Arab “*kafulun*” yang berarti: balasan (Munawwir, 1984: 1311). Setiap perbuatan buruk akan dibalas dengan keburukan berupa siksa dan penderitaan. Demikian halnya setiap perbuatan baik akan memperoleh balasan kebaikan berupa kebahagiaan.



Gambar 6: Kempul

Kesembilan, Kolor/Usus-usus. Berasal dari bahasa Arab “*ususun*” yang berarti: dasar, landasan (Munawwir, 1984: 26). Agar hidup manusia sempurna, maka ia harus memegang erat tali Allah (*hablun min Allah*) dengan ketataan/pengabdian yang sempurna. Bersamaan dengan itu, manusia juga harus memegang tali untuk membangun hubungan antar sesama (*hablun min al-nas*), hubungan dengan sesama manusia. Kedua tali (vertikal dan horizontal) ini menjadi syarat manusia akan menjadi *insan kamil* (manusia yang sempurna/mulia).



Gambar 7: Kolor/usus-usus

Kesepuluh, Baju Penadon. Berasal dari bahasa Arab “*fanadun*” yang berarti : kelemahan (Munawwir, 1984: 1154). Manusia harus sadar, bahwa setiap manusia memiliki kelemahan. Oleh karena itu, ia tidak layak berbuat sombong, apalagi jika kesombongan itu ditujukan kepada Tuhan.



Gambar 8: Baju Penadon

Kesebelas, Udheng. Berasal dari bahasa Arab “*ud’u*” yang berarti: mengajak, menganjurkan (Munawwir, 1984: 439). Manusia harus saling mengajak, saling menganjurkan melalui doa dan dakwah. QS Al-‘Ashr: 1-3: “*Demi masa. Sesungguhnya manusia akan mengalami kerugian, kecuali orang-orang yang beriman, beramal salih, saling menasihati dalam hal kebaikan dan saling menasihati dalam hal kesabaran.*”



Keduabelas, Merak. Manik tasbih yang ada di paruh burung Merak merupakan ilustrasi dari sarana berzikir (mengingat Allah dengan menyebut nama Nya), yang selalu mengingatkan manusia agar senantiasa melakukannya di setiap saat. Diantara landasan Al Quran adalah QS Al-Ahzab: 41-42: “*ya ayyuhalladzina amanu udzkuru Allaha dzikran katsiran wa sabbihuhu bukratan wa ashilan*” (“Wahai orang-orang yang beriman berdzikirlah (dengan menyebut nama Allah), dzikir yang sebanyak-banyaknya. Dan bertasbihlah kepada-Nya di waktu pagi dan petang”). Ia juga mengandung makna bagaimana seharusnya menjaga lisan dengan menggunakannya untuk membiasakan perkataan yang baik. Hal ini dijelaskan di dalam QS al Baqarah: 263: “*Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik daripada sedekah yang diiringi dengan caci maki.*”

Ketigabelas, Harimau. Kekuatan fisik dan psikis (lahir dan batin). Keberanian (*syaja'ah*) yang disimbolkan oleh perangkat Reyog ini. Di dunia hutan belantara, binatang ini dikenal dengan raja hutan yang memiliki kekuatan, kewibawaan, dan kekuasaan. Instrumen ini mengandung makna bagi kehidupan bahwa seseorang harus memiliki kekuatan lahir-batin agar mampu memberikan kemanfaatan bagi kehidupan ini. Kekuatan, kewibawaan, dan kekuasaan diperlukan bukan untuk melakukan kesombongan dan kerusakan, tetapi justru untuk melahirkan karya menuju kemanfaatan.

Keempatbelas, Pecut Samandhiman. Pecut Samandhiman adalah sebagai simbol *senjata pamungkas* (senjata sakti terakhir) untuk melumpuhkan lawan/musuh. Senjata ini dimiliki oleh seorang pemimpin untuk menyertai langkah kepemimpinannya berjalan dengan sempurna. Hal ini menggambarkan, bahwa seorang pemimpin haruslah memiliki integritas keilmuan dan kepribadian yang “mapan”, yang dilandaskan kepada al Quran dan as Sunnah, sehingga akan berjalan dan menjalankan roda kepemimpinannya berdasarkan kedua landasan tersebut. Pemimpin dengan karakter seperti inilah yang harus ditaati oleh rakyatnya, sebuah ketaatan untuk mendukung tugas *khilafah* di muka bumi dan bukan untuk mengkultuskannya. Di dalam Alqur’an masalah ini dinyatakan di dalam QS An Nisa:59: “*...athi’u Allaha wa athi’u arrasula wa uli al-amri minkum fa in tanaza’tum fi syai’in farudduhu ila Allahi wa ar-Rasuli...*”

(“Ta’atilah Allah dan ta’atilah Rasul-Nya dan ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al Quran) dan RasulNya (as Sunnah)”).

Ragam Tari Reyog Ponorogo

Pertama, Tari Warok. Tokoh warok di dalam seni Reyog Ponorogo merupakan tokoh kharismatik yang menjadi rujukan bagi masyarakat Ponorogo dalam hal hidup dan kehidupan. Oleh karena itu, di dalam pentas Reyog, tari warok selalu dimunculkan di awal pentas. Lazimnya terdiri dari warok *sepuh* dan warok *muda*. Warok *sepuh* menggambarkan sifat “kesempurnaan” seorang tokoh. Pentas ini biasanya dominan bernuansa “pendadaran” (*forum pewarisan ilmu dan kebijaksanaan*) dari warok *sepuh* kepada warok *muda*. Substansi makna dari tari ini adalah amanat yang dipikulkan di pundak warok *sepuh* sesungguhnya merupakan teladan hidup sehingga wajib baginya untuk menghiasi diri dengan integritas keilmuan dan kepribadian yang sempurna. Petuahnya dalam berbagai bentuk yakni sikap, ucap, dan tindak menjadi *jimati* (menjadi sesuatu yang sangat berharga bagi kehidupan).

Kedua, Tari Jathil. Substansi nilai dari Tari Jathil adalah sebuah sikap patriot (perwira, pahlawan). Sikap patriotisme pada Tari Jathil ini dilandaskan pada firman Allah, misalnya QS Al-Anfal:60: ‘*wa a’iddu lahum ma istatha’tum min quwwatin wa min ribathi al-khairi turhibuna bihi ‘aduww Allah wa ‘aduwwakum wa akharina min dunihim la ta’lamunahum, Allahu ya’lamuhum, wa ma tunfiqun min syai’in fi sabilillahi yuwaffa ilaikum wa antum la tudhlamun.*” (“Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggetarkan musuh Allah, musuhmu, dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya”).

Ketiga, Pujangganong. Nilai atau makna dari Tari Pujangganong (Pujangga Anom) yang terkesan lucu, banyak ulah, dan selalu membuat sensasi sebagai simbol bahwa hidup di dunia ini tidaklah selalu mulus dan lurus. Banyak hambatan dan cobaan dengan beragam jenis. Bahkan di dalam Islam telah menggariskan pemeluknya, bahwa semakin seseorang berkualitas kemusliman dan kemukminannya, maka semakin berat dan beraneka ragam cobaan atau ujian yang bakal diterimanya. Hamba yang memiliki keimanan tinggi, takkan larut oleh segala jenis ujian hidup, tetapi semuanya dihadapi

dengan ketegaran hati yang terbalut optimisme tinggi. Hal ini dilandaskan pada firman Allah dalam QS Yusuf: 87: “*wa la taiasu min rawh Allah innahu la yaiasu min rawh Allah illa al-qawm al-kafirun*” (“Dan janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah, sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum kafir”).

Keempat, Tari Klanasewandana. Substansi nilai/makna tari ini adalah tentang kepemimpinan yang adil dan bijaksana. Tari ini menggambarkan bagaimana seharusnya seorang pemimpin itu menjalankan kepemimpinan. Di samping harus memiliki integritas keilmuan, ia juga harus memiliki integritas kepribadian. Integritas keilmuan yang dipentaskan melalui tari ini mewujud pada figur Klanasewandana sebagai orang yang “*sakti mandraguna*” (telah mencapai puncak kesempurnaan), sehingga layak menjadi seorang pemimpin. Sementara integritas kepribadiannya tergambar di dalam sikap, ucap, dan tindaknya yang selalu berorientasi kepada kesejahteraan dan keadilan. Di dalam menjalankan roda kepemimpinan itu, sang Klana memiliki senjata pamungkas (senjata paripurna) yang bernama Pecut Samandiman.

Kelima, Tari Dhadhak Merak. Nilai/makna yang terkandung di dalam Tari Dhadhak Merak tersimpul di dalam keniscayaan sebuah ujian hidup. Bentuk dhadhak merak yang mirip dengan rumpun pohon bambu yang lebat, meliuk-liuk seolah hendak menerjang apapun yang berada di depannya, menggambarkan keniscayaan sebuah ujian hidup yang mesti diterima/dihadapi oleh semua orang. Makna simbol ini diharapkan memberikan kesadaran penuh pada masyarakat akan adanya ujian hidup tersebut, sehingga sejak awal mereka menyadarinya dan sekaligus telah mempersiapkan diri untuk menghadapinya dengan baik. Di dalamnya juga mengandung makna, bahwa dalam rangka menuju hidup yang baik, maka harus menghiasi diri menjadi orang yang kuat lahir dan batinnya sebagaimana simbol kepala harimau serta indah dan baik perilakunya seperti yang disimbolkan oleh burung merak.

Pilar-pilar pendidikan Islam yang terbabar di dalam seni Reyog Ponorogo sangat bermanfaat untuk mengembangkan model pembelajaran pendidikan Islam, terutama di sekolah. Secara garis besar tujuan pendidikan Islam, sebagaimana dipaparkan di dalam Alqur'an, diklasifikasikan menjadi tiga bagian, yakni: menjadikan hamba Allah yang beriman, mengantar anak didik menjadi khalifah, dan memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat. Tujuan pendidikan karakter berbasis seni Reyog Ponorogo bukan merupakan tujuan pendidikan Islam, namun sangat relevan dengan tujuan pendidikan Islam. Tujuan pendidikan karakter sebagaimana terdapat di dalam nilai dan

makna simbol seni Reyog sangat memberi peluang untuk terealisirnya nilai-nilai Alqur'an yang menjadi tujuan pendidikan Islam.

Metode pendidikan Islam yang diturunkan dari Alqur'an dan Hadis pada dasarnya sangat menyentuh perasaan, mendidik jiwa, dan membangkitkan semangat (an-Nahlawi: 1989). Metode tersebut adalah sebagai berikut: (1) metode *hiwar* (percakapan) Qur'ani dan nabawi; (2) metode kisah; (3) metode *amtsal* (perumpamaan); (4) metode keteladanan; (5) metode pembiasaan dan pengamalan; (6) metode *ibrah* dan *mau'izah*, metode *targhib* dan *tarhib*. Beberapa metode yang disarankan An-Nahlawi ini telah dipergunakan dalam pembelajaran karakter seni Reyog Ponorogo, terutama metode kisah, pembiasaan, dan keteladanan.

Strategi Internalisasi Nilai-Nilai Pendidikan

Penanaman karakter berbasis seni Reyog Ponorogo berupa nilai-nilai pendidikan dalam simbol dan ragam tari dilakukan melalui pembelajaran di kelas. Bentuk penanaman masing masing sekolah memang tidak sama, tergantung kepada fokus perhatian pihak sekolah. Di tingkat SLTA, yakni SMAN 1, SMAN 2, SMAN 3, dan SMA Muhammadiyah 1, upaya penanaman karakter melalui seni Reyog lebih intensif dibandingkan dengan yang dilakukan di tingkat SLTP/SMP. Pendidikan karakter di tingkat sekolah menengah atas (SMA) dilakukan dengan basis kurikulum yang sebenarnya jauh lebih "mapan", mengingat konsep kurikulum pendidikan karakter berbasis seni Reyog Ponorogo terlahir dari sekolah ini, sebagaimana dituturkan oleh Pembina Reyog SMAN 1 Ponorogo Bapak Hariyadi, bahwa kurikulum seni Reyog Ponorogo telah dilakukan pembahasan intens melalui workshop sejak tahun 2007. Fokus materi di dalam kurikulum Reyog SMAN 1 tidak hanya terarah pada seni tarinya, tetapi juga pada nilai dan makna seluruh instrumen Reyog Ponorogo. Penilaian atau evaluasi dilakukan dengan cara individual maupun kelompok dan dilakukan secara kolosal di kelas tiga, melalui pementasan akhir tahun. Di sini biasanya muncul kreasi yang sering "mengejutkan" dan menjadi tolok ukur keberhasilan pendidikan karakter yang telah dibina selama tiga tahun (mulai kelas satu).

Penanaman karakter melalui pembelajaran yang dilakukan di SMAN 2 Ponorogo jauh lebih sistematis dan terencana. Seni Reyog dimasukkan sebagai muatan lokal mulai tahun 2006/2007 sampai sekarang. Pembelajaran Reyog di sekolah ini dilakukan melalui intrakurikuler dan diwajibkan bagi kelas satu. Sedangkan di kelas dua dan tiga disampaikan melalui ekstrakurikuler.

Karakter yang diturunkan, melalui pembelajaran seni Reyog meliputi: religius, jujur, toleransi, disiplin, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial, tanggungjawab, menghargai prestasi, bersahabat, dan komunikatif (Marji, wawancara, 3 Agustus 2015). Penanaman karakter kepada *Konco Reyog* di sekolah (siswa), disamping melalui pembelajaran di kelas, juga dilakukan melalui kreasi pentas panggung (dilakukan di aula sekolah). Strategi internalisasi dikemas berdasarkan kurikulum 2013, meliputi program pekan, semester, dan tahunan. Materi pembelajaran meliputi: (1) Mengetahui legenda asal usul Reyog Ponorogo (mengidentifikasi latar belakang dan versi yang ada dalam legenda Reyog Ponorogo; mengidentifikasi sejarah perkembangan Reyog Ponorogo di masyarakat; dan mengidentifikasi sebuah karya seni Reyog Ponorogo; (2) Mengapresiasi karya seni musik Reyog (mengidentifikasi fungsi dan latar belakang musik Reyog dalam konteks budaya masyarakat setempat; mengungkapkan pengalaman musikal dari hasil pengamatan terhadap pertunjukan Reyog); (3) Mengapresiasi dan mengekspresi diri melalui karya seni Tari Reyog (mengidentifikasi jenis, peran, karakter dan perkembangan Tari Reyog dalam konteks budaya masyarakat daerah setempat; mengidentifikasi gagasan untuk disusun ke dalam kreasi Tari Reyog; menampilkan seni Tari Reyog dalam bentuk tari kelompok dan atau tunggal).

Sementara di sekolah menengah pertama, pendidikan karakter berbasis seni Reyog Ponorogo, memang belum intens dan sistematis, seperti yang dilakukan di sekolah lanjutan atas. Di sekolah menengah ini, pendidikan karakter disampaikan secara integral melalui latihan dan pentas seni Reyog Ponorogo. Karakter warok, misalnya dijelaskan menjelang Tari Warok diajarkan/dipentaskan.

Penanaman karakter, sebagaimana dipaparkan di atas, memang belum secara sistematis mengikuti model pendidikan karakter seperti yang dianjurkan oleh para tokoh pendidikan karakter, misalnya, proses penanaman nilai budi pekerti/karakter berlangsung secara bertahap (Bukhari, 2002). Ada lima fase yang harus dilalui oleh peserta didik untuk memiliki moral atau karakter. "Pertama, *knowing*, yaitu mengetahui nilai-nilai. Kedua, *comprehending* yaitu memahami nilai-nilai. Ketiga, *accepting* yaitu menerima nilai-nilai. Keempat, *internalizing* yaitu menjadikan nilai sebagai sikap dan keyakinan. Kelima, *implementing* yaitu mengamalkan nilai-nilai" (Bukhori, 2002: 10). Sementara, tahapan atau fase transformasi karakter meliputi: *receiving* (menyimak), *responding* (menanggapi), *valuing* (memberi nilai), *organization* (mengorganisasikan nilai),

dan *characterization* (karakterisasi nilai) (Bukhori, 2002: 10). Proses transformasi tersebut melibatkan empat unsur afektif, yaitu: minat (*interest*), sikap (*attitude*), nilai (*value*), dan apresiasi (*appreciation*) (Krathwohl, 1973: 36).

Proses pendidikan karakter melalui seni Reyog Ponorogo dilakukan dengan tahapan yang belum sistemik seperti pada teori di atas. Proses mengetahui dan memahami nilai dilakukan secara terpadu di dalam praktik tari. Oleh karena itu, dengan kondisi seperti ini detail-detail karakter tidak tersampaikan secara lengkap, terutama dari segi epistemologi di balik makna simbol Reyog tersebut. Proses transformasi karakter mulai dari menyimak, merespon, memberi nilai, mengorganisasi nilai, dan mengkarakterisasi nilai, dengan demikian, dilakukan dalam tahapan yang sangat umum, yakni melalui pembelajaran/praktik tari. Pengetahuan dan pemahaman lebih dominan pada aspek sejarah, legenda, dan varian seni Reyog Ponorogo. Proses transformasi, seperti di sarankan Krathwohl, di kalangan Konco Reyog bertitik temu pada minat tinggi mereka untuk melakukan seni Reyog Ponorogo. Kecintaan Konco Reyog Ponorogo terhadap seni Reyog ini melahirkan apresiasi yang sangat tinggi, sehingga sekalipun pendidikan karakter belum dilakukan secara maksimal, nilai-nilai karakter tertanam dengan kuat pada Konco Reyog Ponorogo.

Relevansi Nilai Pendidikan dalam Seni Reyog Ponorogo dengan Pendidikan Karakter di Indonesia.

Pilar pendidikan karakter yang dikembangkan di Indonesia terdiri dari 9 (Sembilan) pilar, yakni : (1) Cinta Tuhan dan segenap ciptaan-Nya; (2) Kemandirian dan tanggung jawab; (3) Kejujuran/amanah dan diplomatis; (4) Hormat dan santun; (5) Dermawan, suka tolong-menolong dan gotong-royong atau kerja sama; (6) Percaya diri dan kerja keras; (7) Kepemimpinan dan keadilan; (8) Baik dan rendah hati, dan (9) Toleransi, kedamaian, dan kesatuan (<http://www.kemdiknas.go.id>, diakses tanggal 4 April 2015). Aspek-aspek karakter ini, akan menjadi efektif kalau disampaikan melalui kurikulum, menggunakan pelajaran akademik sebagai kendaraan untuk membahas permasalahan etika (Licon, 2013: 107).

Dengan demikian, pendidikan karakter berbasis seni Reyog Ponorogo sangat relevan mendukung program pemerintah, terkait dengan pendidikan karakter. Karakter yang berhasil ditanamkan melalui seni Reyog Ponorogo ini meliputi: (1) cinta Tuhan dengan indikator ketaatan Konco Reyog untuk melakukan ibadah melalui berdoa dan menghentikan latihan untuk melakukan shalat sesuai waktu shalat yang hadir di saat latihan atau pentas; (2) kemandirian

dan tanggungjawab nampak pada tugas yang diberikan kepada Konco Reyog, mereka secara individual maupun kelompok terbiasa untuk memikul tugas atau amanat yang diberikan oleh sekolah, baik yang terkait dengan seni Reyog Ponorogo maupun lainnya dari pihak sekolah ataupun guru dengan penuh tanggungjawab; (3) karakter gotong royong atau kerjasama terbentuk secara baik. Dalam latihan kerjasama ini terlihat di dalam budaya saling mengingatkan terhadap peran yang keliru. Sementara di dalam keseharian, karakter ini mewujud di dalam perilaku saling mengingatkan terhadap tugas-tugas studi maupun perilaku yang harus dilakukan atau tidak boleh dilakukan sesuai norma dan tata tertib sekolah.

Simpulan

Di dalam seni Reyog Ponorogo terkandung sejumlah nilai edukasi yang bisa dimanfaatkan untuk membentuk karakter luhur Konco Reyog Ponorogo, terutama bagi Konco reyog di sekolah melalui pembelajaran. Nilai-nilai pendidikan dalam seni Reyog Ponorogo, meliputi: pendidikan keimanan, pendidikan akhlak, pendidikan kepemimpinan, dan sebagainya. Nilai-nilai pendidikan tersebut ternyata sangat relevan dengan nilai-nilai pendidikan Islam, sehingga dalam perspektif ini, pendidikan karakter Konco Reyog bisa dititkmuarkan pada nilai-nilai ajaran Islam, mengingat basis keagamaan Konco Reyog sebagai umat Islam.

Nilai-nilai pendidikan yang terkandung di dalam seni Reyog Ponorogo telah diupayakan untuk ditransformasikan melalui pendidikan karakter di sekolah-sekolah di Ponorogo, baik melalui intrakurukuler maupun ekstra kurikuler. Dalam praktik, pendekatan pembelajaran yang digunakan meliputi praktis dan teoritis. Hanya saja sementara ini masih dominan menggunakan pendekatan praktis, sehingga hasilnya meskipun cukup baik, tetapi belum optimal. Sementara itu, penyajian secara teoritis belum dipergunakan secara maksimal, padahal model penyajian ini akan sangat mendukung penyajian praktis, karena penyajian teoritis dilakukan melalui proses yang terstruktur dengan menggunakan teori dan metode (Ratna, 2014: 196-197). Di samping itu juga dilakukan secara formal di dalam kelas, melalui diskusi, tanya jawab, dan seterusnya, serta melalui pembimbingan, yakni guru, dosen, dan para instruktur lainnya (Ratna, 2014: 196-197).

Pendidikan karakter melalui nilai-nilai karakter yang dikandung dalam seni Reyog Ponorogo bisa dipergunakan untuk menanamkan nilai-nilai karakter kepada Konco Reyog dengan sangat mudah, karena berbasis seni budaya (Reyog

Ponorogo) yang secara implisit sudah mengandung kemenarikan. Sementara pada sisi yang lain, pendidikan karakter berbasis seni Reyog Ponorogo ini juga bisa dipergunakan untuk mendukung pelaksanaan pendidikan karakter di Indonesia, di samping juga dapat dipergunakan sebagai salah satu cara atau strategi untuk menguatkan upaya pelestarian dan pengembangan seni reyog Ponorogo mengingat seni budaya ini telah menjadi *branding* peradaban Ponorogo, khususnya dan Indonesia pada umumnya.

Daftar Pustaka

- Alqur'an dan Terjemahnya. Madinah Munawwarah: Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushaf asy-Syarif.
- Al Bukhari, Imam Abi 'Abdillah. tt. *Sahih Bukhari*. Semarang: Toha Putra.
- Abdurrahman, An-Nahlawi. 1989. *Prinsip-Prinsip Dasar Metode Pendidikan Islam dalam Keluarga, di Sekolah, dan di Masyarakat*. Terjemahan oleh Herry Noer Ali . Bandung: Diponegoro.Fronidzi, Risieri. 2011. *Pengantar Filsafat Nilai*. Terjemahan oleh Cuk Ananta Wijaya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Lickona, Thomas. 1992. *Educating for Character: How Our School can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books.
- Munawwir, AW. 1984. *Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progressif.
- Ranta, Nyoman Kutha. 2014. *Karya Sastra, Seni, dan Budaya dalam Pendidikan Karakter*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Roqib, Moh. 2007. *Harmoni dalam Budaya Jawa (Dimensi Edukasi dan Keadilan Gender)*. Purwokerto: STAIN Purwokerto Press.
- Sunan Ibnu Majah. tt. Semarang: Penerbit Toha Putra.
- Zuchdi, Darmiyati. 2008. *Humanisasi Pendidikan*. Jakarta: PT Bumi Aksara.

SISTEM KEKERABATAN MASYARAKAT KAMPUNG SAWAH DI KOTA BEKASI

Adon Nasrullah Jamaludin

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Email: adon.nasrullah@yahoo.co.id

Abstract

The phenomenon of population at Kampung Sawah Jatimurni District of Pondok Melati Bekasi shows that its people are not from ethnic Batak, but most of them are Sundanese and Betawinese. In the kinship structure of society of both ethnics, the term clan is unfamiliar. Rather it is known in the community of North Sumatra namely Batak. This paper focuses on describing how the people in Kampung Sawah uses the clan system and whether the surnames given in Kampung Sawah have similarities to those existing in Batak. Based on the data, the clan in Kampung Sawah is different from the one used in Batak, either in the marriage system, family system and socio-cultural system.

Fenomena masyarakat Kampung Sawah Kelurahan Jatimurni Kecamatan Pondok Melati Kota Bekasi, warganya bukan dari etnis Batak, tetapi kebanyakan dari etnis Sunda dan Betawi. Dalam struktur kekerabatan masyarakat etnis Sunda dan Betawi tidak dikenal istilah marga. Istilah marga lebih identik dan dikenal di masyarakat Sumatera Utara pada etnis Batak. Fokus tulisan ini adalah menjelaskan bagaimana masyarakat Kampung Sawah menggunakan sistem marga dan apakah nama marga yang dibangun oleh masyarakat Kampung Sawah Kota Bekasi memiliki kesamaan dengan marga yang ada pada etnis Batak. Berdasarkan data yang diperoleh bahwa marga yang ada di Kampung Sawah berbeda dengan marga yang ada di Batak, baik sisi sistem perkawinannya, sistem keluarga dan sistem sosial budayanya.

Keywords: marga, kekerabatan, etnis Sunda dan Betawi

Pendahuluan

Sistem keekerabatan adalah hubungan kekeluargaan melalui perkawinan. Sebagaimana pendapat William A. Haviland (1985:73), bahwa keluarga adalah kelompok yang terdiri atas seorang ibu, anak-anak yang masih tergantung padanya, dan bapak yang diikat oleh perkawinan atau hubungan darah. Selain hubungan dalam satu keluarga, dikenal pula ada hubungan dengan keluarga-keluarga lain di luar dari keluarga mereka sendiri. Hubungan ini bisa dalam bentuk hubungan dengan para tetangganya, dan hubungan dengan para kerabat.

Istilah kerabat, dalam kamus antropologi didefinisikan sebagai orang sederhana atau dekat sehingga disebut dengan keekerabatan (Suyono & Siregar, 1985:196). Kerabat tersebut bisa dari pihak istri maupun kerabat dari pihak suami dan semua kerabat tersebut harus diperlakukan dengan baik. Kerabat merupakan pihak yang dekat kepada seseorang setelah keluarga sendiri, untuk itulah menjalin hubungan baik dengan kerabat menjadi sangat penting.

Secara garis besar, Indonesia mengenal tiga bentuk sistem keekerabatan, yaitu *matrilineal*, *patrilineal*, dan *bilateral*. Sistem keekerabatan *matrilineal* menarik garis keturunan dari pihak perempuan (ibu), misalnya suku Minangkabau. Sedangkan sistem keekerabatan *patrilineal* menarik garis keturunan dari pihak laki-laki (ayah), misalnya suku Batak. Sementara *bilateral* menarik garis keturunan dari kedua pihak, ayah dan ibu, misalnya suku Jawa.

Anggota keekerabatan terdiri atas ayah, ibu, anak, menantu, cucu, kakak, adik, paman, bibi, kakek, nenek dan seterusnya. Dalam kajian sosiologi-antropologi, ada beberapa macam kelompok keekerabatan dari yang jumlahnya relatif kecil hingga besar. Tetapi yang perlu digaris bawahi adalah bahwa orang disebut berkerabat bukan hanya adanya ikatan perkawinan atau karena adanya hubungan keluarga, tetapi karena adanya hubungan darah (Koentjaraningrat, 1998:122). Anggota kelompok keekerabatan (keturunan) saling berkaitan karena mempunyai nenek moyang yang sama. Kelompok keekerabatan yang kecil disebut juga dengan keluarga batih. Sedangkan kelompok keekerabatan yang besar disebut dengan *marga*. Menurut Antonius (2006:80) marga merupakan suatu kesatuan kelompok yang mempunyai garis keturunan yang sama berdasarkan nenek moyang yang sama.

Di Indonesia daerah yang memiliki sistem keekerabatan dengan menggunakan nama marga yaitu daerah Sumatera Utara pada etnis Batak (Antonius, 2006:80). Batak adalah salah satu suku bangsa yang tidak hanya satu, tetapi terdiri dari beberapa sub suku. Suku bangsa yang dikategorikan

sebagai Batak antara lain Batak Toba, Batak Karo, Batak Mandailing-Angkola, Batak Pakpak, dan Batak Simalungun (Kozok, 1999:12). Marga yang dipakainya merupakan identitas diri yang dibawa oleh setiap keturunan yang dilahirkan dalam perkawinan masyarakat adat Batak.

Suku Batak menerapkan garis keturunan patrilineal, yaitu garis keturunan berdasarkan garis ayah (bapak). Sehingga hanya anak laki-laki saja yang dapat membawa marga tersebut. Apabila perkawinan tersebut tidak menghasilkan keturunan laki-laki maka sama saja tidak menghasilkan keturunan sama sekali karena anak wanita tidak bisa meneruskan marga dan tidak dibenarkan mengangkat anak laki-laki orang lain. Begitu pula perkawinan yang dilakukan wanita Batak dengan pria bukan orang Batak berarti ia menghilangkan marga Bataknya karena suaminya tersebut tidak bisa menjadi penerus keturunan Batak.

Nama marga dalam suku Batak diambil dari nama Si Raja Batak. Si Raja Batak kemudian mempunyai keturunan dan nama-nama dari keturunannya inilah yang kelak berkembang menjadi marga-marga suku Batak. Turunan leluhur Si Raja Batak mendiami daerah "Sianjur Mula-Mula" (daerah Samosir). Kemudian sebagian besar dari mereka menyeberangi Danau Toba, lalu berpencar ke segala penjuru mendiami daerah-daerah yang ada di Sumatera Utara. Persebaran ini kemudian berkembang hingga keluar Sumatera Utara.

Di kalangan masyarakat Batak, sistem marga itu bertujuan untuk membina kekompakan dan solidaritas sesama anggota marga sebagai keturunan dari satu leluhur. Walaupun keturunan satu leluhur suatu saat nanti akan terbagi sebagai marga-marga cabang, namun sebagai keluarga besar marga-marga cabang tersebut akan selalu mengingat kesatuannya dalam marga pokoknya. Dengan adanya keutuhan marga, maka kehidupan sistem kekerabatan akan tetap lestari.

Hal yang unik dan menarik adalah masyarakat Kampung Sawah Kota Bekasi. Daerah ini berada di Provinsi Jawa Barat. Warganya bukan dari etnis Batak, tetapi kebanyakan dari etnis Betawi dan Sunda. Masyarakatnya memiliki sistem kekerabatan dengan menggunakan nama marga, sebagaimana halnya warga Batak. Etnis Sunda dan Betawi pada dasarnya tidak dikenal sistem kekerabatan dengan menggunakan nama marga.

Sistem kekerabatan orang Sunda bersifat *bilateral* artinya tidak menurut garis keturunan pihak ibu ataupun keturunan ayah (Koentjaraningrat, 1998:321). Dalam keluarga baik ibu atau ayah mempunyai kedudukan dan kewajiban yang sama terhadap anak-anak. Garis keturunan ibu atau ayah baik

ke atas maupun ke bawah mempunyai derajat yang sama. Sehingga keluarga dalam Sunda merupakan tipe *integrated family* atau keluarga batih yang terdiri dari suami, istri dan anak-anak yang didapat dari perkawinan. Keluarga batih dalam masyarakat Sunda merupakan tempat yang paling aman bagi anggotanya ditengah-tengah hubungan kerabat yang lebih besar dan ditengah-tengah masyarakat (Koentjaraningrat, 1998:320). Bahkan dalam sistem kekerabatan orang Sunda tidak ada adat yang mewajibkan atau mengharuskan seorang anak menikah dengan anak keturunan tertentu, yang terpenting adalah asal tidak bertentangan dengan ketentuan agama. Begitupun pada masyarakat Betawi pada umumnya, tidak dikenal istilah marga.

Lain halnya pada masyarakat Betawi khususnya Kampung Sawah Kelurahan Jatimurni Kota Bekasi. Dalam struktur kekerabatan, masyarakatnya menggunakan sistem marga. Mereka mengklaim bahwa nama marga yang diambilnya, tidak diadopsi dari marga dalam batak. Marga yang dimaksud adalah salah satu bentuk pengikat keturunan mereka berdasarkan garis orang tua yang diberi sejak lahir, terutama garis bapak atau ayah. Kemudian memberi nama bapaknya diakhir dari nama depan seseorang itu, maka itulah dia marganya. Nama marga dalam masyarakat Kampung Sawah Kota Bekasi ini sudah ada dan terjaga sejak zaman kolonial Belanda. Jika dihitung-hitung sejak asal-usul nama marga ini ada, hingga sampai sekarang sudah memiliki sekitar 6-7 generasi (Praptanto, 2011:105).

Di antara nama-nama marga yang sering ditemui di Kampung Sawah adalah Napiun, Pepe, Kelip, Baiin, Kaiin, Kuding, Senen, Noron, Rikin, Kuding, Kaiin, Oyan, Biran, Seran, Rimin, Niman, Minan, Modo, Halim, Kadiman dan Nathanael (Praptanto, 2011:105). Sebagai contoh penulis ambil keluarga besar Bapak Napiun. Bapak Napiun (beragama Kristen) menikah dan memiliki anak, yaitu Sem, Tebeng, Yafet, Rapi, dan Kam. Kemudian anak Naipun yang bernama Kam (agama Kristen) menikah dengan seorang perempuan muslim bernama Dinah, dan mempunyai anak bernama Armon, Mari, Goyes, Dongkang, Tinah, dan Antonius Dempul. Untuk mengikat keluarga ini agar mudah dikenali, pihak keluarga menggunakan marga Napiun (sebagai kakeknya) di belakang nama anaknya, seperti Kam Naipun, Sem Naipun, Tebeng Naipun, Yapet Naipun dan seterusnya.

Ketika Kam Napiun memiliki istri kedua, dari pihak istri kedua, Kam Naipun memiliki memiliki tiga anak, yaitu Kaing, Jani, dan Jotang. Karena bermaksud untuk mengikat seluruh keturunan dari keluarga besar Napiun, maka anak Naipun yang memiliki anak dari istri keduanya sama diikat oleh

marga, seperti Kaing Nipun, Jani Naipun, dan Jotang Naipun. Secara turun-temurun nama Napiun itu digunakan hingga ke anak, misalnya dari Jotang, lalu ke cucu-cucunya hingga ke cicit.

Berdasarkan uraian di atas, penulis tertarik untuk menulis kasus ini lebih jauh. Apakah nama marga yang dibangun oleh masyarakat Kampung Sawah Kota Bekasi memiliki kesamaan dengan marga yang ada dalam etnis Batak. Bahkan penggunaan nama marga dalam beberapa daerah seperti halnya Sumatera Utara (etnis Batak), sudah mulai pudar seiring perkembangan zaman. Tetapi pada masyarakat Kampung Sawah Kota Bekasi, justru penggunaan marga menjadi salah satu faktor integrasi atau menjadi kohesifitas sosial antar warga yang memiliki multi agama (Islam, Katolik dan Protestan).

Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan mendasarkan pada filsafat fenomenologi yang mengutamakan penghayatan, terutama untuk menghayati apa yang ada dan yang tersembunyi di balik fenomena sosial. Metode deskriptif digunakan dalam penelitian ini mengingat kedalaman analisisnya yang lebih dimaksudkan untuk melukisjelaskan fakta-fakta di lapangan secara faktual, kemudian disajikan secara sistematis, sehingga lebih mudah dipahami dan disimpulkan.

Adapun teknik pengumpulan datanya melalui observasi langsung, wawancara mendalam, dan studi kepustakaan atau dokumentasi. Setelah data terkumpul, tahapan berikutnya adalah menganalisis data.

Sejarah Marga pada Struktur Kekeperabatan Masyarakat Kampung Sawah Bekasi

Orang Kampung Sawah memiliki keunikan tersendiri yang sampai sekarang tetap terjaga yaitu nama marga. Tradisi Marga di daerah ini menjadi menarik, sebab hadir dalam kultur dan budaya orang Betawi. Padahal, budaya Betawi bukanlah kebudayaan daerah yang di dalamnya mengenal tradisi marga.

Tradisi marga yang berkembang di Kampung Sawah telah ada sejak zaman kolonial Belanda. Memang tidak tahu persis siapa orang yang pertama kali memproklamkan nama marga di daerah tersebut. Pada saat ini, sudah ada sekitar 6-7 generasi sejak asal usul nama marga ini. Sumber lain (Praptanto, 2011:6), mengatakan bahwa tradisi marga di Kampung Sawah ada hubungannya sejarah kehadiran Kristen di Kampung sawah, sekitar tahun 1851 yaitu perkumpulan pengabaran Injil di Batavia (Belanda) Mr. Anthing dikenal sebagai pendiri gereja Kristen di kalangan penduduk pribumi, yang ditenggarai sejak ada zaman Belanda.

Bahkan salah satu Gereja Kristen Pasundan (GKP), yang ada di Kampung Sawah menggunakan tradisi marga. Tradisi Marga adalah tradisi yang hadir dalam pola hubungan kekerabatan keluarga Jemaat GKP Kampung Sawah. Di Jemaat GKP Kampung Sawah, Tradisi Marga diberlakukan dengan cara membubuhkan nama leluhur laki-laki pada setiap nama belakang seseorang.

Begitupun dalam pandangan KH. Rahmadin Afif (Tokoh Masyarakat Kampung Sawah) bahwa dalam sejarahnya masuknya agama Kristen ke Kampung Sawah tidak terlepas dari kolonialisme Belanda (masa VOC). Saat itu menurutnya, Kampung Sawah telah menjadi daerah pembuangan, yaitu para buronan kriminal menyembunyikan diri.

Sejarah marga di Kampung Sawah berkaitan dengan masuknya Kristen karena penganut Kristen semakin banyak di Kampung Sawah, kemudian ada inisiasi dalam rangka mempererat jamaah diantara mereka, maka penganut Kristen membentuk nama marga, sebuah tradisi yang tidak ditemukan di Betawi lainnya. Nama marga adalah bentukan sistem hukum kolonial. Masa itu berlaku hukum Islam, adat, dan barat. Kolonial Belanda menerapkan sistem hukum yang berbeda pada masing-masing golongan masyarakat. Bagi warga Kristen bumi putera yang hendak menikah, berlaku peraturan khusus mirip hukum sipil Barat. Mereka harus menggunakan nama keluarga dari pihak ayah di belakangnya dan ditambah nama baptis.

Hingga saat ini antarwarga asli Kampung Sawah masih terikat hubungan kerabat, meski agama mereka berbeda-beda. Hubungan kerabat itu tak saja berupa hubungan darah, melainkan juga melalui jalur perkawinan beda agama. Ada yang kemudian melebur ke agama pasangannya. Ada juga yang bertahan pada agama masing-masing. Tetapi perkembangan selanjutnya, nama marga tidak lagi milik orang Kristen. Setelah terjadi perkawinan silang antara Islam dan Kristen yang terjadi di Kampung Sawah, maka nama marga semakin melebar. Yang perlu di garis bawahi adalah bahwa marga yang ada di Kampung Sawah berbeda dengan marga yang ada di Batak. Bahkan nama marga yang dimaksud bukan mengadopsi sistem marga pada warga Batak. Sebab di daerah ini sejak istilah marga berkembang tidak ada warga Bataknya. Tetapi marga yang dimaksud adalah salah satu bentuk pengikat keturunan mereka berdasarkan garis orang tua yang diberi sejak lahir, terutama garis bapak atau ayah.

Tradisi marga diberlakukan dengan cara membubuhkan nama leluhur laki-laki pada setiap nama belakang seseorang, yang adalah keturunan dari leluhur tersebut. Hal ini tidak jauh berbeda dengan pengertian marga secara

umum, yaitu suatu kelompok kekerabatan yang berdasarkan atas keturunan melalui garis keturunan pihak laki-laki atau perempuan yang bersumber pada seorang leluhur (Widjaja, 1986:102).

Gejala ini disebut patrilineal, yaitu keturunan berdasarkan garis bapak. Model ini adalah garis keturunan *unilineal*, artinya seseorang tidak dapat memilih garis keturunannya, beda halnya dengan *ambilineal* adalah kebalikannya. Sehingga masing-masing keluarga dengan keturunannya memiliki marganya masing-masing. Ada beberapa nama marga yang sering dijumpai di Kampung Sawah. Mereka ini berarti orang pertama yang hidup dan tinggal di Kampung Sawah, kemudian berkembang hingga sekarang. Oleh karena itu, sangat mudah cara mengenali orang Kampung Sawah dengan melihat siapa nama terakhir dari nama seseorang itu, maka itulah dia marganya. Di antara nama marga yang ada di Kampung Sawah hampir dua puluh lebih diantaranya: Napiun, Pepe, Kelip, Baiin, Saiman, Dani, Sabajan, Jilin, Empit, Peking, Emeng, Centeng, Cimi, Kuding, Senen, Noron, Rikin, Kuding, Kari'in, Oyan, Baidan, Seran, Rimin, Niman, Minan, Modo, Halim, Kadiman, dan Nathanael.

Hasil wawancara penulis dengan sejumlah tokoh masyarakat dan agama yang ada bahwa masyarakat Kampung Sawah antara keluarga yang satu dengan yang lain masih terikat hubungan persaudaraan. Jika diruntut satu dengan yang lainnya, mereka berasal dari keturunan yang sama baik dari pihak kakek maupun nenek. Istilah mereka “berasal dari satu pu’un”. Agar keturunan ini tidak bercerai berai, mereka mengikatnya dengan sistem kekerabatan yang hingga saat ini masih tetap terjaga, yaitu diberinya nama marga.

Sebagai contoh penulis mengambil marga Napiun. Keluarga ini masih ada keturunannya di Kampung Sawah. Napiun adalah termasuk generasi pertama yang tinggal di Kampung Sawah. Bapak Napiun (beragama Kristen) menikah dan memiliki anak, yaitu Sem, Kam (Ta'im), Tebeng, Yafet, Rapi, dan Jabun. Ini adalah generasi kedua. Anak Napiun yang bernama Kam (agama Kristen) menikah dengan seorang perempuan muslim bernama Dinah, dan mempunyai anak bernama Armon, Mari, Goyes, Dongkang, Tinah, dan Antonius Dempul. Sedangkan anak Napiun yang bernama Yapet (agama Kristen) menikah dengan seorang perempuan dari marga Modo, mempunyai anak yaitu Neri, Mentinah, Semon, Welmin, Kocam, Lukas, Benyil, Katin, dan Omi. Ini adalah contoh generasi ketiga.

Anak Yapet yang bernama Semon menikah dengan seorang perempuan dari marga Dani mempunyai anak yaitu Boeng. Boengpun kemudian kawin mempunyai anak yang bernama Manuel. Bapak Manuel inilah hingga saat ini

masih hidup dan merupakan generasi ke-5 dari keluarga besar Napiun. Untuk mengikat keluarga ini agar mudah dikenali, pihak keluarga menggunakan marga Napiun di belakang nama anaknya, seperti Kam Naipun, Sem Naipun, Tebeng Naipun, Yapet Naipun dan seterusnya.

Sebagai contoh, keluarga besar Marga Dani. Keluarga ini masih ada keturunannya di Kampung Sawah. Dani adalah termasuk orang generasi pertama yang tinggal di Kampung Sawah. Bapak Dani menikah dan mempunyai anak bernama Atin, Suradi, Kleopas dan Marya. Anak Dani yang bernama Kleopas kawin dan mempunyai anak bernama Musa dan Klarina. Bapak Musa yang berumur 87 Tahun, hingga saat ini masih hidup dan merupakan generasi ke-3 dari keluarga besar marga Dani. Merekapun sama, untuk mengikat keluarga ini agar mudah dikenali, pihak keluarga menggunakan marga Dani di belakang nama anaknya, seperti Musa Dani, Atin Dani dan lainnya. Begitupun dengan cucu dan cicitnya. Musa Dani kawin dengan marga Napiun mempunyai anak bernama Anugerah. Maka Anugerah sebagai cicit, menambah namanya dengan nama marga menjadi Anugerah Dani dari keturunan Musa.

Sistem Perkawinan, Sistem Keluarga, dan Sistem Sosial-Budaya Masyarakat Marga Kampung Sawah Bekasi

1. Sistem Perkawinan

Hal yang menarik dari sistem marga di Kampung sawah yaitu perkawinan. Marga di Kampung Sawah tidak memperbolehkan kawin dalam satu marga (misalnya marga Napiun dengan marga Napiun sendiri). Mereka memperbolehkan kawin antar marga (misalnya marga Napiun dengan marga Dani) walaupun berlainan agama. Justru dengan adat seperti itu sistem kekerabatan masyarakat Kampung Sawah menjadi luas dan kuat, meski agama mereka berbeda-beda. Hingga saat ini keragaman pemeluk agama di Kampung sawah tidak pernah menjadi konflik, sebab diikat oleh antar marga mereka sendiri, melalui jalur perkawinan.

Penulis mengambil sampel keluarga Bapak Yohanes Dani (warga masyarakat Kampung Sawah). Dia memiliki istri (orang Kristen) bernama Elizabet, mempunyai lima anak yaitu Veronika, Ruginah, Agustinus, Marcelio, dan Alexander. Seluruhnya beragama Kristen Katolik. Belakangan sekitar tahun 2010, anak beliau Veronika kawin dengan lelaki muslim bernama Husaini. Akhirnya Veronika pindah menjadi muslim ikut suami dan tinggal di Kampung Sawah. Penulis sempat mewawancarai kepindahan agama

mereka. Veronika sempat menjawab bahwa kepindahan agama mereka lebih disebabkan ikut suami. Mereka tidak menyesali, sebab di Kampung Sawah menurutnya perpindahan agama menjadi sesuatu yang biasa. Hal ini berdasarkan atas kesadarannya sendiri.

Itupun diakui oleh ayahnya Veronika, Bapak Yohanes, bahwa tradisi di Kampung Sawah urusan agama diserahkan masing-masing anak. Sebab hal ini akan menjadi pilihan dalam hidupnya, asalkan dengan kesungguhan dan kesadaran dari dirinya. Begitu juga dialami oleh keluarga Bapak Edi, kemudian Bapak Joni. Beliau juga mengalami hal yang sama, tetapi hal itu dianggap sesuatu yang lumrah dan biasa pada tradisi beragama Kampung sawah.

Begitupun dengan keluarga Bapak Manuel Boeng Napiun. Kakek dan neneknya beragama Kristen Katolik. Anak-anak dan cucunya ada yang beragama Islam, Kristen juga Hindu. Bahkan keluarga Bapak Manuel Boeng Napiun sendiri, memiliki ragam agama. Anaknya ada yang Kristen Protestan dan ada yang Islam bahkan sudah naik haji. Begitupun dengan keluarga Pengasuh Pondok Pesantren Fisabilillah (Yasfi) KH. Rahmadin Afif. Beliau tokoh masyarakat Islam di Kampung Sawah, beliau mengatakan bahwa kakeknya masih ada hubungan keluarga dengan kakek Musa Dani (87 Tahun), sesepuh Protestan di Kampung Sawah.

Oleh karena itu, tidaklah aneh di Kampung Sawah akan dijumpai dalam satu keluarga atau satu keturunan memiliki ragam pemeluk agama baik Islam maupun Kristen. Mereka bersaudara walaupun berbeda agama. Tetapi yang menarik adalah pada saat perkawinan yang seagama (Kristen dengan Kristen), nama marganya tetap ada dan dipakai di belakang namanya. Lain halnya, jika pindah ke Islam terkadang nama marganya menjadi hilang dan tidak dipakai, atau kadang dipakai tetapi dengan disingkat saja, kemungkinan berubah menjadi bin bukan marga.

Kemudian berkaitan dengan adat dan sistem perkawinannya, dari mulai perkenalan hingga proses perkawinannya mengikuti adat Betawi, bukan Batak. Biasanya dalam perkawinan adat Betawi dimulai perjumpaan dan pendekatan, lamaran sampai dengan akad nikah yang merupakan peresmian seorang pemuda dan seorang gadis menjadi suami istri serta pesta yang melengkapinya. Prosesnya dimulai dari hal-hal ngelancong, ngelamar, seserahan, dan hajatan atau keriaan (pesta perkawinan). Beberapa budaya setempat yang seringkali dipakai dalam acara perkawinan adalah tanjidor, gambang kromong, topeng betawi, wayang kulit betawi, dan lainnya.

2. Sistem Keluarga

Keluarga dalam pandangan masyarakat marga Kampung Sawah, adalah sepasang suami isteri, yang lambat laun terus berkembang menjadi beberapa keluarga dari keturunannya hingga merupakan sebuah kumpulan rumah tangga, sekampung, sedesa dan seterusnya hingga menjadi keluarga luas karena anak beranak mungkin sampai tujuh turunan (anak-incu-buyut-bao-jangga wareng-udeg-udeg-gantungsiwur) yang bisa terpencah jauh rumah tangganya. Untuk mengikat keluarga yang besar tersebut dan terpencah ke berbagai daerah, maka diikat dengan nama marga. Hal ini dilakukan untuk tetap terjalin dan terikat antar keluarga yang berserakan tersebut.

Tetapi pada dasarnya keluarga mereka juga adalah keluarga *batih* (keluarga inti) terdiri dari suami-istri atau ayah, ibu dan anak-anak yang belum kawin. Suami berperan sebagai kepala rumah tangga dan bertanggung jawab atas keselamatan dan kelangsungan hidup anggota keluarga serta sebagai pencari nafkah. Ibu bertugas sebagai pengurus rumah tangga dan pengasuh anak-anak. Ada kalanya anggota keluarga lain di luar keluarga *batih* ikut bersama tinggal baik dari pihak ibu atau ayah.

Melihat sistem keluarga yang ikat oleh marga di Kampung Sawah, bahwa sistem kekerabatan model Kampung Sawah memperkuat teori tentang kelompok keturunan. Bahwa fungsi utama dari pengetahuan atas kelompok keturunan adalah dalam rangka pembentukan kelompok-kelompok sosial terutama pada masyarakat unilineal tradisional (Meinarno, 2011:155). Berdasarkan teori tersebut sistem kekerabatan model marga yang ada di Kampung Sawah secara tidak langsung menguatkan fungsi keluarga secara umum yaitu memberi perlindungan, afeksi, pengasuhan dan pendidikan kepada anggota keluarganya (Meinarno, 2011:151). Oleh karena itu, sistem kekerabatan yang dibangun oleh masyarakat Kampung Sawah secara tidak langsung menguatkan integratif masyarakat atau kohesifitas sosial. Sistem kekerabatan yang dibangun secara tidak langsung mampu menguatkan fungsi keluarga, di antaranya mempertahankan nilai, menegakan norma, dan itu menjadi bagian dari proses *enkulturasi* yaitu proses kemasyarakatan yang bersifat lintas generasi dan memungkinkan manusia untuk menyampaikan dan belajar tentang kebudayaannya.

Proses ini yang dibangun di keluarga-keluarga yang termarga di Kampung Sawah. Proses *enkulturasi* sangat tampak seperti mereka mengajarkan kepada keturunannya (anak keturunannya) bahwa di Kampung Sawah selain agama Islam juga ada agama Kristen sehingga diajarkan tentang hidup saling

menghargai, menghormati walaupun berbeda agama dan pendapat. Ini adalah proses pembelajaran nilai dan norma hidup dalam pluralitas (kemajemukan agama), sehingga akan membentuk sikap saling menghormati serta menyayangi diantara mereka.

3. Sistem Sosial Budaya

Pendekatan sistem sosial-budaya pada masyarakat marga di Kampung Sawah, yang dimaksud disini adalah penulis melihat melalui kegiatan-kegiatan sosial kemasyarakatan warga marga Kampung Sawah dengan melibatkan seluruh masyarakat marga baik agama maupun suku tanpa adanya diskriminasi. Sedangkan pendekatan sistem budaya, penulis melihat bahwa masyarakat memiliki nilai umum dan bersama dalam marga mereka. Nilai umum yang dimaksud adalah semua masyarakat mengakui dan menerima dan berlaku bagi masyarakat marga setempat. Melalui penganutan nilai umum ini, diharapkan menjadi perekat bagi semua anggota masyarakat khususnya marga yang ada di Kampung Sawah. Nilai-nilai umum itu bersumber pada budaya yang ada pada masyarakat yang menjadi acuan perilaku yang terpola.

4. Pendekatan Sistem Sosial

Pada pendekatan sistem sosial, masyarakat marga Kampung Sawah telah melakukan sejumlah kegiatan-kegiatan yang berifat kemasyarakatan. Kegiatan ini, telah menjadikan masyarakat marga saling berhubungan, berinteraksi serta berkomunikasi antara satu dengan yang lainnya tanpa membedakan kepentingan dan golongan diantara mereka. Beberapa kegiatan tersebut, diantaranya gotong royong dan sistem keamanan lingkungan.

5. Pendekatan Sistem Budaya

Sedangkan melalui pendekatan sistem budaya, marga yang ada di Kampung Sawah memiliki beberapa tradisi yang berkaitan dengan nilai, norma dan budaya. Ketiga sistem budaya mengikat warga untuk saling bersatu, bersama dan menjaga. Marga yang ada di Kampung Sawah identik dengan orang Betawi, yaitu kategori Betawi pinggirian atau Betawi Ora. Biasanya Betawi ini berada di pinggirian atau diluar Kota Jakarta, salah satunya adalah Kampung Sawah. Orang Betawi marga Kampung Sawah memiliki sejumlah nilai, norma dan budayanya, yang tercermin dalam bahasanya (dialek), kesenian, pakaian, makanan, dan sistem keyakinan dalam agama dan lainnya. Diantaranya: (1) *Bahasa*, sifat campur-aduk dalam dialek bahasa orang Marga Kampung Sawah adalah cerminan dari kebudayaan Betawi secara umum, yang merupakan hasil perkawinan berbagai macam kebudayaan, baik yang berasal dari daerah-daerah lain di Nusantara maupun kebudayaan asing; (2) *kesenian dan kebudayaan*, marga

Kampung Sawah masih memiliki seni Gambang Kromong yang berasal dari seni musik Tionghoa, tetapi juga ada Rebana yang berakar pada tradisi musik Arab, Keroncong Tugu dengan latar belakang Portugis-Arab dan Tanjidor yang berlatar belakang ke-Belanda-an. Saat ini Suku Betawi terkenal dengan seni Lenong, Gambang Kromong, Rebana Tanjidor dan Keroncong. Sifat campur-aduk dalam dialek Betawi adalah cerminan dari kebudayaan Betawi secara umum, yang merupakan hasil perkawinan berbagai macam kebudayaan, baik yang berasal dari daerah-daerah lain di Nusantara maupun kebudayaan asing; (3) *pakaian dan makanan*, Marga Kampung Sawah memiliki kerajinan batik sebagai salah satu dari seni tekstil Betawi. Tekstil Betawi terkenal akan nuansa warna dan ragam, dengan ciri khas nuansa kesenian Betawi yang dipengaruhi oleh budaya Cina, Timur Tengah, dan Eropa. Hal ini terjadi karena begitu banyak akulturasi dari berbagai kebudayaan asing dan lokal yang terjadi di Betawi. Motif Buketan, Liong, dan Lokcan atau Burung Hong terdapat pada batik Betawi pengaruh Cina. Sementara itu dari sisi makanan, masyarakat Betawi juga memiliki wisata kuliner yang lezat, baik makanan pembuka, utama, maupun jajanan pasar. Gaya kuliner Betawi sangat beragam, berbeda lokasi sudah ada sentuhan rasa yang berbeda, misalnya Laksa dan Soto Betawi. Umumnya Laksa Betawi berkuah kuning, sedangkan kuah Soto Betawi beragam, ada yang berkuah santan putih kekuningan tanpa potongan tomat dan kentang goreng; berkuah kemerahan dengan isi komplot, ada emping, tomat, dan kentang goreng; (4) *sistem keyakinan*, unsur yang memperkuat pada budaya orang Betawi khususnya marga Kampung Sawah adalah agama itu sendiri, dengan segala sistem keyakinan, nilai-nilai serta kaidah-kaidahnya. Mohamad Sobary, pernah menyebut tentang ini, bahwa Betawi baru bisa dipahami dan dimengerti secara utuh bila kita memahami juga Islamnya (Effendi, 1996:595). Semua orang Betawi penganut Islam yang taat. Bahkan agama menjadi salah satu unsur penting yang mengikat mereka dan member cirri sebagai satu kelompok etnik. Sebagaimana halnya Mohamad Sobari diatas, hal senada H. Mahbub Junaidi dalam M. Junus Melalatoa (1997:165), mengatakan bahwa kebudayaan Betawi sebagai satu subkultur hampir tidak bisa dipisahkan dengan Islam. Mustahil bagi orang Betawi hidup tanpa bersentuhan dengan langgar dan masjid, jika tidak taat beragama dia akan terkucil dalam arti yang sebenar-benarnya.

Begitupun masyarakat Betawi Kampung Sawah, pada dasarnya dan dari awalnya mereka memiliki sejumlah sistem budaya dengan nilai-nilai, norma dan budaya yang menjadi acuan dalam berbagai tindakannya. Hal itu

diwujudkan dalam sikap, perilaku, dan tingkah laku sehari-harinya. Misalnya arus urbanisasi yang masuk ke Kota Bekasi, dan kebetulan ke Kampung Sawah tidak sebanyak wilayah lainnya di Kota Bekasi, telah menimbulkan kultur yang sangat majemuk. Tetapi diantara kehidupan itu, orang Betawi menanggapinya dengan sikap toleransi yang tinggi. Mereka sangat lentur dalam menanggapi berbagai pengaruh dari luar dan dari dalam. Toleransi itu ditunjukkan dengan sikap yang lebih kongkrit berupa keramah-tamahan. Nilai ini sudah terbentuk dalam pribadi-pribadi orang Betawi. Keramah-tamahan terarah kepada siapa saja termasuk kepada orang lain yang belum dikenalnya.

Kemudian mereka juga mewujudkan nilai hidup rukun di keluarga dan antar warga, lebih-lebih antar marga mereka. Kerukunannya didasarkan kepada nilai saling menghormati, yang muda menghormati yang tua, istri menghormati suami, yang tua menyayangi, mengasihi yang lebih muda serta membimbingnya. Hidup rukun pula harus mewarnai kehidupan masa-masa susah bukan saat kaya saja. Misalnya tidak makan pada waktu yang seharusnya makan (*mindu*), menjual hanya seekor ayam ke pasar untuk menghadapi lebaran, malam gelap tanpa pelita (lampu tempel), meminjam uang kepada tetangga tidak punya uang. Ini semua tidak menggoyahkan suasana rukun dalam rumah tangga. Demikian kira-kira gambaran gaya hidup dan nilai yang dibangun oleh orang Betawi Kampung sawah.

Bahkan wujud lainnya adalah gaya hidup sederhana, tidak berlebihan, dan dengan sabar menerima keadaan serta kemudahan yang diberikan oleh lingkungan sekitarnya. Solidaritas terhadap lingkungannya cukup tinggi, baik dalam suka maupun duka. Mereka juga mengamalkan azaz mufakat dalam mengambil keputusan dalam lingkungan kehidupan kerabat dan lingkungan sosial yang lebih luas. Semua itu langsung atau tidak langsung terkait dengan norma dan nilai ketaqwaan kepada Allah Swt berdasarkan ajaran agama Islam.

Di samping nilai dan norma yang berumber dari ajaran Islam, kemudian dipraktikkan dalam kehidupannya sehari-hari, masyarakat marga Kampung Sawah juga memiliki budaya yang masih dipegang dan menjadi tradisi dalam kehidupannya. Justru tradisi yang dipegang dari budaya-budaya yang ada, mampu menyatukan sikap pandang warga Betawi Kampung Sawah. Mereka tidak tersekat dalam kotak-kotak layaknya organisasi dan golongan. Tetapi tradisi yang dipegang mampu mengikat mereka dari sekat-sekat yang ada, baik sekat etnis, agama atau kepentingan lainnya. Bisa dibuktikan dalam pembahasan sebelumnya, bahwa tradisi seperti sedekah bumi, membuat dodol Betawi, atau

tradisi saat panen tiba telah menjadi acara rutin dan menjadi tradisi turun temurun, untuk secara bersama-sama berkumpul dari berbagai golongan. Kegiatan ini tidak dimiliki oleh wilayah lain yang ada di Kota Bekasi.

Arus perubahan zaman yang lebih cepat di wilayah lain, telah menyeret sekaligus mengikis kearifan lokal setempat. Kampung Sawah yang masih perkampungan, ternyata masih mampu mempertahankan tradisi tersebut sebagai wahana penyatu paduan masyarakat yang ada. Dengan cara seperti ini pula, disamping apresiasi terhadap nenek moyangnya yang telah mengukir terciptanya budaya, juga menjadi alat pemersatu masyarakat Kampung Sawah.

Sistem Perekonomian

Sistem perekonomian yang berkembang, juga menjadi salah satu ciri dari kehidupan sosial marga di Kampung sawah. Komunikasi bermasyarakat dapat terlihat dalam aneka kegiatan perekonomian yang tidak dibatasi oleh perbedaan suku, agama dan budaya. Ini terlihat dari interaksi masyarakat ketika berada dipusat-pusat kegiatan perekonomian warga Kampung Sawah, seperti pasar, koperasi, warung-warung makan, pangkalan ojeg, becak, delman dan lainnya.

Pada masa lalu masyarakat Kampung Sawah hidup dari bercocok tanam. Jenis pertanian waktu itu sebagian sawah, sebagian lagi kebun buah-buahan, seperti duren, nangka, pohon melinjo, dukuh, sedangkan tanaman lainnya adalah singkong, jagung, pisang, sayuran tertentu. Waktu itu ada sementara orang yang mempunyai kerbau, dan banyak keluarga yang anak-anaknya waktu itu pekerjaannya sehabis pulang sekolah menggembalakan kerbau (*ngangon kebo*). Kehidupan mereka dihabiskan di sawah atau perkebunan. Mereka saling berkomunikasi antar warga seperti persiapan saat tanam, saling pinjam modal, hingga saat panen dalam pemasarannya. Kegiatan seperti ini sudah menjadi agenda rutin masyarakat saat itu, hingga timbul saling memiliki dan kebersamaan diantara mereka. Bahkan yang tidak punya sawahpun, diikuti sertakan sebagai pekerja, sehingga sama-sama menikmati rizkinya.

Tetapi ketika perkembangan masyarakat mulai dirasa, banyak warga mulai berubah mata pencahariannya. Pertanian dan perkebunan tidak lagi menjadi satu-satunya mata pencaharian yang bisa diandalkan untuk menunjang kehidupannya. Mata pencaharian sebagai pedagang adalah mereka yang membuka warung barang-barang kelontong atau warung makanan yang dibuka di rumah mereka sendiri. Beberapa warung kelontong tadi tampak cukup lengkap menyediakan kebutuhan sehari-hari, seperti gula, kopi, sabun,

rokok, minyak kelapa, buku tulis dan lain-lain. Untuk warung makanan yang menyediakan nasi dengan lauknya pada pagi hari, siang sampai sore menyediakan makanan seperti goreng pisang, goreng tahu, lontong, dengan minuman teh manis, dan kopi.

Proses integrasi masyarakat lewat kegiatan perekonomian, di samping melalui proses jual beli di pasar, juga ditandai adanya koperasi yang bernama “Citra Murni Mandiri”. Koperasi ini dikelola oleh beberapa marga yang ada yang didalamnya ada tokoh agama, masyarakat dari berbagai agama dan etnis Kampung Sawah, seperti KH. Rahmadi Afif, Maria Oyan dan lainnya. Serta beranggota terdiri dari bermacam-macam etnis dan agama di Kampung Sawah. Sedangkan bagi para ibu-ibunya mempunyai perkumpulan arisan masing-masing marganya. Hal ini dilakukan dalam rangka mengikat marga yang ada di Kampung Sawah agar tidak bercerai berai.

Simpulan

Dalam sejarahnya nama marga yang ada di Kampung Sawah telah ada sejak lama. Ini menunjukkan bahwa ikatan kekerabatan masyarakat tersebut telah terjalin dengan baik. Sistem marga yang dibangunnya telah mampu mewujudkan kebersamaan, silaturahmi tetap terjaga dan keikatan keluarga agar tidak bercerai berai diantara mereka. Sistem marga telah menjadikan kehidupan masyarakat Kampung Sawah sangat plural, toleran dan saling menghormati satu dengan yang lainnya. Sistem marga di Kampung Sawah bisa menjadi contoh daerah lain dalam menjaga kesatuan dan keutuhan antar warganya. Bahkan dengan sistem marga seperti itu sistem kekerabatan masyarakat Kampung Sawah menjadi luas dan kuat, dengan pluralitas keagamaan. Hingga saat ini keragaman pemeluk agama di Kampung sawah tidak pernah menjadi konflik, sebab diikat oleh antarmarga mereka sendiri.

Daftar Pustaka

- Anthonius, Bungaran. 2006. *Struktur Sosial dan Struktur Politik Batak Toba hingga 1945*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Effendi, Sofian. 1996. *Membangun Martabat Manusia*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press.
- Haviland, William A. 1985. *Anthropology*, Terjemahan R.G. Soekadijo. Jakarta: Erlangga.

- Koentjaraningrat. 1998. *Pengantar Antropologi Jilid 2*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Koentjaraningrat. 2002. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan
- Kozok, Uli. 1999. *Warisan Leluhur Sastra Lama dan Aksara Batak*. Jakarta: Gramedia.
- Mainarno, Eko A. 2011. *Manusia dalam Kebudayaan dan Masyarakat*. Jakarta: Salemba Humanika.
- Praptanto, Aloisus Eko. 2011. *Sepangkeng Kisah Gereja Katolik Kampung Sawah*. Bekasi: Seksi Komunikasi Sosial Paroki Santo Servatius.
- Simanjuntak, Bungaran Antonius. 2006. *Struktur Sosial dan Sistem Politik Batak Toba hingga 1945*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Suyono, Ariyono dan Siregar, Aminuddin. 1985. *Kamus Antropologi*. Jakarta: Akademika Pressindo.
- Widjaja, A. 1986. *Manusia Indonesia: Individu, Keluarga dan Masyarakat*. Jakarta: Akademika Pressindo.

PENGARUH MODERNISASI TERHADAP TRADISI PENDIDIKAN ANAK DALAM MASYARAKAT SUKU GAYO

Sukiman

Fakultas Ushuluddin UIN Sumatera Utara

Email: miqot@ymail.com

Abstract

The tradition of children education at Gayo typically begins since infant to childhood. At earlier stage, they learn by listening to chant, folktale, and learning from local Islamic scholars. However, in the modernization era, the tradition is worn off. Modernization has changed the youth at Gayo into spiritual depletion, lack in dynamic and creativity, moral degradation and inadequate friendship. To overcome the education crisis of the children in Gayo, it needs reorientation by integrated approach between the Islamic Shariah and the education tradition of Gayo. It is applied though functioning and coordinating between the official Islamic Shariah, the tradition institution of Gayo, and the deliberative board of ulama. Accordingly, the youth at Gayo will become more religious, godly and hold Islamic culture.

Tradisi pendidikan anak di Gayo memiliki sifat yang khas mulai dari lahir hingga mendidik anak masa balita. Masa awal pendidikan anak terdapat tradisi lantunan syair-syair, kisah legenda dan penyerahan anak kepada ulama kampung untuk belajar agama Islam. Namun dengan adanya modernisasi, tradisi ini mulai pudar. Modernisasi telah merubah generasi muda di Gayo menipis spiritualnya, kurang dinamis dan kurang kreatif, degradasi moralnya dan silaturahmiannya berkurang. Untuk mengatasi krisis pendidikan anak-anak Gayo ini perlu reorientasi dengan pendekatan integrasi antara syariat Islam dengan tradisi adat pendidikan Gayo. Aplikasinya adalah dengan memfungsikan dan bekerja sama antara Dinas Syariat Islam, Lembaga Adat Gayo dan Majelis Permusyawaratan Ulama. Dengan cara itulah, generasi muda Gayo ini akan menjadi orang-orang yang saleh, taqwa, berbudaya Islami.

Keywords: *modernization, education tradition*

Pendahuluan

Suku Gayo mendiami beberapa daerah di Provinsi Aceh. Suku Gayo Lut mendiami Kabupaten Aceh Tengah dan Bener Meriah, sedangkan Gayo Alas atau Gayo Deret mendiami Kabupaten Gayo Lues dan Kabupaten Aceh Tenggara. Di daerah Aceh Timur juga terdapat Suku Gayo Lukup. Tulisan ini lebih fokus melihat tradisi pendidikan anak dalam masyarakat Gayo Lut yang berdomisili di Dataran Tinggi Gayo Kabupaten Aceh Tengah dan Bener Meriah. Masyarakat Suku Gayo memiliki tradisi khas seperti juga dengan tradisi suku-suku lain di Indonesia. Suku Gayo memiliki tradisi atau budaya melalui dua sumber; *pertama*, dari sumber leluhur yang bermuatan pengetahuan, keyakinan, nilai, norma-norma yang dinyatakan sebagai *edet* (adat) dan kebiasaan yang tidak mengikat yang disebut dengan *resam* (peraturan). *Kedua*, sumber agama Islam berupa akidah sistem keyakinan, nilai-nilai dan kaidah-kaidah agama yang disebut *hukum* (Melalatoa, 1997: 202).

Suku Gayo memiliki budaya dan adat istiadat yang sangat lengkap, salah satunya adalah tradisi mendidik anak, meskipun adat pendidikan ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan ajaran Islam. Tetapi lebih pada sistem atau metode yang mereka terapkan dalam mendidik anak-anak mereka agar menjadi orang-orang yang shaleh, bermartabat, dan selamat di dunia dan akhirat. Tradisi pendidikan ini sesungguhnya telah diawali dari tradisi perkawinan, memelihara anak dalam kandungan, tradisi aqiqah yang disertai dengan penabalan nama yang disebut dengan *turun mani* (turun mandi) dan mengasuh anak dari masa balita sampai dewasa (Melalatoa, 1982: 35).

Tradisi pendidikan anak dalam masyarakat Suku Gayo ini lebih pada cara yang turun temurun dilakukan oleh orang tua terdahulu kepada keturunan mereka berikutnya. Sedangkan materi pendidikannya tetap mengacu kepada nilai-nilai ajaran Islam berupa akidah, ibadah, muamalah, akhlak dan aturan hidup yang Islami. Akan tetapi, dewasa ini kemajuan informasi ilmu dan teknologi yang semakin pesat maka tradisi pendidikan anak di Gayo sudah pudar dan cenderung hilang akibat arus modernisasi ini memasuki daerah Gayo. Disadari juga bahwa modernisasi ini membawa manfaat terutama memperluas wawasan anak-anak Gayo, akan tetapi dampak negatif yang ditimbulkannya jauh lebih buruk sehingga dapat menjauhkan mereka dengan ajaran Islam. Sekiranya anak orang Gayo jauh dari Islam, maka akan menjadi orang yang *kufur* kepada Allah yang kelak akan menerima kesengsaraan di akhirat. Tidak terlalu naif jika tradisi pendidikan anak di Gayo ini diterapkan lagi agar terwujud generasi muda Gayo yang Islami, beradat dan berbudaya.

Sekilas tentang Tradisi Pendidikan Anak di Gayo

Secara kasat mata tradisi pendidikan anak di Gayo diawali saat ia lahir, tentu saja mengikuti syariat Islam dengan cara mengazan dan mengiqamatkan di telinga anak yang baru saja lahir. Tetapi dalam pemberian dan penabalan nama terdapat tradisi pendidikan, yaitu pada hari ketujuh ada acara *turun mani* (turun mandi) yaitu anak ini dibawa ke tempat permandian untuk dimandikan. Apabila bayi itu perempuan maka pihak *ralik* (nenek dari ibu si bayi) yang memakai pakaian bagus harus menyuntingkan jeruk purut (*mungkur*) pada sanggulnya. Sebaliknya jika bayi laki-laki maka *ralik* tadi harus melilitkan di kepalanya sejenis tumbuh-tumbuhan menjalar yang dinamakan *bulang keriris*. Sewaktu pergi ke tempat permandian, biasanya membawa *ampang* (tempat duduk orang terhormat), buah kelapa, parang dan sepotong kain tua yang dibakar (*demi*) dan kacip (*kelati*) sebagai bahan untuk menangkal gangguan setan. Di tempat upacara inilah kelapa dibelah dengan parang persis di atas kepala bayi itu agar tidak takut pada petir (*pungi*) setelah itu bayi dimandikan (Melalatoa, 1982: 91). Tradisi ini memberi pelajaran agar hidup dijalani dengan berani, berusaha dan berjuang. Air kelapa sendiri sebagai simbol kesucian dan dapat diminum ketika dahaga. Hal ini menandakan hidup ini harus bersih, baik dan dimanfaatkan hanya untuk kebaikan dan kebenaran. Setelah itu, bayi ini diserahkan kepada *imem kampung* (ulama) untuk dikendurikan dan ditabelkan namanya, dan nama yang diberikan itupun sudah dipilih dari usulan para kerabat, tamu yang hadir dalam acara itu melalui selebar kertas, sang ayah dan ibunya memilih salah satu nama yang mereka setuju dan nama itulah yang akan ditabalkan oleh Tengku Imam kepada sang bayi. Pada acara kenduri juga dibacakan ayat suci al Quran, shalawat Nabi dan doa-doa agar anak ini kelak menjadi anak yang shaleh. Hal itu juga sebagai isyarat bahwa anak bayi ini telah diajarkan hidup secara bermasyarakat yang harmonis dan relegius.

Tahapan berikutnya, bayi diasuh oleh orang tua terutama ibu (*ine*) yang selalu mendidik rasa keagamaan anak dengan cara mendendangkan lagu yang bernilai tauhid ketika anaknya masih dalam ayaunan atau menjelang tidur dengan syair "*La ilaha illallah Muhamadun Rasulullah, anakuni jema mutuah, umure gelah lanyut rejekie gelah mudah*" artinya tidak ada Tuhan kecuali Allah dan Muhammad utusan Allah. Diharapkan sang anak mendapat harkat atau anugerah dari Allah, umurnya panjang dan rejekinya dimudahkan Allah (Syukri, 2006: 193). Kalimat ini terus didendangkan setiap waktu sehingga memberi peluang terhadap makbulnya doa ibu untuk mendoakan anaknya meraih martabat yang mulia dan terhormat. Setelah anak berusia dua tahun,

terdapat tradisi upacara sapihan menyusui (*jawe*). Selama tiga hari tubuh bayi ini selalu diguyur dengan *glasah* yaitu air yang berasal dari ramuan makan sirih dengan perangkat pinang, *konyel* (dari kulit kayu). Selama tiga hari, sang anak makan telur, pisang, *bertih* (padi yang digongseng), bahkan disediakan makanan khas *gutel* yaitu pulut yang ditumbuk dan dibulati serta dilumuri gula dan kelapa lalu direbus. Tradisi ini mengisyaratkan akan memulai kehidupan yang mandiri dan berkreasi, hal itulah yang terus menerus dilakukan dengan cara membimbing anaknya untuk mandiri. Maka sudah keniscayaan bahwa anak Gayo ketika masa sekolah sudah dapat membuat layangan, mobil-mobilan, pistol-pistol dan permainan anak-anak lainnya (Melalatoa, 1982: 92).

Selanjutnya ayah dan ibu (*ine urum ama*) maupun neneknya menyampaikan ajaran agama dan falsafah atau pedoman hidup lewat pengisahan legenda-legenda (*kekeberen*). Lewat *kekeberen* (kisah) inilah, anak-anak Gayo belajar tentang hidup dan agama terutama bagaimana membina mental religius seorang anak. Setelah berumur 7-8 tahun, orang tua mulai menyerahkan anaknya kepada Tengku *imem* dengan membawa sepiring *bertih* (padi yang digongseng) untuk dididik membaca dan mengetahui makna al Quran yang didahului dengan mempelajari huruf *hijaiyah* dan *Juz Amma* (Ibrahim, 1986: 13). Penyerahan anak kepada *imem* (guru) yang dianggap sederajat dengan orang tuaya sendiri karenanya menyerahkan anak kepada *imem* harus mengikuti aturan dan adab tertentu. Menurut Ibrahim, terdapat adab menyerahkan anak kepada Tengku *imem*, wali murid harus mengikuti tata cara dan berbahasa yang beradab yaitu: “*Bismillahirrahmanirrahim, assalamu’alaikum wr.wr. Tengku terbilangsi jeroh ketike sibise kami geh roa tujuen, selapis menentong tengku, selapismi kami menyerahen anak ni kami iejer urum ididik tengku kena ngeitakdirni Tuhan kami melahir urum munekulne.*” Artinya, Tengku kami datang dengan dua tujuan, pertama mengunjungi Tengku dan kedua menyerahkan anak ini kepada Tengku untuk diajar dan dididik, karena Allah SWT telah menakdirkan kami melahirkan dan membesarkannya. Lalu, Tengku *imem* menyambut penyerahan itu dengan kata “*Bismillahirrahmannirrahim, urum niet si ikhlas aku nge munerime anakteni untuk iejer buge-buge we mujadi anak amal saleh.*” Artinya: dengan niat yang ikhlas saya sudah menerima anak kita ini, mudah-mudahan menjadi anak amal shaleh) (Ibrahim, 1986:158). Tata cara penyerahan ini merupakan ketulusan pihak orang tua dan Tengku *imem* untuk mendidik anak ini yang kelak akan menjadi orang yang shaleh.

Apabila anak telah mampu mengenal dan menghafal huruf hijaiyah dan membaca Juz Amma, ini menjadi kebanggaan pertama bagi keluarga dan

Tengku *imem* yang mengajarkannya. *Khatam* al Quran merupakan puncak kebanggaan karena orang tua merasa anaknya telah mendekatkan diri kepada Allah. Selanjutnya sang anak belajar berwudhu (bersuci), shalat lima waktu dan ibadah-ibadah lainnya. Pada usia ini anak-anak Gayo ini mulai mengikuti kegiatan pengajian di masjid, *mersah* dan *joyah* dengan para Tengku (Paeni, 2003: 186). Sebagai tempat mengaji, halaman masjid dijadikan tempat bermain sepak bola, bola kasti, main *hong*, main *kemili* (biji kemiri) dan mandi di kolam masjid. Bahkan setiap bulan Ramadhan anak-anak Gayo ini menjadikan masjid sebagai sentral aktivitas remaja, sehingga dapat dipastikan pengaruh spiritual dari masjid itu telah merasuk ke dalam jiwa anak Gayo. Pada usia sekolah, anak-anak Gayo mengikuti pendidikan formal di sekolah seperti pesanteren, Madrasah Ibtidaiyah yang lebih kental dengan ilmu-ilmu agama, dan ada pula mereka yang masuk ke sekolah umum seperti Sekolah Dasar, tetapi dengan dasar agama yang kuat yang telah mengikuti pendidikan Islam dalam masyarakat.

Dampak Modernisasi terhadap Tradisi Pendidikan Anak di Gayo

Sampai tahun 1980-an Dataran Tinggi Gayo belum tersentuh siaran televisi, hanya radio sebagai sarana informasi dan hiburan saat itu. Maka hampir dipastikan tradisi pendidikan anak masih dilakukan dan terintegrasi dengan pendidikan formal di sekolah. Tetapi kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi semakin pesat terutama dalam bidang informasi yang sangat canggih, sehingga apa saja peristiwa yang terjadi di belahan dunia ini dapat disaksikan oleh manusia di bagian bumi lainnya melalui siaran televisi, radio dan jaringan internet termasuk daerah Gayo. Kehadiran internet tidak hanya memberikan informasi aktivitas manusia di bumi ini, bahkan dapat menggerakkan perubahan politik di sebuah negara. Bukan hanya itu, alat komunikasi inipun mampu menularkan penyakit dari negara maju ke negara berkembang. Menurut WHO, penyakit jantung merupakan penyakit menular yang baru atau disebut dengan *new communicable disease*. Penyakit menular yang baru ini bukanlah disebabkan oleh bakteri atau kuman tertentu, tetapi penularannya yang semakin luas ke seluruh muka bumi ini yang berhubungan dengan semakin pesatnya media komunikasi. Media komunikasi bukanlah menularkan kuman atau virus, melainkan menyiarkan berbagai pola hidup yang salah, baik itu dari media cetak maupun elektronik. Pola hidup yang salah di negara maju, melalui berbagai media komunikasi akan menular dengan pesat ke negara-negara yang berkembang. Contoh, negara maju telah terbiasa

dengan makanan cepat saji yang kadar gizinya tidak seimbang. Pola hidup ini akan segera ditiru oleh masyarakat di negara-negara berkembang termasuk di Indonesia (Bihar, 2012: 28).

Menurut *puturolog* Amerika John Naisbitt dan Patrica Aburdene, pada abad 21 gaya hidup di seluruh dunia menunjukkan kesamaan, yaitu 3 F: *food*, *fashion*, dan *fun* (makanan, mode, dan hiburan). Kemudian, Jalaluddin Rakhmat menambahkan dengan 5 F yaitu: *faith*, *fear*, *facts*, *fiction* dan *formulation* (Rakhmat, 1991: 71). (1). *Food* (makanan), yang ada di di negara luar telah ada pula terhidang dan dinikmati oleh orang Gayo seperti *Fried Chicken*, *Mac Donald* serta minuman dan buah-buahan dari Cina, Thailand telah mendarat di daerah ini. Makanan, minuman yang diproduksi ini perlu dirisaukan karena bahannya berasal dari barang yang masih diragukan halal secara zat atau pembuatannya. Jika dipastikan benda-benda itu telah bercampur antara halal dan haram, maka hal ini dapat menyebabkan dosa dan tidak makbulnya doa. Dalam ajaran Islam, perbuatan yang memakan makanan yang haram ini akan mengakibatkan darahnya dirasuki oleh gaya hidup setan yang selalu menimbulkan maksiat; (2). *Fashion* (mode pakaian), yang telah dirancang oleh perancang dunia di Eropa dan dipasarkan melalui majalah mode ke seluruh dunia. Mode dan rancangan pakaian wanita terutama sangat seksi dan dapat menuai gairah kaum laki-laki, akibatnya pakaian waita ini sangat mengganggu pandangan umat Islam. Padahal Islam mengajarkan kaum wanita wajib menutup aurat (Sou'yb, 1987: 70); (3). *Fun* (hiburan), masa kini telah menjadi bisnis internasional sehingga para artis dan aktor telah menjadi komoditas dunia sehingga kegiatan hiburan inipun telah dapat diakses dalam waktu sekejap. Kegiatan hiburan dari berbagai belahan dunia ini telah begitu merasuk ke dalam jiwa rakyat Indonesia termasuk di daerah Gayo.

Sekularisasi dan liberalisme merupakan akibat yang tidak terelakkan dari proses modernisasi bangsa. Sekularisasi tanpa modernisasi tak ubahnya bagaikan mata uang yang tidak mungkin dipisahkan satu sama lain. Oleh karena itu, dalam diskursus ilmu sosial atau sosiologi ada sebuah teori terkenal yang mengatakan bahwa, makin maju suatu masyarakat, maka makin menurun komitmen mereka pada agama. "Maju" disini maksudnya adalah "modern" (Madjid, 1992: 451-452). Modernisasi dipercaya bakal menghalau agama dari ruang dan institusi publik. Hal ini sangat berbahaya bagi penganutnya. Bahkan dampak modernisasi menurunkan arti dan vitalitas agama bagi kehidupan masyarakat serta menggantikannya dengan "tuhan-tuhan" baru. Dalam proses menuju kemodernan ini, sekularisasi menjadi sebuah keniscayaan. Modernisasi

tanpa sekularisasi keduanya sangat *intens* dalam menghalau agama dari ajaran yang sakral dan fundamental.

Di dunia Islam, sekularisasi bukan hanya sebuah proses, tetapi juga telah menjadi paradigma, ideologi, dan dogma yang diyakini kebenarannya dan dianggap secara sistematis dan terencana. Bahkan sekularisasi dianggap sebagai prasyarat transformasi dari cara tradisional/ kuno/ klasik menuju cara modern. Namun untuk mengurangi resistensi digunakanlah istilah lain yang lebih halus seperti modernisasi, pembangunan (*development*), demokratisasi, dan liberalisasi. Di dunia Islam berada dalam zaman keemasannya dari abad VII sampai abad XIII M (Hanafi, 1983: 79-80). Namun di saat Eropa memasuki zaman Renaissance yang membawa kepada zaman modern justru umat Islam mulai menurun, mundur, dan terjerembab kepada zaman kemunduran. Ilmu pengetahuan dan filsafat yang sudah lama bertahta di dunia Islam, kini memperoleh lahan subur untuk berkembang pesat di bumi Eropa (Rasyidi, 1985: 283). Sekularisasi yang sama juga terjadi di negara-negara Muslim lainnya. Proses sekular dan *westernisasi* ini disokong oleh sejumlah pemikir liberal pada masa itu, seperti Sir Sayyid Ahmad Khan, Nawwab Abd al-Latif, Mustafa Khan, dan Khuda Bakhsh. Demikian juga di Mesir, Qasim Amin (1863-1908) murid Syekh Muhammad Abduh yang menganggap syariat Islam sebagai kendala kemajuan sehingga tidak wajib berjilbab dan terjadi pelanggaran poligami. Ia menyampaikan bahwa hanya dengan nasionalisme dan modernisasi, negara Mesir dan negara-negara muslim lainnya dapat maju seperti negara Eropa (Raziq, 1925: 53-91).

Di Indonesia, sekularisasi telah berjalan sejak zaman kolonial Belanda yang melarang keras ekspresi keagamaan, khususnya Islam. Islam bagi banyak rakyat Nusantara bukan semata-mata agama, melainkan ideologi gerakan, bahkan napas kehidupan. Zaman kolonial Belanda mendukung pengembangan Islam di bidang ritual keagamaan, tetapi mencegahnya untuk berperan dalam bidang politik. Selain itu, untuk mengimbangi peran pesantren dan melanggengkan kekuasaan kolonial, maka dibuatlah lembaga-lembaga pendidikan atau sekolah-sekolah sekular untuk pribumi dengan tujuan mencetak warga yang bukan hanya siap mengisi birokrasi, tetapi juga kooperatif dan loyal terhadap kolonial. Bahaya sekularisasi ini bukan hanya dalam upaya menyingkirkan agama dalam kehidupan publik, melainkan juga sangat berbahaya di sektor pendidikan Islam. Idealnya tujuan pendidikan Islam tidak terlepas dari tujuan hidup manusia dalam Islam, yaitu untuk menciptakan pribadi-pribadi hamba Allah yang selalu bertaqwa kepada Allah SWT, dan dapat mencapai kehidupan yang

bahagia dunia dan akhirat, sebagaimana terdapat dalam QS al Dzariat: 56 dan QS Ali Imran: 102. Dalam konteks sosial masyarakat, adanya sekularisasi di Gayo menyebabkan tujuan akhir dari pendidikan Islam sirna. Pendidikan Islam dengan seluruh totalitasnya dalam konteks Islam inheren dengan istilah “*tarbiyah*”, “*ta’lim*” dan “*ta’did*” yang seharusnya dipahami, dihayati dan dilaksanakan secara bersama-sama dengan ajaran Islam dan tidak terpisahkan.

Semangat sekularisasi dan humanisme sampai saat ini sangat mendominasi terhadap dasar-dasar pendidikan dan pengajaran agama Islam, termasuk terhadap dasar-dasar ilmu dan pengetahuan. Asumsi-asumsi positivisme masih tetap digunakan dan dipaksa oleh manusia abad modern saat ini dalam segala segi kehidupan. Materialisme hampir menutupi pandangan spiritualisme dan berusaha untuk menggantinya dengan paradigma baru yang sekular dan cenderung meremehkan Tuhan. Paradigma ilmu sekuler yang berkembang sekarang lebih banyak berorientasi pada otak dan otot yang kering dari nilai-nilai spiritual. Sesungguhnya keadaan ini merupakan suatu ancaman nyata gerakan sekularisasi terhadap kelangsungan hidup masa depan umat manusia, agama, budaya, bangsa, dan negara khususnya bagi generasi muda di Dataran Tinggi Gayo.

Berikut pengaruh lain dari modernisasi ini secara lebih spesifik terhadap pendidikan anak di Gayo yaitu; *pertama*, menipis spiritualisme yang terlihat dari kurangnya melakukan ibadah baik shalat wajib, puasa ramadhan diakibatkan minimnya ilmu keislaman yang mereka miliki. Terkait dengan hal itu, kegiatan pengajian remaja Gayo kurang diminati karena mereka lebih asyik menonton TV menikmati hiburan daripada menambah ilmu keislaman secara informal di masjid maupun mushalla. Menipisnya spiritual remaja ini juga ditandai dengan semakin menjauhnya mereka dari aktivitas masjid yang dulunya dijadikan pusat kegiatan anak dan remaja di Gayo. *Kedua*, remaja lebih dependen dan serba instan karena mereka kurang berkereasi dalam menciptakan keterampilan. Mereka pergi ke pasar membeli apa saja yang mereka kehendaki, sehingga mereka tidak mampu mandiri dalam menjalani kehidupan. Keadaan itu membuat anak remaja di Gayo tidak kreatif, kurang dinamis sehingga mereka selalu dibantu oleh keluarga dan kelak tidak dapat berinteraksi dengan lingkungannya untuk mengembangkan dirinya. Padahal ciri orang Gayo adalah dinamis, kreatif dan mengembara mencari ilmu ke luar daerah. Menurut Melalatoa (1992: 147), pendidikan tradisional di lingkungan keluarga adalah pengenalan terhadap lingkungan sosial dimulai dengan pengasuhan anak, kemudian anak akan mengenal dan menyesuaikan

diri dengan lingkungannya. *Ketiga*, degradasi moral berupa kepribadian yang semu dimana mereka kurang mengindahkan tata krama adat istiadat, tidak menggunakan *tutur* tradisi Gayo kepada anggota keluarga (Pinan, 1998: 161). Tradisi *tutur* dalam adat Gayo adalah sebagai jati diri dan tata krama bergaul sehingga karekter, sikap seharusnya berbeda ketika bertemu dengan anggota keluarga sesuai dengan tingkatan orang yang bertutur kepadanya. Akibatnya akhlak remaja ini semakin rendah, hal ini tampak dalam pergaulan sehari-hari baik dalam keluarga, tetangga dan masyarakat. Pandangan seperti itu dari waktu ke waktu semakin mengawatirkan yang membuat anak-anak Gayo ini semakin terkikis moralitasnya dan akan terjerembab kepada perbuatan maksiat. Umat manusia yang banyak melakukan dosa, selalu saja mendapat peringatan dari Allah SWT sebagaimana firman Allah dalam Surat al Ankabut: 40:

"Masing-masing Kami siksa, karena dosa-dosanya diantara mereka ada yang Kami kirim kepadanya angin tofan (yang mengandung pasir) dan di antara mereka ada yang disiksa oleh teriakan keras dan diantara mereka ada yang Kami benamkan ke dalam bumi, dan diantara mereka ada yang kami tenggelakan ke dalam laut, Allah tiada menganiaya mereka, tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri".

Keempat, *silaturrahim* berkurang sehingga lebih mementingkan individu dan kepentingan sesaat. Masa kini tidak ada lagi gotong royong (*bejamu*), seperti *menggirik* padi, *menyankol*, atau kegiatan bersawah secara bersama-sama tanpa upah. Ketika hari raya tidak terlihat saling berkunjung dari rumah ke rumah secara menyeluruh, kecuali hanya keluarga terdekat. Akibat menipisnya silaturrahim membuat pergaulan antar *belah* (sub suku) dapat terganggu dan memungkinkan akan terjadi pernikahan antar *belah* yang sesungguhnya dilarang secara adat. Jika hal itu terjadi maka akan ada efek negatif dalam masyarakat yang meruntuhkan harga diri mereka sendiri. Dahulu silaturrahim ini sangat kuat sehingga persatuan dan kesatuan anak dan remaja di Gayo tertata rapi dan terjadi kekerabatan di bawah panji adat dan Syariat Islam.

Alternatif Strategis Mengatasi Krisis Pendidikan Islam di Gayo

Sejalan dengan julukan Aceh sebagai Serambi Makkah, di mana Gayo adalah bagian dari wilayah Aceh yang memiliki keistimewaan dalam bidang agama, adat dan pendidikan. Suku Gayo diharapkan tidak akan kehilangan jati diri sebagai umat Islam yang *kaffah* dan jauh dari perbuatan *munkar*. Terlebih Aceh telah menjadi satu-satunya provinsi di Indonesia yang menjadikan Syariat Islam sebagai dasar kehidupan bernegara dan berbangsa

yang bertujuan menjadikan rakyat Aceh sejahtera dan religius. Akan tetapi secara factual, dalam masyarakat Aceh di Gayo masih terdapat warga yang belum melaksanakan syariat Islam secara murni, utuh dan konsekuen. Hal ini terbukti masih banyaknya warga yang melakukan pelanggaran ajaran Islam melakukan maksiat seperti narkoba, pelecehan seksual dan kejahatan lainya yang saat ini telah dipublikasikan dalam surat-surat kabar. Menurut penulis, hal itu mesti dilakukan perubahan secara komprehensif dan simultan, terutama mengatasi pengaruh modernisasi yang telah disebutkan di atas, khususnya di Dataran Tinggi Gayo.

Untuk memperbaiki pendidikan Islam di kalangan generasi muda Gayo ini salah satu solusinya ialah dengan cara mengintegrasikan syariat Islam dengan adat istiadat Gayo yang sudah melekat dalam kehidupan masyarakat Gayo, karena antara syariat dan adat sudah menyatu seperti zat dan sifat. Secara kelembagaan juga telah dibentuk lembaga yang menangani kedua aspek tersebut, yaitu Dinas Syariat Islam yang mengurus pelaksanaan ajaran Islam di tengah-tengah masyarakat, sedangkan terkait dengan aspek adat istiadat telah dibentuk lembaga Majelis Adat Aceh (MAA). Dinas Syariat Islam diharapkan berjalan secara fungsional untuk melakukan penyuluhan tentang Syariat Islam kepada seluruh lapisan masyarakat Gayo terutama generasi mudanya, sehingga mereka mengetahui dan mengamalkan syariat secara *kaffah*. Menurut Al Yasa Abubakar bahwa, umat Islam yang berdiam di Aceh khususnya maupun di Indonesia umumnya harus melaksanakan syariat Islam secara *kaffah* dalam hidup keseharian, baik kehidupan secara pribadi atau kehidupan bermasyarakat (Abubakar, 2006: 66). Sekiranya pengamalan Islam secara *kaffah* ini berjalan dengan baik di Gayo, sehingga generasi muda memiliki iman yang kukuh, ibadah yang kuat baik dan benar, *muamalah* (hubungan antar manusia dan alam) yang harmonis dan berakhlakul karimah. Profil tersebut seperti yang dicontohkan oleh Allah dalam QS Ibrahim: 24-25 yang artinya:

“Tidaklah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat conto kalimat yang baik seperti pohon yang baik akarnya kuat dan cabangnya (menjulangi) ke langit. (pohon itu) menghasilkan buahnya pada setiap waktu dengan seizin Tuhannya. Dan Allah membuat perumpamaan itu untuk manusia agar mereka selalu ingat”

Agar Syariat Islam ini berjalan dengan baik di Gayo, maka adat istiadat menjadi pagarnya, sehingga Lembaga Adat Gayo juga perlu difungsikan. Adapun lembaga adat di Gayo meliputi Sarakopat, Imem Mukim, Kepala Kampung,

Imem Kampung, Biden, Juru Bie, Pawang Laut, Hariye, Pengulu Uten, Kejurun Belang, Rakyat Mupakat (Himpunan Qanun, 2002:145). Jika dilihat fungsi Sarakopat, yang terdiri dari (1). *Reje* (raja) bertugas untuk menegakkan dan memelihara keadilan dalam masyarakat. (2) *Petue* bertugas menyelidiki dan meneliti keadaan rakyat. (3) *Imem* (ulama) bertugas melaksanakan dan mengevaluasi syariat agama Islam, dan (4) Rakyat berdaulat yang berkewajiban mengadakan musyawarah dan mufakat (Syukri, 2006: 39). Sarakopat ini hampir mirip dengan pilar dunia yang disabdakan oleh Rasulullah dalam sebuah hadisnya yang bermakna: “*Dunia ini seperti kebun yang memiliki lima pilar yaitu, ilmunya ulama, adilnya pemerintah, kejujuran ahli ekonomi, pengabdian dari rakyat dan disiplinnya pegawai*” (Razi, 1985: 168). Jika Sarakopat benar-benar difungsikan maka syariat Islam akan berjalan dengan baik, karena fungsi dari lembaga adat ini adalah untuk mencegah dan menindak perbuatan *sumang* (sumbang), melaksanakan adat istiadat, kebiasaan-kebiasaan dan sanksi adat, menyelesaikan *kemalun edet empat perkara*, *madu opat* (perbuatan yang dilarang) seperti penghinaan, menista, merampas harta atau mencuri, merampas hak orang lain (Syukri, 2006: 127). Apabila Majelis Adat Aceh di Gayo berjalan dengan baik, terutama mengembalikan tradisi pendidikan anak Gayo dan melakukan sosialisasi melalui penataran dan konsultasi adat Gayo bidang pendidikan, maka akan terbinalah karakter remaja yang shaleh, beradat dan budaya Islami.

Untuk memperkuat integrasi antara syariat Islam dengan adat istiadat Gayo ini, peran ulama (Majelis Permusyawaratan Ulama) sangat penting dan menjadi ujung tombak menyampaikan dan membimbing ajaran Islam kepada masyarakat. Ulama sesungguhnya berfungsi sebagai konseptor pelaksanaan syariat Islam, apakah konsep syariat yang dijalankan sesuai dengan pemahaman yang dilakukan para ulama termasuk peran ulama memberikan pengawasan pada pelaksanaannya. Islam adalah ajaran yang penuh kasih sayang antar umat manusia, sehingga pelaksanaannya jangan sampai memberikan nilai-nilai yang menyeramkan dan menakutkan. Islam menawarkan ajaran yang damai, harmonis dan motivasi masyarakat untuk mencapai kemajuan (Syukri, 2012: 220). Jadi ulama berkewajiban mengarahkan, membina pendidikan Islam bagi anak-anak generasi muda Gayo untuk kesejahteraan di dunia dan akhirat.

Simpulan

Tradisi pendidikan anak di Gayo memiliki sifat yang khas mulai dari pernikahan, memelihara anak dalam kandungan, *turun mani*, mendidik anak

masa balita. Masa ini awal pendidikan anak dengan melantunkan *syair-syair*, *kekeberen* dan penyerahan anak kepada *imem* kampung untuk belajar agama Islam. Setelah itu anak di dimasukkan secara formal ke pesantren dan madrasah. Pendidikan di masyarakat tetap dilakukan berbasis masjid, mushala dan *joyah* untuk mempelajari budaya dan ilmu Islam sebagai pedoman hidup.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi lewat media informasi, TV, radio, internet, video dan alat komunikasi lainnya telah menyentuh daerah Gayo. Modernisasi ini ditandai dengan perubahan pola hidup yang hampir sama di belahan dunia ini, sehingga hidup generasi muda di Gayo sudah mengalami perubahan yang drastis ke arah sekuler dan liberal. Keadaan ini dapat mempengaruhi sikap dan karakter anak-anak di Gayo secara signifikan. Perubahan itu adalah spiritual mereka menipis, kurang dinamis dan kurang kreatif, degradasi moral dan silaturrahim berkurang. Hal ini akibat sistem tradisi pendidikan Gayo sudah hilang ditelan modernisasi.

Untuk mengatasi krisis pendidikan anak-anak Gayo ini perlu usaha reorientasi dengan pendekatan integrasi antara syariat Islam dengan tradisi adat pendidikan Gayo. Aplikasinya adalah memfungsikan dan kerja sama antara Dinas Syariat Islam, Lembaga Adat Gayo dan Majelis Permusyawaratan Ulama. Ketiga lembaga ini harus bersinergi untuk mengembalikan pendidikan anak Gayo pada ajaran Islam yang benar dan sesuai adat istiadat leluhur rakyat Gayo. Dengan cara itulah, generasi muda Gayo ini akan menjadi orang-orang yang shaleh, taqwa, berbudaya Islami tetapi maju dan modern yang kelak akan sejahtera baik di dunia maupun di akhirat.

Daftar Pustaka

- Ali, Abdurrahim. 1986. *Peran Islam Melalui Adat Gayo dalam Pembangunan Masyarakat Gayo*. Takengon: Seminar Ilmu Pengetahuan Dan Kebudayaan
- Abubakar, A.Y. 1976. *Pandangan Islam Terhadap Hukum Waris Adat Gayo di Daerah Gayo Lut Kabupaten Daerah Tingkat II Aceh Tengah*. Banda Aceh: IAIN Jamiah Ar-Raniry.
- Abubakar, Al Yasa. 2004. *Syariat Islam Di Provinsi NAD Paradigma, Kebijakan Dan Kegiatan*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam NAD.
- Hanafi, A. 1983. *Filsafat Skolastik*. Jakarta: Pustaka Alhusna.

- Ibrahim, Mahmud. 1986. Peranan Islam Melalui Adat Gayo Dalam Pembangunan Masyarakat Gayo. Dalam *Seminar Ilmu Pengetahuan Dan Kebudayaan*. Takengon: diselenggarakan MUI Aceh kerjasama PEMDA/MUI Aceh Tengah.
- Madjid, Nurcholis. 1992. *Islam Doktrin Dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Melalatoa, M.J. 1982. *Kebudayaan Gayo*. Jakarta: Balai Pustaka.
- MPU NAD. 2008. *Kumpulan Undang-Undang, Perda, Qanun dan Instuksi Gubernur Tentanag Keistimewaan NAD*. Banda Aceh: MPU NAD.
- Paeni, Mukhlis. 2003. *Riak Di Laut Tawar Kelanjutan Tradisi Dalam Perubahan Di Gayo Aceh Tengah*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Pinan, A.R. Aman. 1998. *Hakikat Nilai-Nilai Budaya Gayo Aceh Tengah*. Takengon: Pemerintah Daerah Aceh Tengah.
- Rakhmat, Jalaluddin. 1991. *Islam Aktual*. Bandung: Mizan.
- Raziq, Ali Abd. 1925. *al-Islam wa Usul al-Hukm*. Kairo: al-Matba'ah al-Mishriyah
- Razi, Fakhruddin Muhammad. 1985. *Tafsir Fakhr ar-Razi*. Beirut: Dar al-Fikri.
- Sou'yb, Joesoef. 1987. *Riba Rente Bank Dan Masalah Aurat Wanita*. Medan: Rimbaw.
- Syukri. 2006. *Sarakopat Sistem Pemerintahan Tanah Gayo Dan Relevansinya Terhadap Peleaksanaan Otonmi Daerah*. Jakarta: Hijri Pustaka Utama
- Syukri. 2012. *Ulama Membangun Aceh*. Medan: IAIN Press.
- Weber, Eugene. 1972 *The Western Tradition: From The Renaissance to The Present*. Massachusetts: D.C. Heat and Company.

PEDOMAN UMUM

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

hendaknya disertai keterangan tentang nomor halaman tempat asal kutipan. Contoh: (Kaelan, 2005: 47).

8. Daftar Pustaka disusun diurutkan secara alfabetis dan kronologis.

PENULISAN DAFTAR PUSTAKA

Buku

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

- **Buku dengan Pengarang**

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

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

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

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

- **Buku terjemahan:**

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

- **Buku kumpulan artikel:**

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

- **Artikel dalam buku kumpulan artikel:**

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

Surat Kabar

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

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

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

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

Dokumen Resmi

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

Makalah seminar, lokakarya, penataran, pelatihan, workshop:

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

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](http://Infopub.uin-malang/el%20harakah).

- **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](http://Infopub.uin-malang/el%20harakah)).

- **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].