

**MENJAGA
TRADISI
& MENGGAPAI
PAHALA**

**POTRET DIALOG DISKURSIF
ISLAM DAN TRADISI LOKAL**

MENJAGA TRADISI & MENGGAPAI PAHALA

**POTRET DIALOG DISKURSIF
ISLAM DAN TRADISI LOKAL**

EDITOR

Muhammad Rais

Saidin Ernas

Ici
THE INTER CULTURAL INSTITUTE

MENJAGA TRADISI DAN MENGGAPAI PAHALA

PENULIS
Ilyas Upe, Dkk

PERANCANG SAMPUL
MN. Jihad

EDITOR
Muhammad Rais
Saidin Ernas

CETAKAN PERTAMA, Juli 2013

PENERBIT
TICI PUBLICATIONS
Perum Taman Kahuripan, Kav. 28 RT 06/RW 35
Mantren-Klidon, Sukoharjo, Ngaglik, Sleman-Yogyakarta

ISBN 978-602-9994-450-6

ISLAM DAN TRADISI LOKAL

ZULY QODIR

Sosiolog Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

ISLAM sebagai agama, senantiasa akan terkait dengan dua hal utama. *Pertama*, berkaitan dengan persoalan substansial yang sering disebut sebagai ibadah (*mahdah* maupun *ghoiru mahdah*), sunah. *Kedua*, berhubungan kebiasaan-kebiasaan (tradisi) yang berkembang di dalam masyarakat. Namun demikian, antara yang *mahdah*, *ghoiru mahdah*, dan tradisi seringkali atau seakan-akan tidak dapat dibedakan, sekalipun dapat dipisahkan. Misalnya, soal penggunaan bedug di masjid yang sering dibunyikan pada saat menjelang shalat Jumat. Di Maroko, Afrika, dan Indonesia membunyikan bedug sering terdengar, namun bentuknya bermacam-macam. Artinya, penggunaan bedug hanyalah masalah tradisi (kebiasaan) yang biasa terjadi di masyarakat Islam. Namun memiliki fungsi yang memiliki keterkaitan dengan waktu shalat Jumat. Bedug berfungsi sebagai pengingat bahwa shalat Jumat telah tiba waktunya.

Persoalan ibadah dan tradisi yang lain dapat pula dilihat dalam hal penyelenggaraan azan menjelang shalat wajib dilaksanakan. Azan sebagai panggilan menjelang shalat bisa

dijalankan dengan menggunakan speaker/pengeras suara, tetapi bisa juga dikerjakan tanpa alat tersebut. Keduanya bisa dikerjakan dan sama sah adanya. Bahkan, shalat wajib yang tidak didahului dengan azan pun tetap sah adanya. Berbeda dengan shalat wajib yang dikerjakan tanpa niat, maka tidak sah shalatnya karena niat merupakan salah satu syarat sahnya shalat. Azan dengan demikian hanya merupakan pertanda waktu shalat telah tiba. Azan dapat dikerjakan dengan keras (menggunakan pengeras suara) bisa juga tanpa pengeras suara, bahkan shalat wajib sekalipun, sah adanya tanpa didahului dengan mengumandangkan azan sebelumnya.

Dari beberapa contoh di atas, dapat dikatakan bahwa dalam Islam terdapat hal-hal yang sifatnya kebiasaan-kebiasaan (sehingga menjadi tradisi) namun telah membudaya di masyarakat. Demikian pula, terdapat hal yang sifatnya wajib dikerjakan sebagai ibadah, sehingga jika tidak dikerjakan maka tidak akan bernilai ibadah bahkan tidak sah adanya. Oleh karena itu, hal yang perlu diperhatikan adalah bagaimana umat Islam pada khususnya memperhatikan masalah-masalah yang berhubungan dengan persoalan ibadah (*mahdah* dan *ghoiru mahdah*) serta hal-hal yang disebut sebagai kreativitas (aktivitas kebudayaan) yang sudah membudaya dalam kehidupan umat Islam.

Kebiasaan-kebiasaan yang telah mentradisi di dalam masyarakat tidak perlu dihakimi sebagai sesuatu yang “mengada-ada” alias *bid'ah* apalagi *dhalalah*. Sebab, ada kebiasaan-kebiasaan yang telah berjalan di masyarakat Islam yang tidak bertentangan dengan Islam sebagaimana contoh yang telah dikemukakan di awal tulisan ini. Memakai sarung dalam shalat, kopian, membunyikan bedug sebelum shalat dikerjakan, bahkan mengumandangkan azan sebelum shalat wajib dikerjakan umat Islam merupakan kebiasaan yang tidak ditemukan titik kontrasnya dalam Islam. Sementara itu, memang terdapat juga kebiasaan yang telah mentradisi di masyarakat yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, seperti

melakukan penyembahan pada binatang, kepada gunung, dan mengorbankan hewan piaraan kepada apa yang dinamakan penunggu gunung, bukit, pohon, dan sungai. Kebiasaan semacam ini berkembang di masyarakat Islam, namun dinamakan sebagai kebiasaan yang bertentangan dengan tradisi dan ajaran Islam. Kebiasaan-kebiasaan inilah kemudian dinamakan *bid'ah* dan syirik sehingga harus ditinggalkan.

Kembali pada persoalan Islam dan tradisi, terdapat banyak tradisi yang berkembang dalam masyarakat Islam sebagai bentuk kebudayaan lokal seperti menyanyikan atau membaca shalawat nabi, membaca Surat Yasin setiap malam Jumat. Di kalangan umat Islam, sangat mudah menemukan dan menyaksikan orang berkumpul setiap malam Jumat, kemudian membaca shalawat dan membaca Surat Yasin. Aktivitas ini dianggap sebagai “perantara” untuk mendapatkan *barakah* dan syafaat dari Nabi Muhammad. Namun demikian, terdapat pula masyarakat yang tidak membaca shalawat dan membaca Surat Yasin pada malam Jumat, tetapi justru dilakukan setiap malam. Yang membaca demikian tidak memberikan makna bahwa membaca shalawat dan Surat Yasin dalam rangka mendapatkan *barakah* dan syafaat dari nabi, tetapi membacanya adalah bagian dari ibadah yang perlu dilakukan. Keduanya sama-sama merupakan kebiasaan yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan tetap berkembang sampai sekarang sekalipun dunia telah beranjak dari dunia tradisional menjadi modern bahkan post modernisme. Maknanya apa atas itu semua? Tidak lain kecuali adalah semuanya berada dalam kaitannya dengan “membangun tradisi” dan “melestarikan tradisi” yang baik yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Artinya, tetap melanggengkan yang lama (yang baik) dan mencari tradisi yang baru (yang lebih baik), *al-muhafazhah ala al-qadimi al-shalih, wa al-ahdzu bi al-jadidi al-ashlah*.

Pertanyaan sederhana kemudian muncul, mungkin umat Islam menghilangkan tradisi? Agaknya merupakan suatu yang tidak mungkin dilakukan dengan memperhatikan

penjelasan seperti tertuang dalam buku ini yang merupakan kajian-kajian berbagai macam tradisi Islam di aras lokal Indonesia. Hal yang mungkin dilakukan adalah mengomunikasikan tentang berbagai macam tradisi dan kultur yang berkembang. Perlu komunikasi artinya adalah adanya dialog yang diskursif tentang Islam dan tradisi itu sendiri sehingga antara yang tradisi sebagai kebudayaan dan Islam sebagai ajaran tidak bertabrakan, bahkan kontraproduktif di masyarakat. Tidak perlu lagi adanya dikotomi yang keras antara Islam tradisi dan Islam anti tradisi karena senyatanya dalam masyarakat Islam antara tradisi dan Islam tidak bisa dipisahkan secara tegas, keduanya saling berjalan tanpa ada yang terpengaruh atau bertabrakan. Pemahaman atas keduanya lah yang perlu senantiasa disegarkan dan diperbarui sehingga antara tradisi dan Islam sama-sama memperoleh “ganjaran”, yaitu ganjaran sosial dan ganjaran spiritual karena menjalankan tradisi dan ajaran.

Hal yang paling fenomenal belakangan terjadi adalah adanya berbagai praktik tradisi dalam masyarakat Islam yang dahulu sebenarnya telah berlangsung kemudian muncul lagi dengan bentuk baru. Berbagai model pengobatan (spiritual) sebagai model pengobatan alternatif misalnya sangat berkembang pesat dan diminati. Banyak dari para pemuka agama seperti ustadz menjalankan praktik pengobatan spiritual dengan doa-doa dengan menggunakan berbagai macam sarana seperti air yang telah disucikan (air putih). Padahal, sekarang ini telah menginjak zaman post modernisme dalam tradisi ilmu sosial humaniora, mengapa hal ini tetap terpelihara? Mengapakah tradisi pengobatan spiritual semacam ini semakin laris dan banyak digemari? Bukankah tradisi ini adalah tradisi yang berkembang sebelum zaman modern dan postmodernisme? Dalam sejarahnya, Rasulullah sendiri sering mengobati para sahabat yang sakit dengan berdoa dan mengusapkan air pada wajah atau sekujur tubuhnya ketika mereka sakit panas.

Berbagai macam praktik ritual dalam masyarakat Islam Indonesia merupakan fakta yang tidak tertolak, seperti yang dapat ditemukan dalam buku ini. Soal mahar, dalam meminang misalnya, praktik berkat, dan ritual pemakaman mayat Towani Tolotang semuanya berjalan demikian adanya di masyarakat penganut Islam. Hal yang bisa disaksikan secara terbuka dalam tradisi agama di Indonesia adalah pemakaian simbol-simbol yang sangat sarat dengan makna magis sekaligus politis. Oleh karena itu, memahami agama beserta simbolnya di Indonesia tidak bisa sekedarnya saja. Jika mengikuti tradisi Weberian, simbol itu memiliki makna religius yang magis. Sementara itu, jika mengikuti tradisi Marxian maka makna simbol yang dipergunakan adalah dalam rangka membangun “pengaruh” atau membangun kekuasaan. Singkatnya, kata simbol dalam agama senantiasa sarat makna sosial, baik sosial kultural maupun sosial politik. Di sinilah kemudian kaitannya antara agama dan kekuatan sosial politik maupun kekuatan kultural dapat ditemukan.

Mengikuti teori sosial lainnya, apa yang dinamakan tradisi lokal seperti dalam masyarakat Islam Indonesia sebenarnya sejalan dengan apa yang dinamakan dengan *local wisdom* atau dalam tradisi ilmu sosial kontemporer dinamakan *social capital* (modal sosial) yang berwujud modal kultural, khususnya dalam tradisi keagamaan (Islam). Hal yang semacam ini tentu demikian banyak dapat ditemukan di dalam masyarakat Islam Indonesia seperti yang bermunculan belakangan ini. Ilmuwan seperti Francis Fukuyama menjelaskan soal modal sosial sebagai sesuatu yang hidup dan berkembang dalam masyarakat dari zaman lampau sampai sekarang tanpa terbedung oleh hadirnya zaman teknologi dan komunikasi yang mutakhir. Sementara itu, Pierre Bourdieu menjelaskan bahwa modal sosial terdiri dari banyak aspek di antaranya modal ekonomi, modal kultural (agama), serta modal politik yang terus berkembang dalam masyarakat.

Saat ini, fenomena keagamaan (Islam) Indonesia sangat berkembang yang terdiri dari banyak mazhab, aliran, model, dan pengikut serta aktor. Oleh karena itu, akan menjadi persoalan serius ketika sebagai sesama umat Islam atau umat beragama enggan memahami munculnya berbagai fenomena keagamaan tersebut. Hal yang perlu dilakukan sebenarnya adalah bagaimana menghadirkan Islam yang menjadi rahmat bagi semua manusia dan mendakwahkan Islam yang tidak kontradiktif dengan tradisi, dengan kultur yang berkembang sekaligus tidak bertabrakan dengan ajaran pokok Islam sendiri. Di sinilah pentingnya metode memahami Islam yang kontekstual, reinterpretasi menjadi suatu yang tidak bisa dielakkan. Problem umat Islam adalah problem kontekstualisasi serta problem otentisitas, sebab antara konteks dan teks seringkali tampak kontradiksi. Padahal, Islam itu hadir untuk masyarakat (jamaah), bukan untuk Tuhan semata. Islam hadir untuk mensejahterakan masyarakat, bukan menyengsarakan masyarakat. Islam hadir untuk “memberdayakan” dan “membebaskan” masyarakat dari belenggu, bukan memperdaya umat manusia.

Tulisan-tulisan yang tertuang dalam buku ini merupakan hasil pemikiran para penulis yang dengan bijak berhasil merespons berbagai dinamika keumatan saat ini. Mereka dengan lugas menghadirkan diskusi-diskusi yang kaya informasi yang diharapkan dapat menambah wawasan dan menambah khazanah kajian sosial-keagamaan yang terus mengalami perkembangan. Semoga kehadiran buku ini bermanfaat dan dijadikan bahan pijakan bagi pengembangan diskusi-diskusi faktual dan aktual berikutnya. Selamat membaca.

DAFTAR ISI

PENGANTAR: ISLAM DAN TRADISI LOKAL <i>Zuly Qodir</i>	5
DAFTAR ISI	11
NEO SUFISME: PERUBAHAN PERILAKU MAHASISWA PASCA PENCERAHAN KALBU DI PESANTREN DARUL MUKHLISIN <i>Muh. Ilyas Upe</i>	13
MINANG-NON ISLAM: STRATEGI BERTAHAN KELOMPOK MINORITAS DI PADANG <i>Wanda Fitri</i>	31
TRANSFORMASI TRADISI BERKAT: PERGULATAN KELAS DAN STATUS SOSIAL DALAM RITUAL MAULUDAN <i>Muhamad Arwani</i>	57
KOMPLEKSITAS KEBERLANGSUNGAN AGAMA LOKAL: KASUS PERJUMPAAN ISLAM DAN TOWANI TOLOTANG DI SULAWESI SELATAN <i>Hasse J</i>	79

KONSTRUKSI MEDIA MASSA TERHADAP KERUSAKAN HUTAN: ANALISA WACANA TERHADAP HARIAN KOMPAS DAN REPUBLIKA <i>Desy Mardhiah</i>	93
MAHAR DAN <i>PENUELANG</i> : DINAMIKA KEBUDAYAAN LOKAL ANTARA ADAT DAN TRADISI ISLAM DI ACEH <i>Syamsul Rizal</i>	111
RITUS ADDEWATANG DAN MITOS PUTTA SERENG: AKULTURASI RITUS LOKAL DAN HEGEMONI “SANRO” DALAM KEBERAGAMAAN MASYARAKAT UJUNG-BONE SULAWESI SELATAN <i>Muhammad Rais</i>	135
STEREOTYPE PEREMPUAN DAN ULAMA FIKIH: STUDI ATAS ‘ <i>ILLAH AL-HUKM FUQAHA</i> TERHADAP HUKUM IJBÂR <i>Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyah</i>	159
DESAKRALISASI AGAMA: POLITISASI SIMBOL-SIMBOL AGAMA DALAM PILKADA JAMBI (2005-2008) <i>Subhan MA.Rachman</i>	181
TERAPI RELIGI: PENGALAMAN RELIGIUS DI PESANTREN AL ‘ARFIYAH MOJODUWUR, NGETOS-NGANJUK <i>Mohammad Arif AM</i>	205
BIODATA PENULIS	221

NEO SUFISME

PERUBAHAN PERILAKU MAHASISWA PASCA PENCERAHAN
KALBU DI PESANTREN DARUL MUKHLISIN

Muh. Ilyas Upe

PENDAHULUAN

Masyarakat Barat di milenium ketiga semakin sadar bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi tidak dapat memberitahukan arti kehidupan (Naisbit, 1990:256). Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang menghasilkan kebutuhan material manusia, tidak dibarengi dengan kemajuan kerohanian sehingga menimbulkan kegelisahan rohani. Weber (Nugroho, 2006: x) bahkan melihat dominasi ilmu pengetahuan terhadap kehidupan manusia berdampak pada merebaknya sekularisme, materialisme, dan menurunnya peran agama sebagai rujukan memahami dunia yang berakibat pada munculnya kegelisahan dan kegersangan rohaniah. Kegelisahan dan kegersangan rohaniah yang dirasakan oleh manusia muncul karena kegagalan kaum modernis membawa perubahan yang signifikan dalam kehidupan keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Kurangnya nilai spiritual yang diperoleh di tempat-tempat ibadah mengakibatkan mereka mencari agama dari Timur. Menurut Alwi Shihab (2004:261), aspek lahiriyah Islam (syariat-ibadah) dan aspek batiniah (tasawuf-spiritual) dalam Islam saling terkait dan tidak dapat dipisahkan.

Seiring perkembangan kehidupan spiritual pada tingkat global, umat manusia semakin tertarik kembali pada agama dan nilai-nilai spiritual. Ajaran spiritual yang lebih dikenal dengan sufisme yang berkembang dewasa ini dalam berbagai bentuknya, di dunia internasional dikenal “*new spirituality*”. Di dunia Islam perkembangan baru tersebut bisa dilihat dengan bermunculannya gerakan “neo sufisme” seperti manajemen kalbu, kecerdasan emosional (EQ), dan kecerdasan spiritual (SQ). Pencerahan kalbu yang dianggap bisa memberikan solusi dan pemecahan persoalan yang dihadapi umat manusia dewasa ini. Pencerahan kalbu (Ilyas, 2008: 41), dalam bahasa Arab dikenal dengan *tazkiyatun nufus*, yaitu sebuah upaya melakukan penataan membersihkan hati dari berbagai penyakit rohani. Pencerahan kalbu juga bisa bermakna *syaraha*, yaitu melapangkan dan membersihkan hati dari noda dan kotoran yang mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan melanggar ajaran Islam, bahkan norma-norma kemanusiaan.

Salah satu upaya menata kehidupan beragama civitas akademika khususnya mahasiswa Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makassar, Yayasan Wakaf UMI merancang kegiatan pencerahan qalbu di Pesantren Darul Mukhlisin, yang didirikan pada tahun 2000, di Padanglampe Kabupaten Pangkep Sulawesi Selatan. Menurut Ilyas Upe (2008:37) pesantren tersebut didirikan didasari tiga alasan. *Pertama*, adanya kesadaran pimpinan UMI terhadap minimnya pembinaan mahasiswa di kampus. *Kedua*, mahasiswa baru yang diterima di UMI dengan latar belakang pendidikan/sekolah yang berbeda-beda dan dari tahun ke tahun menunjukkan semakin rendahnya pemahaman dan pengetahuan tentang Islam. *Ketiga*, semakin tipisnya kesadaran mahasiswa tentang *akhlakul karimah* yang diperparah oleh sistem pendidikan yang menekankan pola pencerdasan otak dalam arti pemberian *knowledge* dan *skill* semata, sementara pembinaan akhlak dan kalbu terabaikan.

Fokus tulisan ini adalah perubahan yang terjadi pada mahasiswa pasca mengikuti pencerahan kalbu di Pesantren

Darul Mukhlisin. Pencerahan kalbu telah berhasil meningkatkan keberagaman mahasiswa, misalnya bisa dilihat pada keaktifan mereka melakukan shalat berjamaah. Dengan demikian, tulisan ini memberikan gambaran yang komprehensif tentang proses perubahan yang terjadi pada mahasiswa dengan membandingkan pola tingkah laku sebelum mengikuti pencerahan kalbu. Sebagai paradigma untuk melihat perubahan tersebut, penulis mengutip pendapat Weber dalam Heru Nugroho (2006:x), bahwa ada tiga komponen yang bisa menjadi sumber perubahan; ketegangan antara kharisma dan rutinitas, diferensiasi antara bidang-bidang kehidupan dan kesenjangan antara sistem nilai, dan *world-view* dan realitas sosial.

PENCERAHAN KALBU PESANTREN DARUL MUKHLISIN

Pencerahan kalbu, menurut Ilyas Upe (2008:37) dalam al-Qur'an menggunakan kata *syaraha* artinya melapangkan. Kata ini seperti yang terdapat dalam; QS. Al-An'am (6:125), "*faman yuridillah 'An yahdiyahu yasrah sadrahu lil Islam...*"; QS. Al-Nahl (16: 106), "... *Walakin man syaraha bil Kufri sadran fa 'Alaahim Gadabun min-Allah...*"; QS. Thaha (20: 25), "*Qaala Rabbi Syrahly sadry...*"; QS. Al-Zumar (39: 22), "*Afaman syaraha Allahu sadrahu Fahuwa 'Ala Nuurin min Rabbih...*"; serta QS. Al-Insyirah (94:1) Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu "*Alam Nasyrah Laka Sadraq*". Ayat-ayat tersebut semuanya menunjuk pada satu tempat yaitu "*sudur*" atau dada sebagai tempatnya kalbu. Jadi, *syaraha sadrah* melapangkan dada atau hati atau "pencerahan qalbu" seperti yang dimaksud dalam tulisan ini.

Potensi kalbu merupakan motor penggerak segala aktivitas manusia harus mampu dikelola dengan baik agar menghasilkan perilaku yang baik dalam kehidupan (Nadiah dan Haryanto, 2006:72). Pengelolaan inilah yang disebut dengan manajemen kalbu atau pencerahan kalbu. Pencerahan kalbu membutuhkan sebuah proses dan tahapan-tahapan dari yang sifatnya sederhana sampai pada tahapan yang sulit sesuai dengan

kemampuan yang dimiliki oleh manusia. Sedangkan menurut A. Rahim Amien dalam Ilyas Upe (2008), cara kerja dalam pencerahan kalbu yang diterapkan mengikuti cara Allah dalam mengajarkan agama kepada manusia, melalui empat tahap yaitu pengendalian *nafs* (pengendalian diri) berkaitan dengan *nafs* syahwat atau *nafs* nabati, pengendalian emosi berkaitan *nafs* hayawani atau ammarah, pengendalian rasionalitas berkaitan dengan *nafs* insani atau jiwa rasional, dan pencerdasan spiritual (kalbu).

Melihat tahapan-tahapan dalam pencerahan kalbu tersebut, ada tiga hal yang menjadi perhatian utama; materi pencerahan kalbu, bentuk atau metode pelaksanaannya, dan waktu yang dimanfaatkan. *Pertama*, berkaitan dengan materi pencerahan kalbu. Ini diklasifikasikan menjadi empat masalah. *Pertama*, Materi atau kurikulum. Materi pembelajaran seperti akidah, syariah, dan akhlak tidak mengikuti kurikulum pemerintah atau madrasah. Ia juga tidak berdasar pada kurikulum pesantren tradisional, tetapi dirancang sesuai dengan kebutuhan sendiri. Lukens-Bull (1994: 3) mengatakan pesantren memiliki materi pelajaran yang dirancang tersendiri dan diberikan kepada peserta. *Kedua*, Materi zikir. Materi ini berisi zikir-zikir *asmaul husna*, salawat, dan wirid-wirid tertentu ditambah dengan surah-surah tertentu yang dibaca setiap selesai shalat fardu. Zikir dan wirid yang dilakukan setiap selesai shalat magrib, surah *yasin fadilah* dilanjutkan dengan zikir hingga masuk waktu shalat isya, kemudian sesudah shalat isya membaca surah al-Mulk dilanjutkan dengan zikir, sesudah shalat subuh wirid surah al-Waqiah ditambah wirid-wirid lainnya, kemudian dilanjutkan dengan shalat sunat dhuha. Sesudah shalat dhuhur wirid surah an-Naba', dan setelah shalat Ashar wirid dengan surah ar-Rahman. *Ketiga*, Peserta yang sudah lancar membaca *al-Qur'an* melakukan *tadarrus*, sedangkan bagi yang belum bisa membaca sama sekali maupun yang belum lancar diajar membaca *al-Qur'an*. *Keempat*, Melakukan shalat-shalat sunat seperti shalat sunat wudhu', salat sunat taubat, shalat tahajud, shalat tasbih, dan shalat dhuha.

Kedua, berkaitan dengan pola pembinaan dalam pencerahan kalbu. Kegiatan belajar di kelas yang berlangsung mulai jam 08.00-11.30 setiap memulai pelajaran diawali dan diakhiri dengan membaca doa. Doanya diawali dan diakhiri dengan salawat kepada Rasulullah saw,. Kelas dan pola belajar dilakukan seperti pada umumnya, namun yang membedakannya adalah semua peserta memakai sarung dan kopiah serta duduk bersila. Pola pembelajaran lain adalah bentuk *khalakah* di masjid, biasanya ada dua bentuk; pleno artinya semua peserta membentuk posisi duduk hampir melingkar yang biasa disebut dengan bentuk *nun* (ن). Pada posisi titik itulah pemimpin zikir/wirid akan memberikan pelajaran atau memimpin zikir. Pada posisi duduk seperti ini tidak ada perbedaan antara guru atau pemimpin dengan peserta, hal tersebut menggambarkan bahwa posisi umat manusia di sisi Allah swt, tidak berbeda kecuali yang membedakan hati dan takwanya. Bentuk lain adalah pengelompokan peserta berdasarkan kelas masing-masing yang membentuk lingkaran melakukan *tadarrus*. Terkadang juga peserta dikelompokkan berdasarkan kemampuannya membaca al-Qur'an.

Di samping dua hal di atas, selama mengikuti pembinaan, peserta diberi makan dua kali siang dan malam ditambah sarapan pagi. Peserta diberi makan dengan menggunakan baki besar untuk empat porsi. Peserta secara bergilir mengambil makanan di ruang dapur lalu dibawa ke ruang kelas untuk makan bersama. Ketika makan peserta harus memulai dan mengakhirinya dengan membaca doa. Ide makan pada satu baki untuk empat orang dimaksudkan melatih peserta berlaku jujur dan menahan diri tidak mengambil sesuatu yang bukan miliknya. Mereka juga diperintahkan secara bergilir mengambil makanan untuk menghilangkan sifat sombong dan keangkuhan. Makanan yang terbatas diberikan kepada peserta juga berfungsi melatih dan membiasakan diri untuk tidak bersifat serakah.

Selain pola dan tata cara makan, pola tidur pun diatur. Peserta diwajibkan bangun tengah malam sekitar jam 02.30. Ini

berfungsi melatih peserta mengurangi waktu tidur. Peserta pada waktu tersebut diperintahkan melakukan shalat malam. Di samping diperintahkan bangun tengah malam melakukan shalat malam, peserta juga diperintahkan untuk melakukan *tadarrus* al-Qur'an. Pada kegiatan bangun malam, sekurang-kurangnya ada pelajaran penting yang terkandung, yaitu mengurangi tidur, yang berarti ada aktivitas seperti yang digambarkan Allah dalam QS. al-Baqarah: 255, "*Allah, tidak ada Tuhan selain Dia, yang hidup kekal mengurus makhluk-Nya, tidak mengantuk dan tidak tidur.*" Maksudnya, Allah aktif mengurus hamba-Nya setiap saat sehingga seandainya sejenak saja Allah tidak menurunkan rahmat-Nya kepada hamba-Nya, maka pastilah saat itu juga hamba akan hancur. Manusia sebagai hamba Allah yang paling mulia dan paling sempurna penciptaannya (QS. at-Tiin: 4) seyogyanya selalu meneladani sifat-sifat Tuhan dan mengaplikasikannya pada setiap gerak dan langkah-langkahnya dalam kehidupan sehari-hari.

Semua kegiatan pembinaan juga diarahkan pada pembentukan kesabaran peserta. Kesabaran merupakan hal yang sangat penting dimiliki oleh seorang muslim, bahkan di dunia sufisme salah satu *maqam* yang harus dicapai seorang murid adalah *maqam* sabar yang ditempatkan pada posisi kedua setelah taubat yang harus dimiliki, namun ada juga yang menempatkan pada posisi empat (Amin, 2002:49-51). Dari pelatihan ini diharapkan akan tertanam sikap sabar pada diri setiap peserta yang berpengaruh terhadap perilaku di dalam maupun di luar kampus. Selain pembentukan perilaku sabar, aplikasi pengetahuan juga sangat ditekankan. Al-Ghazali dalam al-Faruqi (2001:331) menegaskan bahwa sufisme merupakan pengetahuan sekaligus perbuatan. Hal yang sama juga diterapkan di pesantren-pesantren di Jawa (Lukens-Bull, 1994:16) dengan menciptakan sistem pendidikan yang menggabungkan pengajaran keagamaan dan pelatihan-pelatihan yang sifatnya teknis serta ilmu pengetahuan umum.

Hal lain yang juga menjadi salah satu agenda dalam pencerahan kalbu adalah *outbond activities* yang dilakukan pada sore hari sesudah shalat Ashar, baik dalam bentuk olahraga maupun kegiatan-kegiatan lainnya. Acara ini dimaksudkan agar peserta merenungkan (*tafakkur, tadabbur*) dan menyaksikan serta merasakan langsung ayat-ayat *kauniyah* dan tanda-tanda kekuasaan Allah swt. yang terbentang di jagad raya.

Ketiga, waktu pelaksanaan. Waktu yang dimaksud di sini adalah waktu yang dimanfaatkan dalam 1 x 24 jam untuk melakukan aktivitas yang berkaitan pencerahan kalbu. Berangkat dari firman Allah swt. (QS. al-Muzammil:1-10), pencerahan kalbu dilaksanakan dengan mengikuti perintah Allah swt. untuk bangun dan bangkit melakukan berbagai aktivitas. Waktu yang dimanfaatkan adalah seperdua atau kurang atau lebih, dan diperintahkan membaca ayat-ayat al-Qur'an perlahan-lahan. Berdasarkan petunjuk tersebut, pelaksanaan pencerahan kalbu diformat dengan memanfaatkan waktu sekitar 9 jam ditambah dengan kegiatan lainnya sehingga mencapai sekitar 14 jam, dengan rincian; Magrib - Isa 3 jam, tengah malam, Subuh-Dhuha 4 jam, Dhuhur 1 jam, Ashar 1 jam ditambah waktu klasikal dari jam 08.00 sampai 11.30. Kemudian ditambah lagi setelah Ashar dan sebelum jam 10 malam sekitar 2 jam, sehingga praktis waktu yang dimanfaatkan sekitar 9 – 14 jam dalam 1 x 24 jam.

KESADARAN BARU MAHASISWA PASCA PENCERAHAN KALBU

Munculnya kesadaran mahasiswa setelah mengikuti pencerahan kalbu di Pesantren Darul Mukhlisin merupakan satu fenomena yang menarik. Dengan penuh kesadaran, mahasiswa mengaku kepada pimpinan pesantren terhadap perbuatan dosa yang pernah dilakukan sebelumnya. Dosa-dosa yang pernah diperbuat misalnya melakukan hubungan seks di luar nikah, mengkonsumsi narkoba, dan jarang melaksanakan shalat bahkan tidak melakukan sama sekali. Mereka melakukan hal

tersebut karena ketidaktahuan hukum dan tata aturan pelaksanaan serta akibat-akibat yang diterima kelak. Seorang mahasiswa mengaku kepada peneliti bahwa sebelum masuk di Universitas Muslim Indonesia dan mengikuti pencerahan kalbu, ia tidak pernah melakukan shalat lima waktu karena tidak mengetahui cara-cara pelaksanaannya. Ada juga yang hanya melaksanakan shalat seperlunya. Namun, setelah mengikuti pencerahan kalbu, ia mengetahui betapa pentingnya melaksanakan kewajiban-kewajiban agama.

Pesantren Darul Mukhlisin dapat difungsikan sebagai media pengontrol perbuatan buruk terhadap mahasiswa. Dalam budaya mana pun seperti Jawa (Abdullah, 2002:72-74) pengaruh sifat-sifat yang tidak baik perlu diarahkan supaya menjadi baik. Sifat-sifat baik dan buruk yang terdapat dalam diri manusia dalam empat sifat, yaitu sifat yang mementingkan makan (*lawwama*), sifat emosi (*ammarah*), sifat birahi (*sufiyah*), dan sifat baik (*mutmainnah*). Pembinaan keagamaan yang diberikan dengan baik kepada seseorang seperti pembinaan di Pesantren Darul Mukhlisin akan membentuk suatu pandangan hidup atau falsafah hidup yang bersifat religius. Reorientasi batin seperti ini sangat penting dalam rangka reorientasi pandangan hidup atau falsafah hidup.

Menurut Betty R. Scharf (2004:1), pengalaman dan pengamalan manusia bisa membantu untuk memahami Tuhan. Dengan pengetahuan (*ma'rifah*) yang mantap, semakin mendekatkannya dengan Tuhan. Dengan demikian, keluaran Pesantren Darul Mukhlisin tidak hanya sekedar memiliki pengetahuan, tetapi lebih jauh lagi pengetahuan yang dimiliki menyatu dalam diri. Antara ucapan dan perbuatan saling mendukung. Di sini, akan tercipta pola; pengetahuan yang dilambangkan dengan pengucapan dan pembenaran yang dilambangkan dengan sikap teguh dalam pendirian. Inilah ciri-ciri orang beriman. Hanya orang-orang yang demikianlah yang dijamin oleh Allah. Mereka tidak akan merugi dan tidak akan dikembalikan ke tempat yang hina (QS. at-Tiin: 4-6). Lebih jauh,

dalam ayat ini ditegaskan bahwa manusia yang diciptakan dengan sangat sempurna akan dikembalikan ke tempat yang paling hina, kecuali mereka yang beriman dan beramal saleh. Jadi iman atau pengakuan/pengetahuan saja tidak cukup tanpa dibarengi perbuatan sebagai aplikasi pengetahuan.

Langkah yang perlu menjadi perhatian utama dalam pencerahan kalbu adalah pengenalan diri (Upe, 2008:42). Ini disebut dengan *ma'rifatun nafs* atau mengenal jati diri berupa *qalb*, nafsu, ruh, dan akal (QS. al-Isra': 36). Oleh karena itu, menurut Kurdi (t.th.:465) dalam sufisme sangat penting untuk mengenal siapa sesungguhnya diri kita untuk mengenal Tuhan. "*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu*", barangsiapa yang mengenal dirinya, ia akan mengenal Tuhannya. *Qalbu* atau hati memiliki dua makna (Rajab, 2003:41-45). Pertama, daging yang berbentuk kerucut yang ada dalam dada bagian kiri, berongga berisi darah hitam. Kedua, berarti sifat *lathifatun rabbani*, berhubungan dengan hati dalam arti jasmani; hubungan sifat dan yang disifati. *Luthf* merupakan hakikat yang diberi pahala dan siksa. Di sini, *nafs* memiliki dua makna, pertama, berupa esensi (zat) dan hakikat sesuatu sehingga dengan *nafs*-nya sendiri sesuatu bisa berdiri sendiri. Kedua, *nafs natiqah* (*nafs* rasional) yang sifatnya abstrak yang disebut fitrah manusia. Adapun *ruh*, berarti benda lembut seperti udara yang dibawa oleh darah hitam yang bersumber dari rongga hati jasmani. *Ruh* juga berarti latifah yang mengenali dan mengetahui dalam diri manusia dan merupakan salah satu dari dua makna hati, seperti diisyaratkan dalam al-Qur'an (QS. al-Isra' 17:85). Akal bisa berarti pengetahuan tentang hakikat permasalahan, sedangkan pengertian mengacu pada sifat dari suatu ilmu yang berpangkal pada hati. Adakalanya juga, akal bermakna ilmu pengetahuan yang sebenarnya adalah *qalb*, yakni sifat *lathifat* sebagai hakikat manusia.

Nafs memiliki tiga daya yaitu nafsu syahwat atau *nabati*, *nafs ghadab-hayawani*, dan *nafs insani*. Ketiga daya tersebut apabila dikendalikan dengan baik akan menghasilkan keutamaan

tersendiri. *Nafs syahwati* yang terkendali akan melahirkan keutamaan *iffah* yaitu sifat hati-hati dalam segala aspek kehidupan, mengendalikan nafsu makan, mengurangi tidur. *Nafs ghadab*, jiwa pemberani, dan bersifat mempertahankan diri, jika dikendalikan dan berfungsi dengan baik menghasilkan keutamaan yang disebut *saja'ah* (keberanian bertanggung-jawab), yaitu memunculkan sifat-sifat murah hati, suka menolong, lemah lembut, dan teguh pendirian. *Nafs insani* jika dilatih dengan baik akan menghasilkan keutamaan *al-hikmah* atau bijaksana. Keberhasilan mengendalikan ketiga daya tersebut akan melahirkan keutamaan lain yaitu *al-adalah* yaitu keseimbangan dalam segala hal.

Tiga daya yang dimiliki manusia dalam al-Qur'an disebut dengan '*al-samà, al-basyar dan al-fuad*' (QS. as-Sajadah) atau nafsu, akal, dan kalbu memiliki pencerdasan masing-masing. Nafsu yang dicerdaskan itulah dikenal dengan kecerdasan emosional (EQ), pencerahan kalbu akan menghasilkan kecerdasan spiritual (SQ), sedangkan kecerdasan akal disebut kecerdasan intelektual (IQ). Ketiga-tiganya harus dicerdaskan dan di-Islam-kan. Pertama-tama yang harus dicerdaskan adalah emosi. Ia harus ditundukkan dengan mengurangi dan menertibkan makan, minum, istirahat, dan tidur. Dalam pelaksanaan pencerahan kalbu, makan, minum, istirahat, dan tidur juga diatur sedemikian rupa sehingga nafsu bisa dikendalikan. Manusia memiliki tiga potensi berupa jasad, akal, dan kalbu. Membersihkan hati atau kalbu, potensi jasad dan akal akan terkendali dengan baik. Inti jalan yang ditempuh oleh kaum sufi menuju Tuhannya adalah pensucian hati (Syukur, 2002:49). Pensucian hati ini dilakukan dengan menempuh tahapan-tahapan yang disebut *station* atau tangga, dalam bahasa Arab disebut *maqamat*, yaitu tempat pejalan menunggu sambil berusaha keras membersihkan diri agar dapat melanjutkan perjalanan menuju stasiun berikutnya hingga sampai kepada Tuhan.

REORIENTASI KEHIDUPAN MAHASISWA

Terjadinya perubahan-perubahan, baik yang sifatnya kecil, sederhana maupun dalam skala besar, merupakan satu keniscayaan di dunia ini. Herakleitos (Hadiwijono, 2008:21-22) seorang filosof Yunani kuno mengatakan segala sesuatu yang ada bergerak terus-menerus, segala sesuatu berlalu dan tidak ada yang menetap, perubahan terjadi tiada hentinya. Perubahan yang terjadi pada mahasiswa setelah mengikuti pencerahan kalbu merupakan satu hal yang mungkin terjadi apabila memperhatikan materi dan metode pelaksanaannya. Dalam diri mahasiswa, telah terjadi proses perkembangan rasionalitas yang sangat cepat. Weber (Nugroho, 2006:viii) pandangan hidup seseorang bisa dipengaruhi oleh *magic*, *religion* atau *science*. Ilyas Upe (2007: 33), pandangan hidup yang melihat asal mula manusia dan alam semesta bersifat spiritual, maka tujuan hidup tentu juga akan bersifat spiritual. Oleh karena itu, pola hidup, gaya hidup, dan seluruh tingkah dalam kehidupan sehari-hari akan bersifat spiritual pula. Demikian pula sebaliknya, jika pandangan hidupnya bersifat material, maka mulai dari tujuan hidup, pola hidup, dan gaya hidup sampai tingkah laku sehari-hari akan bersifat material.

Pandangan hidup yang bersifat religius mengarahkan kehidupan orangnya sesuai dengan tujuan-tujuan keselamatan dan kebahagiaan. Keselamatan dan kebahagiaan yang menjadi tujuan dalam pandangan hidup agama, khususnya agama Islam adalah keselamatan dan kebahagiaan dunia akhirat. Pandangan tentang dunia yang dilandasi oleh agama di dalamnya akan terjadi reorientasi batin yang mengubah perilakunya dan membentuk hubungan sosial (Nugroho, 2006:viii). Pada tataran ini, ajaran agama dijadikan sebagai subjek interpretasi pada jenjang yang abstrak. Pelajaran agama yang diperoleh pada pencerahan kalbu memberikan suatu keyakinan dan kepercayaan diri untuk mengembang tugas kehambaan yang wajib mengabdikan kepada-Nya (QS. al-Baqarah: 30). Demikian pula akan tertanam kesadaran sebagai khalifah Allah yang bertugas

memakmurkan dan membangun dunia sesuai yang dikehendaki Allah swt. (QS. Adz-Dzariyaat: 56).

Terjadinya reorientasi budaya pada mahasiswa tidak terlepas dari keberadaan pencerahan kalbu yang dilaksanakan sebagai bentuk mentransmisikan konsepsi-konsepsi, norma-norma, dan nilai-nilai Islam kepada mahasiswa (Abdullah, 2006: 1). Dengan cara ini, manusia dapat melestarikan dan mengembangkan pengetahuan dan sikapnya terhadap kehidupan. Reorientasi budaya dapat dilihat pada pergeseran sistem pandangan hidup mahasiswa yang lebih mengarah pada nilai-nilai Islam. Pengakuan 'dosa' yang polos oleh mahasiswa merupakan implikasi tumbuhnya kesadaran untuk menjauhi perbuatan tersebut. Pelanggaran terhadap norma-norma etika atau bahkan norma-norma agama bisa terjadi karena terjadinya pertukaran nilai-nilai dan norma-norma yang sangat cepat, akibat perkembangan mutakhir teknologi informasi (Bertens, 2005: 30-32). Norma-norma yang diperpegangi, yang diperoleh selama pembinaan di pesantren akan membentuk kebiasaan-kebiasaan dan tindakan-tindakan yang mengarah pada pola hidup sehari-hari yang berdampak pada pergaulan baik di kampus maupun di tengah masyarakat.

Keberhasilan pencerahan kalbu membina moral mahasiswa dapat dilihat pada kegiatan-kegiatan mahasiswa di kampus. Frekuensi tindakan 'brutal' mengalami penurunan. Perkelahian mahasiswa di kampus semakin berkurang. Demikian pula demonstrasi yang mengarah pada tindakan anarkis mengalami penurunan pasca pencerahan qalbu. Implikasi lain keberhasilan pencerahan kalbu adalah meningkatnya kesadaran mahasiswa melaksanakan shalat jamaah di masjid. Menurut pengelola Masjid Umar bin Khattab kampus II UMI, rata-rata jamaah masjid saat ini mencapai 400-500 orang. Ketaatan mahasiswi memakai jilbab pun meningkat. Jilbab telah menjadi bagian dari pergaulan mahasiswa yang dulunya hanya sebagai pelepas kewajiban. Anak-anak muda banyak mengisi waktunya

dengan mengikuti pengajian-pengajian di masjid dan jilbab telah menjadi *trend mode* (Kahmad, 2006:135-136).

Terlepas apakah pemakaian jilbab hanya sebagai gaya hidup atau pola hidup bagi mahasiswa, yang jelas bahwa pemakaian jilbab bagi wanita-wanita muslim dewasa ini sudah menjadi model yang tentunya tidak bisa terlepas dari pengaruh gaya hidup global, gaya hidup sekarang ini sangat dipengaruhi oleh gaya hidup global (Abdullah, 2007:25). Dari pandangan hidup, terbentuk pola hidup maupun gaya hidup yang akan berpengaruh pada sistem sosialnya. Di sini, mahasiswa telah mengalami perubahan yang mendasar dalam berbagai aspeknya sejak memperoleh pengetahuan secara mendalam tentang ajaran agama yang lebih komprehensif. Pengetahuan keagamaan yang diperoleh memaksanya untuk menyesuaikan diri dengan nilai-nilai dan norma-norma agama dalam melakukan interaksi sosial. Pencerahan kalbu sebagai upaya untuk melakukan pelatihan untuk mengarahkan jiwa melalui berbagai tahapan-tahapan tertentu menciptakan cahaya Ilahi dalam jiwa manusia.

Pencerahan kalbu sebagai sebuah latihan atau pembinaan semakin memantapkan kepribadian mahasiswa sebagai seorang muslim. Kelakuan terhadap orang tua semakin baik. Demikian pula interaksi dengan sesama mahasiswa, interaksi berjalan dengan baik. Setelah mengikuti kegiatan tersebut, mereka memiliki motivasi yang lebih jelas, kepedulian terhadap sesama lebih meningkat, bahkan kehidupannya lebih teratur. Menurut pengalaman penulis, perubahan yang paling menonjol pada mahasiswa selama diterapkannya pencerahan kalbu adalah perubahan pola hidup dan gaya hidup yang lebih islami, baik dalam pergaulannya di dalam maupun di luar kampus. Cara berpakaian dan pergaulan sesama mahasiswa dan komunikasi dengan dosen semakin baik. Hal tersebut terbentuk karena neo-sufisme sangat menekankan perlunya pelibatan dalam masyarakat secara lebih kuat dibandingkan dengan sufisme konvensional (Syukur, 2001: 43).

PENUTUP

Pencerahan kalbu yang dilakukan di Pesantren Darul Mukhlisin melalui pembinaan secara simultan terhadap mahasiswa membentuk pola perilaku baru dalam diri mahasiswa. Pembinaan tidak hanya sekedar memberikan pengetahuan tetapi pengalaman yang menggabungkan antara pandangan hidup dan pengalaman keagamaan. Konsep-konsep sufisme yang terkandung dalam Islam dipelajari dengan baik sehingga ajaran tersebut tidak terkesan sebagai sebuah ajaran yang bersifat eksklusif, tetapi bersifat inklusif dan bisa diterima oleh semua pihak. Hal tersebut bisa dilihat dalam materi-materi yang diberikan seperti akidah, syari'at (ibadah) dan akhlak, yang diformat menjadi satu kesatuan yang harus didalami dan diamalkan dalam kehidupan baik sebagai individu maupun sebagai warga kampus.

Reorientasi batin seseorang akan mengubah perilaku luarnya dan dapat membentuk kembali hubungan-hubungan sosial. Kemampuan mengelola kalbu yang dimiliki, akan lebih mengenal posisinya di sisi Allah swt yang mengantarkan manusia pada pengenalan terhadap Allah swt. Mengenali diri (*ma'rifatun nafs*) dan mengenali Allah yang dalam sufisme disebut *ma'rifah*, menjadikannya lebih memahami kewajibannya terhadap Allah swt. Demikian pula hak dan kewajibannya terhadap sesama manusia akan terjalin dengan baik. Pengenalan diri atau *ma'rifatun nafs* memunculkan kesalahan sosial, sedangkan pengenalan terhadap Allah akan menghantarkan manusia pada kesalahan individu yang juga menunjang kesalahan sosial.

Pengabdian kepada Allah swt diwujudkan dengan melaksanakan ibadah-ibadah yang diwajibkan kepada seorang hamba. Membangun dunia dan memperbaiki hubungan dengan sesama manusia diwujudkan dengan jalinan silaturahmi yang didasari niat yang tulus. Hubungan dengan Allah swt, yang teraplikasi dalam bentuk ibadah shalat wajib maupun yang sunat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya menggiring manusia

untuk berperilaku sesuai dengan ajaran Islam. Adapun hubungan dengan sesama manusia teraplikasi dalam bentuk penghormatan kepada orang tua, hubungan baik dengan sesama, bahkan dengan lingkungan sekitarnya.

Pencerahan kalbu yang dilakukan di Pesantren Darul Mukhlisin merupakan upaya membentuk karakter dan pandangan hidup mahasiswa yang bertujuan menunjang pencapaian visi kampus yakni menjadikan alumni yang beriman, beramal, ilmiah, dan berilmu amaliah serta berakhlak mulia. Oleh karena itu, pembinaan seperti ini perlu diterapkan di tempat lain untuk membina moral atau akhlak terutama mahasiswa sebagai calon-calon intelektual yang akan menjadi pemimpin bangsa di masa depan. Perkembangan intelektual yang tidak diimbangi dengan pengembangan dan pemantapan keimanan dan akhlak, bukannya akan membawa kemajuan bangsa dan ummat manusia, malah sebaliknya, akan membawa kehancuran. Di sinilah pentingnya sebuah pembinaan moral yang ditujukan kepada mahasiswa yang dipersiapkan menjadi penentu masa depan bangsa dan agama. Kemajuan ilmu pengetahuan yang tidak diikuti oleh perkembangan moral akan membawa manusia pada kehidupan yang bersifat materialis dan meninggalkan agama.

Penekanan pada pentingnya pendalaman akidah, pemantapan pemahaman tentang syariat, dan pembinaan akhlak dalam pencerahan kalbu yang dilakukan oleh Darul Mukhlisin, berdampak pada terbangunnya hubungan yang baik dengan Tuhan dan manusia. Pembinaan yang dilakukan tidak hanya sebagai sebuah kewajiban keagamaan yang penekanannya hanya pada aspek kognitif atau pengetahuan, tetapi juga pada aspek afektif dan psikomotorik. Hal ini meningkatkan sikap dan pola hidup manusia berupa kesalehan individual. Demikian pula, perilaku bermasyarakat lebih inklusif yang mampu menerima kebenaran dari luar. Dengan demikian, Islam ditampilkan bukan dengan wajah menyeramkan seperti beberapa pandangan miring saat ini. Pencerahan kalbu merupakan salah satu alternatif

pembinaan terhadap masyarakat umum khususnya mahasiswa untuk membentuk kepribadian yang islami yang dijiwai oleh semangat ajaran yang menjadi rahmat bagi seluruh alam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. 2002. *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Orang Jawa: Analisis Gunungan pada Upacara Grebeg*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- _____. 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2007. *Handout Pengantar Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta. Sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada.
- Bertens, K. 2005. *Etika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- al-Faruqi, Ismail R dan Lois Lamnya al-Faruqi. t.th. *Atlas Budaya Islam, Menjelajah Khasanah Peradaban Gemilang*, terjemahan oleh, Ilyas Hasan.
- Hadiwijono, Harun. 2008. *Seri Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: Kanisius.
- Kahmad, Dadang. 2006. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- al-Kurdi, Muhammad Amin. t.th. *Tanwir al-Qulub fi Muamalatil 'Allam al-Guyub*. Semarang: Thoha Putra.
- Lukens-Bull, Ronald A. 2006. "Pengajaran Moral: Pendidikan Islam Masyarakat Jawa di Era Globalisasi". *Makalah*. University of North Florida: Jacksonville.
- Naisbit, John dan Patricia Aburdene. 1990. *Megatren 2000*. Jakarta: Binarupa Aksara.
- Nugroho, Heru. 2004. *Menumbuhkan Ide-ide Kritis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2006. "Rasionalisasi dan Pemudaran Pesona Dunia. Pengantar untuk Max Weber", dalam Ralph Schroeder. *Max Weber tentang Hegemoni Sistem Kepercayaan*. Yogyakarta. Kanisius.

- Rajab, Hadarah. 2003. *Akhlak Sufi, Cermin Masa Depan Ummat: Sistematika Pola Pembinaan Akhlak*. Jakarta. Al-Mawardi Prima.
- Scharf, Betty R. *The Sociological Study of Religion*, diterjemahkan oleh Machnun Husein dengan judul *Sosiologi Agama*.”
- Shihab, Alwi. 2004. *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Syukur, M. Amin. 2003. *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2001. “Masa Depan Tasawuf”, dalam *Tasawuf dan Krisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2002: *Menggugat Tasawuf, Sufisme, dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Upe, Ilyas. 2008. “Gerakan Neo Sufisme dalam Pesantren di Sulawesi Selatan”, dalam Irwan Abdullah (ed.). *Dialektika Teks Suci Agama*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM-Pustaka Pelajar.
- _____. 2007. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Materi kuliah.

MINANG-NON ISLAM:

STRATEGI BERTAHAN KELOMPOK MINORITAS DI PADANG

Wanda Fitri

PENDAHULUAN

Keberagamaan di Indonesia, pada esensinya, tidak dapat dipisahkan dari dua unsur penting yaitu politik dan kebudayaan. Keduanya memberikan pengaruh yang sangat signifikan dalam pola keberagamaan. Di satu sisi, keterlibatan agama dalam politik tidak bisa diabaikan, ditandai dengan menguatnya identitas keagamaan dalam ranah politik. Namun di sisi lain, keterlibatan kebudayaan sebagai bagian integral dalam pola keberagamaan juga tidak bisa diabaikan begitu saja. Ada tiga sumber kekuatan etnis yang dianggap dominan dalam masyarakat Minang yaitu agama, suku, dan adat. Ketiga kekuatan etnisitas tersebut kemudian menjadi rebutan untuk menguatkan posisinya dengan berbagai macam ritual dan melekat pada elite pemerintah, agama, dan adat, di mana ia seringkali dieksploitasi untuk kekuasaan dan keuntungan diri. Menguatnya identitas kesukuan (daerah) semakin besar semenjak era reformasi otonomi daerah. Demokratisasi akan berjalan baik sangat tergantung dari elite yang bermain. Permasalahannya, elite seringkali merekayasa (memanipulasi) identitas yang ada untuk kepentingan sendiri.

Berdasarkan penelitian Wanda Fitri (2008) menunjukkan adanya ketakutan dari masyarakat lokal terhadap pengaburan identitas diri mereka sebagai orang Minang yang Islam (Minang-Islam). Dengan mengakui kebenaran agama lain, berarti identitas yang dibangun selama ini atas klaim kebenaran tunggal bisa menjadi runtuh. Karenanya, akan selalu ada usaha untuk mempertahankan identitas tersebut. Lahirnya peraturan-peraturan daerah yang berlandaskan Islam (Perda Syari'at) seperti; Perda Anti Maksiat (2003), Perda Jilbabisasi (2004), dan sebagainya merupakan kecurigaan adanya ketakutan elit akan ancaman luar terhadap identitas budaya dan keagamaan yang sudah mapan. Kajian mengenai identitas primordial dalam ranah teori demokrasi (kebebasan beragama) telah memicu perkembangan diskursus mengenai keterkaitan antara status dan penerimaan sosial terhadap kelompok minoritas (non Minang-non Islam).

Kajian ini menjadi menarik ketika tiba-tiba muncul keberanian dari kelompok minoritas non Muslim untuk menonjolkan/menunjukkan identitas keagamaan mereka melalui simbol-simbol dan perilaku keagamaan. Di mana sikap dan perilaku seperti itu sebelumnya hampir tidak pernah terjadi baik di kota Padang maupun di Sumatera Barat. James C. Scott (1990) menyebutnya sebagai bentuk perubahan resistensi kelompok minoritas yang semula bersifat *hidden transcript* sekarang menjadi *public transcript*. Kenyataan ini selanjutnya dikhawatirkan dapat memicu terjadinya konflik lintas agama karena adanya hubungan sosial yang tidak selaras. Maka untuk mengkaji permasalahan ini akan difokuskan pada beberapa pertanyaan. *Pertama*, tulisan ini mencoba mempertanyakan bagaimana status dan penerimaan sosial Minoritas Non Muslim dalam aspek kehidupan sosial masyarakat Minang. *Kedua*, studi ini juga mengkaji bagaimana simbol-simbol keagamaan dilestarikan melalui praktik-praktik sikap dan perilaku yang menunjukkan secara nyata identitas keagamaan masing-masing. *Ketiga*, studi ini juga mencoba menelusuri dan menganalisa apa

saja bentuk-bentuk strategi yang dilakukan minoritas non Muslim dalam mempertahankan identitas keagamaan mereka di tengah identitas mayoritas Minang-Muslim.

Penjelasan Stuart Hall (1990) tentang identitas keagamaan menggambarkan bahwa identitas telah menjadi subjek dari permainan sejarah, kebudayaan, dan kekuasaan yang terjadi secara terus-menerus. Identitas keagamaan menjadi cara bagi sebuah agama menafsirkan posisi dirinya dalam ruang sejarah dalam relasinya dengan agama-agama lain. Pendapat Hall dikuatkan oleh F. Barth (1998) bahwa identitas merupakan hasil dari proses sosial yang kompleks yang tidak dibangun secara kultural-historis. Akan tetapi identitas adalah sesuatu yang dapat berubah dari waktu ke waktu karena pengaruh budaya, tradisi, adat-istiadat, mitologi, kepercayaan, dan pengalaman masa lalu. Karenanya, dapat dijelaskan mengapa konflik yang berlatar politik, sosial, agama, dan suku tidak terlepas dari persoalan identitas (Kompas, 1 Maret, 2006). Persoalan muncul ketika suatu identitas yang sudah mapan sulit menerima munculnya identitas baru. Dalam masyarakat tradisional, identitas terkait erat dengan kesukuan, marga, atau dinasti.

Dalam kehidupan modern yang hidup dalam negara-bangsa, identitas diperlukan untuk memperoleh status sosial dan politik. Identitas berkaitan dengan sertifikasi atau penjaminan. Identitas seseorang atau kelompok pada dasarnya bersifat referensial (merujuk) pada sesuatu yang lain di luar dirinya sendiri. Identitas juga berkaitan dengan “*ke-apa-an*” atau “*ke-siapa-an*” sesuatu atau orang dengan mengaitkannya pada yang lain. Dilanjutkan oleh Sunardi bahwa mengapa identitas begitu penting, karena identitas menyangkut hak seseorang atas posisinya di masyarakat. Sementara dalam sejarah manusia pembentukan identitas terjadi terus-menerus. Maka tidak mengherankan jika identitas yang sudah mapan (misalnya identitas keagamaan) pada suatu kelompok apalagi kelompok yang mayoritas, sangat sulit menerima munculnya identitas

baru. Pemaksaan terhadap penerimaan tersebut dapat menimbulkan terjadinya konflik.

Studi ini pada garis besarnya ingin menunjukkan beberapa hal tentang bagaimana identitas keagamaan non-Islam di tengah mayoritas muslim di Minang, khususnya bagaimana Minang sebagai suatu daerah yang hampir dapat dikatakan memiliki jumlah penduduk mayoritas Muslim, meski di beberapa tempat heterogenitas juga terjadi. Oleh karena itu dalam studi identitas suatu potret keagamaan tertentu, tidak bisa dilepaskan dari penjelasan-penjelasan penting menyangkut *setting* sosial Minang sebagai akar analisis dalam studi identitas ini. Oleh karena itu, sebelumnya beberapa hal di bawah ini sekilas menjelaskan bagaimana Minang menarik diteliti, hubungannya dengan kehidupan keagamaan, sekaligus struktur ekonomi-politik yang melatari perilaku, simbol-simbol keagamaan, serta identitas kesukuan yang berkembang di Minang.

KOTA PADANG: ANTARA HETEROGITAS ETNIS, STATUS, DAN PENERIMAAN SOSIAL

Kota Padang dihuni oleh masyarakat yang majemuk, di mana beragam kelompok/suku/etnis tinggal dan menetap turun temurun. Etnis Minang merupakan etnis mayoritas yang diikuti oleh etnis Jawa, Cina, dan Nias, kemudian Batak, Sunda, India, Arab, dan Eropa. Adapun etnis Mandailing paling sedikit jumlahnya dibanding etnis-etnis lain yang disebut sebelumnya. Sekarang etnis Jawa menempati posisi kedua terbesar mengalahkan etnis Cina. Hingga tahun 70-an seperti yang dijelaskan Hidayat (2008:60), peranakan Cina membentuk minoritas etnis terbesar, namun andil mereka mulai menurun jika dibanding dengan tahun-tahun sebelumnya.

Perubahan yang sangat penting dalam perubahan komposisi etnis adalah hilangnya warga Eropa setelah tahun 1958, sebagian mereka adalah Indo-Eropa. Hal ini dikarenakan situasi ekonomi dan politik di Indonesia pada waktu

itu. Semenjak Orde Baru, etnis Minang mengalahkan etnis lainnya, mereka mempunyai kekuatan dalam jumlah dan menguasai kebudayaan setempat. Persaingan etnis kemudian muncul antara Minang dan Cina terutama dalam perdagangan. Kebanyakan etnis Cina menempati wilayah strategis di pinggiran pantai yang sudah dimulai ketika masa penjajahan kolonial Belanda. Etnis Cina mendapat perlakuan istimewa dalam berbagai fasilitas. Adapun penduduk setempat (pribumi: Minang) tidak diberi akses. Mereka hanya dipekerjakan sebagai buruh (kuli). Ketidakadilan tersebut memendam rasa tidak suka sehingga melahirkan stereotip terhadap etnis Cina yang diduga terbawa sampai sekarang.

Penduduk kota Padang mayoritas beragama Islam (795.378 jiwa). Hal ini dilatarbelakangi oleh komposisi penduduknya yang mayoritas etnis Minang dengan memegang teguh falsafah “*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*”. Sedang penganut agama yang paling sedikit adalah Hindu (1.116 jiwa). Kota Padang merupakan daerah yang tidak lepas dari kemajemukan, baik dari segi suku, agama, ras, bahasa, dan sebagainya. Kemajemukan tersebut sampai hari ini dipercaya relatif masih hidup dalam suasana yang rukun, damai, dan harmonis. Hal tersebut dilihat dari sikap dan kesadaran perilaku masyarakatnya dalam menjaga dan menghormati rumah ibadah agama lain. Rumah ibadah merupakan simbol keagamaan yang langsung berdampak terhadap lingkungan perkotaan. Penduduk seperti mengerti bahwa keberadaan rumah ibadah tidak hanya melayani tujuan keagamaan, tetapi juga fungsi politis. Maksudnya, sebagai ungkapan keberadaan kelompok keagamaan tertentu, baik berupa aliran tarekat, sekte, ataupun kelompok-kelompok kecil lainnya dalam suatu agama.

Pada zaman penjajahan, gereja berdiri di tengah kota dan kelenteng (wihara) terletak di perkampungan Cina. Sedangkan masjid raya (mesjid besar) berada jauh dari pusat kota. Namun semenjak pusat pemerintahan dan ekonomi pindah ke daerah pinggiran sungai dan pedalaman, lokasi gereja dan klinteng

menjadi sebaliknya. Kemudian di pusat kota yang baru dibangun dua mesjid besar yaitu Masjid Raya Nurul Iman dan Masjid Taqwa Muhammadiyah. Dalam perkembangan selanjutnya, kota Padang tidak dapat menghindari pluralitas penduduknya baik dari jumlah etnis, agama, maupun sosial. Sebagai sebuah realitas, pluralitas agama tidak dapat dihindari. Keyakinan terhadap konsep adanya kebenaran mutlak dalam agama, hanya bisa dibatasi pada agama masing-masing tetapi tidak berarti memutlakkan atau memaksakannya kepada penganut agama lain. Pemaksaan kebenaran terhadap orang lain hanya akan menimbulkan konflik. Oleh karena itu, menghindari dan mencegah konflik (benturan) antar komunitas dan pemeluk agama yang berbeda adalah merupakan keharusan. Apalagi jika sampai bermusuhan dan menumpahkan darah.

Dalam kehidupan sosial kegamaan orang Minang sebagai kelompok mayoritas dipengaruhi oleh doktrin “*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*”. Ajaran adat tersebut kemudian menjadi falsafah adat Minangkabau yang harus dijunjung tinggi oleh orang Minang. Maksudnya, orang Minang adalah Muslim, bukan Minang kalau tidak Islam. Akan tetapi, jika terjadi sebaliknya, di mana orang Minang yang berpindah agama ke agama selain Islam, maka secara adat dia akan dibuang dari komunitasnya. Segala hak dan kewajibannya sebagai orang Minang akan dihapus dan dia tidak boleh mengakui dirinya sebagai orang Minang dan akan diusir tidak hanya dari sukunya (marga) tetapi juga dari kampung bahkan harus keluar dari Sumatera Barat.

Kajian ini menjadi menarik ketika orang luar yang lahir, tinggal, dan besar serta mempunyai keturunan di Padang bahkan sehari-hari menggunakan bahasa Minang tetapi tidak bisa dikatakan sebagai orang Padang jika mereka tidak Islam. Misalnya etnis Cina dan Nias yang sudah merupakan generasi kesekian yang tinggal di Padang. Lain halnya dengan orang India (keling) yang kebetulan kebanyakan beragama Islam. Masyarakat lokal dengan mudah menerima mereka sebagai

bagian dari *in-group* (*urang awak*). Usaha mereka untuk berasimilasi dengan budaya setempat (Minang) dapat diterima dengan mudah tanpa harus bersusah payah seperti yang juga dilakukan oleh etnis Cina, dan lainnya.

Khusus pada kasus etnis Cina, usaha yang mereka lakukan dan berasimilasi dengan budaya setempat tidak semudah yang dilakukan oleh etnis India. Meski mereka sudah menggunakan bahasa, budaya, dan kebiasaan setempat tetapi mereka tetap sebagai *outsider* dibanding *insider*. Kecurigaan pada kasus ini dimungkinkan adanya kebencian masa lalu seperti yang sudah diceritakan di atas yang selalu dibaca ulang oleh masyarakat lokal. Ketidaksukaan pada etnis Cina lebih kepada masalah etnisitas dibanding masalah agama. Meski tidak dapat dipungkiri bahwa pada kenyataannya orang Cina di kota Padang lebih banyak beragama Katolik daripada Islam. Di samping itu, penerimaan etnis Cina sendiri terhadap agama Islam sangat rendah. Hal itu dipengaruhi oleh kekuasaan pemerintahan kolonial pada masa lalu yang diwariskan sampai sekarang. Oleh pemerintah kolonial Belanda, Islam selalu distereotipkan dengan kemiskinan, kebodohan, bangsa yang tertinggal, dan seterusnya.

Pada masyarakat Minang, Islam merupakan *framework* kepercayaan yang fundamental, atribut, dan nilai-nilai. Itu semua melebihi atribut budaya seperti bahasa, etnisitas, nasionalitas, bahkan identitas regional. Ketika semua elemen-elemen identitas tersebut dapat masuk membentuk identitas yang saling berhubungan, maka agama (Islam) dapat juga diekspresikan secara serempak dengan atribut-atribut tersebut sehingga menghasilkan identitas individu yang kompleks. Ketika pada tingkat tertentu suatu kelompok disebut sebagai mayoritas Muslim atau minoritas non Muslim, sementara pada tingkat Negara mereka adalah bagian dari penduduk/masyarakat Indonesia. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Smith (dalam Budiwanti, 1995: 40) bahwa identitas suatu kelompok dapat dikenali dari kumpulan nama mereka. Nama adalah sebuah *emblem* (lambang) yang membedakan suatu kelompok etnis dari

kelompok etnis lainnya. Nama mempunyai makna simbolik baik pada kelompok etnis yang disukai maupun yang tidak disukai.

Nama secara umum biasanya memberikan karakteristik dari tipikal suatu kelompok etnik. Sebut saja nama-nama etnik Nias atau Batak yang selalu diikuti oleh nama marganya. Misalnya, ketika disebut nama *Pakpahan*, *Simanjuntak*, *Tobing*, dan seterusnya maka nama tersebut sudah mengarah kepada sekumpulan etnik Batak yang oleh masyarakat Minang diidentikkan dengan non Muslim. Begitu juga ketika muncul nama *Gulo*, *Zebua*, *Mendrova*, dan sebagainya dalam etnis Nias juga terjadi demikian. Etnik Nias adalah salah satu etnis dengan stereotip yang kurang disukai oleh penduduk asli kota Padang. Hal tersebut dikarenakan adanya kebencian historis (yang sebenarnya tidak dapat dibuktikan kebenarannya) yang terus dikembangkan oleh masyarakat, bahwa penduduk asli kota Padang (orang Padang)¹ adalah keturunan dari orang Nias (*urang Nieh*) dan ini dianggap penghinaan bagi orang Padang.²

Selanjutnya hal yang paling rancu adalah nama-nama konversi etnis Cina yang merupakan kebijakan politis Orde Baru pada waktu itu. Banyak orang Cina yang menggunakan nama-nama Indonesia dari etnis melayu bahkan Islam. Sebut saja nama-nama yang menjadi favorit mereka seperti; Yusuf, Efendi, Halim, Salim, dan sebagainya. Respons yang terjadi adalah nama-nama tersebut cepat diterima secara lisan tetapi ketika diketahui bahwa yang punya nama adalah orang Cina (nama Indonesianya), maka responpun jadi terbalik/berubah.

¹ Orang Padang di sini tidak menunjuk pada pengertian sebagai etnis Padang sebagaimana yang dipahami oleh masyarakat luar Sumatera Barat. Tetapi orang Padang adalah suku Minang yang berasal dari kota Padang atau penduduk asli kota Padang. Padang bagi orang Minang adalah menunjuk pada nama tempat (kota) bukan suku/etnis

² Stereotip tentang penduduk asli kota Padang adalah keturunan orang Nias, di mana nenek moyang orang Nias adalah keturunan anjing. Rumor ini dipercaya oleh kebanyakan masyarakat Minang yang bukan orang Padang, tetapi tentu saja rumor tersebut dibantah oleh orang Minang yang menjadi penduduk asli kota Padang karena dianggap sangat menghina dan merendahkan martabat kemanusiaan apalagi anjing adalah hewan yang diharamkan dalam agama Islam.

Meskipun mungkin saja di antara mereka yang punya nama tersebut sudah menjadi Muslim, tetapi tetap saja mereka dianggap Cina yang identik sebagai non Muslim. Bagaimana jika mereka yang bukan non Muslim tersebut kemudian menjadi Muslim dan sudah menjadikan Padang sebagai kampung atau tempat tinggal sejak kedatangan nenek moyang mereka atau bahkan mengawini masyarakat setempat? Biasanya mereka akan disebut sebagai *Cino Padang* (Cina Padang) yang maknanya berbeda dengan Cina-Minang. Cina Padang hanya menunjuk mereka adalah orang-orang Cina yang sudah lama tinggal di Padang dan berbaur dengan tradisi dan bahasa orang Padang. Begitu juga dengan orang Cina yang tinggal di Bukittinggi, mereka juga disebut dengan *Cino Bukittinggi*³. Tetapi bagaimana dengan etnis lain jika mengalami hal yang sama? Hal berbeda terjadi, tidak ada istilah/sebutan untuk Batak-Padang atau Nias-Padang. Biasanya mereka akan tetap diterima sebagaimana asal suku aslinya kecuali jika mereka menikahi perempuan Minang, maka anak keturunannya akan disebut sebagai orang Minang (merujuk pada sistem matrilineal).

Selanjutnya dalam hubungan sosial kemasyarakatan telah terjadi pembauran dalam satu komunitas kewargaan. Kebetulan di kota Padang tidak ada minoritas non Muslim yang membuat komunitas sendiri khususnya dalam pemukiman/tempat tinggal. Kecuali etnis Cina dengan *Kampung Cino*, India dengan *Kampung Kaling*, dan Jawa dengan *Kampung Jao* yang sudah terbentuk sejak zaman kolonial dulu. Nama-nama perkampungan atau tempat tinggal tersebut juga mengarah kepada agama yang dianut oleh komunitas tersebut. Misalnya, *Kampung Cino* masyarakatnya kebanyakan non Muslim dengan identitas agama terbanyak adalah Konghucu, Budha, dan Katolik, hanya sedikit yang Islam. Namun kebanyakan mereka tetap merayakan imlek, tapekong, baronsai, dan

³ Kebetulan perkampungan Cina yang dikenal dengan nama *Kampung Cino* hanya ada di kota Padang dan Bukittinggi.

seterusnya meski di KTP tertulis agama lain. Berbeda dengan etnis India yang cenderung menjadi Muslim dan taat. Mereka mempunyai masjid khusus yang diberi nama masjid Muhammadan di mana pada saat-saat tertentu terutama pada bulan Ramadhan semua orang India Muslim yang menyebar di kota Padang datang berkumpul di masjid tersebut. Hanya sedikit dari mereka yang beragama Hindu apalagi Kristen/Katolik. Begitu juga dengan etnis Jawa yang tinggal di *Kampung Jao* kebanyakan beragama Islam dan kebetulan di *Kampung Jao* ini sudah banyak ditempati oleh orang Minang dan mereka pun sudah tidak terlihat lagi ke-jawa-annya.

Orang-orang minoritas Non Muslim tinggal menyebar hampir di seluruh wilayah kecamatan di kota Padang. Mereka mengaku dapat berpartisipasi dengan baik dalam hubungan dan kerja sosial di tempat tinggalnya. Meski terkadang merasa diperlakukan sedikit berbeda atau dicurigai oleh masyarakat lain. Misalnya, ketika ada kegiatan gotong-royong RT semua masyarakat diminta untuk mengantarkan makanan dan minuman ke masjid atau ke lapangan, maka biasanya makanan/minuman mereka antarkan adalah makanan/minuman kemasan agar warga mau memakannya dan tidak dibuang (Wawancara, April 2007 dan 7 Oktober 2008). Sebaliknya mereka lebih suka untuk menyumbang berupa uang/material lainnya. Dalam keseharian mereka mengaku tidak mengalami masalah atau intimidasi yang berarti dari masyarakat sekitar. Anak-anak mereka dapat bermain bersama selayaknya anak-anak lain dalam suatu komunitas. Hanya saja tidak semua orangtua yang mengizinkan anak-anak mereka masuk ke dalam rumah tetangga non Muslimnya dan sebaliknya. Anak-anak juga jarang masuk ke rumah tetangga mereka yang berbeda agama, jawabannya ada yang sengaja dilarang dan ada yang memang tidak mau, biasanya mereka hanya main-main di teras atau halaman (Observasi, April 2007 dan September 2008). Alasan yang paling banyak diungkapkan adalah perasaan takut terpengaruh atau dipengaruhi. Kekhawatiran tersebut diakui oleh kedua belah

pihak baik mayoritas Muslim maupun minoritas non Muslim (Wawancara, 8 dan 10 Oktober 2008).

Namun rasa solidaritas akan terlihat justru ketika terjadi musibah seperti kecelakaan, sakit, dan meninggal dunia. Mereka saling menengok, melihat, dan membantu kesulitan tetangganya. Misalnya dalam kasus kematian, mereka akan saling takziah. Uniknyanya, ketika terjadi bencana gempa besar yang berulang-ulang pada awal Ramadhan sampai akhir Ramadhan tahun 2007 yang lalu yang diperparah dengan isu terjadinya tsunami, kecurigaan atas nama agama menjadi luntur. Gempa dan isu tsunami memaksa masyarakat mengungsi dan tinggal di luar rumah selama beberapa hari sampai ada pernyataan aman dari BMKG dan pemerintah kota Padang. Bencana gempa telah menghilangkan batas identitas agama dan etnis dalam beberapa waktu, di mana masyarakat bersatu dan saling melindungi (Fitri, 2008:91). Fakta ini menjadi bukti bahwa betapa sekat identitas keagamaan menjadi kabur bahkan bisa hilang ketika seseorang/kelompok yang berbeda berada dalam satu situasi yang sama.

SURVIVALITAS DAN PELESTARIAN SIMBOL KEAGAMAAN MINORITAS

Pelestarian simbol-simbol keagamaan dari kelompok minoritas non Muslim yang ditemukan dalam penelitian ini dilakukan dalam berbagai cara dan sangat menarik. Tujuannya adalah untuk mempertahankan identitas keagamaan mereka yang didominasi oleh mayoritas Minang-Muslim. Apalagi kelompok mayoritas Muslim seringkali melabeli identitas seseorang dari etnis dan nama mereka. Etnis yang sering dilabeli dengan non Muslim di Padang adalah etnis Batak, Nias, dan Cina, seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya. Dalam masalah keyakinan/agama ketiga kelompok etnis ini menunjuk pada agama Katolik dan Budha. Meski Cina lebih cenderung setia dengan kepercayaan Konghucunya namun mereka

mengidentifikasi diri melalui KTP sebagai Katolik, Budha, bahkan Islam (Hidayat, 2008). Namun menguatnya identitas primordial di tengah dominasi dan tekanan sosial mayoritas secara prinsip dapat dipahami. Sebagaimana yang dipahami dalam logika teori sosial, semakin kuat globalisasi dan modernisasi maka akan semakin kuat pula pencarian identitas primordialnya (minoritas).

Pengajaran adat yang hanya mengakui Islam sebagai agama resmi dalam masyarakat Minang yang kemudian menjadi kesadaran dan pengetahuan lokal masyarakat harus disadari telah melahirkan geneologi prasangka terhadap komunitas atau kelompok yang dipandang tidak lazim secara agama (Islam). Hingga kini persoalan tersebut telah berdifusi secara merata dalam realitas sosial masyarakat Minangkabau. Mereka sulit untuk rela meninggalkan prasangka yang berbau agama dan keyakinan. Kemudian prasangka merupakan bentuk kekerasan simbolik yang akan menggenapi aksi kekerasan sosial yang membawa isu agama. Fenomena yang menyeret wilayah identitas keagamaan menjadi persoalan yang penting dan sudah banyak terjadi di masyarakat. Mulai dari klaim penyesatan terhadap aliran agama tertentu hingga membenaran diri melakukan kekerasan sebagai solusi. Meski yang terakhir ini belum terjadi di kota Padang maupun Sumatera Barat, namun masalah hubungan antar agama adalah soal yang senantiasa aktual. Agama seringkali dipandang secara parsial dan simbolik. Contohnya; “*yang benar tempat ibadah saya, tempat ibadah orang lain salah*”. Kecurigaan, bahkan kebencian terhadap agama tertentu masih menjadi pemandangan yang nyata di tempat-tempat ibadah yang suci sekalipun.

Rumah ibadah adalah bentuk dari simbol-simbol keagamaan yang sangat jelas dan nyata. Bahkan dari arsitektur bangunan dan ornamen yang dipakai sudah dapat menunjukkan agama, makna, dan fungsi dari bangunan tersebut. Lazimnya kubah dan menara menjadi simbol identitas dari bangunan mesjid dan gereja, begitu juga dengan klenteng yang penuh dengan

ukiran naga dan didominasi warna merah. Rumah ibadah adalah bangunan yang memiliki ciri-ciri tertentu yang khusus dipergunakan untuk beribadah bagi pemeluk masing-masing agama secara permanen. Rumah ibadah adalah simbol dari identitas keagamaan yang menunjukkan eksistensi penganutnya. Menjaga dan memelihara rumah ibadah secara bersama oleh semua kalangan agama adalah salah satu bentuk sikap saling menghormati dan toleransi. Pendirian rumah ibadah sering menjadi persoalan antar umat beragama dengan negara. Adanya peraturan pemerintah tentang perizinan pendirian rumah ibadah dianggap oleh sebagian anggota masyarakat terutama dari kelompok minoritas non Muslim sebagai campur tangan negara yang mengarah kepada kriminalitas terhadap agama seperti yang dijelaskan Sihombing (*Sinar Harapan*, 27 November 2007).

Sebagaimana yang diketahui, kebebasan beragama di Indonesia diatur dalam UUD 1945 pasal 28 ayat (1) dan pasal 29 ayat (2) yang mengartikan adanya jaminan negara dalam kebebasan beragama di Indonesia. Negara tidak boleh mengurangi kebebasan tersebut dalam keadaan apapun. Sebaliknya, kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh undang-undang dan demi kepentingan melindungi keselamatan dan ketertiban publik atau hak-hak asasi dan kebebasan orang lain. Dengan kata lain, peran Negara tetap diperlukan dalam rangka menghormati, melindungi, dan menegakkan HAM dalam beragama agar terpeliharanya kemandirian, ketertiban, dan kerukunan sosial antar umat beragama. Kebebasan beragama tidak hanya berarti kebebasan untuk memilih agama serta melaksanakan ibadah menurut agama yang diyakini tetapi juga termasuk kebebasan untuk tidak beragama atau pindah agama.

Bentuk lain dari simbol keagamaan selain dari rumah ibadah (bangunan) adalah pakaian dan aksesoris. Misalnya, jilbab seringkali dikaitkan dengan pakaian perempuan Muslim. Padahal para biarawati di gereja-gereja Katolik juga memakai

jilbab bahkan cara mereka berpakaian sama seperti perempuan Islam di Iran. Mereka juga memakai pakaian panjang seperti jubah dan berjilbab besar yang menutupi hampir seluruh tubuhnya tetapi tanpa cadar⁴. Bedanya di ujung rosario ada lambang salib yang digantung. Penampilan mereka dilengkapi kalung salib besar dan berantai panjang yang tergantung di lehernya. Bahkan umat Katolik pun mempunyai benda seperti tasbih yang disebut rosario yang fungsinya sama dengan tasbih dalam tradisi Islam. Menarik untuk dilihat bagaimana simbol-simbol keagamaan tersebut dapat mempengaruhi sikap dan perilaku para penganut agama yang berbeda. Misalnya suatu kejadian kecil yang dapat dijadikan ilustrasi yang tertangkap oleh peneliti ketika tanpa sengaja menumpang sebuah bis antar kota jurusan Padang-Batusangkar sekitar bulan Agustus 2008:

Di trotoar jalan raya depan lapangan kantin di Padang Panjang terlihat sekelompok kecil perempuan berjilbab dan berjubah warna abu-abu dengan lapisan dalam jilbab warna putih yang sengaja lebih ditonjolkan keluar di atas dahinya. Mereka terlihat anggun dengan wajah cantik dan berkulit bersih sepertinya mereka adalah keturunan Tionghoa. Mereka terlihat sedang berjalan menuju Kauman Muhammadiyah. Ketika bis semakin mendekat ke arah mereka, tiba-tiba ada seorang bapak paruh baya spontan berteriak “ondee..bukan urang awak ruponyo”...(oo..bukan orang kita rupanya), kata si bapak dengan wajah heran. Semua penumpang melihat ke arah yang dilihat oleh si bapak tadi, ternyata kami melihat beberapa orang biarawati yang sedang menunggu untuk menyeberang jalan menuju ke gereja yang kebetulan berada di sebelah komplek Kauman. Saya melihat wajah beberapa penumpang lain seperti kurang senang dengan apa yang mereka saksikan. Bahkan ada yang berkomentar dengan nada agak sinis “lah bantuak kito pulo urang tu” (sudah seperti kita pula mereka), katanya.

Pada sisi lain, menyangkut kebijakan pemerintah kota Padang tentang peraturan daerah memakai pakaian Muslim

⁴ Jika perempuan muslim Iran identik dengan jubah dan jilbab besar berwarna hitam, maka para biarawati ini memakai warna biru tua dan abu-abu.

(jilbab) bagi semua pegawai dan pelajar⁵ berimplikasi terhadap respons dan perilaku sosial masyarakat. Sejak diberlakukannya peraturan tersebut semakin jelas perbedaan mana yang Muslim dan Non Muslim. Pelajar yang tidak Muslim akan memakai seragam sekolah pada umumnya begitu juga dengan sekolah-sekolah swasta di bawah yayasan Katolik. Pemandangan ini sangat mencolok sehingga tanpa disadari terbentuk pemisahan yang disengaja dalam ruang publik. Kesadaran masyarakat seperti digiring untuk memberi label kepada kata “*kita*” dan “*mereka*”. Perilaku pun menjadi berubah, makna kata “*kita*” menjadikan suatu hubungan yang kuat, sementara makna kata “*mereka*” membuat hubungan semakin jauh dan penuh kecurigaan. Meski untuk para pegawai di perusahaan peraturan tersebut tidak terlalu berlaku ketat seperti yang dilaksanakan di sekolah-sekolah, terutama pegawai di perusahaan swasta.

Sebaliknya jilbabisasi atau pemusliman pakaian umat Islam di kota Padang yang kebetulan juga secara nasional didukung oleh perkembangan dunia *fashion* yang lagi *trend* dengan berjilbabisasi, tidak melihat adanya perbedaan sikap yang signifikan dari kelompok minoritas non Muslim dalam relasi interpersonal mereka di ruang publik. Hal itu diperkirakan karena kesadaran mereka sebagai kelompok minoritas. Mereka beranggapan bahwa pakaian dan aksesorisnya seperti kalung dengan liontin atau brooch dengan tulisan Allah dalam bahasa Arab/gambar ka’bah, jilbab, baju koko, kopiah haji, dan seterusnya semuanya adalah sebagai penunjukan akan eksistensi mereka melalui identitas keagamaan yang diperlihatkan melalui simbol-simbol tertentu (Wawancara, 6 Oktober 2008). Namun menariknya, terjadi umpan balik terhadap aksi yang ditunjukkan mayoritas Muslim di atas. Mereka juga melakukan hal yang sama dengan menggunakan simbol-simbol keagamaan sendiri sebagai bentuk penguatan atas identitas keagamaan yang

⁵ Peraturan tersebut kemudian diikuti oleh hampir seluruh pemerintah kota dan kabupaten di provinsi Sumatera Barat

dimiliki. Seperti apa yang terlihat dalam berbagai aksesoris yang digunakan apakah itu dalam bentuk anting, kalung, bahkan bross sampai motif pada baju dan gambar tas. Sebuah perilaku yang sebenarnya tidak lazim pada waktu-waktu sebelumnya.

Berdasarkan kenyataan di atas, akibatnya terjadi hubungan polar antara mayoritas dan minoritas. Pada satu sisi, mayoritas menilai keterbukaan kelompok minoritas menunjukkan identitas keagamaan mereka menjadi suatu isyarat adanya kegelisahan sosial yang tidak bisa diterima. Sementara pada sisi yang lain, penunjukan identitas keagamaan minoritas oleh kelompok minoritas itu sendiri dianggap sebagai kebanggaan dan penguatan identitas diri di tengah kelompok mayoritas agar mudah dikenali. Padahal jauh sebelumnya, sebelum berlakunya Perda syari'ah tentang jilbab, masyarakat non Muslim hanya bisa diduga dari etnis Cina yang tinggal di perkampungan Cina dan menyekolahkan anak-anak mereka di Yayasan Katolik. Sementara dari etnis lain selain Cina yang non Muslim tidak dapat diprediksi karena mereka berbaur dengan masyarakat umum. Tidak ada tanda atau lambang yang menunjukkan identitas keagamaan mereka secara terbuka.

Meminjam istilah James C. Scott dalam bukunya *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcript* (1990) ada dua bentuk resistensi yang selama ini ditunjukkan oleh kelompok minoritas dalam menjaga kelestarian identitas mereka yaitu *hidden transcript* (pernyataan yang disembunyikan) dan *public transcript* (pernyataan secara terbuka/umum). Pada batas-batas tertentu yang masih dapat ditoleransi biasanya kecenderungan kelompok yang minoritas melakukan penyamaran identitas dengan cara *hidden transcript*, misalnya dalam bentuk sikap konformitas. Hanya orang-orang tertentu yang dapat mengetahui identitas keagamaan mereka, seperti layaknya identitas politik, identitas agama juga cenderung disembunyikan oleh seseorang/komunitas terutama yang minoritas untuk menjaga privasi dalam hubungan sosial yang lebih aman.

Seperti yang diketahui bahwa identitas yang berbeda dalam masyarakat mengakibatkan terjadinya interaksi antara identitas yang satu dengan yang lainnya, di mana dalam interaksi tersebut masing-masing akan selalu menonjolkan identitasnya. Dengan demikian akan mengembangkan politik identitas untuk memperjuangkan keberadaan identitas mereka. Politik identitas seperti yang dirujuk Sidi Astawa (2006:12) adalah refleksi yang berpangkal dari pertanyaan “*siapakah aku*” yang mengandung persoalan masyarakat dan budaya. Meskipun pada dasarnya istilah politik identitas ditujukan untuk menyoroti pengetahuan masyarakat di bawah suatu budaya kepribadian kolektif untuk menggerakkan massa, tetapi bukan pengertian seperti itu yang dimaksud dalam tulisan ini. Tulisan ini hanya mencoba menjelaskan bagaimana identitas dapat direkayasa/dipolitisasi sedemikian rupa untuk mempertahankan suatu identitas demi kepentingan tertentu. Dalam kasus ini dapat dilihat munculnya praktik dari perilaku kesalihan kolektif melalui simbol-simbol keagamaan yang mungkin dilahirkan secara paksa.

Identitas keagamaan menjadi persoalan yang selalu erat dikaitkan dengan citra dan eksistensi, karena identitas kerap dipandang sebagai sesuatu yang suci dalam kehidupan berwarganegara. Muncul sakralisasi terhadap identitas jenis ini (agama), yakni sebuah pandangan yang hendak menggiring citra kolektif dalam sebuah identifikasi berlabel agama. Pandangan primordial seperti ini, disadari atau tidak, telah melembaga dalam kultur dan cara pandang kita. Selanjutnya, identitas agama membawa implikasi lanjut terhadap krisis pengakuan eksistensial. Nama dan label agama yang kurang lazim, minor, subaltern, terpinggirkan, kepercayaan lokal dan kurang banyak diakui mendapat problem. Hal tersebut yang selama ini dipersoalkan karena menyangkut relasi mayoritas-minoritas. Mereka yang mayoritas diakui, sedangkan mereka yang minoritas masih terus dipertanyakan. Jika ada lembaga dan ada pengakuan, sebenarnya tidak lebih dari sertifikasi semu akan pengakuan keyakinan warga, baik secara individual maupun kolektif.

Selanjutnya, konsep mayoritas seringkali dihubungkan dengan budaya dominan (Liliweri, 2005: 102-103). Dengan menggunakan analisis Gollnick dan Chinn (1990), menurut Liliweri, konsep ini dapat dipahami sebagai sebuah aspek yang berkaitan dengan kehidupan kita terutama dalam interaksi antarmanusia. Adapun faktor-faktor yang dapat menentukan dominasi sebuah budaya di antaranya adalah gender, etnik, ras, pendidikan, hak-hak, dan lain sebagainya. Sementara simbol-simbol keagamaan dapat digunakan sebagai alat pertahanan identitas, karena setiap individu/kelompok berusaha menyanggah identitas yang positif. Hal ini dilakukan agar dapat memperoleh persamaan sosial dan pengakuan dari pihak lain. Bahkan dalam keadaan tertentu individu/kelompok yang merasa identitasnya kurang dihargai akan melakukan upaya mengidentifikasi diri berdasarkan identitas kelompok lain yang dipandang lebih baik (Abdillah, 2006:41). Pendapat ini dapat dijadikan sebagai analisis terhadap sikap kesetiaan/loyalitas non Muslim yang tiba-tiba tampak melalui simbol-simbol keagamaan sebagai bentuk praktik perilaku kesalehan yang mungkin terinspirasi dari perilaku kesalehan kolektif kelompok mayoritas Muslim kota Padang.

SIMBOLIC IDENTITY: STRATEGI BERTAHAN KELOMPOK MINORITAS

Adapun bentuk-bentuk strategi yang dilakukan minoritas Non Muslim di kota Padang dalam mempertahankan identitas keagamaan mereka di antaranya melalui simbol-simbol keagamaan seperti yang sudah dijelaskan di atas. Kecenderungan para minoritas non Muslim terutama dari kalangan Kristen/Katolik belakangan ini dengan memperlihatkan simbol-simbol keagamaan mereka secara terang-terangan melalui aksesoris seperti anting-anting salib, kalung salib, bahkan dengan kata-kata yang tertera di baju kaos. Pada suatu kesempatan terlihat beberapa rombongan remaja yang tampak baru pulang dari bimbingan belajar karena masih memakai sepatu dan

menyandang tas sekolah terlihat memakai baju kaos yang bertuliskan kata-kata “*I’m a Christ*”, “*Christ !!*”, dan “*be a Cross*”. Ada juga hanya berupa bentuk gambar salib yang dicetak besar tanpa kata-kata yang didesain seperti lambang Parma A.C, salah satu nama klub sepak bola di Italia. Mereka duduk santai sambil bercanda dan menikmati makan siang di KFC Ambacang Plaza. Pemandangan yang selama ini jarang ditemui sebelumnya di kota Padang.

Meskipun kebetulan KFC tersebut terletak di dekat kompleks Sekolah Yayasan Prayoga dan Don Bosco milik Katolik, namun daerah tersebut adalah salah satu kawasan terpadat di kota Padang dan merupakan pusat pertemuan semua jalur kendaraan yang mau keluar atau masuk daerah pertokoan di sekitar pasar raya Padang. Di kawasan ini juga terdapat beberapa sekolah lain seperti SMPN 2, SMKN 6, 4 SD Negeri yang saling berdekatan dengan sekolah Katolik di atas yang diapit oleh lima buah hotel berbintang. Sekitar 200 meter sebelumnya di sebelah selatan terletak Masjid Taqwa Muhammadiyah yang merupakan bagian dari *landscape* kota Padang bersisian dengan pusat pertokoan dan pasar raya Padang. Ternyata pemandangan itu bukan secara kebetulan karena pada hari-hari lain ditemukan juga di tempat lain. Sekelompok pengamen yang kebetulan banyak berasal dari etnis Nias terlihat sedang *ngamen* di perempatan lampu merah Jalan Bagindo Aziz Chan dan ada juga yang sedang berkumpul/istirahat di sekitar Ruang Taman Hijau Imam Bonjol Kota Padang dengan santai memakai salib sebagai aksesoris mereka. Aksesoris yang bertujuan untuk melengkapi penampilan mereka terlihat dalam bentuk kalung, tato di tangan, maupun di gitar sebagai hiasan dengan cara diukir/dilukis.

Tentu saja fenomena ini menjadi menarik, karena belum pernah sebelumnya minoritas non Muslim yang berani secara terang-terangan menunjukkan identitas keagamaan melalui simbol-simbol tertentu. Banyak simbol-simbol lainnya yang mengusung identitas keagamaan non Muslim tersebut yang

tersembunyi atau disamarkan dalam lukisan, hiasan, aksesoris dan sebagainya. Secara kasat mata mungkin tidak terlihat atau terbaca. Misalnya gambar bangunan gereja yang dibuat dalam bentuk kartun yang disanding dengan kartun *teddy bear*, *mickey mouse*, dan sebagainya pada baju anak-anak dan tas atau gambar gadis kecil berkerudung dengan posisi sedang berdo'a seperti lazimnya orang-orang Katolik yang sedang berdo'a di depan altar. Motif-motif baju tersebut banyak dijual di pertokoan dan dipakai oleh mereka yang Muslim. Mungkin motif/gambar tersebut tidak terlihat karena dibuat secara samar dan tersembunyi dalam kelucuan gambar-gambar kartun serta nuansa keanak-anakannya dibanding dengan gambar salib atau kata-kata seperti di atas.

Di samping itu, pada kelompok minoritas seperti etnis Cina baik yang beragama Katolik, Budha, maupun Islam seperti yang tertera di dalam KTP mereka tetapi sesungguhnya masih banyak di antara mereka yang secara substansial kukuh memegang ajaran Konghucunya.⁶ Dapat dibuktikan dengan peralatan Hio yang ada hampir di setiap pintu rumah mereka khususnya yang tinggal di Pecinan (*Kampung Cino*). Setiap pintu rumah dihiasi kain panjang warna merah dan di depan ruang tamu terdapat tempat pemujaan *tapekong*. Mereka menguatkan identitas keagamaan tidak hanya melalui rumah ibadah (kelenteng) tetapi juga melalui Rumah Persatuan Kematian yang digunakan sekaligus sebagai tempat kremasi jenazah. Selama ini kemeriahan perayaan Imlek (tahun baru Cina) hanya dirasakan oleh masyarakat kampung Pecinan, sekarang sudah dapat disaksikan

⁶ Pada masa Orde Baru, identitas budaya dan keagamaan etnis Cina dikonversi ke dalam budaya dan agama yang diakui oleh negara (Indonesia), tetapi secara substansial mereka tetap eksis dengan ajaran leluhur mereka (Konghucu). Meski mereka adalah beragama Kristen, Katolik, atau Budha tetapi itu adalah agama di KTP saja. Hal tersebut dapat dilihat dengan terdapatnya tempat Hio di setiap pintu rumah dengan asap yang masih meninggalkan bau pembakaran Hio. Lihat: Erniwati dalam *Asap Hio di Ranah Minang*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2007 dan Penelitian Muhammad Hidayat: "Bisakah Orang Cina Menjadi Orang Padang? (Studi Identitas Etnis Cina di Kota Padang)," *Tesis*, Program Pascasarjana UGM Yogyakarta, tidak diterbitkan, 2008.

oleh masyarakat banyak kota Padang melalui atraksi-atraksi *barongsai* yang diarak sekeliling jalan utama/protokol kota Padang.

Bentuk lain dari pertahanan identitas keagamaan minoritas non Muslim adalah membuat tradisi baru *wiridan* (pengajian) dari rumah ke rumah seperti yang dilakukan dalam tradisi masyarakat Islam. Jadwalnya bermacam-macam, ada yang sekali seminggu, dua kali seminggu bahkan satu kali dalam sebulan. Bentuk kegiatannya diisi dengan ceramah agama oleh seorang pendeta dan kemudian dilanjutkan dengan makan-makan dan silaturahmi. Semula bentuk kegiatan keagamaan masyarakat Kristen yang ada di kota Padang tidak pernah ditemukan. Namun kegiatan ini mulai menjadi *trend* dan dikembangkan di tengah komunitas mereka. Kegiatan ini menjadi preseden buruk dalam komunitas mayoritas di sekitar tempat tinggal mereka. Alasannya melihat kepada jumlah komunitas minoritas non Muslim yang sangat kecil dalam suatu lingkungan Rukun Tetangga/Warga (RT/RW) dengan jumlah mereka yang tidak lebih dari 2 sampai 3 KK. Kegelisahan dari kelompok mayoritas dapat memicu ketidakharmonisan dalam hubungan sosial-keagamaan selanjutnya. Penguatan identitas melalui kegiatan seperti ini menurut persepsi kelompok mayoritas sebagai sesuatu yang tidak lazim, frontal, dan dapat memicu konflik. Meski secara sadar masyarakat pada komunitas mayoritas mengakui adanya prinsip kebebasan dalam beragama namun kenyataannya perilaku tersebut tidak dapat dikompromi. Sebuah realitas dalam kebebasan beragama yang perlu ditafsir ulang kembali agar tidak terjadi penindasan dari kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas dalam bentuk apapun tak terkecuali penghinaan.

Sebagian besar konflik antaragama maupun budaya saat ini merupakan akibat dari penghinaan (Said, 2002). Misalnya, banyak hal-hal yang terjadi di dunia Islam saat ini yang secara simplistik dianggap sebagai fundamentalisme, merupakan penegasan terhadap identitas kultural yang selama ini dianggap

inferior. Demikian halnya dengan konflik yang terjadi di Indonesia, sebagian atau mungkin seluruhnya muncul akibat dari penghinaan dan sikap tidak adil yang dipraktikkan oleh sekelompok orang atas kelompok lainnya yang justru jumlahnya lebih besar. Jadi, yang menjadi pemicu konflik dan kekerasan sebenarnya bukanlah ajaran agama atau budaya tertentu, melainkan ketidakadilan dan stigmatisasi yang seringkali dibalut dengan kemasam agama. Persoalan sublimasi identitas agama (Islam/non Islam), sesungguhnya bukan pemandangan baru dalam sejarah Indonesia (baca: Orde Baru). Tidak hanya terjadi pada hari ini ketika masyarakat terdeferensiasi sedemikian rupa, tetapi sudah ada sejak masa klasik meskipun pada masyarakat kontemporer kompleksitasnya sangat jauh berbeda dengan masyarakat klasik. Apa yang dijelaskan oleh Peter L. Berger (1992), bahwa sublimasi identitas nyaris tidak dapat dihindari dalam masyarakat plural. Meskipun dalam teori budaya (Budaya Massa) yang terjadi adalah homogenisasi budaya. Sublimasi identitas juga harus bermain dengan intensitas plural yang semakin tinggi sehingga persoalannya dapat dirumuskan, bagaimana seorang beragama bisa mendefinisikan dirinya di tengah-tengah agama lain

PENUTUP

Ternyata kemapanan sebuah identitas seperti identitas keagamaan pada kelompok/komunitas Mayoritas Minang-Islam di Sumatera Barat sulit menerima munculnya identitas baru dan ketakutan akan terjadi pengaburan identitas mereka yang sudah melekat kuat dengan Islam, Minang, dan adat. Kuatnya identitas tersebut dalam identitas diri dan sosial menimbulkan kekuatiran akan pengaburan identitas oleh kelompok lain. Munculnya beberapa strategi untuk memapankan identitas dalam kelompok mayoritas Minang-Islam tanpa disadari telah mendominasi kehidupan beragama di Sumatera Barat khususnya kota Padang. Kelompok mayoritas dituduh telah mendominasi kehidupan

sosial-keagamaan dalam bentuk pemaksaan ajaran agama Islam dalam segala aspek kehidupan sosial masyarakat. Berbagai Perda Syari'ah yang diterapkan dianggap sebagai puncak permasalahan Implikasinya dapat dilihat dari terbentuknya berbagai sikap resistensi dari kelompok minoritas yang dianggap terdominasi oleh kelompok mayoritas. Bentuk-bentuk resistensi tersebut yang biasanya disembunyikan/disamarkan dalam sikap dan perilaku *hidden transcript* sekarang dimunculkan secara terbuka dan berani (*public transcript*). Tindakan yang sebelumnya tidak pernah terlihat dalam kehidupan sosial beragama masyarakat kota Padang.

Status dan penerimaan sosial yang dipertanyakan dalam kajian ini menjadi sangat relevan dalam memahami konsep mayoritas dan minoritas dalam masyarakat yang majemuk. Seringkali dalam kehidupan bermasyarakat orang mempertanyakan status dan peran kelompok minoritas maupun mayoritas hanya dengan mengasumsikan apa yang dimilikinya, entah itu ras, agama, maupun budaya. Kelompok mayoritas sering dipahami sebagai kelompok dominan yang memiliki kontrol atas sumber kekuasaan sehingga mempengaruhi kehidupan masyarakat seperti; penyelenggaraan pemerintahan, pendidikan, agama, dan lain sebagainya. Sebaliknya kelompok minoritas dianggap tidak mempunyai akses terhadap sumber daya kekuasaan atau privelese. Ketidakseimbangan pemahaman ini menimbulkan ketidakharmonisan dan melahirkan prasangka dari kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas. Identitas yang berbeda dalam suatu masyarakat dapat mengakibatkan interaksi antara identitas yang satu dengan lainnya. Dalam interaksi tersebut masing-masing kelompok akan menonjolkan identitas mereka masing-masing. Dengan demikian, mereka akan mengembangkan politik identitas untuk memperjuangkan keberadaan identitas masing-masing. Salah satu bentuk politik identitas tersebut adalah melalui simbol-simbol keagamaan yang ada melalui cara-cara terbuka, langsung, dan berani (*public transcript*).

Identitas adalah sesuatu yang menjadi bagian dari diri dan sosial yang membedakan kita dengan orang/kelompok lain. Seperti yang dijelaskan oleh Barth, identitas (termasuk identitas keagamaan) bukanlah fenomena yang terjadi secara ilmiah karena dibangun secara kultural-historis yang tidak tentu. Akan tetapi identitas adalah suatu proses sosial yang kompleks yang selalu berubah dari waktu ke waktu, karena selalu dibangun oleh mitologi, sejarah, bahasa, dan pengalaman masa lalu. Temuan ini juga mendukung teori Hall tentang identitas. Identitas menjadi subjek dari permainan sejarah, kebudayaan, dan kekuasaan secara terus-menerus. Identitas kebudayaan/keagamaan menjadi cara bagi sebuah kebudayaan/agama menafsirkan posisi dirinya dalam ruang sejarah dalam relasinya dengan kebudayaan/agama-agama lain.

Studi ini merupakan sebuah kelanjutan dari studi-studi sebelumnya tentang identitas budaya, agama, dan sosial. Studi ini mengemukakan bahwa dominasi yang kuat dari suatu kelompok mayoritas terhadap suatu kelompok minoritas akan menimbulkan berbagai respons, salah satunya adalah resistensi. Resistensi dapat ditunjukkan dalam bentuk yang lebih samar seperti konformitas atau pernyataan identitas diri secara terbuka melalui simbol-simbol keagamaan yang ada. Implikasinya, simbol-simbol keagamaan tersebut dilestarikan dan dinilai sebagai praktik kesalehan dalam beragama. Selanjutnya, penolakan dari kelompok mayoritas akan dianggap sebagai ketidakadilan dalam konsep kebebasan beragama. Jika prinsip tersebut dilanggar maka kelompok mayoritas yang tidak setuju akan dituduh sebagai pelanggar hak asasi manusia (HAM).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Ubed. 2002, *Politik Identitas Etnik: Pergulatan Tanpa Identitas*. Malang: Yayasan Indonesiatera.
- Astawa, I Nyoman Sidi. 2006. "Politik Identitas: Studi Kasus Masyarakat Hindu Kaharingan di Palangkaraya

- Kalimantan Tengah.” *Tesis S2, Program CRCS UGM Yogyakarta*, tidak diterbitkan.
- Barth, F. 1966. *Ethnic Groups and Boundaries*. New York: McMillan Publ. Co.
- _____.1988. *Kelompok Etnis dan Batasannya*. Jakarta: UI Press.
- Berger, Peter L.; Breger, Brigate; Kellner, Hansfried. 1992. *Pikiran Kembara: Modernisasi dan Kesadaran Manusia*. Yogyakarta: Kanisius.
- Budiwanti, Erni. 1995. *The Crescent Behind The Thousand Holy Temples: An Ethnographics Study of The Minority Muslim of Pegayaman North Bali*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Biro Pusat Statistik. 2007. *Padang dalam Angka 2007*. BPS Kota Padang.
- Erniwat. 2007. *Asap Hio di Ranah Minang*. Yogyakarta: Ombak
- Fitri, Wanda. 2008. Pluralisme di Tengah Masyarakat Santri Minang: Sebuah Pengenalan Pluralitas Lokal di Sumatera Barat, dalam Irwan Abdullah, Ibnu Mujib, dan M. Iqbal Ahnaf (ed), *Agama dan Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hall, Stuart. 1990. *Cultural Identity and Diaspora* in Jonathan Rutherford (ed), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Hidayat, Muhammad. 2008. “Bisakah Orang Cina Muslim Menjadi Orang Padang?: Studi Identitas Etnis Cina Muslim di Kota Padang.” *Tesis, Program Pascasarjana UGM Yogyakarta*, tidak diterbitkan.
- Kantor Wilayah Departemen Agama Propinsi Sumatera Barat. 2007. *Buku Pedoman Kerukunan Hidup Umat Beragama Sumatera Barat*. Padang: Program Peningkatan Kerukunan Hidup Umat Beragama Kanwil Depag Propinsi Sumatera Barat.
- Liliweri, Alo. 2005. *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultural*. Yogyakarta: LKiS
- Said, Edward W, 2002. *Covering Islam: Bias Liputan Barat atas Dunia Islam*. Yogyakarta: Ikon Teralitera.
- Scott, James C. 1990. *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcript*. New Haven and London: Yale University Press.

TRANSFORMASI TRADISI BERKAT:

PERGULATAN KELAS DAN STATUS SOSIAL
DALAM RITUAL MAULUDAN

Muhamad Arwani

PENDAHULUAN

Pada dasarnya setiap orang atau setiap manusia dibentuk oleh lingkungannya. Lingkungan yang membentuk ini disebut dengan kebudayaan, dan sebaliknya, manusia juga membentuk kebudayaannya. Kebudayaan dapat dipandang sebagai tindakan berpola dalam masyarakat. Dengan kata lain, masyarakat terbentuk atau terkelompok oleh karena adanya kebudayaan. Dengan kebudayaan, satu kelompok masyarakat dapat dibedakan dengan kelompok yang lain. Di sini kita mengenal identitas budaya, yaitu yang menjadi ciri suatu kelompok sebagaimana yang dimiliki masyarakat Dusun Krajan Mlaran. Mereka dapat dikategorikan sebagai masyarakat muslim yang menganut aliran *ahlussunnah waljamaah* dan tergolong sebagai warga Nahdhatul Ulama (NU). Hal ini dihubungkan dengan bentuk-bentuk keyakinan dan perilaku mereka dalam mengadakan peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW dengan ciri khasnya yaitu “tradisi berkat”. Seperti yang telah banyak

diketahui, kegiatan Peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW sangat lekat dengan kehidupan warga NU.

Dalam peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW warga NU biasanya mengadakan berbagai kegiatan. Acara yang disuguhkan dalam peringatan hari kelahiran nabi ini sangat variatif, seperti mengirimkan masakan-masakan spesial untuk dikirimkan ke beberapa tetangga, menyelenggarakan upacara sederhana di rumah atau mushala, maupun upacara secara besar-besaran yang dihadiri oleh ribuan umat Islam. Peringatan Maulid Nabi yang diselenggarakan secara besar-besaran biasa dilakukan oleh kalangan masyarakat yang berlatar pendidikan pesantren atau yang sering dikenal dengan kaum santri tradisional. Mereka berkeyakinan bahwa orang yang mau merayakan hari lahir Nabi Muhammad SAW akan mendapatkan syafaat. Di samping itu, mereka juga berkeyakinan bahwa dengan melaksanakan peringatan ini, maka mereka akan memperoleh rejeki yang lebih banyak di masa mendatang.

Secara ekonomi, untuk menyelenggarakan ritual peringatan maulid Nabi Muhammad SAW dibutuhkan biaya yang tidak sedikit. Untuk membuat berkat yang paling sederhana saja, mereka harus mengeluarkan biaya minimal Rp. 500.000. Untuk itu, mereka sudah mempersiapkannya jauh-jauh hari, bahkan ada yang mempersiapkannya dua atau tiga bulan sebelumnya. Hal ini yang dilakukan oleh masyarakat Dusun Krajan pada setiap peringatan Maulid Nabi. Dalam hal ini semangat dan etos kerja mereka meningkat untuk mengumpulkan uang sebagai biaya pembuatan berkat tersebut. Peningkatan tersebut didorong oleh motivasi agama maupun motivasi sosial dalam rangka untuk menunjukkan kelas dan status sosial mereka. Dengan demikian, dapat dilihat bahwa kekuatan keyakinan terhadap norma dan nilai-nilai agama dan sosial memiliki peran yang besar dalam proses perubahan perilaku dan pola hidup seseorang atau pun masyarakat. Realitas ini sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Weber dalam bukunya “*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*” bahwa gagasan-gagasan agama

puritan mempunyai pengaruh yang besar terhadap perkembangan tatanan ekonomi di Eropa dan Amerika Serikat.

Masuknya kebudayaan baru melalui proses komunikasi dan informasi serta munculnya kreatifitas internal yang menciptakan gagasan-gagasan baru mengakibatkan adanya proses transformasi dalam tradisi berkat. Rumansara (2003; 213) menyatakan bahwa salah satu dasar terjadinya suatu perubahan pada kebudayaan suatu kelompok masyarakat tertentu adalah karena diterimanya suatu unsur kebudayaan baru dalam kelompok masyarakat itu. Akibat dari penerimaan unsur baru itu terjadilah perubahan struktur, bentuk, dan pola perilaku dalam kehidupan sosial budaya suatu kelompok masyarakat. Sementara itu, Ahimsa Putra (2001: 62) mengemukakan bahwa transformasi diterjemahkan sebagai alih rupa yaitu sebuah perubahan yang terjadi pada tataran permukaan, sedang pada tataran yang lebih mendalam lagi perubahan tidak terjadi. Maksudnya, walaupun terjadi perubahan bentuk, tetapi makna dan pesan yang dikandung masih sama.

Sejalan dengan hal tersebut di atas, Abdullah (2002: 261) menegaskan bahwa transformasi suatu masyarakat harus mengandung tiga agenda, yaitu transformasi yang bersifat analitis, transformasi yang bersifat historis, dan transformasi yang bersifat praktis. Proses transformasi ini dalam perkembangannya mengakibatkan terjadinya proses perubahan sosial. Proses perubahan sosial terdiri dari tiga tahap, yaitu, (1) invensi yaitu proses di mana ide-ide baru diciptakan dan dikembangkan, (2) difusi, ialah proses di mana ide-ide baru itu dikomunikasikan ke dalam sistem sosial, dan (3) konsekuensi yakni perubahan-perubahan yang terjadi dalam sistem sosial sebagai akibat pengadopsian atau penolakan inovasi. Perubahan terjadi jika penggunaan atau penolakan ide baru itu mempunyai akibat. Karena itu perubahan sosial adalah akibat dari adanya komunikasi sosial.

Berdasarkan realitas adanya transformasi dalam perkembangan tradisi berkat mauludan, maka yang menjadi

permasalahan dalam hal ini adalah unsur-unsur apa sajakah yang mengalami proses transformasi?, faktor-faktor apakah yang mempengaruhi terjadinya proses transformasi?, dan bagaimana dampak transformasi terhadap eksistensi tradisi berkat dalam ritual maulid nabi Muhammad SAW?. Untuk itu, yang menjadi fokus kajian dalam masalah tersebut adalah memahami secara mendalam konstruksi ritual tradisi berkat dalam peringatan maulid Nabi Muhammad SAW yang dilakukan oleh masyarakat Dusun Krajan Kabupaten Purworejo serta apa yang menjadi penyebab ritual tersebut dapat bertahan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Adapun perspektif teori yang dijadikan sebagai dasar pijakan dalam kajian ini adalah perspektif teori yang pernah dikenalkan oleh Peter L. Berger bersama rekannya Thomas Luckmann (1990), yaitu teori konstruksi sosial. Melalui teori ini, Berger dan Luckmann menggambarkan proses di mana melalui tindakan dan interaksinya, manusia menciptakan secara terus-menerus sebuah kenyataan yang dimiliki bersama, yang dialami secara faktual objektif, tetapi penuh makna secara subjektif. Berger dan Luckmann lebih mengedepankan pandangan dialektik ketika melihat hubungan antara manusia dan masyarakat manusia menciptakan masyarakat demikian pula masyarakat menciptakan manusia yang dikenal dalam istilah eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Berger dalam teorinya mendefinisikan kebudayaan sebagai totalitas produk manusia. Artinya, kebudayaan bukan hanya dipahami sebagai sesuatu yang berwujud material dan non-material saja, tetapi juga berupa refleksi atas isi kesadaran manusia yang dijadikan sebagai pedoman atau alat interpretasi dalam keseluruhan tindakan manusia. Di dalamnya terdapat sisi objektif dan sisi subjektif kebudayaan. Refleksi di dalam isi kesadaran tersebut merupakan seperangkat kognisi, sedang aspek material dan non-material adalah kelakuan dan produk kelakuan.

DESKRIPSI WILAYAH DAN LATAR BELAKANG SOSIAL BUDAYA

Krajan adalah sebuah dusun yang terletak di wilayah Desa Mlaran dan masuk wilayah pemerintahan Kecamatan Gebang yang memiliki 25 desa. Letak Desa Mlaran berada pada jarak 3 km dari kota Kecamatan dan 10 km dari kota Kabupaten Purworejo Jawa Tengah. Mlaran merupakan daerah dataran rendah yang berada di kaki bukit dengan ketinggian 42 m dari permukaan laut. Luas wilayah Desa Mlaran adalah 313,200 Ha yang terdiri dari kawasan pemukiman dan persawahan. Dalam struktur pemerintahan desa, Desa Mlaran terbagi atas 5 dusun yaitu: Dusun Kauman (RW:1), Dusun Krajan (RW:2), Dusun Santren (RW:3), Dusun Krasak (RW:4), dan Dusun Tersidi (RW:5)¹.

Dalam kehidupan sehari-hari, sistem sosial budaya yang berupa aturan-aturan tertentu berfungsi sebagai pengatur kehidupan dalam masyarakat pendukungnya. Masyarakat Dusun Krajan adalah masyarakat yang masih melestarikan budaya gotong-royong. Aktivitas ini biasanya dilaksanakan dalam memenuhi berbagai kebutuhan masyarakat, seperti pendirian atau perbaikan rumah warga, perbaikan jalan, persiapan hajatan, maupun untuk membantu warga yang sedang tertimpa musibah. Kegiatan ini dilakukan dengan kesadaran dan keinginan mereka sendiri dengan tanpa mengharapkan imbalan karena dalam masyarakat ini masih memegang pepatah Jawa “*Sepi ing pamrih rame ing gawe*” yang artinya selalu giat dalam bekerja dengan mengenyampingkan imbalan yang akan mereka terima.

Secara statistik masyarakat Dusun Krajan terdiri dari 99 kepala keluarga dengan mayoritas penduduknya bermata pencaharian sebagai petani dan buruh. Sedangkan yang lain adalah pedagang dan pegawai negeri sipil (PNS). Hal ini sangat terkait dengan kondisi wilayah Dusun Krajan yang sebagian

¹ Data Monografi Desa Mlaran Kecamatan Gebang Kabupaten Purworejo tahun 2007

besar wilayahnya adalah merupakan area persawahan. Dengan kondisi tersebut, perekonomian masyarakat Krajan tergolong dalam masyarakat menengah ke bawah dengan mayoritas warga berpenghasilan rendah. Mereka hanya mengandalkan pendapatannya dari hasil pertanian dan hasil tanaman kebun. Hasil pertanian yang dapat diandalkan hanyalah tanaman padi yang biasanya hanya dua kali masa tanam dalam setahun. Sedangkan hasil pertanian lain adalah tanaman palawija, seperti kacang panjang, kacang tanah, lombok dan lain-lain. Sedangkan jenis buah-buahan yang banyak ditanam sebagai hasil pertanian adalah jeruk. Sementara itu, dari hasil perkebunan yang dapat digunakan sebagai penghasilan tambahan bagi sebagian masyarakat dusun Krajan adalah kelapa dan pisang.

Dalam bidang pendidikan, masyarakat Dusun Krajan khususnya kalangan orang tua mayoritas berlatar belakang pendidikan maksimal sekolah menengah dan sebagian kecil berpendidikan pesantren. Sementara itu, untuk kalangan mudanya sudah banyak yang memiliki pendidikan tinggi. Mayoritas generasi muda di Dusun Krajan lebih banyak memilih untuk bekerja di luar daerah, terutama di Jakarta dan sekitarnya. Hal ini sering mereka kaitkan dengan nama desanya yaitu “Mlaran” dengan dipanjangkan dan dimaknai menjadi “*Melaring paran*” yang artinya sebagian besar warganya banyak berkembang dan berada di perantauan. Di bidang kesenian, selain terdapat kesenian-kesenian yang merupakan tradisi Islam seperti kelompok rebana, di Krajan juga terdapat sebuah grup kesenian tradisional “Tarian Ndolalak”² yang bernama Sri Arum dan cukup terkenal di wilayah Kabupaten Purworejo. Bahkan grup kesenian ini pernah pentas di tingkat nasional. Tarian *ndolalak* merupakan kesenian tradisional khas Kabupaten Purworejo dan merupakan kesenian warisan pemerintahan Hindia Belanda. Kesenian ini biasa ditampilkan dalam acara-

² Pada awalnya kesenian ini dimainkan oleh orang laki-laki dewasa, namun pada perkembangannya tarian ini lebih banyak dimainkan oleh remaja putri.

acara hajatan seperti, perkawinan, sunatan, peringatan 17 Agustus dan lain-lain.

Secara administratif masyarakat Krajan 100% beragama Islam. Namun, pada tataran realitanya tingkat pemahaman dan pengamalan terhadap ajaran agama Islam masyarakatnya sangat variatif. Hal tersebut dipengaruhi oleh perjalanan dan perkembangan sejarah sosial keagamaan masyarakat ini. Pada awalnya, sebelum berdirinya mushala Al-Ikhsan, lingkungan masyarakat Dusun Krajan dikenal sebagai lingkungan masyarakat abangan. Sebagian besar warganya belum taat menjalankan aturan agama, banyak di antara mereka yang masih melakukan perjudian dan minum-minuman keras. Dengan pendirian mushala di daerah ini dan dengan ketekunan keluwesan kiainya, maka sedikit demi sedikit masyarakatnya mulai berubah, sehingga sampai saat ini proses perubahan itu masih terus berlangsung. Dengan realita tersebut, dalam kehidupan sosial keagamaan masyarakat Dusun Krajan dapat dikelompokkan dalam dua kelompok. *Pertama*, kelompok santri yaitu kelompok masyarakat yang sudah memiliki pemahaman dan pengetahuan agama yang kuat, serta taat melaksanakan ibadah. *Kedua*, kelompok abangan yaitu kelompok masyarakat yang pengetahuan agamanya masih rendah dan intensitas ibadahnya kurang atau bahkan tidak sama sekali.

Bentuk-bentuk kegiatan keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Krajan meliputi beberapa bentuk, di antara kegiatan tersebut adalah Pengajian Yasinan, peringatan hari-hari besar Islam, ruwahan, Isra' Mi'raj, Nuzulul Qur'an, dan maulid Nabi, pengajian anak-anak melalui madrasah, *Khotmil Qur'an*, dan pengajian tarekat. Kegiatan-kegiatan tersebut melibatkan unsur masyarakat yang berbeda-beda. Untuk kegiatan Yasinan biasanya dilakukan oleh kelompok laki-laki dewasa yang sering disebut dengan jamaah Yasinan. Kegiatan ini dilaksanakan secara rutin pada setiap malam Jum'at dengan mengambil tempat di mushala ataupun secara bergilir di rumah-rumah warga. Sementara itu, kegiatan peringatan hari-hari besar Islam

dilaksanakan secara insidental yang waktunya disesuaikan dengan tanggal peringatan hari-hari besar tersebut. Kegiatan ini biasanya melibatkan seluruh komponen masyarakat, yang terdiri dari orang tua, remaja, dan anak-anak, baik laki-laki maupun perempuan. Keterlibatan mereka sangat bervariasi, ada yang menjadi panitia, petugas, maupun hanya sekedar menjadi peserta. Peringatan hari-hari besar Islam diselenggarakan dalam bentuk pengajian umum dengan menghadirkan para pejabat setempat dan seorang mubalig yang diundang khusus untuk memberikan ceramah.

Di samping kegiatan-kegiatan keagamaan tersebut, masyarakat Dusun Krajan juga masih melestarikan budaya *nelung dino*, *mitung dino*, *matang puluh dino*, *nyatus dino*, *mendak*, dan *nyewu* (selamatan hari ketiga, ketujuh, keempat puluh, keseratus, setahun, dan hari keseribu dari kematian) sebagai bentuk selamatan untuk arwah warga masyarakat yang baru saja meninggal. Kegiatan yang dilakukan adalah berupa pembacaan tahlil maupun bacaan surat Yasin. Hal tersebut tergantung pada kehendak tuan rumah, apakah cukup tahlil saja ataupun tahlil yang didahului dengan bacaan surat Yasin. Kegiatan ini diikuti oleh kepala keluarga atau penggantinya yang diundang secara khusus oleh orang yang punya hajat.

PERKEMBANGAN TRADISI BERKAT MAULUDAN

Tradisi berkat mauludan merupakan tradisi masyarakat Krajan yang merupakan hasil sinkretisasi antara nilai-nilai budaya Jawa dengan nilai Islam yang dikembangkan oleh kalangan santri tradisional. Tradisi ini diilhami oleh apa yang telah dilakukan oleh Sultan Salahuddin Al-Ayyubi seorang pemimpin setingkat Gubernur yang berkuasa di Kairo pada tahun 1174-1193 M atau 570-590 H. Untuk membangkitkan semangat umat Islam yang kehilangan semangat perjuangannya pada saat itu, Sultan Salahuddin Al-Ayyubi mengadakan peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW sebagai sarana mempertebal kecintaan umat Islam kepada Nabi Muhammad SAW. Kegiatan ini dirayakan

secara massal atau besar-besaran dengan cara menghidangkan berbagai macam makanan dan minuman. Oleh karena itu, oleh kelompok santri di kalangan masyarakat Krajan, nilai-nilai yang terkandung dalam upacara tersebut diadopsi dan menghasilkan sebuah tradisi berkat mauludan. Dengan demikian, yang menjadi ciri khas dalam tradisi berkat mauludan ini adalah banyaknya makanan yang disediakan oleh setiap keluarga yang ikut menyelenggarakan kegiatan ini.

Peringatan Maulid Nabi di dalam kehidupan masyarakat Krajan pada awalnya dilaksanakan pada malam hari. Namun, pada perkembangannya pelaksanaan tradisi mengalami perubahan. Dengan melalui beberapa proses dialog yang dilakukan oleh masyarakat Krajan, maka peringatan maulid nabi akhirnya dilaksanakan pada siang hari sekitar pukul 13.00 s/d 17.00 dan hal itu masih berjalan sampai saat ini. Perubahan tersebut dilakukan oleh masyarakat dengan mempertimbangkan kelebihan dan kekurangan dari berbagai aspek yang berkaitan dengan ritual tersebut. Acara pokok yang dilakukan dalam ritual peringatan maulid nabi adalah pembacaan kitab al-Barzanji yang merupakan kitab yang berisi tentang sejarah kehidupan Nabi Muhammad SAW. Pada perkembangannya, peringatan maulid nabi ini lambat laun mengalami berbagai perubahan dan penyempurnaan. Perubahan dan penyempurnaan terjadi pada susunan acara dan keterlibatan setiap kelompok masyarakat dalam kegiatan ini. Jika pada awalnya hanya sekedar pembacaan kitab al-Barzanji saja maka saat ini acara sudah dikemas dan disusun dengan acara tambahan seperti bacaan tahlil untuk mendoakan arwah para leluhur, sambutan-sambutan dari pemuka masyarakat dan pejabat pemerintah serta diakhiri dengan ceramah oleh seorang ustadz yang diminta untuk menyampaikan contoh-contoh keteladanan Rasulullah dan untuk menambah rasa keimanan dalam diri warga masyarakat.

Perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam tradisi berkat mauludan tidak hanya terjadi pada waktu pelaksanaan, rangkaian acara, maupun keterlibatan warga saja, tetapi juga

pada materi atau isi berkat yang dihidangkan oleh masyarakat. Perubahan tersebut terjadi baik secara kualitatif maupun kuantitatif. Secara kuantitatif, materi berkat mauludan mengalami banyak perubahan. Pada awalnya setiap warga bebas membuat berkat menurut kemampuannya, sehingga mereka berlomba untuk membuat berkat yang paling besar dan paling banyak isinya. Materi berkat yang mereka sajikan selain nasi tumpeng dengan empat ekor ayam, mereka juga menambahkan dengan berbagai makanan tambahan seperti, buah-buahan rokok, bermacam-macam kue (roti), minuman dan bahkan ada yang menambahkan bendera dari uang kertas dengan nominal yang cukup besar. Namun lambat laun kondisi ini mulai mengalami perubahan seiring dengan kemajuan pengetahuan dan perkembangan pola pikir masyarakat.

Reinterpretasi dan pemahaman kembali upacara peringatan mauludan ini tampaknya juga terkait pula dengan adanya perkembangan sektor pendidikan. Masyarakat Krajan juga mendapatkan kesempatan mengenyam pendidikan yang sama dengan masyarakat lainnya. Majunya pendidikan yang dialami oleh individu-individu dalam masyarakat ini ikut menentukan kembali sejauhmana pemahaman dan reaktualisasi masyarakat pada kebutuhan dan ritual berkat mauludan mereka yang harus dipertahankan. Oleh karena itu, saat ini materi berkat mulai dibatasi dengan jumlah yang sudah disepakati bersama oleh seluruh warga, misalnya untuk setiap berkat yang awalnya satu ekor ayam sekarang dibatasi hanya setengah (separoh) saja. Sedangkan untuk kue yang awalnya masyarakat membebaskan jumlahnya. Kini mereka membatasi dengan maksimal 3 (tiga) macam kue saja. Selain itu, mereka juga mengharapkan semua warga untuk tidak menggunakan lagi bendera uang dalam materi berkat.

Secara kualitas, perkembangan perubahan materi berkat semakin lama semakin mengikuti perkembangan kemajuan teknologi, terutama dalam bidang produksi bahan-bahan makanan dan minuman. Jika awalnya, mereka hanya menyajikan kue-kue buatan mereka sendiri, kini mereka sudah berupaya

menyajikan kue-kue buatan pabrik dengan memilih makanan yang memiliki kualitas atau harga tinggi. Di samping itu, minuman yang mereka sajikan dalam setiap berkat juga semakin mengikuti perkembangan produksi minuman. Awalnya mereka hanya menyajikan minuman orson dengan harga yang cukup murah kini mereka sudah beralih dengan menghadirkan minuman seperti sprite, fanta, maupun coca-cola. Untuk buah-buahan pun mereka tidak hanya sekedar menyediakan pisang biasa saja, tetapi mereka saat ini selalu berupaya untuk menyajikan pisang dengan kualitas tinggi, walaupun harus membelinya dengan harga yang tinggi pula.

Kedalaman pemahaman dan keyakinan terhadap ajaran agama memiliki peran penting dalam memberikan motivasi kepada masyarakat. Hal ini didasarkan pada tujuan yang diinginkan oleh masyarakat dalam membuat berkat mauludan. Tujuan tersebut antara lain adalah (1) untuk memperoleh syafaat dari Nabi Muhammad SAW pada hari kiamat, (2) agar mendapatkan rejeki yang lebih banyak di waktu yang akan datang, dan (3) mengharapakan pahala dari Allah SWT. Keyakinan ini dikaitkan dengan pemahaman bahwa peringatan mauludan merupakan bentuk syukur kepada Allah atas karunia yang telah diberikan kepada mereka. Hal inilah yang mampu memberikan motivasi kepada mereka untuk selalu membuat berkat dengan ukuran yang besar pada setiap peringatan Maulid Nabi. Namun motivasi-motivasi tersebut pada perkembangannya mengalami perubahan dan pergeseran. Perubahan pemahaman tersebut diakibatkan oleh adanya interaksi sosial yang terjadi dalam masyarakat Krajan. Bentuk-bentuk perubahan motivasi yang ditimbulkan akibat adanya interaksi sosial tersebut antara lain: (1) keinginan untuk menunjukkan citra diri dan status sosial dalam lingkungan masyarakat, (2) perasaan yang muncul karena adanya tekanan-tekanan psikologis dari sebagian masyarakat, (3) keinginan untuk bersaing dengan warga lain dalam hal besarnya berkat (wawancara dengan Prapto Haryono, 2007).

Bagi warga penerima, berkat dipahami sebagai sebuah simbol yang menunjukkan citra dan status dirinya dalam kehidupan sosial di lingkungannya. Pemaknaan ini muncul dilatarbelakangi oleh norma atau aturan masyarakat yang mengatur posisi duduk para undangan dalam peringatan Maulid Nabi. Dalam kegiatan ini, para tamu undangan posisi duduknya diatur dengan mempertimbangkan hal-hal sebagai berikut. *Pertama*, para sesepuh akan dikelompokkan di deretan khusus bagi para sesepuh. *Kedua*, bagi para kiai, pejabat, dan tokoh masyarakat akan disusun berurutan mulai dari yang paling atas kemudian ke bawah³. *Ketiga*, bagi warga selain dua kelompok di atas akan disusun menurut kebiasaan mereka membuat berkat. Artinya, bagi warga yang sering membuat berkat dengan ukuran lebih besar, maka akan ditempatkan di atas posisi warga yang membuat berkat lebih kecil (wawancara dengan Suyoto, 2007). Penataan ini dilakukan untuk menempatkan posisi warga sesuaikan dengan status dan kedudukan sosialnya dan besar kecilnya berkat yang akan mereka peroleh. Dengan demikian, besar kecilnya berkat ini akan menunjukkan citra mereka di lingkungan masyarakatnya.

Selanjutnya, dalam membuat berkat mauludan, ada di antara warga yang termotivasi oleh adanya perasaan tidak nyaman yang muncul karena akibat tekanan psikologis dari warga lain. Contoh kasus adalah seorang pedagang yang dipandang oleh masyarakat sebagai orang yang mampu atau kaya. Pada awalnya, pedagang tersebut akan membuat berkat dengan ukuran yang sederhana. Namun, dengan adanya suara-suara yang muncul dari sebagian masyarakat yang mengatakan bahwa seharusnya orang kaya itu membuat berkatnya besar dan jangan terlalu kikir, maka kemudian ia berusaha membuat berkat dengan ukuran yang lebih besar. Tekanan psikologis yang memotivasi masyarakat untuk membuat berkat dengan besar

³ “Atas” yang dimaksudkan di sini adalah tempat yang lebih masuk ke dalam ruangan dan lebih jauh dari pintu masuk dan bawah adalah tempat yang lebih dekat dengan pintu masuk.

ini sangat bervariasi dan tergantung pada situasi dan kondisi masyarakat pada saat itu.

Selain itu, berkat juga dipahami sebagai lambang dari kemakmuran atau kesuksesan orang yang membuatnya. Pemahaman ini muncul didasarkan pada realitas bahwa orang yang membuat berkat dengan ukuran yang lebih besar adalah warga yang memiliki kelebihan dalam bidang ekonomi dan orangnya tidak banyak berubah (orang itu saja). Walaupun dengan tidak menutup kemungkinan adanya orang lain yang membuat berkat lebih besar, tetapi biasanya tidak rutin dan hanya ketika memiliki banyak rejeki. Kondisi seperti ini, kadangkala memunculkan spekulasi dari segelintir warga masyarakat yang berusaha untuk membuat berkat yang lebih besar dari warga lainnya, dengan harapan agar dipandang sebagai orang yang sukses dan sedang mendapatkan keberuntungan. Walaupun pada kenyataannya, biaya dan bahan pembuat berkat tersebut adalah hasil dari utang kepada orang lain atau warung-warung sekitarnya (wawancara dengan Suyoto, 2007).

Motivasi lain yang dimiliki masyarakat Krajan saat ini adalah keinginan untuk bersaing menunjukkan kemampuan membuat berkat. Mereka saling berlomba agar berkat yang mereka buat menjadi nomor 1 dan diberikan kepada orang-orang yang paling terhormat pada saat itu. Hal ini merupakan akibat dari adanya sistem penomoran atau pengaturan secara urut terhadap besar kecilnya berkat dan urutan posisi duduk tamu undangan yang disesuaikan dengan strata dan status sosialnya. Penomoran atau urutan berkat dilakukan dengan mempertimbangkan kualitas dan kuantitas materi berkat. Dalam hal menentukan berkat nomor 1 sering terjadi perbedaan pendapat atau perselisihan di antara orang-orang yang diberi tanggung jawab mengatur berkat. Perbedaan pendapat tersebut dipengaruhi oleh berbagai macam kepentingan.

Dengan pergeseran-pergeseran pemahaman tersebut maka di kalangan masyarakat awam banyak di antara mereka yang memandang tradisi berkat mauludan hanya merupakan sebuah

ritual rutin atau budaya masyarakat yang harus mereka ikuti. Mereka tidak lagi memahami makna dari ritual tersebut. Yang ada dalam keyakinan mereka adalah bahwa tradisi berkat mauludan adalah merupakan budaya warisan leluhur yang perlu untuk dijaga kelestariannya. Keyakinan ini juga didukung dengan pemahaman bahwa tradisi berkat mauludan ini adalah merupakan sebuah identitas yang dimiliki oleh masyarakat tersebut dan yang tidak dimiliki oleh masyarakat lainnya. Keyakinan dan pemahaman itulah yang saat ini banyak memotivasi masyarakat untuk selalu melaksanakan tradisi berkat mauludan.

TRANSFORMASI TRADISI BERKAT MAULUDAN

Transformasi merupakan sebuah perubahan yang terjadi dalam tataran permukaan saja, sedang pada tataran yang lebih mendalam perubahan itu tidak terjadi. Maksudnya, walaupun terjadi perubahan bentuk, tetapi makna dan pesan yang dikandung masih sama. Sebagaimana yang terjadi dalam materi (isi) berkat mauludan yang mengalami perubahan dalam bentuknya saja namun, makna dari materi tersebut masih sama. Perubahan yang terjadi pada materi berkat ini adalah karena masuknya budaya baru dalam masyarakat tersebut. Akibat dari penerimaan unsur baru itulah terjadi perubahan struktur, bentuk, dan pola perilaku masyarakat Krajan dalam penyelenggaraan tradisi berkat mauludan.

Secara garis besar faktor yang penyebab perubahan dapat dikelompokkan dalam dua perspektif, yaitu faktor material (*materialistic factors*) dan faktor ideal (*idealistic factors*). Jika ditinjau dari faktor material yang menyebabkan adanya transformasi dalam tradisi berkat mauludan di Dusun Krajan adalah kejenuhan (kebosanan) masyarakat terhadap bentuk-bentuk atau jenis-jenis makanan yang disajikan dalam berkat mauludan. Seiring dengan kemajuan pengetahuan mereka dalam berbagai menu makanan maka mereka mulai memasukkan

bentuk-bentuk makanan dan sajian yang baru dalam proses penyajian berkat mauludan. Mereka mengemas hal-hal baru tersebut agar berkat mauludan lebih menarik dan membangkitkan selera, sehingga apa yang mereka sajikan diharapkan dapat dinikmati dan lebih bermanfaat bagi orang yang mendapatkan berkat tersebut.

Sementara itu, jika ditinjau dari faktor idealis, proses yang terjadi dalam transformasi tradisi berkat mauludan adalah pengaruh masuknya kebudayaan baru yang berupa kemajuan teknologi dan informasi yang selalu menghadirkan tayangan-tayangan informasi mengenai berbagai produk makanan. Kondisi ini mempengaruhi pola pikir dan pengetahuan masyarakat mengenai berbagai jenis makanan yang dianggap lebih enak dan lebih berkualitas tinggi. Dengan demikian, muncullah ide-ide baru untuk mengubah isi berkat mauludan dengan makanan yang menjadi favorit di kalangan masyarakat. Ide-ide baru tersebut muncul sebagai bentuk kompetisi antar individu yang terjadi di antara mereka.

Di samping perkembangan teknologi informasi, pergeseran pemahaman makna terhadap materi berkat juga ikut mempengaruhi proses transformasi bentuk berkat mauludan. Keyakinan terhadap adanya nilai-nilai kosmologis dalam materi berkat mauludan saat ini sudah banyak mengalami perubahan yang disebabkan oleh kurangnya pengetahuan generasi penerusnya terhadap makna-makna yang terkandung dalam makanan yang disajikan dalam berkat. Dengan demikian, mereka memahami materi berkat hanya terbatas pada makna fisiknya saja, yaitu bahan makanan yang disediakan sebagai simbol tanda syukur atas nikmat yang telah mereka peroleh dan disediakan untuk dinikmati oleh penerimanya. Dalam hal ini, mereka memunculkan ide-ide baru untuk memperbaharui bentuk materi berkat ini dengan hal-hal yang disenangi masyarakat pada waktu itu. Terjadinya transformasi dalam tradisi berkat mauludan juga tidak lepas oleh adanya pengaruh pasar, perkembangan komunitas dan pengaruh kebijakan

pemerintah daerah (negara) pada saat itu. Ketiga unsur tersebut, dalam tradisi berkat Mauludan saling pengaruh mempengaruhi karena terjadinya komunikasi yang intensif.

Kompetisi pasar juga memiliki andil yang cukup besar dalam proses transformasi materi berkat Mauludan. Hal ini dapat dilihat dalam proses pengaturan urutan berkat ketika akan disajikan. Untuk mengatur urutan berkat yang disusun berdasarkan kualitas materi berkat ini, masyarakat akan menilai dari harganya. Misalnya, jika ada dua berkat yang memiliki bobot yang hampir sama, yang satu disertai rokok Gudang Garam Filter sedangkan yang lain adalah rokok Dji Sam Soe, maka mereka akan menempatkan berkat yang disertai rokok Dji Sam Soe di depan urutan berkat yang disertai rokok Gudang Garam Filter. Hal tersebut terjadi karena masyarakat mempunyai persepsi bahwa harga rokok Dji Sam Soe lebih mahal daripada harga rokok Gudang Garam Filter. Hal semacam ini juga terjadi pada materi berkat yang lain seperti kue, minuman, dan buah-buahan.

Dengan kondisi tersebut, maka masyarakat yang bermaksud membuat berkat akan selalu berupaya untuk menggunakan kompetisi pasar ini sebagai sarana menunjukkan kelas dan status sosial mereka. Mereka dengan sekuat tenaga berusaha untuk menyajikan materi berkat dengan memilih bahan-bahan yang memiliki merek yang terkenal dan harga yang tinggi. Mereka menggunakan materi-materi berkat sebagai simbol keberhasilan dalam bidang ekonomi dan keamanan hidup mereka. Hal ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh Atik Triratnawati (2003) bahwa sebetulnya selalu ada pesan atau tanda dari pemakai benda kepada orang lain tempat ia ingin menunjukkan sebuah gengsi atau status sosial tertentu dari pemakainya.

Sementara itu, bagi warga penerimanya berkat juga dipahami sebagai sebuah simbol yang menunjukkan citra dan status dirinya dalam kehidupan sosial di lingkungannya. Pemaknaan ini muncul dilatarbelakangi oleh norma atau aturan

masyarakat Mlaran dalam mengatur posisi duduk para undangan dalam peringatan Maulid Nabi. Dalam kegiatan ini, para tamu undangan posisi duduknya diatur dengan mempertimbangkan hal-hal sebagai berikut. *Pertama*, para sesepuh akan dikelompokkan di deretan khusus bagi para sesepuh. *Kedua*, bagi para kiai, pejabat, dan tokoh masyarakat akan disusun berurutan mulai dari yang teratas kemudian ke bawah⁴. *Ketiga*, bagi warga selain dua kelompok di atas akan disusun menurut kebiasaan mereka membuat berkat. Artinya, bagi warga yang sering membuat berkat dengan ukuran lebih besar, maka akan ditempatkan di atas posisi warga yang membuat berkat lebih kecil (wawancara dengan Suyoto, 2007). Penataan ini dilakukan untuk menempatkan posisi warga sesuai dengan kedudukan sosialnya dan besar kecilnya berkat yang akan mereka peroleh. Dengan demikian, besar kecilnya berkat ini akan menunjukkan citra mereka di lingkungan masyarakatnya.

Berbagai ritual sosial yang pada dasarnya berfungsi untuk mengikat atau memelihara keutuhan suatu komunitas merupakan bentuk ekspresi kebudayaan. Untuk tujuan tradisional berbagai ritual sosial ini kerap bermakna mistis, sementara yang sifatnya kontemporer tidak lagi mengandung makna mistis tersebut. Keterlibatan anggota komunitas ditandai dengan keikutsertaannya dalam ritual tersebut. Efek yang ditimbulkan dari bentuk ekspresi kebudayaan serta komunikasi sosial tersebut, yaitu adanya solidaritas dan akan menyebabkan komunitas tersebut memiliki kolektivitas. Artinya, “*sharing*” terhadap nilai yang terjadi pada setiap individu yang menjadi anggota komunitas. Setiap tindakan akan berkesesuaian satu sama lain, sehingga kehidupan bersama berada dalam situasi berkeselamatan. Ketundukan terhadap nilai yang menjadi kesepakatan bersama dan sekaligus menjadi inti dari setiap ritual

⁴ Atas yang dimaksudkan di sini adalah tempat yang lebih masuk ke dalam ruangan dan lebih jauh dari pintu masuk dan bawah adalah tempat yang lebih dekat dengan pintu masuk.

yang dilakukan tersebut dapat bertahan dalam waktu yang lama karena setiap individu tidak hanya mengidentifikasi dirinya dengan orang lain, melainkan dengan masyarakat secara umum. Identifikasi individu pada masyarakat secara umum ini menyebabkan ritual-ritual memperoleh kestabilan dan kesinambungan. Ritual-ritual tersebut bukan hanya menjadi identitas bagi orang tertentu, melainkan sudah menjadi identitas secara umum. Identitas yang koheren ini terwujud dalam kesadaran masyarakat sehingga terbentuk hubungan simetris antara kenyataan objektif dengan kenyataan subjektif atau apa yang nyata “di luar” menjadi nyata “di dalam” dan dengan mudah dapat diterjemahkan.

Bagi masyarakat setempat, sudah dipahami bersama bahwa berkat mauludan yang diperuntukkan bagi pemimpin daerah adalah berkat yang memiliki kategori nomor 1 atau berkat yang memiliki kualitas terbaik. Dengan demikian, hal ini akan memunculkan kompetisi dari masyarakat untuk membuat berkat mauludan yang memiliki kualitas yang terbaik, dan dengan bentuk-bentuk makanan yang dianggap pantas untuk diberikan pada seorang pemimpin daerah. Hal inilah yang mendorong terjadinya transformasi terhadap bentuk materi berkat mauludan. Di sisi lain, keberadaan tradisi ini juga sering di manfaatkan oleh para pemimpin untuk mencari dukungan dan mengukuhkan kekuasaannya. Dengan tradisi berkat mauludan inilah mereka ingin menunjukkan kedekatannya dengan masyarakat. Oleh karena itu, pemimpin memiliki kepentingan khusus untuk melestarikan tradisi ini. Di samping itu, pemimpin juga memandang bahwa tradisi berkat mauludan merupakan sebuah tradisi Islam yang menjadi kekayaan budaya lokal yang harus dilestarikan. Transformasi bentuk berkat mauludan baik secara kuantitas maupun kualitas, berdampak pada pola perilaku masyarakat dalam berbagai aspek.

Di antara dampak yang ditimbulkan oleh terjadinya transformasi tersebut adalah semakin dangkalnya pemahaman masyarakat akan makna religiusitas dari tradisi berkat

mauludan ini. Masyarakat tidak lagi memandang tradisi berkat sebagai perwujudan rasa syukur atas kenikmatan yang telah mereka peroleh namun sudah bergeser menjadi media untuk menunjukkan kelas dan status sosial. Dampak lain yang muncul akibat adanya transformasi terhadap tradisi ini adalah perubahan persepsi masyarakat terhadap materi berkat. Mereka memiliki persepsi bahwa materi berkat bukanlah sesuatu yang sudah paten yang tidak bisa berubah, tetapi menganggap bahwa materi berkat merupakan sesuatu yang bersifat kontemporer yang bisa berubah dan disesuaikan dengan perkembangan dan kemajuan zaman. Perubahan pemahaman terhadap materi berkat ini juga menimbulkan dampak yang positif, yaitu dengan materi berkat yang bersifat kontemporer tersebut akan lebih menjamin terhadap kelestarian dari tradisi ini. Karena walaupun bentuknya berbeda, namun esensi dari tradisi ini masih dipegang teguh oleh masyarakat.

Dampak yang paling tampak dari proses transformasi tradisi berkat mauludan adalah semakin tingginya tingkat kompetisi masyarakat dalam menyusun berkat mauludan. Yang dimaksud dengan kompetisi di sini adalah bahwa dalam menyiapkan berkat mauludan ini masyarakat saling berlomba untuk menyajikan berkat dengan memilih bahan-bahan yang berkualitas tinggi agar masuk dalam kategori berkat yang terbaik, bahkan untuk ini mereka rela untuk meminjam uang atau mengambil barang (berutang) demi mewujudkan berkat yang sesuai dengan keinginannya. Dampak positif lain yang ditimbulkan oleh transformasi berkat mauludan adalah masyarakat lebih mengenal dengan karakteristik pemimpinnya, karena dengan perubahan itu masyarakat akan mempelajari apa saja yang menjadi selera dari pemimpinnya yang diupayakan untuk diwujudkan dalam berkat yang mereka buat. Dengan demikian transformasi bentuk yang terjadi dalam berkat mauludan juga mendorong adanya transformasi perilaku dalam kehidupan masyarakat Krajan.

PENUTUP

Secara lebih luas, pembahasan di atas dapat dilihat dalam tiga kecenderungan pokok. *Pertama*, ritual peringatan mauludan dengan menggunakan berkat dilakukan masyarakat Krajan melalui proses yang bertumpu pada adanya serangkaian tindakan yang terjalin dari interaksi kelompok santri dengan masyarakat sekitarnya yang mempertimbangkan nilai-nilai dalam lingkungan budayanya. Serangkaian tindakan tersebut bukan semata-mata merupakan produk aktivitas yang muncul secara spontan, melainkan berakar dari penafsiran intersubyektif santri dalam rangka mencapai tujuan-tujuan tertentu yang ada di dalam ritual yang memperoleh legitimasi dari ajaran normatif dan legitimasi yang bersumber dari nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat. Terbentuknya tradisi berkat mauludan yang berakar dari mekanisme penafsiran intersubyektif yang dilegitimasi ajaran normatif dan nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat lokal itu menunjukkan bahwa kelompok santri sebagai subyek kreatif di dalam mengkonstruksi realitas keberagamaan sesuai perkembangan di masanya.

Kedua, tradisi berkat mauludan dapat bertahan secara terus-menerus meskipun terjadi perubahan dari generasi satu ke generasi berikutnya setelah aktivitas ritual itu memperoleh statusnya sebagai realitas sosial obyektif. Realitas sosial berisi nilai-nilai yang dilembagakan tersebut tampil sebagai fenomena sosial yang mengendalikan seluruh pola pikir dan perilaku masyarakat. Aktivitas ritual berlangsung secara berulang-ulang karena di dalamnya mengandung nilai yang dihormati bersama oleh masyarakat dan memunculkan perasaan bersalah apabila dilanggar. Didorong oleh kesadaran agar tetap diakui sebagai bagian dari masyarakatnya, maka setiap individu melakukan upaya menyesuaikan diri secara terus-menerus dengan tradisi ritual yang dihormati bersama oleh masyarakat. Tradisi ritual juga turut berperan menjaga keutuhan dan kestabilan sosial, mengendalikan dinamika sekaligus menjadi identitas kolektif

untuk membentuk kesadaran. Bahkan, tradisi ritual ini dapat menjadi pedoman hidup yang berperan mengkondisikan seluruh perilaku masyarakat untuk tunduk kepadanya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. 2002. "Tantangan Pembangunan Ekonomi dan Transformasi Sosial: Suatu Pendekatan Budaya." dalam *Jurnal Humaniora* volume XIV. No. 3, Yogyakarta:
- _____. 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- _____. 2008. *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pasca Sarjana UGM-Pustaka Pelajar.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2001. *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta : Galang Press.
- Berger, Peter L. dan Luckmann, Thomas. 1990. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Geertz, Clifford. 1983. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Lefton, Lester A. dan Laura Valvatne. 1982. *Mastering Psychology*. Boston: Allyn and Bacon.
- Triratnawati, A. 2003. *Aspek Simbolisme Telepon Genggam*. Yogyakarta: *Jurnal Humaniora* volume XV. No: 1.
- Weber, Max, 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Carles Scribner's Son.

KOMPLEKSITAS KEBERLANGSUNGAN AGAMA LOKAL:

KASUS PERJUMPAAN ISLAM DAN TOWANI TOLOTANG
DI SULAWESI SELATAN

Hasse J

PENGANTAR

Towani Tolotang merupakan ‘agama’ yang dianut oleh sebagian masyarakat Sidenreng Rappang secara turun-temurun. Agama ini diwariskan dari generasi ke generasi melalui jalur keturunan dan konversi agama (Hasse J, 2005: 97). Penganut Towani Tolotang dari waktu ke waktu mengalami perubahan dari aspek kuantitas seiring angka kelahiran yang terjadi. Penambahan jumlah ini setidaknya tetap terjaga jika perkawinan dilakukan di kalangan yang sama. Sebaliknya, jika terjadi perkawinan beda agama maka kemungkinan untuk meninggalkan Towani Tolotang sangat terbuka. Dalam beberapa kasus perkawinan seperti ini sering terjadi konversi agama, khususnya dari Towani Tolotang ke dalam Islam. Dengan demikian, perkawinan beda agama pun dihindari untuk menjaga keberlangsungan generasi. Perkawinan seperti ini juga menjadi peluang terjadinya ancaman terhadap kemurnian ajaran karena

berdampak pada pilihan generasi yang lahir dari pasangan tersebut.

Konsistensi penganut Towani Tolotang untuk tetap mempertahankan ajaran warisan leluhurnya merupakan pilihan sulit di tengah gencarnya upaya uniformitas agama oleh negara. Uniformitas agama yang hanya mengakui enam agama resmi di Indonesia berdampak pada pilihan strategi agama-agama lokal seperti halnya Towani Tolotang. Pilihan strategi yang ditunjukkan pun sangat beragam, mulai dari afiliasi agama hingga pembangkangan. Hal tersebut dilakukan dalam rangka menjamin keberlangsungannya ke depan. Afiliasi agama merupakan alternatif pilihan yang banyak ditempu oleh agama-agama lokal. Towani Tolotang misalnya, memilih Hindu sebagai agama induknya. Pilihan ini pun tidak serta-merta karena merupakan pilihan yang terpaksa. Mereka tidak saja memilih Hindu, tetapi juga dipilhkan oleh negara dengan berbagai alasan dan pertimbangan. Sementara itu, penolakan dari kalangan penganut agama lokal juga terjadi sehingga di satu sisi mereka tetap pada ajaran aslinya, dan ingin terus bertahan di sisi lain.

Uraian di atas menunjukkan dua kecenderungan utama khususnya yang dihadapi oleh Towani Tolotang. *Pertama*, Towani Tolotang ingin tetap pada ajaran leluhur yang telah dipraktikkannya sejak lama. Persoalan penting yang muncul terkait dengan hal tersebut adalah bagaimana ajaran leluhur dapat dijaga dan dipraktikkan secara utuh di tengah perjumpaannya dengan Islam yang menjadi agama mayoritas di sekitar Towani Tolotang. *Kedua*, Towani Tolotang dihadapkan pada pilihan yang diakibatkan oleh politik unifikasi agama. Hal ini sangat terkait dengan pilihan seperti apa yang menjadi jalur perjuangan Towani Tolotang seiring dengan pembatasan agama yang diakui negara. Tulisan ini akan melihat lebih jauh bagaimana Towani Tolotang bernegosiasi khususnya dengan negara dan masyarakat terkait dengan kebijakan unifikasi agama di satu pihak, dan keberadaan mereka di tengah Muslim mayoritas di pihak lain.

AFILIASI AGAMA: SEBUAH BENTUK PERLAWANAN

Agama yang mendapat perhatian negara saat ini hanya enam agama. Keenam agama tersebut kemudian lebih dikenal oleh publik sebagai agama yang diakui. Perdebatan mengenai jumlah agama pun selalu hangat karena banyak persoalan yang memungkinkan hal tersebut terjadi. Salah satu persoalan yang muncul adalah parameter atau ukuran yang digunakan untuk menentukan sebuah agama sehingga 'layak' disebut sebagai agama. Agama pada dasarnya memiliki otonomi, namun ketika menjadi milik penganut agama maka ia pun tidak lagi sebagai sebuah entitas yang tunggal. Pada tataran teori, agama adalah mulia, lurus, dan suci. Sementara pada tataran ajaran, banyak sekali norma dari agama-agama yang mengajak, mengajarkan, dan memerintahkan pemeluknya untuk berbuat baik, sebaliknya sangat banyak pula norma yang melarang pemeluknya melakukan perbuatan yang tidak terpuji (Sahid, 2006: 129).

Demikian, persoalan yang juga penting adalah siapa yang berkompeten menentukan sebuah agama. Perdebatan mengenai agama dalam konteks negara-bangsa sangat ditentukan oleh siapa yang berkuasa pada rezim tertentu. Agama Khonghucu misalnya, dalam sejarahnya telah mendapat pengakuan sebelum dibekukan di era Orde Baru. Pada era pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid, Khonghucu kembali diakui melengkapi lima agama yang telah ada sebelumnya. Agama pun kemudian merupakan dianggap sebagai sebuah hasil bentukan yang juga memiliki sisi elastis yang dapat dibawa ke kiri ataupun ke kanan (Hilmy, 2009).

Intervensi negara yang sangat kental terhadap agama dalam konteks Indonesia tidak bisa terlepas dari bentuk negara yang menjadikan Pancasila sebagai dasar ideologisnya. Indonesia, mayoritas penduduknya menganut Islam sebagai agamanya, tidak menjadikan Islam sebagai dasar negara. Yang terjadi adalah pengkompromian antara Islam dengan kondisi riil bangsa yang serba majemuk termasuk kemajemukan agama. Hasil kompromi

tersebut kemudian mengukuhkan Pancasila sebagai dasar negara setelah melalui perdebatan yang panjang oleh pada pendahulu bangsa, meskipun di antara tim perumus hanya satu orang yang non-Islam. Alasan yang digunakan sehingga memilih Pancasila sebagai dasar negara adalah nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila telah mencerminkan nilai-nilai Islam. Meskipun saat ini, gugatan terhadap Pancasila juga terjadi karena masih ada pihak yang justru menginginkan Islam sebagai dasar negara.

Bentuk intervensi nyata negara terhadap agama adalah dominasi negara dalam menentukan agama itu sendiri. Ada empat kategori umum yang dikemukakan oleh negara dalam menentukan agama (Saidi, 2004: 60) yakni memiliki kitab suci, memiliki nabi, memiliki penganut secara internasional (komunitas), dan memiliki sarana ibadah. Jika jeli melihat kategori tersebut, di antara enam yang diakui pun masih mengalami kendala. Istilah nabi misalnya, dalam agama Hindu dan Budha tidak ditemukan sehingga dapat dikatakan bahwa kebijakan negara selama ini juga tidak konsisten dan cenderung hanya menguntungkan pihak tertentu. Ini menunjukkan bahwa agama sangat didominasi oleh keberadaan negara seperti dalam konteks Indonesia yang tidak jelas adanya penyatuan dan pemisahan di antara keduanya seperti di negara-negara lain.¹

Sikap negara yang tidak melepaskan agama dari kekuasaannya berdampak pada munculnya politisasi yang difungsikan untuk mendukung sepenuhnya kekuasaan yang terus dipertahankan. Agama dijadikan lahan subur politik. Akhirnya, agama pun merupakan hasil dari *political constructed* karena ia lahir dari kompromi-kompromi politik. Agama pun kemudian

¹ Di negara-negara Eropa dan Amerika misalnya, terdapat pemisahan yang jelas antara agama dan negara sehingga keduanya berada pada ranah dan urusan yang berbeda. Demikian pula di beberapa negara Islam di Timur Tengah yang secara tegas menyatukan antara negara dan agama sehingga urusan mengenai agama jelas menjadi urusan negara. Sementara itu, di Indonesia memilih jalan tengah dengan jalan mengakomodasi keduanya. Kementerian Agama merupakan hasil kompromi sikap 'setengah hati' negara mengurus dan melepaskan agama dari bayang-bayang kekuasaannya.

menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari kekuasaan sehingga politisasi terhadap agama pun sering terjadi. Agama sering menjadi alat legitimasi kepentingan dan kekuasaan negara. Negara dengan sangat mudah melakukan berbagai tindakan dengan mengatasnamakan agama. Parahnya lagi, agama justru sering difungsikan sebagai alat penindas terhadap pemeluk agama sendiri.

Dampak lain yang ditimbulkan oleh kuatnya penetrasi negara terhadap keberadaan agama adalah lahirnya perlawanan-perlawanan dalam berbagai bentuk. Perlawanan yang muncul tidak secara frontal, tetapi “*soft resistance*” melalui pembangkangan. Meskipun mengaku memeluk agama Hindu, namun Towani Tolotang tetap saja pada keyakinan dan praktik keagamaannya yang sangat berbeda dengan ajaran agama induknya. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa resistensi, dengan segala bentuknya, selalu ada mengiringi kekuasaan (Foucault, 1978:95). Artinya, resistensi suatu masyarakat atau kelompok, bahkan individu tidak bisa lepas dari adanya kekuasaan.

Disadari atau tidak, realitas kehidupan beragama di Indonesia selalu dihadapkan pada persoalan yang kompleks. Keberadaan agama-agama lokal yang hadir di seluruh penjuru Nusantara selalu tidak mendapat tempat yang layak di hadapan negara. Mereka dianggap sebagai agama yang ‘tidak penting’ sehingga pemarginalan terhadap terhadap agama lokal pun selalu terjadi. Agama-agama lokal, kalau mau jujur, merupakan agama original negeri yang telah dipraktikkan oleh nenek-moyang jauh sebelum agama-agama besar sekarang masuk ke Indonesia. Agama-agama mainstrim, yang ada saat ini, justru merupakan agama ‘impor’ yang dibawa oleh para pendakwah/misionaris. Akibatnya, pertemuan antara agama lokal dan agama impor tersebut memposisikan agama lokal pada posisi yang terjepit karena mendapat ‘serangan’ dari agama baru sehingga agama lokal pun tergusur karena memiliki karakter yang sulit dikompromikan.

Dalam sejarahnya, Towani Tolotang melalui keputusan Dirjen Bimas Hindu/Bali No. 2 Tahun 1966 telah diafiliasikan ke dalam agama Hindu dengan alasan kemiripan beberapa praktik dan ajaran. Afiliasi ini membawa Towani Tolotang pada dua posisi yang berseberangan. Pada satu sisi, dengan afiliasi tersebut ia 'aman' dari berbagai dakwaan yang memojokkannya. Agama-agama lokal selama ini diposisikan sebagai agama yang menyimpang dan harus disingkirkan sehingga keberadaannya selalu mendapat gugatan dari masyarakat penganut agama mainstrim. Di samping itu, afiliasi tersebut telah menyempitkan dan mengancam bahkan mereduksi ajaran dan praktik agama Towani Tolotang yang justru berdampak pada keberlangsungannya ke depan.

Alasan pengafiliasian Towani Tolotang adalah payung konstitusi negara yang hanya mengakui enam agama. Dengan kondisi seperti ini, maka tidak ada jalan lain bagi Towani Tolotang kecuali memilih salah satu dari enam agama tersebut. Dalam legalitas formal keagamaan, penganut Towani Tolotang pun mencantumkan Hindu sebagai agama formalnya sehingga memiliki hak sebagaimana penganut agama-agama lain. Kondisi ini dapat bermakna ganda; mencari selamat atau melakukan perlawanan. Dikatakan mencari selamat dengan alasan sebagaimana dikemukakan tadi. Demikian pula, dikatakan melawan karena pada kenyataannya, Towani Tolotang tetap meneruskan ajaran leluhur. Kondisi seperti ini banyak terjadi dan ditemukan di beberapa tempat. Sikap mereka pun hampir sama, secara formal menerima agama yang dipilihkan namun pada praktiknya tetap pada ajaran sebelumnya.

NEGOSIASI TOWANI TOLOTANG DENGAN ISLAM

Islam telah menjadi bagian integral dari kehidupan orang Bugis (Pelras, 2006: 209-216). Di tengah sikap fanatik orang Bugis dalam menjalankan Islam, keteguhan mereka mempertahankan adat istiadat juga sangat kental. Mereka tidak hanya dikenal

sebagai penganut Islam fanatik, mereka juga dikenal sangat loyal terhadap adat. Dalam kehidupan orang Bugis, antara adat (termasuk agama lokal) dan Islam tidak hanya diperlawankan tetapi juga dikompromikan. Adat merupakan warisan nenek moyang yang diakui masih memiliki fungsi yang luhur sehingga masih dipertahankan karena merupakan pedoman untuk mendapatkan kebahagiaan dunia (Abdullah, 1985:7). Di samping itu, keberadaan beberapa agama lokal seperti Aluk Todolo, Towani Tolotang, dan Ammatoa misalnya menegaskan bahwa klaim keidentikan Bugis dengan Islam mengalami gugatan. Hal ini juga menunjukkan bahwa Islam memiliki sisi toleransi terhadap agama lokal.

Penerimaan Islam di kalangan orang Bugis secara perlahan membentuk sebuah sikap fanatik dalam beragama. Fanatisme orang Bugis terhadap Islam dapat disamakan dengan fanatisme orang Aceh, Banjar, Betawi, dan Banten. Ketaatan mereka dapat dilihat melalui praktik-praktik yang dilakukan seperti pelaksanaan ibadah dan perayaan-perayaan hari besar Islam yang disambut dengan antusias yang tinggi. Ibadah puasa dan haji misalnya, orang Bugis melaksanakannya dengan penuh kemeriahan. Hari raya seperti lebaran juga dirayakan dengan penuh kemegahan. Hal ini menunjukkan penghargaan dan pengamalan yang tinggi terhadap Islam. Namun di tengah pelaksanaan ibadah dan hari besar Islam yang demikian, sebagian orang Bugis justru masih mempertahankan adat bahkan mengagungkannya. Adat tidak dapat tergeser dan tergantikan. Ia diposisikan berada pada puncak kehidupan orang Bugis. Adat diperlakukan seperti halnya agama yang hampir tidak dapat diintervensi.

Pertarungan Islam, adat dan agama lokal di kalangan orang Bugis memberikan corak dalam mengamalkan Islam. Meskipun Islam diyakini sebagai agama yang berisi tentang ajaran-ajaran agung, tidak menjamin perilaku mereka terlepas dari pengaruh-pengaruh lain. Islam yang hingga saat ini terus didakwahkan belum mampu mengikis habis perilaku lama orang Bugis yang

sangat fanatik terhadap adat. Pertemuan kedua elemen tersebut melahirkan fanatisme yang berlebihan sehingga tidak hanya menimbulkan konformitas tetapi juga konfrontasi. Akomodasi-akomodasi kultural terjadi pada hampir seluruh siklus kehidupan orang Bugis. Keberhasilan Towani Tolotang berbaur dalam kultur Bugis yang sangat identik dengan Islam menjadikan mereka mendapat ruang dalam pergaulan sosial kemasyarakatan. Dalam hal ini, perbedaan agama tereduksi oleh dominasi kultur Bugis yang toleran terhadap perbedaan. Nilai-nilai kebugisan menyatukan antara Towani Tolotang dan Muslim di tengah berbagai bentuk penolakan dan penerimaan kalangan-kalangan tertentu.

TOWANI TOLOTANG: ANTARA KONSTRUKSI NEGARA DAN MASYARAKAT

Keberadaan agama lokal, khususnya pasca kemerdekaan, selalu mendapat gugatan. Kebijakan negara mengenai agama di Indonesia dianggap sebagai pemicu utama munculnya gugatan-gugatan tersebut karena dari kebijakan negara pula muncul tipologi agama; ‘resmi’ (CRCS, 2009: 16)² dan tidak resmi, legal dan ilegal, diakui dan tidak diakui, dan lain-lain. Ini terjadi karena penafsiran negara terhadap agama sangat rigid sehingga cenderung menguntungkan kelompok agama tertentu. ‘Perkelahian’ antara agama (penganut) tidak lepas dari perlakuan negara yang terus memihak hanya terhadap agama-agama tersebut. Perlakuan negara seperti ini tidak pernah tamat dan justru terus direproduksi dengan sederet tujuan dan kepentingan.

Kehadiran Towani Tolotang di Sidenreng Rappang, sepanjang sejarahnya, telah mengalami beberapa fase yang

² Istilah ini masih terus diperdebatkan karena dalam konstitusi negara tidak muncul istilah tersebut. Namun kemunculan istilah ‘resmi’ merupakan hasil interpretasi terhadap pengakuan agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Khonghucu. Sementara, agama yang berada di luar agama-agama tersebut diklaim sebagai agama tidak resmi sehingga mendapat perlakuan yang berbeda dalam berbagai kondisi.

menunjukkan adanya dinamisasi perjuangan yang berlangsung di lingkup internalnya. Pada awal kedatangannya, Towani Tolotang mendapat penolakan dari pihak penguasa (kerajaan), namun hal tersebut teratasi setelah dialog dilakukan. Pada perkembangan selanjutnya, penganut Towani Tolotang dicap sebagai penganut aliran sesat sehingga mendapat serangan berupa intimidasi bahkan fisik dari kalangan Islam yang melihat Towani Tolotang sebagai 'agama sempalan' sehingga ia menjadi sasaran dakwah. Pada masa penumpasan PKI tahun 1965, Towani Tolotang banyak yang mengaku Islam untuk menyelamatkan diri. Saat ini, perubahan-perubahan pada level lokal memberikan ruang yang terkadang menguntungkan Towani Tolotang. Namun, berbagai kesulitan pun dihadapi setelah berhadapan dengan regulasi atau kebijakan negara yang sering 'membatasi' ruang kebebasan ekspresi keagamaan mereka.

Di tengah keterbatasan ruang bagi Towani Tolotang, muncul dua persepsi terkait dengan masih bertahannya agama lokal ini hingga sekarang. Dalam pandangan negara, Towani Tolotang merupakan kepercayaan lokal yang dianggap memiliki banyak kemiripan dengan Hindu. Dalam hal ini, Towani Tolotang pun menjadi bagian agama Hindu. Seperti yang telah disinggung pada bagian awal tulisan ini, afiliasi agama menjadi pilihan serba sulit bagi Towani Tolotang karena di satu sisi menyangkut kemurnian ajaran, dan di sisi lain terkait dengan keberlangsungan komunitas ke depan. Pilihan sulit tersebut ditempuh menunjukkan adanya komitmen terhadap kepatuhan atas kebijakan negara sehingga Towani Tolotang pun memiliki agama induk yang dipersyaratkan oleh negara.

Berbeda dengan pandangan negara, masyarakat justru menyebutkan sebagai agama Towani Tolotang. Anggapan yang berbeda terjadi karena pemahaman masyarakat tentang agama tidak seragam dan tentunya sangat berbeda dengan konsepsi masyarakat. Cara negara mendefinisikan agama berbeda dengan cara masyarakat. Masyarakat, dengan parameter

mendefinisikan sebuah agama hanya sebagai identitas keyakinan yang membedakan dengan apa yang dianutnya. Towani Tolotang pun di Sidenreng Rappang disebut sebagai agama untuk membedakan antara Muslim dengan penganut Towani Tolotang. Identitas Towani Tolotang dalam konteks ini tidak hanya dianggap sebagai sebuah identitas yang berbeda, tetapi juga Towani Tolotang telah dianggap sebagai bagaian yang tidak bisa dilepaskan dari dinamika pengakuan masyarakat secara luas yang justru berbeda dengan pandangan negara yang memposisikan Towani Tolotang.

Afiliasi agama terhadap Towani Tolotang, sedikit banyak, justru menguntungkan penganutnya sendiri. Negara dan masyarakat tidak mendapat celah untuk melakukan penggusuran karena ia telah mendapat pengakuan secara resmi. Pada awal kedatangan Towani Tolotang di Sidenreng Rappang, migrasi dari daerah asal disebabkan oleh instruksi penguasa yang menyerukan penduduknya masuk Islam. Instruksi tersebut ditolak dan sebagai konsekuensinya, mereka harus meninggalkan daerah tersebut. Setelah beberapa lama berdiam di Sidenreng Rappang dengan berbagai kompleksitas persoalan yang dihadapi, mereka mampu bertahan dan terus berkembang meskipun tidak pernah lepas dari berbagai bentuk ancaman yang juga terus mengancam keberadaan dan keberlangsungan Towani Tolotang.

Keberadaan Towani Tolotang hingga saat ini dengan segala dinamikanya menunjukkan bahwa, *pertama*, masyarakat telah dewasa dalam merespons perbedaan. Kehidupan sosial masyarakat di mana Towani Tolotang bermukim menunjukkan adanya saling pengertian dan penghormatan terhadap yang lain. Pemukiman antara Towani Tolotang dan Muslim di Sidenreng Rappang menyatu, bahkan sulit membedakan antara keduanya. Perbedaan keyakinan hanya berlaku pada kepentingan ibadah saja. Pada saat tertentu, seperti bulan puasa, penganut Towani Tolotang pun turut menjaga 'kesucian' bulan puasa dengan tidak makan dan minum di tempat terbuka. Bahkan, pada perayaan lebaran, di antara dua penganut agama saling mengunjung.

Padahal, dalam sejarahnya, Towani Tolotang memiliki memori 'buruk' terhadap Islam dengan penolakan terhadap keberadaannya (Hasse J, 2008: 255).

Kedua, kemampuan Towani Tolotang berkomunikasi membuka peluang dan ruang yang cukup luas sehingga dapat diterima oleh pihak lain, termasuk dengan Islam (Hasse J, 2009: 241-242). Sikap inklusif yang ditunjukkan oleh Towani Tolotang seperti bersosialisasi dengan penganut agama lain, menempatkannya pada posisi yang tidak asing di lingkungan pergaulan sosial mereka. Pembauran karena kondisi geografis pemukiman yang terintegrasi memberikan ruang komunikasi yang terbuka dengan orang lain. Demikian pula, populasi yang cukup signifikan menempatkan Towani Tolotang pada perebutan kepentingan elite, khususnya elite politik lokal. Kasus seperti ini hampir ditemukan pada kasus-kasus yang melibatkan agama lokal (Bagir, 2011: 156).

Ketiga, eksistensi Towani Tolotang merupakan salah satu perlawanan terhadap dominasi negara. Afiliasi ke dalam agama Hindu merupakan pilihan yang kompleks. Pada satu sisi, menganut agama Hindu berarti 'aman' dari berbagai tindakan yang menyudutkan Towani Tolotang meskipun ini merupakan bentuk upaya agamaisasi/hinduisasi (Ramstedt, 2004: 191). Namun pada sisi lain, menganut Hindu dapat mereduksi ajaran yang telah diwarisi dari para leluhur yang berarti mengingkari leluhur. Eksistensi Towani Tolotang, di mana secara struktural merupakan bagian dari agama Hindu dengan tetap pada praktik Towani Tolotang, merupakan bentuk penolakannya terhadap penataan negara dengan tawaran afiliasi agama. Berbagai aktivitas keagamaan yang berbeda dengan Hindu menegaskan soliditas ajaran yang masih dipertahankan hingga saat ini di kalangan Towani Tolotang.

Perlakuan negara dan masyarakat terhadap Towani Tolotang sangat berbeda. Sikap yang ditunjukkan oleh negara sangat mendeskreditkan Towani Tolotang. Towani Tolotang bukan sebuah agama, ia hanya bagian dari sebuah agama yang

telah diakui oleh negara. Sementara itu, masyarakat di sekitar Towani Tolotang justru menyebutnya sebagai sebuah agama. Bahkan, Towani Tolotang termasuk ke dalam 15 kelompok atau aliran yang terlarang (Mudzhar, 2002:236). Persepsi yang berbeda dalam memposisikan Towani Tolotang semakin menegaskan adanya kepentingan negara yang ‘berlebihan’ dalam memposisikan sebuah agama yang berkarakter lokal. Negara hanya cenderung mengedepankan aspek ‘penyeragaman’ sehingga hanya mengakui beberapa agama, sementara masyarakat lebih mengedepankan semangat penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan dalam menyikapi kehadiran kelompok lain yang berbeda.

PENUTUP

Kasus Towani Tolotang merupakan salah satu contoh bagaimana negara melakukan berbagai upaya untuk membatasi kebebasan sebuah agama yang memiliki karakter dan ciri yang sangat khas Indonesia. Praktik negara seperti ini juga dapat ditemukan pada hampir seluruh daerah di nusantara. Alur atau sistematisasi tekanan negara pun sama yakni melalui regulasi yang mengedepankan penataan-penataan yang bersifat struktural dan mengabaikan aspek kultural masyarakat setempat. Dengan metode ini, negara dengan dalih pencapaian kerukunan umat beragama bebas mengatur, mengontrol, bahkan menyalahkan kemudian menghukum agama tertentu jika tidak sesuai dengan tipikal yang diinginkan. Melalui berbagai upaya, negara dengan kekuasaan dan kekuatannya telah menempatkan agama lokal pada posisi yang terus terpinggirkan dan terisolir. Keberadaan agama lokal selama ini selalu dipandang sebagai sebuah persoalan serius yang mengganggu keberadaan agama-agama formal. Desain ini sengaja diciptakan dan dipertahankan oleh negara untuk kepentingan keberlangsungan kekuasaan.

Persoalan serius yang mungkin tidak pernah diprediksikan oleh negara adalah bentuk ketidakpuasan dan ketidakpercayaan publik agama lokal. Afiliasi Towani Tolotang, Kaharingan,

Tengger, dan sebagainya ke dalam agama Hindu justru tidak menciptakan relasi yang harmonis dengan negara. Secara struktural, negara dengan proyek tersebut dinilai berhasil melakukan penataan. Urusan administrasi kewargaan misalnya, telah menciptakan ketertiban penanganan. Namun, di balik 'ketertiban' administrasi yang diciptakan justru muncul ruang baru yang digunakan oleh agama lokal sebagai media untuk melakukan perlawanan terhadap regulasi-regulasi negara yang merugikan mereka. Pilihan ini pun tidak serta-merta muncul karena dilatari oleh berbagai peristiwa penting yang sangat erat kaitannya dengan keberadaan dan posisi agama-agama lokal di hadapan negara dan publik masyarakat luas.

Eksistensi agama lokal yang hingga kini terus berlangsung menunjukkan kuatnya upaya yang dilakukan dalam mempertahankan nilai-nilai dan ajaran-ajaran leluhur. Hal ini juga menunjukkan bahwa soliditas yang terbangun dalam komunitas agama lokal sangat kuat sehingga penetrasi apapun seperti yang dilakukan oleh negara tidak serta-merta mampu menghapus spirit mereka untuk terus berkembang dan bertahan. Pada kondisi seperti ini, dibutuhkan sebuah upaya untuk membangun sebuah komitmen penataan yang bersifat menyeluruh agar keberadaan agama lokal tidak selalu dianggap 'penghalang' bahkan musuh bersama agama-agama mainstrim. Oleh karena itu, negara harus mengedepankan penataan yang mampu mengakomodasi semua kepentingan termasuk kepentingan dalam rangka meneguhkan harmonisasi kehidupan umat beragama yang didasari spirit penghargaan, pengakuan, dan kemanusiaan. Demikian pula, sudah saatnya fungsi instruktif negara digeser menjadi fungsi koordinatif sehingga perannya sebagai pelindung warga benar-benar terwujud.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Hamid. 1985. *Manusia Bugis Makassar*. Jakarta: Inti Press.
- Bagir, Zainal Abidin. 2011. *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Bandung: Mizan.

- CRCS. 2009. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Foucault, Michael. 1978. *History of Sexuality*. New York: Vintage Book.
- Hasse J. 2005. “Diskriminasi terhadap Agama Lokal: Studi terhadap Keberadaan Towani Tolotang di Amparita Kec. Tellu Limpoe Kab. Sidenreng Rappang”, *Tesis*. Program Studi Center for Religious and Cross-cultural Studies Sekolah Pascasarjana UGM, tidak dipublikasikan.
- _____. 2008. “Agama Tolotang di Tengah Dinamika Sosio-Politik Indonesia: Konstruksi Negara atas Komunitas Tolotang di Sulawesi Selatan”, dalam Irwan Abdullah (ed.), *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM-Pustaka Pelajar.
- _____. 2009. “Konflik-Konformitas antara Adat dan Agama di Tanah Bugis”, dalam Irwan Abdullah (ed.), *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta: TICI Publications-Pustaka Pelajar.
- Hilmy, Masdar. 2009. *Membaca Agama: Islam sebagai Realitas Terkonstruksi*. Yogyakarta: Impulse-UIN Sunan Kalijaga-Kanisius.
- Mudzhar, Atho. 2002. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Pelras, Christian. 2006. *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar-Forum Jakarta-Paris.
- Ramstedt, Martin. 2004. *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*. London: Routledge Curzon.
- Saidi, Anas (ed.). 2004. *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*. Depok: Desantara.
- Sahid, Moh. 2006. “Korupsi dan Agama di Indonesia”, dalam *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. V, No. 20, Oktober-Desember. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI.

KONSTRUKSI MEDIA MASSA TERHADAP KERUSAKAN HUTAN

ANALISA WACANA TERHADAP HARIAN KOMPAS
DAN REPUBLIKA

Desy Mardhiah

PENDAHULUAN

Isu kerusakan hutan di berbagai media massa pada dasarnya terkait erat dengan fungsi hutan sebagai ‘paru-paru’ dunia yang mengalami kerusakan terus-menerus sehingga menjadi penyumbang terbesar peningkatan suhu global dan konsentrasi gas rumah kaca di atmosfer. Data Perhutani tahun 2007 menunjukkan bahwa telah terjadi kerusakan hutan di Indonesia seluas 250-300 ribu hektar dengan laju kerusakan sebesar 3,8 juta hektar pertahun. Kerusakan itu boleh jadi disebabkan oleh pengrusakan hutan besar-besaran seperti pembukaan pemukiman baru dengan menebang hutan, penggundulan luas (*deforestation*) yang melampaui batas ekologi yang dibutuhkan ekosistem hutan untuk memulihkan dirinya sampai mempengaruhi keseimbangan ekologi lingkungan, dan tidak adanya pengontrolan secara intensif dan proporsional dari pemerintah dalam memberikan HPH (Hak Pengelolaan Hutan) terhadap para pengembang sehingga menimbulkan kepunahan

pada ekosistem hayati dan hewani. Akibatnya, bukan hanya hutan yang menjadi gundul dan kawasan resapan air yang berkurang melainkan juga terjadinya erosi dan kandungan lumpur yang semakin tinggi dalam sungai hingga mempercepat proses terjadinya pemanasan di bumi utara, perubahan iklim global, penipisan lapisan ozon, kontaminasi zat radioaktif, dan munculnya berbagai penyakit 'aneh'.

Kini, masalah krisis hutan masih juga belum sepenuhnya terpecahkan walaupun negara-negara maju telah berusaha menyelamatkan hutan-hutan dunia yang kebanyakan tersisa di negara-negara tropis dengan menjadikan isu lingkungan sebagai salah satu isu politik global. Namun masih ditemukan banyak kendala dalam pelaksanaan agenda itu meskipun di satu pihak perkembangannya sangat menguntungkan bagi perlindungan lingkungan hidup karena mendorong semua negara untuk secara serius memperhatikan lingkungan hidupnya ataupun lingkungan hidup global akan tetapi di pihak lain lingkungan hidup tetap saja sekedar dijadikan alat politik dan ekonomi negara-negara maju demi kepentingan ekonomi mereka di negara-negara sedang berkembang yang pada akhirnya menimbulkan berbagai masalah serius pada lingkungan hidup di negara-negara sedang berkembang. Hal itu tidak hanya disebabkan oleh masalah kemiskinan tetapi juga bagian dari besarnya ketergantungan negara-negara berkembang termasuk Indonesia pada kekuatan asing dalam mengelola sumber daya alam tanpa ada keberanian dari pemerintah untuk memutuskan pola tersebut dan mengembangkan pola pengelolaan sumber daya alam berbasis kekuatan rakyat sendiri yang dapat dimanfaatkan secara berkelanjutan dan dinikmati oleh rakyat secara langsung.

Kondisi ini memperlihatkan bahwa upaya penyelamatan lingkungan hidup tidak mampu lagi hanya didekati dengan cara-cara atau perlakuan yang serba mekanis tetapi juga harus diikuti dengan unsur-unsur yang bersifat spiritual. Sayyed Hussein Nasr dalam hal ini berpendapat bahwa krisis ekologi dan

berbagai jenis kerusakan bumi yang telah berlangsung sejak dua abad lalu berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern pada umumnya. Oleh karena itu, untuk bisa memelihara bumi dan menyelamatkan peradaban manusia perlu menghadirkan kembali tradisi dan peradaban Islam untuk membangun suatu etika lingkungan yang mengintegrasikan kosmologi spiritual dengan rasionalitas secara bersamaan sehingga krisis ekologis dan masalah-masalah lingkungan dapat teratasi secara lebih baik. Melengkapi hal itu, Cooper dan Palmer mengkompilasi belasan tulisan sarjana internasional dari berbagai bidang ilmu yang kesemuanya bersepakat bahwa wawasan spiritual terhadap alam menjadi sebuah kebutuhan nyata dalam upaya memelihara lingkungan hidup dan menyelamatkan bumi (www.icas-indonesia.org).

Paparan di atas menunjukkan bahwa sebab pokok kerentanan masyarakat terhadap kerusakan lingkungan hidup termasuk krisis hutan disebabkan oleh belum cukupnya perhatian dan pengembangan dari berbagai pihak dalam penanganan lingkungan hidup secara moral-spiritual walaupun penanganan secara teknik-intelektual sudah banyak diupayakan. Dalam hal ini, media massa termasuk media cetak berperan serta untuk mengundang publik dalam proses sosial pemaknaan krisis hutan melalui bahasa (simbol-simbol dan tanda tertulis, lisan atau gambar) yang digunakan, dalam usaha membentuk sistem pemikiran ekologis masyarakat agar bersikap dan bertindak secara bertanggung jawab terhadap lingkungan termasuk hutan. Penyajian isu kerusakan hutan tersebut menggunakan dua harian nasional dengan orientasi yang berbeda yaitu Harian Republika dan Harian Kompas dan jumlah oplah yang hampir berimbang di antara keduanya serta memiliki pangsa pasar tersendiri. Harian Republika dan Kompas tersebut digunakan dari tanggal 01 Januari-31 Oktober 2008.

Sehubungan dengan hal itu, tulisan ini ingin mengungkapkan tentang bagaimana media cetak terutama harian Republika dan Kompas mengkonstruksi isu kerusakan

hutan. Untuk menjawab permasalahan tersebut, tulisan ini akan menitikberatkan pada persoalan: *pertama*, bagaimana pola penyajian isu kerusakan hutan pada Harian Republika dan Kompas; *kedua*, bagaimana argumen yang dibangun oleh masing-masing harian dalam menyajikan isu tersebut dan *ketiga* apakah digunakan data teologis yang sama untuk mendukung argumen yang berbeda tentang isu kerusakan hutan? Tulisan ini dibagi dalam beberapa bagian. Bagian pertama menguraikan asumsi kerusakan hutan di media massa; bagian kedua menguraikan fungsi hutan untuk mengatasi pemanasan global; bagian ketiga berisi uraian tentang kerusakan hutan dalam bingkai Harian Republika dan Kompas; sedangkan bagian keempat menguraikan tentang perbedaan pandangan harian Republika dengan Kompas dalam melihat isu kerusakan hutan yang disusul dengan bagian kesimpulan sebagai penutup.

HARIAN KOMPAS DAN HARIAN REPUBLIKA: NASIONALIS VS ISLAMIS

Dua media massa cetak terbesar di Indonesia yakni Koran Kompas dan Harian Republika selain memiliki oplah terbesar juga selalu menarik minat para ilmuwan untuk melakukan penelitian, terutama berkaitan dengan pemberitaan kedua media massa tersebut. Namun, di balik berita-berita itu perlu juga untuk menelusuri ke belakang sejarah Harian Kompas (HK) dan Harian Republika (HR) mulai dari latar belakang berdirinya Harian Kompas selalu dikaitkan dengan keberpihakan terhadap kaum Kristen atau kelompok nasionalis, terutama ketika orang melihat keberadaan Jacob Oetama yang pada masa lalu aktif sebagai menjadi pengurus Ikatan Sarjana Katolik Indonesia hingga perkembangan kedua harian tersebut sampai saat ini. Sebaliknya, di belakang Harian Republika kebanyakan orang melihat sebagai representasi pembelaan terhadap umat Islam, apalagi berdirinya Harian Republika dengan latar belakang kehadiran Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).

Berdirinya Harian Kompas pada mulanya diawali dengan berdirinya majalah INTISARI yang diterbitkan Auwjong dan Jakob Oetama, dua tahun kemudian Ojong dan Jakob menerbitkan Harian Kompas. Saat itu, hubungan antara Intisari dan Kompas hampir bersamaan dengan Star Weekly dan Keng Po saling membantu, berkantor sama, bahkan wartawannya pun merangkap. Mulanya dipilih nama “Bentara Rakyat”. Namun setelah beberapa pengurus Yayasan Bentara Rakyat bertemu Bung Karno, beliau mengusulkan nama “Kompas”. Pengurus yayasan— I.J. Kasimo (Ketua), Frans Seda (Wakil Ketua), F.C. Palaunsuka (Penulis I), Jakob Oetama (Penulis II), dan Auwjong Peng Koen (bendahara)— setuju. Sebagai modal untuk menerbitkan HK berasal dari INTISARI, maka 28 Juni 1965 terbit Kompas nomor percobaan yang pertama. Setelah tiga hari berturut-turut berlabel percobaan, barulah Kompas yang sesungguhnya beredar (<http://a0z0ra.wordpress.com>).

Sejarah perjalanan suatu media selalu memiliki keterkaitan dengan pergolakan atau perkembangan politik. Ketika itu, pers Indonesia sedang dikuasai koran-koran bersuara garang. Tidak terikut arus, surat kabar yang bermotto Amanat Hati Nurani Rakyat itu tampil dalam gaya yang kalem (<http://dictum4magz.wordpress.com>). Bahkan, ketika terjadi peristiwa G30S/PKI, Ojong dan Jakob harus mengambil keputusan di saat paling krusial. Pelaku kudeta baru mengeluarkan ketentuan, setiap koran yang terbit harus menyatakan kesetiaan. “*Jakob, kita tidak akan melakukannya. Sama saja ditutup sekarang dan mungkin juga menderita sekarang atau beberapa hari lagi,*” tegas Ojong (<http://a0z0ra.wordpress.com>).

Pendapat lain menyebutkan, HK terlahir sebagai upaya untuk melawan koran yang berbau komunisme. Dari pembicaraan telepon antara Letjen. Ahmad Yani dan Drs. Frans Seda, keduanya menyetujui ide koran nasionalis. Ide tersebut digulirkan oleh Frans Seda kepada I.J. Kasimo— sesama rekan di Partai Katolik— dan dengan rekannya yang memimpin majalah Intisari, Petrus Kanisius Ojong (1920-1980) dan Jakob

Oetama. PK Ojong dan Jakob Oetama kemudian menggarap ide tersebut dan mempersiapkan penerbitan koran. Semula nama yang dipilih “Bentara Rakyat”, penggunaan nama tersebut dimaksudkan untuk menunjukkan pada masyarakat bahwa pembela rakyat yang sebenarnya bukanlah PKI. Dalam keperluan dinas, Frans Seda sebagai Menteri Perkebunan (1964-1966) menghadap presiden di Istana Merdeka, Soekarno telah mendengar bahwa Seda akan menerbitkan sebuah koran lalu menyarankan nama “Kompas”, pemberi arah dan jalan dalam mengarungi lautan atau hutan rimba. Maka jadilah nama harian Kompas hingga saat ini, sementara nama Yayasan Bentara Rakyat sebagai penerbit harian Kompas. Para pendiri Yayasan Bentara Rakyat adalah para pemimpin organisasi Katolik seperti: Partai Katolik, Wanita Katolik, PMKRI, dan PK Ojong. Pers PKI yang melihat kehadiran Kompas bereaksi keras, bahkan mulai menghasut masyarakat dengan mengartikan Kompas sebagai Komando Pastor. Pada hari Senin, 28 Juni 1965, lahirlah koran Kompas dengan motto “Amanat Hati Nurani Rakyat”. Kompas pertama terbit empat halaman dengan tiras 4.800 eksemplar, dan hingga saat ini, oplah Kompas telah mencapai rata-rata 500.000 eksemplar pada hari Senin-Jumat dan 600.000 eksemplar pada hari Sabtu-Minggu. (<http://digilib.petra.ac.id>).

Berbeda dengan HK, kelahiran HR dilatar belakangi dengan kehadiran Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia. Barangkali itu merupakan salah satu cara yang mudah untuk menerbitkan media Islam di masa Orde Baru, semakin mudah karena pada saat itu Habibie sebagai “Anak Emas Soeharto” menjabat sebagai ketua ICMI. Penerbitan tersebut merupakan puncak dari upaya panjang kalangan umat, khususnya para wartawan profesional muda yang telah menempuh berbagai langkah. Kehadiran Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia yang dapat menembus pembatasan ketat pemerintah untuk izin penerbitan saat itu memungkinkan upaya-upaya tersebut berbuah. Republika terbit perdana pada 4 Januari 1993. Penerbitan Republika menjadi berkah bagi umat. Sebelum masa itu, aspirasi umat tidak

mendapat tempat dalam wacana nasional. Kehadiran media ini bukan hanya memberi saluran bagi aspirasi tersebut, namun juga menumbuhkan pluralisme informasi di masyarakat. Karena itu kalangan umat antusias memberi dukungan, antara lain dengan membeli saham sebanyak satu lembar saham per orang. PT Abdi Bangsa Tbk sebagai penerbit Republika pun menjadi perusahaan media pertama yang menjadi perusahaan publik (www.republika.co.id). Dari latar belakang kedua media ini, sangat jelas menunjukkan perbedaan penting sebagai tujuan terbitnya suatu media. Begitu pula dengan latar belakang orang-orang yang mendirikan selalu dihubungkan dengan isi media tersebut.

ISU KERUSAKAN HUTAN DALAM BINGKAI HARIAN REPUBLIKA DAN KOMPAS

Frame Kompas

Dari analisis sintaksis, Kompas lebih banyak menampilkan berita tentang krisis hutan dengan dukungan data-data statistik pengrusakan hutan tanpa memberikan pemaknaan secara mendalam terhadap kerusakan hutan melalui etika agama khususnya Islam. Secara eksplisit melalui headline berita yang ditampilkan, Kompas menunjukkan pada pembaca bahwa etika lingkungan khususnya hutan bukan hanya bersumber pada kesadaran dari setiap manusia sebagai bagian dari alam tetapi juga kewajiban moral untuk menghargai alam semesta dengan segala isinya. Pandangan Kompas tersebut dapat dilihat dari headline berita Kompas seperti Bencana Ekologi Seharusnya Dilihat Sebagai Ulah Manusia (01/03/2008), PP No.2/2008 Ancaman Bagi Kondisi Sosial Ekonomi (Kompas/06/03/2008), Green Festival Bumi Seratus Tahun Lagi (21/04/2008), 56 Juta Ha Hutan Rusak Pemerintah Legalkan Alih Fungsi (28/05/2008), Hutan-hutan di Asia Makin Gundul (28/04/2008), Krisis Lingkungan Pulau Jawa Akut (05/01/2008), Capres Harus Tanggap Lingkungan (21/01/2008), 70 Persen Perda di Jawa Eskploitatif (01/02/2008), Sri Gunting Tidak lagi 'ngoceh' (19/

01/2008), Revisi PP 2/2008 Kolaboratif Pelestarian Hutan Diminati Berbagai Kelompok (17/03/2008), dan lain-lain yang merupakan sikap pro Kompas melalui bahasa yang bersifat provokatif terhadap penyelamatan lingkungan. Dengan pemakaian judul semacam ini, Kompas ingin menekankan sikap hormat terhadap integritas alam seperti ditekankan oleh Land Ethic-nya Aldo Leopold (Keraf,2006) untuk mengurangi dampak dari eksplorasi sumber daya alam jangka panjang.

Pilihan *lead* yang dipakai sebagai kalimat pembuka dari Harian Kompas, selalu menampilkan realitas yang pro-kontra dari peristiwa kerusakan hutan, salah satunya melalui penggunaan antonim kata yang seolah-olah merepresentasikan sifat negatif daripada subjek yang mengawali kalimat tersebut seperti kata 'rakus' atau 'tamak' dari ekonomi modern yang diperkirakan berakibat pada krisis lingkungan saat ini, yang disadur dari paragraf pertama kutipan puisi Edward Abey (06/03/2008). Selain itu pernyataan-pernyataan dari beberapa tokoh yang dianggap dapat mendukung argumen dari wartawan seperti pakar lingkungan, LSM, serta masyarakat sendiri juga dikutip untuk membangun opini pembaca bahkan lead juga menunjukkan data-data kerusakan atau sikap masyarakat biasa terhadap krisis hutan seperti beberapa lead harian Kompas berikut ini:

PP No.2/2008 Ancaman Bagi Kondisi-Sosial-Ekologis (Headline):

Ekonomi modern rakus dan tamak. Ia menelan gunung yang diselimuti pohon, danau, sungai, serta segala sesuatu di permukaan dan di perut bumi, lalu mengubahnya menjadi gunungrongsokan, limbah, sampah dan lubang-lubang galian yang menganga (Edward Abey) (Lead-06/03/2008).

Perubahan Lingkungan: Srigunting tak lagi "Ngoceh" (Headline):

Mbak Supri, Slamet dan Lardi hanya bisa merasakan air makin sulit didapat di desanya. Mereka harus berjalan ke desa tetangga untuk mendapatkan air minum. Kualitas air

makin buruk. Hujan semakin tak teratur. Petani menanam padi tidak pada waktunya sehingga kerugian yang didapat. Penduduk di Kecamatan Nguntoronadi, Kabupaten Wonorejo, Jawa Tengah itu, tak paham soal pemanasan global dan perubahan iklim. Namun, mereka menjadi salah satu contoh masyarakat yang mengalami kerugian akibat kerusakan lingkungan. (Lead-19/01/2008).

Pemimpin Harus Visioner: Yenny: Capres Harus Tanggap Lingkungan (Headline):

Indonesia termasuk negara yang rawan bencana. Salah satu kriteria pemimpin nasional di Indonesia haruslah yang antisipatif, visioner, melihat ke depan, bukan yang reaksioner. Demikian kata pengamat politik dari Universitas Indonesia, Arbi Sanit. (Lead-21/01/2008).

Isu kerusakan hutan yang ditampilkan Kompas terhadap khalayak cenderung memberi tempat kepada pertimbangan nilai termasuk nilai alam dan lingkungan hidup melalui penggalian kembali kearifan tradisional atau etika dan moralitas masyarakat lokal. Seperti pendapat Norman Myers (Kompas/28/04/2008) yang dijadikan kutipan untuk mendukung opini wartawannya bahwa kehancuran keragaman hayati lebih banyak dipicu pembalakan ilegal dan perambahan hutan untuk menanam kelapa sawit. Tema ini dalam teks didukung dengan detail yang panjang guna menopang gagasan masing-masing argumen para aktor. Selain itu struktur retorik dari headline berita di atas seperti kata 'ngoceh' (19/01/2008) atau pemberian tanda tanya di akhir headline berita seperti Paradoks Wildavsky?(09/01/2008) menekankan arti yang ingin ditonjolkan oleh wartawan pada sisi tertentu.

Tokoh atau aktor lingkungan hidup seperti Rizal Ramli, Rachmat Witoelar, Latif Burhan, Kamir R. Brata maupun tokoh dari ormas Islam seperti Yenny Zannuba Wahid dan LSM Lingkungan seperti Walhi, Greeneconomics, Greenpeace, kerap kali dijadikan sebagai sumber rujukan oleh Kompas dalam

menanggapi isu kerusakan hutan. Tokoh-tokoh lingkungan tersebut berpendapat bahwa kerusakan hutan mengakibatkan hilangnya keragaman hayati dan menyebabkan berbagai bencana misalnya banjir, longsor bahkan pemanasan global sehingga mendesak untuk segera dilakukan penghentian kerusakan hutan melalui pengawasan yang lebih serius, moratorium (penghentian) penebangan hutan terbatas hingga moratorium tak terbatas sekaligus melakukan konservasi terhadap hutan yang telah rusak. Argumen yang dibangun oleh para tokoh tersebut cenderung digunakan untuk mempengaruhi orang lain, baik persepsi maupun tingkah laku pembaca pada gerakan moral seperti ajakan untuk mengadakan relokasi besar-besaran dalam rangka mengevaluasi tata ruang dan kawasan yang tidak layak ditempati.

Fakta dalam hal ini disusun oleh wartawan dengan memisahkan pendapat sumber berita yang setuju dengan pendapat yang tidak setuju. Kompas lebih banyak menggunakan teknik penyusunan fakta dengan menguraikan pendapat masing-masing sumber yang dikutip secara lengkap dengan argumentasinya sehingga makna yang ingin ditampilkan dengan cara yang seperti itu adalah sisi-sisi perbedaan di antara narasumber dalam menyikapi kerusakan hutan walaupun masing-masing pihak saling mengedepankan klaim atau alasan pembenar masing-masing agar pendapatnya lebih diterima, mengena dan menonjol ketika diterima oleh khalayak. Pada akhirnya Kompas akan menjadi ajang perang simbolik antara pihak-pihak yang berkompeten terhadap suatu masalah atau isu di mana masing-masing pihak saling mengedepankan klaim dengan retorika-retorika tertentu untuk mengunggulkan pandangannya atau mengecilkan bahkan memburukkan pandangan lain.

Frame Republika

Pandangan Republika tentang kerusakan hutan diwujudkan dalam skema atau bagan dalam berita. *Headline*

dari beberapa berita yang ditampilkan Republika mengenai kerusakan hutan seperti Islam dan Lingkungan (Republika/09/02/2008), Pemerintah Diminta Lindungi Industri Pulp (Republika, 16/07/2008), Polda Tutup Semua Kanal Keluarnya Kayu Ilegal (Republika/09/04/2008), Reboisasi Jagung Badruzaman, (22/07/2008), Greenomics: 62 persen Pemegang HPH Berkinerja Buruk (Republika/15/09/2008), Bencana Alam Diakibatkan Kemaksiatan Merajalela (21/09/2008) dan Flora dan Fauna di Kawasan Restorasi Terancam Punah (Republika/25/10/2008) sudah sangat jelas menunjukkan pandangan Republika. Judul semacam ini dengan bahasa yang bersifat defensif dan mengandung eufemisme memperlihatkan sikap Republika dalam penyelamatan lingkungan. Dengan pemakaian judul dan bahasa semacam ini Republika ingin menekankan bahwa kerusakan hutan itu dikarenakan belum adanya kesadaran manusia dalam memelihara lingkungan sehingga keseimbangan antara upaya peningkatan kesejahteraan hidup dengan kelestarian ekosistem bermanfaat secara berkelanjutan bagi semua manusia belum tercapai. Padahal sebagaimana tercantum dalam kitab suci umat Islam dan sunnah nabi seperti yang sering dikutip dalam beberapa berita yang ditampilkan Republika, umat dituntut untuk mematuhi dan mengaplikasikan ajaran tersebut.

Dalam teks berita tersebut, Republika cenderung mewawancarai para pakar lingkungan seperti Chalid Muhammad (Direktur Walhi), Hening Parlan (Manajer Program Masyarakat Penanggulangan Bencana) dan ulama seperti K.H. Didin Hafidhuddin. Ketiganya berpendapat bahwa kerusakan hutan selain disebabkan oleh eksploitasi yang berlebihan terhadap sumber daya alam khususnya hutan ternyata juga merupakan bentuk kealpaan kaum muslimin terhadap tugas mereka sebagai khalifah di muka bumi. Oleh karena itu, perlu kiranya mengkontekstualisasikan agama dengan realitas yang didasarkan pada kejadian kekinian sebagai sebuah gagasan untuk terus mengkaji dan menyebarkan ajaran agama yang ramah lingkungan hidup. Sebagaimana ungkapan Sayyed Husein

Nasr (www.icas-indonesia.org) bahwa kaum sarjana dan manusia modern perlu menghadirkan kembali dimensi spiritualitas ke dalam kehidupan global jika memang ada kesungguhan untuk mencintai bumi dan memeliharanya dengan penuh tanggung jawab.

Pilihan Lead Republika selalu menampilkan penekanan yang lebih atas pendapat seseorang dan mengecilkan pendapat orang lain, seperti:

Islam dan Lingkungan (Headline)

Bencana seperti tak putus menyambanginya negeri kita. Data dari Walhi tercatat sekitar 145 bencana di Indonesia pada 2006. Namun bencana yang murni disebabkan alam sekitar 10 bencana sedangkan sisanya sebanyak 135 kasus merupakan bencana geologi. Ini artinya, sekitar 125 bencana disebabkan karena salah kelola dan kelalaian manusia (Republika/09/02/2008).

Reboisasi Jajang Badruzzaman (Headline)

Dibandingkan dengan negara-negara lain, kerusakan hutan di Indonesia relatif parah. Laju deforestasi yang cepat merusak ekosistem hutan tropis kita. Ancaman bencana alam pun bisa datang sewaktu-waktu. Menanaminya kembali (reboisasi) adalah langkah yang paling tepat untuk mencegah terjadinya bencana yang lebih luas. Namun, sedikit sekali yang peduli pada hal tersebut. Padahal, manfaatnya sangat besar. Barangkali, manfaatnya tidak dapat langsung kita rasakan saat ini. Namun, akan dirasakan oleh anak-anak, cucu-cucu dan generasi kita selanjutnya (Republika/22/07/2008).

Bencana Alam Diakibatkan Kemaksiatan Merajalela (Headline)

Berbagai musibah dan bencana yang terjadi di negeri ini akibat utamanya adalah adanya kemaksiatan yang multidimensi. Dalam akidah, kemusyrikan dan kekufuran bahkan kemurtadan merajalela. Dalam ibadah, sudah banyak yang malas shalat berjamaah lima waktu, tinggal shalat Jum,at mingguan atau shalat Ied tahunan. Dakwah dan jihad ditakuti bahkan dicap sebagai terorisme (Lead-21/09/2008).

Berita kerusakan hutan Republika membawa sebuah tema besar yang ingin ditampilkan kepada khalayak yaitu krisis lingkungan yang amat parah seperti yang terjadi saat ini memerlukan pengintegrasian antara sains dengan kosmologi spiritualistik. Seperti pendapat Chalid Muhammad (Republika/09/02/2008) bahwa eksploitasi yang berlebihan terhadap sumberdaya alam secara terus-menerus tanpa ada terobosan untuk mengakhiri maka bencana ekologis akan muncul. Tema ini didukung oleh data-data yang detail dan rujukan ayat seperti Surat ar-Rum ayat 41 yaitu telah terjadi kerusakan di muka bumi karena ulah manusia. Kemudian dilengkapi dengan pendapat K.H. Didin Hafidhuddin bahwa cinta lingkungan adalah bagian dari hidup beragama. Hal ini menunjukkan adanya penekanan makna yang ingin disampaikan melalui para tokoh yang dijadikan sebagai narasumber dan ayat yang dijadikan sebagai rujukan.

Fakta dalam hal ini disusun wartawan dengan tidak memberikan pendapat yang bersifat pro-kontra melainkan lebih memberikan penekanan yang lebih atas pendapat seseorang walaupun ada kemungkinan pendapat yang bersifat tetapi menjadi minoritas atau sekedar menjadi pelengkap di antara pendapat yang lain. Bahkan pandangan yang tidak setuju dengan pendapat suatu tokoh dengan strategi wacana tertentu dibuat untuk menekan seakan-akan pandangan mereka itu tidak benar. Hal ini dapat diamati dari susunan kalimat berikut:

Dari pihak negara/pemerintah harus ada masterplan untuk mengembalikan keaslian lingkungan. Harus ada program nasional yang dirancang negara, DPR bersama menteri kementerian lingkungan hidup. Program yang berani dan revolusioner. Bukan basa basi. Dalam kaitannya dengan revolusi berpikir, meski dibuat program terpadu dengan departemen pendidikan, misalnya memasukkan mata pelajaran pelestarian lingkungan hidup dalam kurikulum SD sampai perguruan tinggi.

Dan, karena mayoritas penduduk adalah umat Islam, tentu saja kajian lingkungan dengan dasar al-Qur'an dan hadis

harus masuk kurikulum. Dengan pandangan ideologis itu biayanya murah bagi negara untuk melestarikan lingkungan. Karena rakyatlah yang menjaga lingkungan itu dengan dasar keimanan mereka....(Republika/21/02/2008).

Dari kutipan tersebut bahwa dalam harian Republika terlihat pihak negara dituntut untuk serius dalam memperhatikan lingkungan dengan memberikan kelebihan-kelebihan tersendiri apabila penerapannya benar-benar dilaksanakan. Teks tidak menguraikan dalam jumlah besar uraian mengenai alasan pemerintah tidak melaksanakan program tersebut secara serius berbeda dengan argumen yang dibangun tentang kelebihan dari pelaksanaan program tersebut. Hal itu mengesankan bahwa ketidakseriusan pemerintah untuk mengembalikan keaslian lingkungan adalah tidak logis dan tidak benar.

PERBEDAAN SUDUT PANDANG SEPUTAR ISU KERUSAKAN HUTAN

Penyajian berita Kompas dan Republika terhadap kerusakan hutan memiliki pilihan yang berbeda. Dari paparan di atas dapat dilihat apa yang menjadi pilihan bahasa; data yang digunakan; tokoh yang terlibat; penyebab kerusakan; dan tindakan yang dilakukan. Kompas menyajikan bahasa yang bersifat provokatif yang menunjukkan betapa pentingnya menjaga kelestarian lingkungan, ini menunjukkan perhatian besar Kompas dalam isu-isu lingkungan terutama yang berkaitan dengan kerusakan alam. Untuk mempertegas bahasanya, Kompas menyajikan data yang bersifat kuantitatif agar orang-orang berupaya memperhitungkan betapa besar areal hutan maupun dampak yang terjadi akibat kerusakan hutan. Pilihan tokoh yang diambil yakni dari kalangan aktivis, politisi, ormas Islam maupun LSM yang bergerak di bidang lingkungan yakni Walhi, Greenpeace, dan Greeneconomic. Kompas menunjuk secara langsung penyebab kerusakan hutan,

yang diakibatkan pembalakan hutan dan perluasan perkebunan sawit yang dianggap sebagai “kerakusan ekonomi modern” sehingga diperlukan tindakan untuk menanggulangi kerusakan hutan tersebut berupa konservasi alam, penanaman pohon kembali (reboisasi), relokasi manusia dari tempat yang rawan bencana.

Di sini terlihat perbedaan jika dibandingkan dengan Republika. Republika menyajikan bahasa yang lebih bersifat eufemisme sebagai bentuk penghalusan bahasa. Jika Kompas secara langsung memberikan perhatian ke isu lingkungan dengan cara memasukkan pendapat berbagai sumber dan membuat wacana terus bergulir yang pada akhirnya kesimpulan diserahkan kepada pembaca, sedangkan Republika menyajikan sesuatu yang bersifat normatif yang menunjukkan sikap dengan pernyataan dalil atau ajaran Islam. Sebagai dasar dari pernyataan tersebut, Republika melibatkan tokoh yang tidak hanya dari kalangan LSM (Walhi), juga Hening Parlan sebagai manajer program masyarakat penanggulangan bencana Indonesia.

Kemudian yang tidak ada dalam Kompas, adalah Republika menyajikan pendapat tokoh agama untuk melihat pandangan agama terhadap lingkungan, khususnya kerusakan hutan. Oleh karena itu, terjadinya bencana berupa kerusakan hutan cenderung diakibatkan karena kelalaian manusia karena sudah menjadi tanggung jawab manusia untuk menjaga keseimbangan alam, karena manusia adalah *khalifah fil ardhi*. Kalau Kompas berbicara secara konkret dalam penanggulangan kerusakan hutan, sedangkan Republika cenderung kepada upaya kontekstualisasi ajaran-ajaran Islam dalam upaya penyelamatan lingkungan. Republika berupaya agar ajaran Islam tidak hanya dibicarakan dalam wacana keagamaan saja, tetapi ajaran Islam bisa diaplikasi secara nyata dalam lingkungan yang dimulai dari kesadaran manusia untuk melihat terjadinya kerusakan lingkungan (QS. Ar-Rum: 41) dan larangan berbuat kerusakan di muka bumi (QS. Al-Qashash: 77).

PENUTUP

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dipaparkan dalam tulisan ini ternyata *Republika* dan *Kompas* menjadi ruang dalam merepresentasikan berbagai ideologi dengan berbagai kepentingan yang beragam, dengan cara yang berbeda dalam membingkai isu kerusakan hutan sebagai usaha membentuk sistem pemikiran ekologis pembaca agar dapat bersikap dan bertindak secara bertanggung jawab terhadap lingkungan termasuk hutan. Dalam hal ini, *Harian Republika* menempatkan isu kerusakan hutan sebagai salah satu bentuk belum adanya kesadaran manusia dalam memelihara lingkungan sebagaimana yang tercantum dalam kitab suci umat Islam dan sunnah yang dijadikan sebagai rujukan dalam memperkuat argumen para pakar lingkungan dan tokoh agama. Pendapat yang tidak setuju memang dimuat *Republika* tetapi untuk dikontraskan dengan pendapat yang setuju tetapi tidak diuraikan dalam detail yang panjang. Akibatnya pendapat mereka yang tidak setuju atau tidak serius dalam pemeliharaan hutan dicitrakan minoritas di antara pendapat atau argumen dari para pakar lainnya.

Sementara *Kompas* lebih menempatkan nilai moral untuk lebih menghargai alam semesta dengan segala isinya. Dengan cara menampilkan fakta demikian, frame yang muncul di hadapan khalayak adalah adanya kontroversi di antara para pakar, masing-masing dengan argumen yang sama benarnya. Efek yang dihasilkan dari berita *kompas* adalah peristiwa tersebut mengandung perdebatan tinggi dalam masyarakat. Frame ini menunjukkan juga bahwa *Kompas* tampaknya berhati-hati dalam menilai peristiwa tersebut. *Kompas* tidak memiliki sisi-sisi kontroversi seperti *Republika* yang mengambil posisi persetujuan terhadap rujukan ayat-ayat dan hadis. Pihak-pihak yang berpendapat dibiarkan berpendapat dari media yang bersangkutan. Dengan membeberkan pihak-pihak yang berdebat dan argumentasinya masing-masing, *Kompas* ingin menunjukkan bahwa di sanalah kontroversinya. Sayangnya,

Harian Republika dan Kompas ternyata tidak tegas atau tidak sama sekali menyebutkan oknum yang melakukan kerusakan hutan.

DAFTAR PUSTAKA

- Daldjoeni, N. 1977. *Penduduk, Lingkungan dan Masa Depan*. Bandung: Penerbit Alumni.
- Djojohadikusumo, Sumitro. 1979. Aspek Ekonomi dan Politik Sekitar Masalah Ekologi dan Lingkungan Hidup, dalam Zen (ed), *Menuju Kelestarian Lingkungan Hidup*. Jakarta: Gramedia.
- Goeltenboth, Friedhelm. 1992. Kerusakan Hutan dan Implikasi Bagi Kesinambungan Daya Dukung Lingkungan, dalam *Prisma*, No.6 Tahun XXI.
- Depag RI.1997. *Islam dan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Yayasan Swarna Bhumi.
- Jariah, Ainun. 2006. “Respon Etis Islam terhadap Kelebihan Penduduk dan Konsumsi Berlebihan: Kasus Krisis Air Minum”. *Tesis*. Yogyakarta: Prodi Agama dan Lintas Budaya.
- Keraf, Sony. 2006. *Etika Lingkungan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas
- Soemarwoto. 2003. Kata Pengantar Edisi Indonesia, dalam Colfer (eds), *Kemana Harus Melangkah?: Masyarakat, Hutan dan Perumusan Kebijakan di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Internet:

www.icas-indonesia.org.

<http://a0z0ra.wordpress.com/2003/08/29/lahirnya-intisari-dan-kompas>

<http://dictum4magz.wordpress.com/2007/12/06/jakob-oetama>

http://72.14.235.132/search?q=cache:k_0TCoY9rzwJ: digilib.petra.ac.id/jiunkpe/s1/ikom/2007/jiunkpe-ns-s1-2007-51403055-6777-jamaah_haji-chapter4.pdf+ Berdirinya +koran+republika&hl=id&ct=clnk&cd=21&gl=id

MAHAR DAN *PENUELANG*

DINAMIKA KEBUDAYAAN LOKAL ANTARA ADAT DAN TRADISI ISLAM DI ACEH

Syamsul Rizal

PENDAHULUAN

Dalam pengertian yang agak luas, masyarakat Aceh menjadikan Islam sebagai sistem nilai dan sistem norma. Bahkan sistem tersebut menjadi sendi dan tonggak dasar membentuk sikap dan perilaku masyarakat Aceh secara keseluruhan. Bahkan dalam praktik yang lain, hampir seluruh dimensi kehidupan masyarakat Aceh selalu berdasarkan kepada ajaran Islam, sehingga masyarakat Aceh dalam memformulasikan antara keduanya adat atau tradisi dengan Islam dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Keduanya menyatu dalam kehidupan masyarakat Aceh, hal itu tergambar dalam ketentuan dalam falsafah hidup masyarakat Aceh; “*hukom ngon adat hanjet mecre, lage zat ngon sifeut*”. Artinya hukum syara’ atau syari’at dengan hukum adat tidak dapat dipisahkan ibarat tidak terpisahkan antara zat Tuhan dengan sifat-Nya.

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa selain Islam, adat juga berperan penting dalam masyarakat Aceh. Hadi Madja ikut menjelaskan bahwa; “*adat bak poteu meureuhom, hukom bak syiah kualah*”, artinya adat dipegang dan berada di bawah

tanggung jawab raja atau pemerintah dan hukum dalam tanggung jawab ulama. Diktum “*gadoh adat ngon mupakat, meunyoeka pakat lampoh jeurat ta peugala*”, artinya mengubah adat harus dengan mufakat bahkan kalau sudah sepakat tanah kuburan boleh digadaikan. Dalam bagian lain juga dijelaskan bahwa “*adat meukoh reubong, hukum meukoh purih, adat jeut baranggahoe ta kong, hukom hanjeut baranggahoe ta kieh*”. Artinya, adat boleh kita ubah ke arah yang lebih baik, namun hukum harus lurus, adat boleh ditafsirkan dalam situasi dan kondisi namun hukum harus selalu menjadi kepastian hukum. Apa yang dapat dipahami dari hal di atas bahwa semua dimensi kehidupan masyarakat Aceh, baik yang berkaitan dengan kehidupan sosial, budaya, politik, maupun dalam bidang hukum, Islam dan adat menjadi faktor dominan dalam mengkonstruksi sikap, mental, dan perilaku masyarakat Aceh.

Mahar perkawinan merupakan salah satu elemen penting dalam masyarakat Aceh di mana agama dan adat berperan di dalamnya. Dalam hukum Islam mahar perkawinan merupakan sesuatu yang harus ada ketika umat Islam hendak menikah dan mahar merupakan kewajiban bagi calon suami serta hak bagi calon istri. Hukum Islam tidak menentukan berapa jumlah yang akan diberikan oleh calon mempelai laki-laki kepada calon mempelai wanita. Ungkapan tersebut didukung oleh hadis yang menyatakan bahwa “*sebaik-baik wanita adalah yang paling sedikit maharnya*”. Begitu pula halnya dengan bentuk mahar perkawinan, dalam tradisi Islam tidak menentukan bentuk mahar perkawinan. Mahar perkawinan dapat berbentuk fisik (seperti; cincin dari besi) maupun jasa (seperti; mengajarkan al-Qur’an kepada calon mempelai wanita). Berbeda halnya, mahar perkawinan dalam adat Aceh. Dalam adat Aceh mahar perkawinan sangat dipengaruhi oleh struktur sosial, kepentingan, dan perkembangan zaman, sehingga makna, bentuk, dan kadar mahar menjadi berbeda dengan tradisi Islam.

Masyarakat Aceh dalam mensymbolisasikan mahar perkawinan biasanya dalam bentuk emas. Kebiasaan ini seakan-

akan telah menjadi kesepakatan sosial dalam masyarakat Aceh, sehingga jarang ditemui atau dapat dikatakan tidak ada mahar dalam bentuk selain emas. Begitu pula halnya dengan kadar/ jumlah mahar, dalam masyarakat Aceh kadar mahar terkadang dipengaruhi oleh keturunan (Sayed dan Syarifah atau Ampon dan Cut), dan kelas ekonomi (kaya dan miskin). Dengan perbedaan tersebut mempengaruhi makna mahar itu sendiri di dalam masyarakat. Terkadang mahar bukan hanya dimaknai sebagai wujud kasih sayang seorang calon mempelai laki-laki terhadap calon mempelai perempuan tetapi terkadang dimaknai sebagai sarana pertukaran status sosial, pertarungan harga diri atau gengsi dalam masyarakat.

Berdasarkan fenomena di atas muncul masalah utama yaitu; mengapa terjadi perbedaan antara falsafah hidup yang terdapat dalam masyarakat Aceh (mengatakan bahwa; tidak ada perbedaan antara tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Aceh) dengan perilaku masyarakat Aceh yang khususnya dalam hal ini adalah mahar perkawinan. Dengan perbedaan tersebut terjadinya dinamika kebudayaan antara tradisi lokal dengan tradisi Islam. Masalah tersebut akan dikaji melalui dua pertanyaan, yaitu; *Pertama*, bagaimana mahar dalam tradisi Islam dan adat Aceh? Jawaban dari pertanyaan ini untuk memetakan mahar yang ada dalam tradisi Islam dan adat Aceh yang meliputi makna, bentuk, kadar, dan proses penetapan mahar perkawinan. *Kedua*, pembahasan ini telah terjadi analisa dan interpretasi penulis dalam melihat bagaimana mahar dan *penuelang* menjadi dinamika kebudayaan lokal antara adat Aceh dan tradisi Islam?.

Sebelum tiga isu tersebut diuraikan, maka bagian berikut ini akan dipaparkan setting masyarakat Aceh Pidie yang dijadikan sebagai obyek pembahasan. Alasan mengapa peneliti memilih Aceh Pidie dikarenakan; Aceh Pidie adalah salah satu daerah yang masih kuat memegang tradisi (adat istiadat) dan dalam perkawinan adanya mahar dan *penuelang*. Dalam pembahasan setting terdiri dari, pembahasan letak geografi,

kultur sosial masyarakat, dan sistem kekerabatan yang belaku yang nantinya mempunyai implikasi dalam sistem perkawinan.

ACEH PIDIE: GEOGRAFI DAN SETTING MASYARAKAT

Kajian ini mengambil lokasi pembahasan di Kabupaten Aceh Pidie salah satu Kabupaten yang ada di Nanggroe Aceh Darussalam. Menurut sejarah Aceh Pidie sebelumnya adalah kerajaan Pedir yang berbeda dengan Aceh, sehingga sampai sekarang Pidie tidak disebut sebagai Aceh Pidie, melainkan Kabupaten Pidie saja. Ketika terjadi konfrontasi dengan Portugal, maka kerajaan Pedir menggabungkan diri dengan Kerajaan Aceh untuk melawan Penjajah Portugis. Daerah ini merupakan tempat cikal bakal lahirnya Gerakan Aceh Merdeka atau Hasan Tiro yang kini bermukim di Swedia. Saat ini, kerajaan Pedir menjadi Kabupaten Pidie yang luas wilayah 4.160,55 km² dengan kordinan di peta: 4,30 - 4,6 LU dan 95,75 - 96,20 BT, dengan jumlah penduduk 518.846 jiwa. Administrasi wilayah Kabupaten Aceh Pidie berbatasan dengan Selat Malaka di Utara, Aceh Besar di Barat, Bireuen di Timur, dan Aceh Jaya di Selatan. Masyarakat Pidie suka merantau dan berdagang, sehingga sering dijuluki “Tionghoa hitam” dan mereka bersama orang asal Bireuen mendominasi pasar-pasar di berbagai wilayah Aceh. Selain itu, wilayah ini juga terkenal sebagai daerah asal tokoh-tokoh terkenal Aceh, seperti Tgk. Daud Beureueh, Mr. Teuku Mohammad Hasan, Prof. Ibrahim Hasan, dan DR. Hasballah M Saad. Setelah pemekaran, maka kecamatan di Kabupaten Pidie tersisa sebanyak 22 buah, yaitu: Batee, Delima, Geumpang, Glumpang Baro, Glumpang Tiga, Grong Grong, Indrajaya, Kembang Tanjong, Kota Sigli, Mane, Mila, Muara Tiga, Mutiara, Mutiara Timur, Padang Tiji, Peukan Baro, Pidie, Sakti, Simpang Tiga, Tangse, Tiro, dan Titeua.

Kondisi kehidupan masyarakat Aceh Pidie baik yang berkaitan dengan politik, ekonomi, sosial, budaya dan agama tidak terlepas dari kondisi kultural dan sosial yang

membentuknya (Faruk, 1999: 27). Aspek kultur dan sosial yang membentuk struktur masyarakat Aceh Pidie dapat diidentifikasi kepada dua hal, *pertama*, adat dan *kedua*, Islam. Islam dan adat merupakan satu kesatuan yang integral membentuk pola budaya masyarakat Aceh Pidie. Kesatuan dan kepaduan antara Islam dan adat dalam masyarakat Aceh Pidie dapat dibaca dari falsafah hidup mereka yang mengatakan bahwa; “*hukom ngon adat hanjet mecre, lage zat ngon sifeut*” (Hasjim, 1958: 11). Artinya hukum syara’ atau syari’at dengan hukum adat tidak dapat dipisahkan ibarat tidak terpisahkan antara zat Tuhan dengan sifat-Nya.

Dalam kehidupan masyarakat Aceh Pidie selain kuatnya keterkaitan antara adat dan agama maka dalam kehidupan mereka juga terdapat sistem kekerabatan. Sepanjang sejarah kehidupan manusia dapat dibedakan dua bentuk susunan pola masyarakat dan budaya, *pertama*, masyarakat yang mengikuti sistem matrilineal (garis keturunan ditarik melalui ibu), ciri masyarakat dalam sistem ini adalah masyarakat yang stabil dan statis. *Kedua*, masyarakat yang mengikuti sistem patrilineal (garis keturunan ditarik melalui ayah/bapak), ciri masyarakat seperti ini adalah masyarakat yang lebih agresif dan dinamis. Dalam kehidupan masyarakat Aceh, sistem kekeluargaan mereka mengikuti sistem patrilineal yang menarik garis keturunan dari jalur bapak. Hal ini dapat dilihat dalam sistem kewalian dalam masyarakat Aceh Pidie dan ketika wanita di kalangan mereka hendak menikah maka mereka menyebutkan nama bapak (seperti; Fatimah binti Ahmad).

Dalam kehidupan sosial masyarakat Aceh Pidie terdapat stratifikasi sosial. Stratifikasi sosial adalah perbedaan penduduk atau masyarakat ke dalam kelas-kelas secara hirarkis (Sukamto, 1998: 253). Dalam setiap masyarakat akan selalu ditemukan stratifikasi sosial namun bentuk lapisan akan berbeda sesuai dengan masyarakat tersebut. Secara umum, bentuk lapisan sosial dalam masyarakat dapat diidentifikasi kepada tiga klasifikasi, yaitu; klasifikasi ekonomi, politis dan perbedaan yang

didasarkan pada jabatan-jabatan tertentu dalam masyarakat. Dalam masyarakat Aceh Pidie, stratifikasi sosial juga terlihat nyata dalam kehidupan masyarakat. Secara tradisional stratifikasi sosial dalam masyarakat Aceh Pidie terdiri dari; golongan raja, *ulee balang* (masyarakat yang bekerja dalam struktur pemerintahan dan adat), ulama dan masyarakat umum. Setelah masa modern stratifikasi sosial seperti ini telah memudar dan saat ini yang terlihat dan dapat diidentifikasi adalah; golongan penguasa (pemerintahan, dan adat), golongan ulama, golongan hartawan, dan golongan masyarakat umum.

Stratifikasi sosial dapat mempengaruhi sistem perkawinan dalam masyarakat Aceh Pidie. Perkawinan tidak hanya sekedar lembaga yang melegalkan kebutuhan biologis antara laki-laki dan perempuan. Lebih dari itu, perkawinan merupakan institusi yang mempunyai implikasi sosial, seperti terjadinya pertumbuhan jumlah penduduk, atau memperkuat dan berinteraksinya suatu keluarga dengan keluarga yang lain. Oleh karena itu, perkawinan tidak dapat diberi makna hanya sekedar penghalalan hubungan seorang laki-laki dengan seorang perempuan, tetapi perkawinan mempunyai makna sosial yang lebih luas. Dalam tradisi masyarakat Aceh Pidie, stratifikasi sosial sangat mempengaruhi sistem perkawinan terutama dalam memilih suami atau istri dan dalam menentukan mahar perkawinan. Besar kecilnya jumlah mahar sangat dipengaruhi oleh beberapa faktor; *Pertama*, keturunan, *kedua*, faktor kondisi kehidupan keluarga. *Ketiga*, faktor status sosial dan *keempat*, faktor pendidikan. Secara keseluruhan faktor-faktor tersebut hanya difokuskan pada keberadaan perempuan.

MAHAR DALAM ISLAM

Dalam doktrin Islam, perkawinan merupakan sunnah yang seyogyanya dijalani oleh setiap manusia. Meski titah perkawinan sekilas adalah sunnah secara yuridis formal akan tetapi bila ditelaah lebih jauh, maka akan ditemukan bahwa perkawinan

sesungguhnya sunnah yang berdimensi keharusan atau wajib. Perkawinan merupakan lembaga yang tidak hanya berfungsi melegalisasikan hubungan antara seorang laki-laki dengan perempuan, tetapi perkawinan juga merupakan lembaga sosial yang berfungsi membentuk, membina dan mengembangkan interaksi sosial dalam mewujudkan komunitas sosial yang lebih luas. Dalam tradisi Islam melalui al-Qur'an maupun sunnah telah memberikan penjelasan yang memadai tentang keberadaan lembaga perkawinan dalam kehidupan manusia, lengkap dengan tujuan dari sebuah perkawinan. Menurut al-Ghazali, perkawinan merupakan pondasi masyarakat dan merupakan salah satu kebaikan tertinggi. Selanjutnya al-Ghazali menyatakan tujuan perkawinan adalah; mempunyai anak sebagai penerus dari keturunan, melindungi agama, membatasi nafsu, menjadi dekat dengan wanita, mempunyai seorang yang dapat membina rumah tangga, dan melatih diri dalam mengembangkan watak yang baik (Murata, 1996: 232-234).

Dalam literatur fiqh, para fuqaha selain mempergunakan istilah mahar juga ditemukan istilah *nihlah* untuk kata-kata mahar. Sedangkan istilah mahar dalam konteks Indonesia seringkali dipakai istilah maskawin (Mukhtar, 1993: 80). Dalam al-Qur'an istilah mahar dimetamorfosiskan dengan kata-kata *إجور*, *صدق*, dan *فريضة* yang oleh para ulama tafsir dan fuqaha diartikan dengan mahar. Istilah *ujuura* untuk mahar dapat dilihat dalam surat an-Nisa' ayat 24, dan surat al-Maidah ayat 5. Istilah *sadaqa* untuk mahar ditemukan dalam surat an-Nisa' ayat 4 dan istilah *faridha* dapat ditemukan dalam surat al-Baqarah ayat 236.

Mengurai apa yang dimaksud dengan mahar, para ulama mazhab telah memberikan beberapa pengertian terhadap mahar, *pertama*, menurut sebagian ulama mazhab Hanafi, mahar didefinisikan sebagai jumlah harta yang menjadi hak istri karena akad perkawinan atau disebabkan terjadinya hubungan seksual yang sesungguhnya antara pasangan suami istri. *Kedua*, ulama

mazhab Maliki mengartikan mahar sebagai sesuatu yang menjadikan istri halal untuk digauli. *Ketiga*, bagi ulama mazhab Syafi'i, mahar merupakan sesuatu yang wajib dibayarkan karena adanya akad nikah atau hubungan seksual antara pasangan suami istri. *Keempat*, ulama Hambali, mahar dilihat sebagai imbalan suatu perkawinan, baik disebutkan secara jelas dalam akad nikah atau ditentukan setelah akad nikah dengan persetujuan kedua belah pihak maupun ditentukan oleh hakim (Dahlan, 1996: 1042). Selain pengertian ulama mazhab di atas, di Indonesia sendiri pengertian mahar dapat dirujuk dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam pasal 11, mahar adalah; pemberian dari calon mempelai pria kepada calon mempelai wanita baik berbentuk barang, uang, atau jasa yang tidak bertentangan dengan hukum Islam (Rofiq, 1998: 101 dan Mudhlor, 1995: 44).

Dari definisi di atas, dapat dipahami bahwa mahar merupakan sesuatu yang menjadi hak istri, dan merupakan kewajiban bagi suami dengan adanya mahar hubungan biologis menjadi halal bagi pasangan suami-istri. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kedudukan mahar perkawinan adalah wajib, dan secara implisit merupakan sesuatu yang membuat hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan menjadi halal yang pada awalnya haram. Mahar merupakan suatu kewajiban yang dibayar suami terhadap istrinya. Kewajiban membayar mahar disebabkan oleh dua hal, *pertama*, adanya akad nikah yang sah. *Kedua*, terjadinya hubungan biologis atau hubungan seksual yang sungguh dalam arti bukan hubungan seksual karena perzinahan. Pernyataan ini diperkuat oleh pendapat ulama mazhab Hanafi yang mengatakan bahwa ada hubungan timbal balik antara pemberian suami (mahar) dan hak bersenggama oleh suami terhadap istrinya setelah akad nikah (Dahlan, 1996: 1042).

Mahar yang diberikan kepada calon istri, harus memenuhi syarat-syarat; *pertama*, benda yang boleh dimiliki dan halal diperjualbelikan. Syarat pertama ini dapat dipahami dari dua

bentuk yaitu; benda yang dimiliki dengan demikian barang tersebut harus berharga walau tidak ada ketentuannya. Bentuk yang kedua adalah halal dimiliki dan diperjualbelikan dengan demikian mengisyaratkan bahwa mahar tidak boleh benda yang mengandung najis serta mahar tidak diperbolehkan juga barang hasil curian. *Kedua*, mahar harus jelas jenis dan kadarnya, dan *ketiga*, tidak ada unsur penipuan (Dahlan, 1996: 1043). Kriteria di atas juga didukung oleh ulama mazhab Maliki yang memberikan kriteria mahar, yaitu; mahar harus harta yang diminati manusia dan diharamkan syara'/hukum Islam, yang memberikan manfaat, jelas jenis dan ukurannya serta mampu dibayarkan. Pendapat ulama mazhab Maliki diperkuat oleh pendapat ulama mazhab Syafi'i dan Hambali yang menyatakan bahwa, setiap yang sah dijualbelikan, baik secara tunai maupun utang berbentuk benda, pekerjaan ataupun manfaat maka boleh dijadikan mahar perkawinan.

Tidak ada penjelasan dan ketegasan yang memadai dalam al-Qur'an tentang bentuk dan jumlah mahar yang harus diberikan oleh laki-laki kepada perempuan yang akan dinikahinya. Semisal, dalam surat al-Baqarah ayat 237 hanya memberikan informasi bahwa mahar disesuaikan oleh seberapa kesanggupan seseorang membayarnya. Oleh karena tidak ada nash yang tegas dan nyata menyatakan bentuk dan kadar mahar, maka para fuqaha menganjurkan agar mahar itu disederhanakan baik dalam bentuk maupun kadarnya. Para fuqaha mengambil dalil dari hadis Nabi riwayat Imam Muslim (Muslim, tt: 596), yang menjelaskan bahwa dalam Islam sebenarnya tidak ada pembatasan dalam bentuk apa dan seberapa jumlah mahar dalam perkawinan. Namun ada catatan penting di dalamnya yaitu: bahwa mahar yang akan diberikan kepada perempuan yang akan dinikahinya adalah harus memenuhi syarat. Menyangkut dengan ukuran maksimal atau batasan minimal, sangatlah ditentukan dengan kemampuan seseorang. Hal ini dikarenakan adanya perbedaan tingkat kemampuan manusia dalam kehidupan di dunia. Orang yang

kaya mempunyai kemampuan dan harta yang lebih maka akan memberikan mahar kepada istrinya yang banyak bahkan bervariasi bentuknya. Sebaliknya, orang yang kurang mampu atau orang miskin yang serba terbatas dan kekurangan maka akan memberikan mas kawin kepada istrinya sesuai dengan kemampuan calon suaminya.

Mengenai pembagian mahar, para fuqaha membagi mahar dalam dua bentuk; *pertama*, mahar *al-Musamma*, dan *kedua*, mahar *al-Mitsl*. Mahar *al-Musamma* adalah; mahar yang dinyatakan secara jelas dan tegas dalam akad nikah. Kategori mahar *musamma* adalah; sesuatu yang diberikan suami kepada istrinya sebelum dan sesudah akad nikah, seperti pakaian pengantin sesuai dengan adat dan istiadat yang berlaku. (Dahlan, 1996: 1044). Mahar *al-Musamma* wajib dibayar oleh suami sesuai dengan bentuk dan jumlah yang telah disepakati sewaktu melangsungkan akad nikah. Sedangkan mahar *mitsl* menurut ulama mazhab Hanafi adalah sejumlah mahar yang sama nilainya dengan mahar yang diterima oleh perempuan yang menikah dari pihak ayah. Ulama mazhab Hambali mahar *mitsl* adalah sejumlah mahar yang berlaku bagi keluarga perempuan dari pihak bapak dan ibu. Sedangkan menurut mazhab ulama Syafi'i dan Maliki, mahar *mitsl* adalah sejumlah mahar yang dikembalikan pada kebiasaan yang berlaku dalam keluarga ketika melangsungkan perkawinan.

Mengenai cara pembayaran mahar, para fuqaha telah bersepakat bahwa ada dua bentuk pembayaran mahar. *Pertama*, tunai yang berarti mahar itu langsung diberikan oleh calon suami kepada calon istrinya ketika akad. *Kedua*, penundaan pembayaran. Jika dalam suatu perkawinan terjadi bahwa suami menunda pembayaran mahar kepada istrinya maka hal itu dibolehkan, namun masa penundaan tersebut harus disyaratkan, jelas waktunya dan tidak terlalu lama. Dalam konteks ini, ulama mazhab Maliki memberikan batas dan pembedaan bahwa jika mahar yang ditentukan adalah sesuatu yang berada di daerah tersebut seperti, rumah, hewan, dan pakaian, maka mahar

tersebut harus dan wajib ditunaikan pada waktu akad. Bila mahar yang dijanjikan tidak berada dalam daerah tersebut, akad dibolehkan melakukan penundaan pembayarannya dengan syarat harus jelas kapan waktu pembayaran yang dijanjikan dan tidak boleh terlalu lama. Menurut jumbuh ulama, mahar yang ditunda pembayarannya diakibatkan suami tidak sanggup memberikannya pada saat akad nikah berlangsung, maka suami boleh menundanya sepanjang belum terjadi senggama, sebaliknya suami wajib membayar mahar apabila telah terjadi hubungan seksual, meskipun dalam akad nikah yang fasid.

MAHAR DAN *PENUELANG* DALAM TRADISI MASYARAKAT ACEH

Mahar merupakan satu hal yang wajib secara agama. Kewajiban mahar adalah tanggung jawab suami yang harus diberikan pada istrinya. Mahar berfungsi sebagai penghalalan hubungan biologis antara suami dan istri. Dalam tradisi masyarakat Aceh mahar memiliki arti tersendiri, yang tidak hanya sekedar berfungsi sebagai penghalalan hubungan suami istri namun, memiliki arti simbolik sebagai sesuatu yang bermakna sosial, sama halnya dengan makna simbolik dari perkawinan itu sendiri yang tidak hanya melegalkan hubungan biologis antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan. Untuk menjelaskan asumsi tersebut maka dapat ditelusuri dari beberapa pertanyaan, yaitu; seberapa pentingnya arti mahar dalam tradisi masyarakat Aceh? berapa kadar yang harus diterima oleh calon istri?, dan bagaimana proses penetapannya?

Mahar dalam istilah Aceh disebut dengan *jeunamee*. *Jeunamee* adalah sesuatu hak yang diterima oleh *dara baro* (calon pengantin perempuan), dan kewajiban bagi *linto baro* (calon mempelai laki-laki). Sekilas tidak ada perbedaan mahar dalam tradisi masyarakat Aceh dengan ketentuan agama. Baik menurut ketentuan agama maupun dalam tradisi masyarakat Aceh, mahar sama-sama merupakan kewajiban yang harus dibayar oleh calon mempelai laki-laki kepada calon mempelai

perempuan. Sebab keharusan membayar *jeunamee* dalam tradisi Aceh merupakan kewajiban yang diajarkan oleh hukum Islam. Hanya saja perbedaannya terletak pada jenis, kadar, dan pelaksanaannya serta pemaknaan terhadap mahar itu sendiri.

Menurut ketentuan agama, mahar adalah salah satu rukun dalam perkawinan dan berfungsi untuk menghalalkan hubungan biologis pasangan suami istri yang telah melaksanakan akad pernikahan. Sedangkan dalam tradisi masyarakat Aceh, mahar dimaknai sebagai bentuk pertukaran. Hal ini dapat dilihat diantaranya dalam tradisi masyarakat Gayo dan Alas, mahar selain sebagai syarat sebagaimana ketentuan agama, sekaligus mahar dilihat sebagai uang jujur yaitu harta pengganti atau pembayar anak perempuan. Dari mahar tersebut istri akan meninggalkan status kekeluargaannya dengan masuk menjadi komunitas keluarga suaminya. Hal serupa juga terjadi dalam masyarakat Aceh lainnya, mahar berfungsi sebagai bentuk transaksi pertukaran, di mana calon suami akan mendapatkan sesuatu dari keluarga calon istrinya seperti sawah, tanah, rumah dan lain sebagainya sebagai imbalan dari mahar. Dari hal tersebut secara implicit maupun eksplisit bahwa mahar dimaknai sebagai sesuatu pemberian oleh calon suami kepada calon istri di mana suami dengan maharnya akan menerima sesuatu dari keluarga istri sebagai imbalan dari mahar yang telah diberikan.

Dalam tradisi masyarakat Aceh, besar kecilnya jumlah mahar sangat dipengaruhi oleh beberapa faktor. *Pertama*, keturunan, *kedua*, faktor kondisi kehidupan keluarga. *Ketiga*, faktor status sosial dan *keempat*, faktor pendidikan. Secara keseluruhan faktor-faktor tersebut hanya difokuskan pada keberadaan perempuan. Hal ini dikarenakan dalam tradisi masyarakat Aceh untuk menentukan jodoh keluarga perempuan akan selalu melihat apakah calon suami anaknya sederajat atau tidak. Dalam masyarakat Aceh faktor keturunan merupakan satu hal yang penting dalam menentukan besar kecilnya jumlah mahar. Keturunan yang ada di Aceh dapat dilihat dalam

beberapa bentuk, yaitu; keturunan bangsawan (seperti; Tuanku, Cut, dan Ampon), dan keturunan yang masih dianggap berhubungan dengan keluarga Nabi (Sayed dan Syarifah). Maka dalam tradisi masyarakat Aceh mahar dari keturunan tersebut secara otomatis akan berbeda.

Sementara klasifikasi faktor ekonomi dapat dikelompokkan pada tiga kelompok; *pertama*, kelompok pengusaha atau orang kaya. Menurut kebiasaannya mahar dalam kelompok tersebut minimal 30 mayam (1 mayam = 3,3 gram x 30 mayam = 99 gram). *Kedua*, keluarga biasa atau sederhana, mahar dalam kelompok masyarakat ini biasanya mahar minimal 10 mayam (33 gram). *Ketiga*, kalangan keluarga miskin, mahar dalam kelompok masyarakat ini biasanya mahar minimal 5 mayam (16,5 gram). Jadi terlihat jelas, bahwa besar dan kecilnya mahar ditentukan oleh faktor-faktor tersebut di atas. Dari hal tersebut di atas juga memperlihatkan bahwa betapa besar jumlah mahar yang harus diberikan oleh laki-laki kepada perempuan yang akan dinikahinya. Walau demikian besar jumlah mahar, bagi laki-laki akan mendapatkan *peneulang* yaitu sesuatu yang diberikan oleh keluarga perempuan untuk suami-istri. *Peneulang* dapat berbentuk rumah, sawah, perkebunan, dan alat perlengkapan rumah tangga. *Peneulang* akan diberikan oleh keluarga perempuan setelah berakhirnya masa tanggungan istri terhadap keluarganya. Hal ini menjadi konstruksi sosial dimana sebuah realitas dibentuk secara sosial. Dalam konteks konstruksionisme sosial penekanannya adalah bagaimana realitas keadaan dan pengalaman tentang sesuatu diketahui dan diinterpretasikan melalui aktivitas sosial (Abdullah, 2000: 23).

Bentuk mahar dalam adat Aceh selalu disimbolkan dengan bentuk emas dan sangat jarang sekali bahkan hampir tidak pernah ditemui dalam adat Aceh memberikan mahar dalam bentuk selain emas. Hal ini dikarenakan dalam masyarakat Aceh emas adalah simbol dari kemewahan dan kekayaan. Tradisi ini menjadi suatu kebudayaan yang diwarisi dari generasi ke

generasi. Hal ini ditunjukkan oleh Ortner yang melihat peranan simbol dalam masyarakat yang dianggapnya sebagai sumber di mana si pemilik kebudayaan menemukan dan mewariskan kebudayaannya dari generasi ke generasi berikutnya (Ortner, 1979: 94). Dengan demikian indikator seseorang dalam masyarakat Aceh dapat dikatakan bahwa ia orang yang kaya atau tidak dapat diukur dari seberapa banyak atau model emas yang mereka gunakan dalam berinteraksi sosial.

Dalam tradisi masyarakat Aceh perkawinan dibagi pada tiga tahapan; *pertama*, tahapan sebelum terjadinya perkawinan dalam arti sebelum dilangsungkan akan nikah. *Kedua*, adat selama dalam upacara perkawinan, dan *ketiga*, adat setelah berlangsungnya akad nikah. Adat sebelum acara pernikahan terdiri dari adat *cah rot* (perkenalan antara keluarga), adat *meulakee* (meminang), adat *ranueb kong haba/ba ranueb* (sirih pertunangan). Adat selama perkawinan terdiri atas adat *meugatib* (akad nikah), *intat linto* (mengantar pengantin laki-laki ke rumah pengantin perempuan). Sedangkan yang termasuk dalam upacara adat sesudah perkawinan adalah *tueng dara baro* (menjemput pengantin perempuan) dan *jak meuturi* (berkunjung dan berkenalan dengan sanak famili). Mahar perkawinan ditetapkan ketika acara adat *meulakee* atau *ranueb kong haba* (tunangan) pada kesempatan inilah ditentukan jumlah mahar perkawinan (*jeuname*). Penetapan mahar ditentukan melalui hasil musyawarah kedua keluarga dan dalam acara ini diturutsertakan *selangkee* (mediator), kepala desa, dan ulama setempat.

MAHAR DAN *PENUELANG*: ANTARA ADAT DAN TRADISI ISLAM

Dari paparan tentang mahar di atas, menunjukkan secara jelas bahwa fungsi mahar dalam tradisi masyarakat Aceh bukan hanya melegalkan hubungan biologis antara laki-laki dengan perempuan dalam suatu perkawinan sebagaimana doktrin ajaran agama, melainkan mahar berfungsi sosial, baik secara individual

dalam arti calon pasangan suami istri maupun secara kolektif antara keluarga pasangan suami-istri. Dalam bagian ini akan ditelaah fungsi-fungsi sosial dari mahar dan beberapa implikasinya terhadap kehidupan rumah tangga perkawinan, serta posisi hukum Islam.

Apa yang dapat dipahami dari pemberian mahar adalah mahar menjadi media pertukaran sosial, di mana sesuatu yang diterima oleh istri (mahar) dan suami akan mendapatkan *penuelang*. Dengan demikian, mahar dalam tradisi masyarakat Aceh adanya hubungan timbal balik antara mahar dan *peunulang*. *Penuelang* yang akan diterima oleh suami biasanya dalam bentuk sawah, kebun, dan perlengkapan rumah tangga yang semuanya untuk bekal hidup mereka (suami-istri) nantinya. Dalam proses pertukaran ini, bukan saja pertukaran dalam bentuk material (sawah, kebun, dan perlengkapan rumah tangga) tetapi non-material (status, dan harga diri).

Hal ini dapat diidentifikasi melalui; *pertama*, biasanya mahar yang ditetapkan oleh pihak keluarga perempuan jarang sekali tidak dipenuhi oleh pihak laki-laki. Dikarenakan, mahar yang ditawarkan oleh pihak perempuan dipandang sebagai sebuah tantangan harga diri, dan pantang (tabu) bagi laki-laki di Aceh untuk dilecehkan harga dirinya. Ketika mereka tidak menyanggupi mahar yang ditawarkan oleh pihak perempuan itu dimaknai sebagai kehilangan harga diri. Masyarakat Aceh umumnya berjiwa yang keras dan sangat menjaga harga dirinya. Apapun akan dikorbankan demi sebuah harga diri, dan apapun akan dilawan agar harga diri mereka tidak dilecehkan. Begitu pula dengan mahar, demi harga diri agar tidak dilecehkan orang lain, maka pihak laki-laki akan mengupayakannya berapapun mahar yang akan ditentukan oleh pihak keluarga perempuan, karena aib bagi laki-laki di Aceh lari dan tidak memenuhi tantangan yang diberikan oleh pihak keluarga perempuan. Melarikan diri dapat menjatuhkan harga diri pihak laki-laki. Artinya, mahar dapat dikatakan sebagai pertukaran (pertaruhan) material dengan sebuah harga diri.

Kedua, mahar juga dapat dimaknai sebagai pertukaran status sosial. Hal ini dapat dicermati melalui ketentuan bahwa pihak perempuan tidak akan menikahkan anaknya dengan orang yang status sosial di bawahnya. Biasanya kecenderungan untuk menolak lamaran pihak laki-laki, pihak keluarga perempuan jarang menolak secara konfrontatif dan terang-terangan apalagi pihak laki-laki satu *gampong* (desa) dengan pihak keluarga perempuan, kecuali anak gadisnya telah ada yang meminang. Bila mereka tidak setuju karena alasan status sosial, maka pihak perempuan akan menolak biasanya melalui penatapan mahar. Pihak keluarga perempuan akan menawarkan mahar jauh lebih tinggi di atas kesanggupan pihak keluarga laki-laki. Hal ini diasumsikan oleh pihak keluarga perempuan bahwa pihak laki-laki tidak akan sanggup membayarnya. Namun oleh karena harga diri adalah sesuatu yang sangat penting artinya bagi pihak laki-laki, maka mau tidak mau pihak laki-laki akan berusaha untuk memenuhinya. Dari sini sebenarnya terbuka peluang untuk terjadi perkawinan antara perempuan yang status sosialnya tinggi dengan laki-laki yang status sosialnya di bawah perempuan. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dalam konteks ini mahar sebenarnya menjadi alat pertukaran status sosial seorang laki-laki.

Apa yang dapat diberikan makna terhadap mahar dalam tradisi masyarakat Aceh adalah bahwa mahar dapat dikatakan sebagai sebuah instrumen pertukaran sosial antara keluarga calon suami dengan keluarga calon istri (Turner, 1978: 201-215). Peter Blau seperti dikutip oleh Anthony Heath menjelaskan bahwa interaksi-interaksi yang begitu banyak terjadi dalam kehidupan sehari-hari dibentuk dengan didasari harapan adanya reaksi balasan dari pihak lain, dan interaksi-interaksi itu akan segera berhenti atau hilang ketika reaksi-reaksi yang diharapkan tidak kunjung datang (Heath, 1987: 214). Dalam kerangka berpikir Peter Blau di atas, bila dihubungkan dengan mahar dalam adat Aceh mengindikasikan bahwa mahar yang akan diberikan oleh calon suami kepada calon istri bukanlah semata-

mata kewajiban yang terlepas dari motif yang mendorong selain kewajiban agama, melainkan didorong adanya hak material yang akan menerima oleh suami (seperti; sawah, tanah, dan rumah) sebagai imbalan dari mahar yang diberikan. Selain itu, mahar juga menjadi media pertukaran material dengan non-material seperti harga diri dan status sosial. Dari sini terlihat mahar menjadi mediasi pertukaran sosial antara kedua belah pihak (keluarga calon suami dan keluarga calon istri).

Implikasi dan maksud dari pertukaran ini memiliki makna sosial seperti yang ditegaskan oleh Blau bahwa dalam banyak hal hubungan sosial pertukaran akan selalu berkembang menuju dan membentuk suatu keakraban dan persahabatan (Heath, 1987: 213). Dalam konteks ini mahar sebenarnya telah menciptakan sebuah institusi di mana terintegrasinya keutuhan keluarga kedua belah pihak dan munculnya rasa saling menghormati dan saling memberi kepercayaan.

Untuk melengkapi uraian ini, maka akan dilihat keberadaan tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Aceh yang berkaitan dengan mahar. Dalam diskusi ini, pertanyaan yang perlu dimunculkan adalah; apakah ditemukan titik sentuh atau titik temu antara tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Aceh? Pertanyaan ini mengandaikan dua hal; *pertama*, antara tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Aceh memang ditemukan titik sentuhnya; jika demikian halnya dalam bentuk apa dan sejauh mana hubungan yang terjadi antara keduanya. Dan konteks inilah kemudian akan dapat dilihat antara tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Aceh terjadi pengaruh timbal balik. *Kedua*, jika sebaliknya dalam konteks mahar tidak ditemukan hubungan tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Aceh, jika demikian halnya bagaimana posisi tradisi Islam dalam masalah ini.

Pertanyaan di atas, dibangun atas asumsi bahwa antara tradisi Islam dan tradisi Aceh merupakan dua hal yang terpisahkan, dan keduanya merupakan dua sistem yang berbeda. Artinya, tradisi Islam satu sistem nilai, sistem norma, dan sistem

perilaku yang mempengaruhi individu-individu dalam suatu komunitas. Sedangkan tradisi/adat Aceh juga satu sistem nilai dan sistem norma yang mempolakan interaksi dan hubungan sosial dalam suatu masyarakat. Melihat lebih jelas apakah ditemukan titik sentuh anatar tradisi Islam dengan tradisi Aceh dalam masalah mahar ada beberapa variabel yang dijadikan acuan untuk melihatnya; *pertama*, tentang keberadaan atau maksud dari kewajiban mahar itu sendiri. *Kedua*, kadar atau jumlah dan bentuk mahar, dan *ketiga*, proses penetapannya. Ketiga variabel di atas akan dijadikan pijakan melihat apakah terjadi persinggungan antara tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Aceh yang berkaitan dengan mahar.

Variabel pertama, mahar dalam perspektif tradisi Islam atau tradisi Aceh sama-sama merupakan suatu kewajiban yang tidak dapat ditawar-tawar keberadaannya. Mahar merupakan suatu hal yang inheren dalam perkawinan bahkan dalam tradisi Islam mahar menjadi rukun-syarat perkawinan. Meskipun dalam tradisi masyarakat Aceh tidak secara tegas dinyatakan bahwa mahar adalah suatu syarat atau rukun dalam perkawinan, namun secara implisit mahar adalah suatu yang wajib. Dengan demikian terdapat persamaan antara tradisi Islam dengan tradisi Aceh bahwa mahar adalah suatu yang wajib adanya dalam perkawinan. Perbedaan terletak dari tujuan kewajiban mahar. Dalam Islam, tujuan mahar lebih diorientasikan pada pemenuhan hak dan kewajiban individual, yaitu; hak bagi istri untuk menerima mahar dan kewajiban suami untuk membayarnya. Mahar dalam tradisi Islam dilihat sebagai sesuatu pemberian yang dinilai dengan imbalan karena adanya hubungan biologis antara suami-istri. Dari pengertian mahar yang diberikan oleh ulama mazhab terlihat dengan jelas bahwa adanya kewajiban mahar karena adanya akad dan senggama. Hal ini mengindikasikan bahwa adanya kewajiban mahar oleh suami apabila telah terjadi senggama. Terlihat bahwa terdapat hubungan antara tradisi Islam dengan tradisi Aceh dalam hal kewajiban memberikan mahar bagi suami yang

diartikan mahar tersebut sebagai imbalan dari penyerahan senggama oleh istri.

Mahar menurut tradisi masyarakat Aceh seperti yang telah diuraikan dalam bagian yang lalu adalah sebagai media pertukaran. Pertukaran dalam tradisi masyarakat Aceh lebih berorientasi pada pertukaran sosial. Perbedaan substansial antara tradisi Islam dengan tradisi Aceh adalah; jika dalam tradisi Islam pertukaran yang terjadi lebih bersifat individual, antara pemberian sesuatu oleh suami kepada istrinya, dan suami berhak menerima senggama. Sedangkan dalam tradisi masyarakat Aceh pertukaran tersebut lebih bersifat sosial, di mana mahar yang diberikan oleh suami kepada istrinya, suami akan mendapat *penuelang* yang berbentuk material (seperti; rumah dan sawah) atau non-material (seperti; status dan harga diri). Lebih jauh, mahar menimbulkan akibat hukum tersendiri antara suami dengan istri, di mana suami akan terbebaskan dari nafkah lahir untuk waktu yang telah ditentukan.

Variabel kedua, dalam bentuk dan kadar mahar. Dalam tradisi Islam tidak ada penegasan bentuk dan jumlah mahar, hanya saja mahar harus dapat diambil manfaat dan tidak bertentangan dengan ketentuan agama. Ketentuan jumlah mahar, dalam tradisi Islam secara umum disesuaikan dengan kemampuan pihak laki-laki untuk membayarnya. Dalam tradisi masyarakat Aceh bentuk mahar ditentukan dalam bentuk emas dan berapa jumlah ditentukan oleh pihak keluarga perempuan. Dan kadar mahar sangat dipengaruhi oleh faktor keturunan, status dan faktor pendidikan pihak perempuan. Dengan demikian variabel kedua ini juga tidak memperlihatkan hubungan antara tradisi Islam dengan tradisi Aceh dalam masalah mahar. Variabel ketiga, proses penetapan mahar dalam Islam terjadi di saat akan berlangsung akad nikah. Pada saat akad nikah ditentukan semua hal yang berkaitan dengan mahar sedangkan dalam tradisi Aceh segala hal yang berkaitan dengan mahar prosesnya telah dimulai pada saat peminangan. Variabel ketiga ini juga tidak ditemukan persentuhan antara ketentuan

tradisi dengan apa yang terjadi dalam tradisi masyarakat Aceh.

Selanjutnya, untuk melihat lebih mendalam apakah terdapat hubungan antara tradisi Islam dan tradisi Aceh dalam hal mahar, maka dapat digunakan teori asimilasi dan akulturasi budaya. Asimilasi adalah sebuah proses sosial di mana ideologi budaya golongan mayoritas dipaksakan kepada minoritas, supaya mengenakan identitas budaya mayoritas. Bila dirujuk praktik mahar dalam tradisi masyarakat Aceh dengan teori asimilasi maka dapat diikhtisarkan bahwasanya antara tradisi Islam dan tradisi Aceh tidak ditemukan proses asimilasi. Karena praktik mahar dalam tradisi masyarakat Aceh masih mengikuti dan melaksanakan ketentuan adat, hal ini didasari sebab tradisi Islam tidak mengatur secara rinci dan detai mengenai bentuk, kadar, dan proses mahar, bahkan secara normatif tradisi Islam hanya menjustifikasi ketentuan yang berlaku dalam suatu masyarakat. Dengan demikian tradisi Islam sebagai sesuatu sistem hukum yang dominan dalam masyarakat Aceh tidak menyentuh masalah-masalah prosedur penetapan mahar.

Begitu pula halnya dengan teori akulturasi, di mana antara tradisi Islam dengan tradisi Aceh dalam kasus mahar (bentuk, kadar, dan prosesnya) tidak ditemukan proses akulturasi. Hal ini dikarenakan akulturasi hanya merujuk pada suatu proses sosial yang timbul bila suatu kelompok manusia dengan suatu kehidupan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur suatu kebudayaan asing, sehingga unsur-unsur kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diolah kedalam kebudayaan sendiri tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu sendiri (Koentjaraningrat, 1983: 251). Sebenarnya dalam masyarakat Aceh antara adat dan Islam terjadi proses akulturasi, di mana masyarakat Aceh dengan suka rela mengikuti ketentuan yang dibawa oleh Islam secara utuh. Namun, dalam mahar tidak terjadi akulturasi dikarenakan dalam Islam tidak mengatur secara detail bentuk, kadar, dan proses penetapannya.

PENUTUP

Dari penjelasan di atas maka dapat disimpulkan; *pertama*, ternyata terdapat perbedaan antara tradisi Islam dengan adat Aceh dalam penetapan mahar perkawinan. Perbedaan tersebut bukan sesuatu yang harus dipertentang dan diperdebatkan akan tetapi perbedaan tersebut memberikan dinamika budaya. Selain itu mahar perkawinan dalam adat Aceh tidak hanya bermakna individual religius tetapi juga bermakna sosial religius. *Kedua*, mahar dalam tradisi Islam merupakan sesuatu yang menjadi hak istri, dan merupakan kewajiban bagi suami dan kedudukannya adalah wajib. Dalam Islam tidak ada pembatasan bentuk dan jumlah mahar perkawinan. Akan tetapi, mahar harus benda yang dapat dimiliki dan halal diperjualbelikan dan harus jelas jenis dan kadarnya serta tidak ada unsur penipuan.

Ketiga, mahar dalam istilah Aceh disebut dengan *jeunamee*. *Jeunamee* adalah sesuatu hak yang diterima oleh *dara baro* (calon pengantin perempuan), dan kewajiban bagi *linto baro* (calon mempelai laki-laki). Dalam adat Aceh, besar kecilnya jumlah mahar sangat dipengaruhi oleh faktor; keturunan, kondisi kehidupan keluarga, status sosial dan pendidikan. Secara keseluruhan faktor-faktor tersebut hanya difokuskan pada keberadaan perempuan. Selain mahar dalam adat Aceh juga dikenal istilah *peneulang* yaitu sesuatu yang diberikan oleh keluarga perempuan untuk suami-istri. Bentuk mahar dalam adat Aceh selalu disimbolkan dengan emas. kewajiban mahar dalam perkawinan mempunyai arti tersendiri yang tidak terbatas pemenuhan kewajiban, tetapi mahar memiliki dimensi sosial. Mahar dapat menjadi media pertukaran sosial, di mana mahar yang diterima istri dan suami akan mendapatkan *penulang*. Dalam proses pertukaran dalam bentuk material dan non-material (status, dan harga diri).

Keempat, mahar dalam tradisi Islam dan tradisi masyarakat Aceh tidak memperlihatkan adanya hubungan. Tiga variabel yang digunakan untuk melihat perbedaan antara tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Aceh dalam hal mahar

perkawinan, yaitu; keberadaan atau maksud dari kewajiban mahar, jumlah dan bentuk mahar, serta proses penetapannya.

Kelima, istilah *penuelang* dalam masyarakat Aceh Pidie saat ini sedikit demi sedikit mengalami pemudaran dan dimungkinkan akan hilang dari adat Aceh. Hal ini dikarenakan perkembangan dunia yang sampai saat ini telah sampai di era globalisasi dan anggapan masyarakat bahawa mengikuti adat atau tradisi dianggap tidak modern bahkan kolot. Dengan demikian terasa perlu untuk membangkitkan kembali semangat pelestarian adat secara umum dan secara khusus adat *penuelang*. Dikarenakan dalam adat *penuelang* juga memberikan dampak yang sangat baik bagi kaum wanita diantaranya adalah untuk selektifnya dalam memilih calon suami dan *penuelang* dapat dijadikan sebagai kebijakan lokal untuk pengentasan kemiskinan. *Keenam*, dengan berbedanya tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Aceh bukan berarti tradisi masyarakat Aceh itu melanggar ketentuan agama. Hal ini dikarenakan dalam ketentuan agama Islam terdapat logika fiqh yang menyatakan bahwa adat kebiasaan di suatu daerah dapat dijadikan hukum agama selama adat tersebut tidak bertentangan dengan ketentuan-ketentuan agama Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. 2000. *Seks, Gender, dan Reproduksi Kekuasaan*. Yogyakarta: Tarawang Press.
- Dahlan, Abdul Aziz, (ed). 1996. *Ensiklopedia Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeven.
- Hasjim, M. K. 1958. *Himponan Hadi Madja*. Banda Aceh: Dinas Pendidikan Dasar dan Kebudayaan.
- Heath, Anthony. 1987. "Prinsip Pertukaran Sebagai Pertukar Sebagai Suatu Dasar Untuk Penelitian Hukum," dalam Adam Podgorecki dan Cristopher J. Whelan (ed), *Pendekatan Sosiologis Terhadap Hukum*. Jakarta: Bina Aksara.
- HT, Faruk. 1999. *Hilangnya Pesona Dunia*. Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia.

- Koentjaraningrat. 1983. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Mudhlor, Zudhi. 1995. *Memahami Hukum Perkawinan; Nikah, Talak, Cerai, dan Rujuk*. Bandung: Al-Bayan.
- Mukhtar, Kamal. 1993. *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Murata, Sachiko. 1996. *The Tao of Islam*. Bandung: Mizan.
- Muslim, tt. *Sahih Muslim*. Jakarta: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah.
- Ortner, Sherry B. 1979. "On key symbols", in William Armand Lessa and Evon Z. Vogt (ed), *Reader in Comparative Religion: an Antropological Approach*. New York: Harper & Row Publishers.
- Soekanto, Soerjono. 1998. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Turner, Jonathan H. 1978. *The Structure of Sociological Theory*. Illinois: The Dorsey Press.

RITUS ADDEWATANG DAN MITOS PUTTA SERENG

AKULTURASI RITUS LOKAL DAN HEGEMONI “*SANRO*”
DALAM KEBERAGAMAAN MASYARAKAT UJUNG-BONE
SULAWESI SELATAN

Muhammad Rais

PENDAHULUAN

Kepercayaan terhadap tradisi leluhur masih banyak ditemukan dan dipraktikkan oleh sebagian masyarakat di berbagai wilayah Indonesia. Dalam masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan misalnya, praktik-praktik seperti ini masih dapat dijumpai di sejumlah daerah tertentu. Apresiasi masyarakat terhadap mitologi leluhur dan kepercayaan kepada makhluk gaib atau binatang yang memunyai kekuatan supranatural masih dipelihara, meskipun di beberapa tempat terutama pada masyarakat perkotaan kepercayaan seperti itu sudah hilang. Kepercayaan seperti ini oleh Anthony Giddens diistilahkan sebagai kepercayaan agama lokal di mana animisme dan totemisme merupakan bentuk-bentuk agama lokal [selanjutnya disebut ritus lokal] tersebut (Giddens, 1997:437). Kepercayaan terhadap binatang dengan kekuatan supranatural (Durkheim, 2005: 157), serta keyakinan pada mitologi leluhur merupakan perilaku ritus lokal yang dipraktikkan oleh sebuah

komunitas di Desa Ujung-Bone, Sulawesi Selatan. Perilaku mereka didasari atas kepercayaan terhadap eksistensi mitos *Putta Sereng* sebagai dewa penyelamat.

Menurut sejarahnya, konon makhluk ini membantu masyarakat Ujung ketika mereka dalam keadaan kritis. Sebagai bentuk apresiasinya maka digelarlah upacara ritual untuk menghormati makhluk tersebut. Pada perkembangannya hingga sekarang masyarakat Ujung masih meyakini bahwa makhluk mitos itu akan selalu hadir membantunya. Karenanya, untuk menghadirkan dan mengharapakan bantuan dari *Putta Sereng*, maka konsekuensinya upacara ritual harus selalu diadakan. Pada konteks berbeda juga dapat ditemukan di tempat lain, di mana orang Bugis yang masih memegang tradisi lama percaya akan adanya kemarahan para *dewata* dan leluhur kepada orang yang melakukan kemungkaran. Untuk menghindari kemungkaran digelarlah upacara untuk memohon dan menyembah para *dewata* (Lathief, 2004: 17). Kondisi seperti ini yang berlangsung dari generasi ke generasi pada masyarakat Ujung. Ketika ajaran Islam berkembang, tradisi ritual ini tidak hilang, bahkan mengalami akulturasi dengan ajaran agama. Sehingga perilaku keagamaan tampak diwarnai dengan praktik agama lokal, bahkan oleh mereka dipahami bahwa praktik-praktik ritus tersebut dianggap sebagai keharusan dan bagian dari perilaku keagamaan.

Salah satu aktor yang paling berpengaruh dalam praktik ritus lokal ini adalah seorang *sanro* atau dukun. Posisinya sangat strategis sebagai orang yang memberikan pelayanan kepada masyarakat yang memercayainya berhubungan dengan hal supranatural (Yauri, 2008: 329). Masyarakat Ujung memercayai bahwa *sanro* dapat melakukan komunikasi langsung dengan makhluk metafisis, terutama ketika ritual sedang dilangsungkan. Kenyataan ini secara tidak langsung melegitimasi *sanro* sebagai aktor penting dalam prosesi upacara ritual. Relasi kuasa tampak pada diri seorang *sanro* karena otoritasnya sebagai mediator masyarakat kepada makhluk metafisik. Hal ini berimplikasi kuat

lahirnya hegemoni-dominasi *sanro* (aktor) dalam mengonstruksikan praktik dan eksistensi mitologi tersebut. Apa yang dikatakan Gramsci jelas dalam praktik ini di mana hegemoni dan dominasi seseorang terhadap orang lain terjadi, bukan hanya dalam praktik-praktik relasi kekuasaan, tapi juga dalam aktualisasi pemikiran. (Gramsci, 1973). Dan hal itu bisa dilihat sebagai strategi untuk mempertahankan kekuasaan (Simon, 1982: 23).

Selain itu, secara faktual *sanro* selalu mendikotomikan antara praktik ritual dengan ajaran agama. Pada acara selamatan misalnya, ketika sesajian dalam bentuk makanan telah disiapkan dan seorang tokoh agama atau Imam Desa telah diberikan kesempatan membacakan doa-doa dan barzanji, maka proses selanjutnya diambil alih oleh *sanro* sambil melakukan tahapan-tahapan akhir ritual dalam upacara tersebut. Karenanya, dikotomi superioritas dan inferioritas serta eksklusivitas maupun inklusivitas, (Foucault, 1976) juga ditemukan dalam perilaku keagamaan masyarakat ini. Selain di rumah, praktik ritus lokal ini juga dilakukan di sebuah tempat yang oleh masyarakat Ujung dinamainya “*Addewatang*”. Tempat ini merupakan bangunan permanen yang di dalamnya terdapat batu-batuan besar dan berserakan, serta dipercayai sebagai lokasi menghilangnya makhluk *Putta Sereng* yang dimitoskan itu. Masyarakat Ujung melakukan ritual di tempat ini sebagai proses akhir upacara yang telah dilakukan di rumah. Begitu kuatnya daya magis tempat (*Addewatang*) ini, sehingga masyarakat baik yang ada di Ujung, maupun di perantauan rela datang ke Ujung hanya untuk memenuhi janji yang pernah diikrarkan, yaitu melakukan upacara ritual di *Addewatang* kalau keinginannya berhasil.

Kajian ini menjadi penting untuk diangkat mengingat praktik keagamaan masyarakat Ujung banyak diwarnai hal-hal mistik dan tanpa sadar sebagian masyarakat Ujung dianggapnya sebagai bagian dari tradisi agama (*singkretik*). Dan lebih menarik lagi, karena masyarakat Ujung yang semuanya muslim lebih memberikan ruang dan kesempatan yang banyak kepada *sanro*

untuk sebuah acara ritus dan keagamaan dari pada tokoh-tokoh agama sendiri. Ada kesan bahwa *sanro* lebih dipercaya dan *mumpuni* dalam mediasinya untuk mewujudkan segala keinginan yang punya acara atau hajatan. Di sinilah hegemoni [*sanro*] masuk dan diterima oleh masyarakat sebagai sesuatu yang wajar (<http://wikipedia.org/Hegemony>), sehingga ideologi personal atau kelompok dominan [*sanro*] dapat menyebar dan dipraktikkan (Strinati, 1995: 165).

Berdasarkan fakta mengenai akulturasi ritus lokal dan praktik hegemoni *sanro* dalam keberagamaan masyarakat Ujung-Bone tersebut, terdapat satu masalah pokok yang menarik untuk dikaji dalam tulisan ini, yakni mengapa praktik ritus lokal dan keberagamaan masyarakat Ujung-Bone dipengaruhi oleh hegemoni “*sanro*”? Untuk menjawab permasalahan tersebut, tulisan ini akan menitikberatkan pembahasan pada tiga persoalan utama. *Pertama*, bagaimana praktik hegemoni *sanro* terjadi dalam agama dan ritus lokal masyarakat Ujung-Bone? *Kedua*, tulisan ini juga akan memetakan faktor-faktor apa saja yang melatarbelakangi terjadinya hegemoni *sanro* dalam akulturasi ritus lokal tersebut? Fokus yang *ketiga* dari tulisan ini adalah pada analisis bagaimana dampak yang ditimbulkan akibat akulturasi ritus lokal tersebut dalam praktik hegemoni *sanro*? Sebelum ketiga fokus tersebut diuraikan satu persatu, maka terlebih dahulu dipaparkan profil desa dan masyarakat Ujung.

UJUNG: SEBUAH POTRET MASYARAKAT BUGIS

Ujung adalah salah satu dari 23 desa yang terdapat di Kecamatan Dua Boccoe, Kabupaten Bone Sulawesi Selatan. Posisinya berada di bagian Utara dari Ibukota Watampone dengan jarak tempuh 33 km. Kemudian ke arah Barat menuju Ibukota Makassar sepanjang 210 km. Luas wilayah Desa Ujung tidak kurang dari 20 km² dengan kepadatan penduduk berjumlah 50 orang/km. Jalur transportasi ke wilayah ini relatif berat akibat

sarana jalanan yang rusak. Meskipun terdapat jalan alternatif yang bisa diakses dengan cepat, tapi terkadang tidak difungsikan dengan baik karena seringnya terkena banjir. Sebelum dilakukan pemekaran wilayah oleh pemerintah kota, teritori Desa Ujung disatukan oleh beberapa desa kecil, di antaranya Desa Ujung Pero, Ujung Rilau, dan Desa Matajang.

Pada tahun 1993, oleh kebijakan pemerintah pusat dikeluarkan keputusan mengenai pemekaran beberapa wilayah daerah, termasuk Desa Ujung yang merupakan bagian dari wilayah Kabupaten Bone. Menurut data sensus penduduk tahun 2007 jumlah penduduk Desa Ujung sebanyak 1.044 jiwa dengan klasifikasi wanita sebanyak 640 jiwa, dan laki-laki sebanyak 404 jiwa. Status kependudukan di Desa Ujung diklasifikasi dalam tiga hal. *Pertama*, penduduk menetap, penduduk yang telah menetap selama bertahun-tahun dari generasi ke generasi tinggal di Desa Ujung. *Kedua*, penduduk tidak menetap, yaitu warga Ujung yang mempunyai tempat tinggal dan keluarga di Ujung, tapi waktunya lebih banyak dihabiskan di luar daerah karena ikatan pekerjaannya. *Ketiga*, penduduk pendatang, yaitu orang yang datang dari daerah luar Ujung dan tinggal menetap di Desa Ujung (Rais, 2008: 138-139).

Menurut sejarahnya, Desa Ujung menyimpan berbagai macam cerita mistis dan beberapa peristiwa sejarah masa lalu. Salah seorang penasihat Raja Bone ke-32, Haji Andi Mappanyukki berasal dari Desa Ujung (Rais, 2001: 82). Beliau adalah seorang *bissu*¹ (Latif, 2004: 2), bahkan menjadi ketua *bissu* di Kerajaan Bone pada saat itu. Berawal dari struktur *bissu* inilah dikonstruksi konsep tentang *sanro* [dukun] di Ujung dan *bissu* ini pula adalah orang yang pertama melegitimasi dirinya

¹ Terdapat berbagai pendapat mengenai istilah *bissu*, di antaranya *bissu* dianggap berasal dari kata *bessi* dalam bahasa Bugis berarti bersih (Lathief, 2004: 2). Dianggap bersih karena mereka tidak mengalami haid, suci, dan tidak memiliki payudara. Peran *bissu*, selain sebagai pendeta, dukun, dan ahli ritual, juga sebagai penghubung antara manusia dengan dewata karena untuk berkomunikasi dengan dewata harus menggunakan bahasa Torilangi atau bahasa langit (bahasa Bugis Kuno) (Yauri, 2008: 325/6).

sehingga dikenal sebagai *sanro*. *Sanro* tersebut adalah *sanro* Maggangka. Di Ujung, *sanro/bissu* ini membuat struktur sosial dalam masyarakat Ujung dengan mendirikan lembaga-lembaga adat. Kini, lembaga adat tersebut tidak berfungsi lagi dan digantikan dengan struktur *sanro* yang eksis hingga sekarang. Selain itu, terdapat dua institusi besar dalam struktur masyarakat Ujung. *Pertama*, lembaga pendidikan keagamaan di Ujung yaitu pesantren Al-Ikhlas Ujung. Kehadiran pesantren ini merupakan respons tokoh masyarakat Ujung yang prihatin terhadap perkembangan pendidikan di Desa Ujung. *Kedua*, adanya komunitas Tarekat Khalwatiyah. Menurut khalifah (pemimpin) tarekat ini, hampir lima puluh persen masyarakat Ujung bergabung dalam tarekat ini, termasuk di antara mereka adalah *sanro*.

Desa Ujung termasuk desa yang masih memelihara kepercayaan leluhur dan mempertahankan tradisi masyarakat setempat. Kepercayaan dan tradisi adat istiadat dalam masyarakat sering menyatu dalam sebuah acara massal yang dilakukan oleh masyarakat Ujung setiap tahunnya. Bagi masyarakat Ujung acara seperti itu dianggap sebagai bentuk kesyukuran atas keberhasilan hasil panen yang telah diperolehnya. Meskipun masyarakat Ujung semuanya muslim, tapi kepercayaannya terhadap makhluk metafisik masih tinggi. Kepercayaan itu berawal dari adanya cerita seorang *sanro* yang mengisahkan betapa orang-orang Ujung hampir musnah dimangsa oleh sosok binatang yang bernama “*sereng*”. Pada saat yang sama makhluk yang kemudian disebut “*Pa-Putta*”, datang membantu orang-orang Ujung hingga dapat diselamatkan dari binatang tersebut. *Putta* dimaknai sebagai penghabis/penghancur, sedang *sereng* diartikan sebagai nama burung pemangsa. Jadi, *Putta Sereng* adalah penghancur burung pemangsa. Sosok *Pa-Putta* inilah yang diyakini masyarakat Ujung sebagai makhluk gaib yang senantiasa akan datang membantu orang-orang Ujung dalam kesusahan di mana pun mereka berada. Sosok gaib ini pula dipercaya oleh masyarakat

Ujung menghilang di sebuah batu besar yang terdapat di *Addewatang*. Implikasinya kepercayaan ini melahirkan tradisi dalam masyarakat Ujung, yaitu tradisi ritual atau upacara, baik yang dilakukan di rumah maupun di *Addewatang*. Salah satu harapan yang diinginkan oleh mereka adalah diwujudkannya segala apa yang diinginkan.

Karakteristik masyarakat Ujung adalah pekerja, hampir kehidupan sehari-harinya lebih banyak dihabiskan dalam pekerjaan. Pekerjaan sekecil apapun dilakoninya sepanjang hal itu bisa mendatangkan uang. Prinsip inilah yang membuat sebagian masyarakat Ujung meninggalkan kampung halamannya demi mencari penghasilan yang lebih besar. Implikasinya, terjadi ekspansi pasar di mana orang berorientasi kepada pencarian “kehidupan yang lebih baik” dalam berbagai bentuk dan tingkat, yang diistilahkan Irwan Abdullah sebagai etos kerja kapitalistik (Abdullah, 2006: 112). Kecenderungan ini pulalah yang membuat masyarakat Ujung mencari jalan pintas agar secepat mungkin bisa mendapatkan apa yang diinginkannya, misalnya mendatangi tempat-tempat keramat yang dianggap bisa memberikan petunjuk dan kemudahan dalam pekerjaannya. Perilaku mendatangi *Addewatang* sebagai tempat keramat dan melakukan ritual di dalamnya adalah pemandangan sehari-hari yang dapat ditemukan dalam kehidupan masyarakat Ujung. Acara dan praktik-praktik keagamaan yang disingkretiskan dengan mistis juga mudah ditemukan di tempat ini.

HEGEMONI *SANRO* DALAM PRAKTIK KEBERAGAMAAN DAN RITUS LOKAL

Hegemoni *sanro* dalam aktivitas keberagamaan masyarakat Ujung dapat dilihat pada acara-acara selamatan (*tasyakuran*), seperti upacara perkawinan, keberhasilan panen raya, kelahiran bayi, merantau ke daerah lain, dan ketika membeli barang-barang baru, termasuk kalau naik rumah baru. Konsepsi yang

dikonstruksi *sanro* membuat orang-orang Ujung meyakini bahwa kesempurnaan acara-acara selamatannya tersebut baru dianggap sah ketika dilakukan selamatannya di *Addewatang*. Konsepsi ini oleh sebagian ahli dinilai sebagai gabungan yang bersifat kultural-religius (Soedarsono, 1986: 39). Meskipun prosesnya rumit, panjang dan relatif butuh biaya, tapi hal itu tetap dilakukan oleh masyarakat setempat. Pada acara perkawinan misalnya, sebelum calon pengantin dinikahkan salah satu dari mereka terlebih dahulu harus datang ke *Addewatang* untuk mengharapkan restu dari leluhur. Demikian pula ketika usai perkawinan diadakan, keduanya diharuskan datang kembali dan melakukan ritual di dalamnya. Pola-pola yang dilakukan semuanya sama pada acara selamatannya, baik pada acara kelahiran bayi, perkawinan, merantau keluar daerah, maupun ketika membeli barang-barang baru. Yang sedikit berbeda pada ritual membeli barang baru, ketika barang seperti mobil yang dibeli kebiasaan masyarakat Ujung membawa mobil baru itu ke *Addewatang* sambil makan sesajian yang dibawa ke dalam mobil tersebut.

Praktik dominasi-hegemoni *sanro* juga terlihat ketika digelar sebuah upacara selamatannya atau keberhasilan panen raya masyarakat Ujung. Kegiatan ini rutin setiap tahunnya diadakan oleh masyarakat setempat, terutama setelah keberhasilan usaha para petani dalam panen. Bentuk dan prosesi acaranya ini semua dikonstruksi oleh *sanro*, seperti mengadakan ritus dan acara-acara kesenian dan budaya. Dari sekian banyak acaranya selamatannya yang sering dilakukan masyarakat Ujung, hanya pada kegiatan ini melibatkan orang luar yang banyak, bahkan mereka memang sengaja diundang untuk menghadiri acaranya tersebut, mulai dari unsur pemerintah, tokoh masyarakat dan khalayak umum dengan maksud bersama-sama menikmati hasil panen yang telah diperoleh masyarakat Ujung. Dihadirkannya tiga ekor sapi atau kerbau yang dipotong dalam prosesi acaranya ini adalah bagian yang dikonsepsikan *sanro*. Masyarakat secara kolektif merespons permintaan *sanro* tersebut dan memenuhi segala apa

yang menjadi faktor penting untuk acara ini, misalnya tiga ekor sapi dipotong di tiga lokasi; di *Addewatang*, di tempat pusat acara kesenian-budaya digelar, dan di lokasi pertanian. Daging ketiga ekor sapi tersebut kemudian dibagikan ke masyarakat dan dijadikan salah satu menu makanan yang harus disiapkan masyarakat Ujung untuk menyambut dan menjamu tamu-tamu yang datang dari luar.

Pada acara-acara keagamaan, seperti naik haji, peringatan Isra Mi'raj dan maulid Nabi Muhammad saw, juga tidak luput dari dominasi yang dikonsepsikan oleh *sanro*. Bagi masyarakat Ujung, sebelum berangkat ke tanah suci terlebih dahulu datang dan melakukan ritual ke *Addewatang*. Agama bagi komunitas Ujung bukan lagi merupakan sumber nilai dalam pembentukan kehidupan religius, tetapi lebih sebagai instrumen gaya hidup. Ini menunjukkan suatu ekspresi lebih terikat pada proses konsumsi dalam rangka “identifikasi diri”, yang disebut Friedman sebagai bentuk *cultural strategy of self definition* (Abdullah, 2006: 193). Dalam konteks ini proses estetisasi kehidupan terjadi, produk yang dikonsumsi tidak dilihat dari fungsi, tetapi dari simbol yang berkaitan dengan identitas dan status (Abdullah, 1994: 22). Karenanya, ketika mereka telah menunaikan ibadah haji mereka kembali lagi ke *Addewatang* paling tidak menunjukkan diri bahwa mereka pulang dalam keadaan selamat. Haji dalam hal ini tidak lagi dipahami sebagai sebuah perjalanan spiritual (sakral), tetapi telah menjadi “produk” yang dikonsumsi dalam rangka identifikasi diri tersebut. Ikatan emosional seperti inilah yang banyak diyakini masyarakat Ujung sehingga dari sekian orang yang pernah datang ke *Addewatang* merasa segala keinginannya dapat diwujudkan dalam waktu yang tidak lama. Keterikatan masyarakat Ujung terhadap ritual di *Addewatang* ditunjukkan pula pada peringatan Isra Mi'raj dan Maulid Nabi Muhammad saw. Meskipun acara seremonial tetap dilakukan di masjid sebagaimana biasanya perhelatan acara seperti ini, tetapi mayoritas masyarakat melangsungkannya juga di *Addewatang*.

Adapun bentuk-bentuk hegemoni yang dikonsepsikan *sanro* dalam ritus lokal dan praktik keberagamaan masyarakat Ujung dapat diklasifikasi dalam tiga hal. *Pertama*, pada proses upacara ritual. *Kedua*, kuatnya kepercayaan dan ketergantungan masyarakat terhadap mitos *Putta Sereng*. *Ketiga*, pada kognisi dan praktik keagamaan. Pada bagian pertama, bentuk hegemoni dalam proses upacara ritual dapat dilihat pada penentuan kuantitas makanan. Masyarakat mengklasifikasi porsi makanan yang dihidangkan antara yang disajikan di rumah dan di *Addewatang*. Biasanya, makanan yang disiapkan di rumah terlebih dahulu dipisahkan, karena makanan yang akan dibaca dan dibarzanjikan oleh tokoh agama atau imam desa berbeda dengan makanan yang akan dibaca dan dimantrai oleh *sanro*. Selain itu, makanan untuk upacara ritual jauh lebih banyak porsinya dibanding yang disajikan dan dimakan di rumah, padahal orang-orang yang makan di rumah lebih banyak—biasanya mereka yang hadir beberapa tokoh masyarakat, agama, dan unsur pemerintah yang sengaja diundang—dari pada orang yang nantinya makan di *Addewatang*. Dalam praktik ritual di rumah inilah hegemoni *sanro* sangat tampak, terutama perannya dalam pembacaan doa-doa. Pada konteks ini pula, personifikasi peran *sanro* lebih dominan dari pada tokoh agama atau imam desa.

Bentuk hegemoni lain juga dapat dilihat ketika *sanro* mengonsepsikan pemikiran masyarakat Ujung dalam ketergantungannya terhadap sosok *Putta Sereng*. Meskipun masyarakat Ujung masih mengaku mentauhidkan Tuhan dalam beragama, tetapi perilaku dan ketergantungannya pada sosok ini masih tetap dilakoninya. Persoalan-persoalan duniawi, seperti kesejahteraan dan kehidupan keluarga, ekonomi, dan lain sebagainya masih disandarkan pada mitos leluhur mereka. Karenanya, ketika salah seorang anggota keluarga mereka mengalami kesurupan atau sakit, maka asosiasinya mengarah pada sosok makhluk gaib ini. Mereka memaknai sosok *Putta Sereng* berada dalam jasad tersebut. Indikator ini kemudian berimplikasi dilakukannya ritual sebagai respons masyarakat

terhadap *Putta Sereng*, sekaligus menunjukkan bahwa mereka masih tetap loyal. Pada bidang kehidupan ekonomi misalnya, telah menjadi tradisi bagi orang-orang Ujung ketika ingin memulai berusaha, maka pertama yang harus mereka lakukan adalah mendatangi *Addewatang*. Di tempat itu dilakukan upacara ritual, memohon dan berikrar kalau usahanya berhasil, maka akan datang kembali menziarahi *Addewatang*.

Hegemoni *sanro* selanjutnya dapat dilihat pada praktik dan kognisi keagamaan masyarakat. Dalam struktur sosial masyarakat Ujung, selain komunitas ritus lokal ini, juga terdapat komunitas tarekat (*thariqah*) Khalwatiyah yang relatif lama eksis di Desa Ujung. Menurut khalifahnyanya (pemimpinnya), sebagian besar masyarakat Ujung adalah pengikut tarekat ini. Ketika disinggung mengenai *sanro*; apakah dia termasuk bagian yang diklaim sang khalifah, secara tegas dijawab “bukan”, karena secara prinsipil praktik yang dilakukan *sanro* tidak disetujui oleh khalifah dan secara aqidah bertentangan dengan ajaran tarekat ini. Ungkapan yang paradoks ketika *sanro* dalam pengakuannya mengklaim kalau dirinya adalah bagian (*jamaah*) dari tarekat ini. Bahkan, diakui sering diajak bersama dalam berdzikir—yang merupakan media spiritual dari tarekat ini—oleh sang khalifah. Bahkan ditambahkan *sanro*, bahwa hampir sebagian besar masyarakat Ujung penganut ritus lokal, juga adalah jamaah tarekat Khalwatiyah. Dalam konteks ini ada dua hal yang dapat dilihat betapa kuatnya hegemoni *sanro* dalam praktik dan kognisi masyarakat Ujung; *pertama*, *sanro* berhasil menghegemoni khalifah untuk tidak terbuka atau tidak jujur dalam mengakui realitas ini. *Kedua*, *sanro* secara tidak langsung mendekonstruksi kognisitas ajaran tarekat yang telah dipraktikkan masyarakat Ujung ke dalam sikap ambivalensi dengan tetap mengapresiasi ritus lokal.

Pada perkembangannya, efektivitas hegemoni pemikiran *sanro* dalam agama dan ritus lokal direspons beragam oleh orang-orang Ujung. Meskipun mayoritas masyarakat Ujung adalah penganut ritus lokal ini, bukan berarti tidak ada di antara

mereka yang menolak atau tidak setuju terhadap apa yang dipraktikkan oleh masyarakat selama ini. Orang-orang Ujung yang berani menolak perilaku tersebut, berasal dari mereka yang memiliki latar belakang pendidikan agama. Tokoh-tokoh agama, imam desa, dan sebagian tokoh masyarakat tertentu adalah mereka yang pernah menempuh pendidikan agama. Sikap mereka jelas bahwa apa yang dipraktikkan masyarakat Ujung selama ini tidak benar. Karenanya, ketika mereka menjadi partisipan dalam sebuah acara selamatan yang dilakukan masyarakat, peran mereka hanya sebatas mengawali sebuah pembacaan doa sekaligus barzanji. Setelah itu mereka makan kemudian meninggalkan acara tersebut. Bagi masyarakat Ujung, sikap yang ditampilkan oleh tokoh-tokoh agama dan masyarakat ini dianggap biasa dalam pandangan sehari-hari mereka. Bahkan bukan menjadi sesuatu yang harus diperdebatkan, apalagi untuk dipermasalahkan.

FAKTOR-FAKTOR LAHIRNYA DOMINASI *SANRO*

Kuatnya legitimasi [aktor] *sanro* dalam struktur masyarakat Ujung menjadi salah satu faktor pengukuhan kuasa *sanro*. Seperti dijelaskan sebelumnya bahwa *sanro* atau dukun adalah orang yang memiliki kekuatan mistis dan mampu berkomunikasi dengan sosok makhluk metafisik. Konsepsi yang dikonstruksi *sanro*, baik melalui ucapan [titah] maupun dalam tindakan dianggap masyarakat sebagai representasi makhluk gaib. Karenanya, *sanro* ditempatkan pada posisi penting dan strategis, baik di luar prosesi upacara, maupun dalam konteks upacara itu sendiri. Konsekuensinya, *sanro* mempunyai kesempatan melegitimasi kepentingan individual dalam prosesi ritual keagamaan. Kecenderungan ini, oleh Beyer dilihat sebagai “privatisasi agama” (Beyer, 1991: 23), di mana *sanro* menunjukkan proses individualisasi dalam penghayatan dan praktik agama. Fungsi utama *sanro* adalah memediasi ritual yang dilakukan di rumah dan di *Addewatang*. Kehadiran *sanro* menjadi kunci keberhasilan sebuah upacara, sebab tanpa kehadirannya ritus

dan upacara-upacara apa saja tidak akan terlaksana.

Menurut sejarahnya terdapat tujuh *sanro* yang pernah mendampingi masyarakat Ujung dari beberapa generasi (Rais, 2008: 154) dan eksistensi mereka dalam masyarakat masing-masing mempunyai pengikut tersendiri. Proses perekrutan *sanro* ditempuh melalui dua cara. *Pertama*, *sanro* yang berasal dari garis keturunan *sanro* pertama, *sanro Maggangka*. *Kedua*, *sanro* yang proses pengangkatannya diterima lewat mimpi dan dalam mimpi tersebut *sanro* bertemu dan menerima langsung dari *Putta Sereng*. Keterlibatan [aktor] *sanro* dalam prosesi upacara ritus lokal didorong oleh adanya nilai kolektivitas masyarakat yang menempatkan seorang *sanro* dalam posisi penting. Bentuk-bentuk kekuatan *sanro*—yang dipercaya oleh masyarakat—dapat dilihat pada prosesi upacara ritual berlangsung. Dalam konteks ini *sanro* akan mengalami kesurupan yang dimaknai masyarakat sebagai menyatunya makhluk gaib *Putta Sereng* ke dalam jasad seorang *sanro*. Akhirnya, apa yang keluar dari mulut *sanro*—ketika dalam keadaan tidak sadar—merupakan titah yang harus diemban dan dilaksanakan oleh yang punya hajatan. Bagi masyarakat Ujung sulit untuk menguji dan menolak instruksi yang dikomunikasikan *sanro* dalam proses ritual, sebab kuatnya legitimasi yang dimiliki. *Sanro* berhasil meyakinkan masyarakat lewat perilaku sakralnya dalam upacara tersebut, tanpa ingin tahu kebenaran yang terdapat di balik sebuah upacara atau ritual.

Sosok *sanro* memang sulit dipisahkan dalam praktik-praktik ritus lokal, sebab konsep-konsep yang dikonstruksikan dan dipraktikkan masyarakat Ujung tidak terlepas dari perspektif yang dibangun *sanro*, meskipun ditampilkan dalam bentuk metafisis. Karenanya, untuk melihat pola keterlibatan *sanro* dalam prosesi upacara dapat dilihat dari tiga model motivasi aktor, yaitu individual, ideologi, dan psikologi. Pada aspek individual misalnya, kepentingan personal aktor jelas terbaca, sebab setiap orang yang datang menggunakan jasa *sanro* biasanya memberikan balas jasa berupa uang dan makanan,

apalagi secara sosial ekonomi kehidupan para *sanro* di Ujung dapat dikatakan pas-pasan karena tidak adanya pekerjaan tetap yang dimiliki *sanro*. Pada aspek ideologi, perspektif yang dikonstruksi *sanro* adalah berupaya menjaga dan memelihara keyakinan dan kognisi masyarakat Ujung tentang eksistensi makhluk gaib ini, terutama kaitannya dalam mewujudkan harapan-harapan hidup bagi masyarakat Ujung. Demikian pula, pada aspek psikologi, *sanro* berhasil mengkonstruksi sebuah kepercayaan dalam kognisi masyarakat Ujung hingga mereka benar-benar yakin dan takut terhadap sosok yang disakralkan itu.

Faktor kedua, kuatnya keyakinan masyarakat Ujung terhadap eksistensi mitos *Putta Sereng*. Pengetahuan atau persepsi yang diyakini tentang mitos ini ada dua. *Pertama*, hadirnya sosok [*Putta Sereng*] ini setiap saat dalam kehidupan orang-orang Ujung. Keyakinan masyarakat Ujung terhadap mitos *Putta Sereng* sangat tinggi dan mendalam, begitu dekatnya di hati setiap orang (penganut) sehingga selalu merasa diawasi dan hadir dalam kehidupan masyarakat Ujung di manapun mereka berada, sebagaimana dikatakan oleh salah seorang informan [*sanro*] berikut ini:

“... Ada orang yang pernah naik kapal, kemudian kapalnya mengalami musibah, semua orang panik, bahkan ketika lampu sudah mati, ada yang bersyahadat. Orang ini menelpon untuk minta tolong. Terus saya waktu itu diam saja sambil melipat tangan, kata orang itu. Itu saja yang saya ingat, yaitu Putta Sereng yang tiba-tiba hadir berdiri di hadapannya, kemudian angin berhenti dan kapal normal kembali. Jadi, lebih jauh dijelaskan bahwa biar simbolnya (tuladanya) saja yang dilihat dan teringatlah semua kekuasaan yang diberikan oleh Allah swt.”

Masyarakat mengasumsikan bahwa setiap tempat-tempat yang dikeramatkan dan angker, maka dianggap sebagai tempat bersemayamnya sosok *Putta Sereng*. Karenanya, kehadiran sosok ini dalam kognisi masyarakat Ujung sangat ditakuti.

Kedua, keyakinan itu dipersepsikan masyarakat Ujung sebagai warisan/tradisi leluhur yang diistilahkan *Attoriolong*. Menurutny, ritus lokal ini adalah sesuatu yang sudah ada dan turun temurun ditradisikan oleh masyarakat Ujung dari generasi ke generasi. Bahkan, ketika Islam sedang berkembang di Kerajaan Bone ritual ini tetap dilestarikan dan dipertahankan (Rais, 2008: 154). Meskipun pada perkembangannya ritual ini mengalami perubahan karena dimasukkannya nilai-nilai keagamaan [Islam] dalam bagian prosesi ritual. Menurut Soedjono Tirtokoesoemo ritual seperti ini dianggap sebagai versi upacara yang telah diubah dan disesuaikan dengan tradisi Islam (Abdullah, 2002: 12). Hal senada juga diungkapkan oleh salah seorang Khalifah Khalwatiyah, beliau mengatakan:

“..Ada dua makna yang diyakini masyarakat Ujung dalam melakukan ritual ini. Pertama, sebagai pengikut (Akkacuereng) tradisi leluhur (Attoriolong). Kedua, sebagai bentuk rasa syukur karena habis bernazar kepada Tuhan..”

Bagi mayoritas masyarakat Ujung melanggar atau tidak mengikuti tradisi ini merupakan dosa besar, dan pengkhianatan kepada leluhur. Karenanya, sikap dan perilaku yang diambil sesuai dengan apa yang telah dan pernah dilakukan leluhur mereka, seperti menyiapkan dan melakukan upacara ritual sebagaimana mestinya.

Ketiga, keterbatasan masyarakat Ujung terhadap akses pendidikan agama. Kurangnya akses pendidikan agama bagi masyarakat Ujung merupakan faktor mudahnya menerima dan melakukan apa yang dikonsepsikan *sanro* dalam praktik keberagamaan dan ritus lokal masyarakat Ujung. Hal itu juga menjadi kendala utama dalam membangun interaksi religius dan kognisitas bersama dalam pemahaman keagamaan. Konsepsi dan perilaku mereka terhadap keyakinan ritus lokal masih kuat mewarnai sendi-sendi kehidupan masyarakat Ujung. Implikasi itu tampak pada kurangnya minat mereka pada pendidikan. Pada tahun 1960-an sebuah lembaga pendidikan

agama di tempatkan di desa ini dengan maksud memberikan pencerahan kepada masyarakat, tetapi direspons beragam oleh masyarakat Ujung. Hanya sebagian kecil saja yang menyekolahkan anak-anak mereka di madrasah tersebut. Kemudian, pada tahun 2003, oleh salah seorang tokoh masyarakat setempat mendirikan sebuah pesantren yang diberi nama Al-Ikhlâs juga tidak memberikan dampak yang signifikan bagi masyarakat Ujung dalam menyekolahkan anak-anak mereka di pesantren itu, padahal oleh penyelenggara pendidikan telah memberikan dispensasi sekolah gratis buat anak-anak mereka, tetapi tetap saja kurang diminati.

DAMPAK HEGEMONI *SANRO* DALAM AKULTURASI RITUS LOKAL

Tingginya loyalitas masyarakat terhadap sosok *sanro* menjadi dampak yang muncul akibat konsepsi dan hegemoni *sanro* dalam praktik keberagamaan masyarakat Ujung. Kepatuhan (*loyalty*) itu diwujudkan dalam dua respons. *Pertama*, *sanro* dianggap sebagai representasi *Putta Sereng*. Sebagai representasi makhluk metafisik, *sanro* dianggap mampu menyelesaikan segala persoalan yang dialami oleh masyarakat Ujung. Karenanya, dalam kehidupan sosial kultural peran *sanro* di luar praktik ritus juga dibutuhkan, terutama dalam menyembuhkan masyarakat yang kerasukan makhluk gaib. Masyarakat percaya bahwa segala ucapan yang keluar dari mulut *sanro* —terutama ketika proses ritual diadakan— diyakini sebagai titah sosok *Putta Sereng*. Segala persoalan duniawi dan metafisik biasanya diserahkan kepada *sanro*. *Sanro* seolah dapat memberikan solusi pada setiap persoalan dalam kehidupan masyarakat. Karenanya, kepatuhan masyarakat yang tinggi terhadap *sanro* menempatkan posisi *sanro* sebagai superioritas dan eksklusivitas (Foucault, 1976). *Kedua*, *sanro* lebih ditempatkan pada posisi yang tinggi (*superior*) dari pada tokoh agama [imam desa]. Sikap seperti ini terlihat ketika upacara yang dilaksanakan di rumah. Tradisi masyarakat dalam setiap acara

yang dilakukan biasanya selain mengundang masyarakat umum, juga mengundang tokoh-tokoh agama dan masyarakat, struktur pemerintah desa dan masyarakat umum. Sebagaimana tradisi acara orang-orang Bugis, masyarakat yang diundang biasanya diminta membaca barzanji, tetapi kalau imam desa hadir, maka yang membacakan biasanya hanya imam desa dan tokoh-tokoh agama setempat.

Dalam konteks masyarakat Ujung, pembacaan doa dan barzanji pada sebuah acara merupakan tahap awal dimulainya sebuah upacara ritual apa saja. Seorang *sanro* tidak hadir dalam proses awal acara tersebut, sebab posisi dan peran *sanro* dalam hal ini berbeda. *Sanro* akan dihadirkan ketika acara tahap awal ini selesai dan dilanjutkan oleh *sanro* pada tahap kedua. Waktu yang diberikan kepada *sanro* juga panjang dan lama, sebab banyaknya bagian-bagian yang harus dilalui *sanro* dalam prosesi upacara. Sikap eksklusivitas tampak pada diri *sanro* yang melakukan prosesi acara secara sistematis. Inilah yang menjadi bentuk sikap diskriminatif masyarakat terhadap posisi imam desa dan tokoh-tokoh agama dalam struktur masyarakat Ujung. Tingginya kepatuhan masyarakat Ujung terhadap *sanro* juga dapat dilihat dari motivasi masyarakat terhadap *sanro*. Selama ini, masyarakat Ujung merasa terbantu dengan mediasi yang dilakukan *sanro* dalam setiap upacara ritual lokal. Mayoritas masyarakat Ujung meng-gantungkan harapan-harapannya kepada *sanro* agar dapat dimediasi dalam mewujudkan apa yang diinginkannya. Secara umum keinginan-keinginan masyarakat yang biasanya dimediasi *sanro* ada dua, yaitu mengharapkan kesejahteraan hidup dan kelancaran dalam berusaha.

Dampak selanjutnya yang ditimbulkan dapat dilihat pada aspek menurunnya tingkat keyakinan agama masyarakat Ujung. Implikasinya dapat dilihat pada indikator-indikator. *Pertama*, kurangnya semangat masyarakat menjalankan amalan ibadah dan amalan sosial. Indikator ini menunjukkan bahwa meskipun orang-orang Ujung semuanya muslim, tetapi pengamalan dan pengetahuan keislamannya masih kurang. Ada kesan bahwa

Islam bagi masyarakat Ujung dipahami sebagai formalitas. Ketika kewajiban beragama telah ditunaikan, maka tanggung jawab keislamannya dianggap telah selesai. Karenanya, tidak mengherankan ketika masyarakat Ujung yang berpredikat haji masih tetap mengapresiasi ritual agama lokal yang sarat dengan mistik dan takhayul ini. Demikian pula dalam amalan sosial, budaya solidaritas masyarakat Ujung antara sesama jarang ditemukan dalam kehidupan sosial. Sikap individualistik sangat kental dalam interaksi mereka, terutama dalam menjalankan masing-masing usahanya dalam berdagang.

Kedua, kurangnya pendidikan dan pengetahuan agama yang dimiliki masyarakat, maka nilai dan norma-norma agama tidak dijalankan dengan baik. Kewajiban agama seperti pengamalan ibadah shalat dan zakat, serta norma-norma keagamaan, seperti memperbaiki hubungan silaturahmi, tolong-menolong, dan saling membantu tidak mewarnai kehidupan masyarakat tersebut. Bahkan sebaliknya apresiasi mereka terhadap ritus lokal begitu tinggi hingga pengorbanan mereka secara materiil juga banyak. Sikap individualistik juga mewarnai struktur sosial masyarakat Ujung. Karenanya, memahami karakteristik sosial masyarakat Ujung memang unik. Pada satu sisi mereka semua mengaku Muslim, namun di sisi lain tidak ditemukannya nilai-nilai dan praktik-praktik keberagaman tersebut. Selain itu, aturan atau norma sosial juga banyak dilanggar oleh sebagian masyarakat ini. Kebiasaan buruk yang dilakukan seolah menjadi kultur dan karakteristik keseharian masyarakat. Kebiasaan generasi muda mereka minum-minuman keras, berjudi, ditambah aktivitas masyarakat terhadap perilaku mistis menjadi bagian dalam kehidupan masyarakat Ujung. Indikasi tersebut menunjukkan bahwa pengetahuan agama mereka memang tidak sampai pada tingkat aktualisasi dan cenderung tidak diindahkan.

Ketiga, kurangnya kesadaran untuk memahami ajaran agama. Meskipun masyarakat Ujung rajin melakukan kegiatan-kegiatan seremonial yang terkait dengan perayaan agama atau

hari-hari raya besar Islam, namun perilaku keagamaannya tetap belum berubah. Memang agak sulit mengubah pola pikir masyarakat Ujung yang telah menyatu dengan praktik-praktik ritus lokal. Karenanya, menarik untuk disimak pernyataan yang pernah disampaikan oleh pimpinan pesantren Al-Ikhlash Ujung, bahwa “*kalau orang-orang tua [masyarakat] Ujung sulit untuk kita luruskan akidahnya, cukup kita membina anak-anak mereka.*” Ini menunjukkan adanya sikap keras yang dipertahankan masyarakat Ujung, hingga dianggap sulit untuk menerima perubahan. Tidak adanya usaha untuk mengubah pola pikir mereka dianggap bahwa orang-orang Ujung memang keras dalam mempertahankan prinsipnya.

Dampak lain yang ditimbulkan adalah adanya kebingungan teologis pada generasi muda masyarakat Ujung. Persepsi yang dikonstruksi dalam imajinasi mereka bahwa praktik-praktik ritus yang selama ini dilakukan oleh orang tuanya dianggap sebagai bagian perilaku agama. Hal ini berimplikasi lahirnya partisipasi aktif dari generasi muda Ujung dalam melakukan praktik-praktik ritus lokal. Bentuk partisipasi itu dapat dilihat ketika mereka bersama dengan anak-anak yang lain membawa sesajian atau makanan yang akan digunakan dalam upacara ritual di *Addewatang*. Dalam kognisi mereka praktik ritual yang dilakukan paling tidak mengikuti tradisi yang dilakukan oleh orang tuanya. Adapun, usaha untuk memahami dan mencari tahu kebenaran agama tidak terpikirkan oleh mereka, apalagi lebih banyak dari mereka tidak mengenyam pendidikan. Kendatipun kalau yang sempat menempuh pendidikan, biasanya hanya sampai pada tingkat sekolah dasar (SD). Kini, kultur dan pola pikir seperti itu masih dapat ditemukan dalam masyarakat di Desa Ujung dan kehadiran pesantren Al-Ikhlash di Ujung, juga tidak berdampak banyak pada mereka untuk menyekolahkan anak-anaknya di pesantren, sebab kenyatannya hanya sebagian kecil saja yang menyekolahkan anak-anaknya di pesantren ini.

Sikap bervariasi ditampilkan oleh generasi muda Ujung

dalam merespons teologis yang dianggap membingungkan mereka. Ada yang bersikap menerima secara totalitas seperti yang dipahami dan praktikkan oleh orang tuanya. Perilaku ritus lokal ini dipercaya sebagai warisan atau peninggalan leluhur mereka. Karenanya, sebagai penghargaan kepada leluhur, mereka mentradisikan dan melestarikan kembali kepercayaan ini. Berbeda dengan yang menolak, sikap yang diambil adalah mencoba memberikan pemahaman dan meluruskan kepercayaan yang terlanjur diyakini dan dipraktikkan oleh orang tuanya. Tindakan seperti ini biasanya tidak mendapat respons dari orang tua, justru yang terjadi adalah perdebatan panjang tentang klaim kebenaran masing-masing. Sikap generasi muda Ujung yang seperti ini biasanya mereka yang telah menempuh pendidikan tinggi. Dan mayoritas mereka yang tinggal di luar Desa Ujung atau di daerah perantauan.

PENUTUP

Praktik agama [ritus] lokal yang terdapat di Desa Ujung berawal dari adanya kepercayaan tentang eksistensi sosok makhluk gaib yang dinamai *Putta Sereng*. Hadir dan berkembangnya mitos ini dikonstruksi dan dipopulerkan oleh seorang dukun (*sanro*) yang bernama *Sanro Maggangka*. *Sanro* ini pula yang menjadi *sanro* pertama yang ada di Desa Ujung. *Sanro* ini adalah seorang *bissu* dan menjadi pimpinan *bissu* di Kerajaan Bone pada saat itu. Pada awal munculnya praktik ritus lokal ini *sanro* yang biasanya memimpin upacara adalah mereka dari kalangan *bissu*. Kini, struktur itu sudah hilang akibat proses perekrutan *sanro* yang bervariasi. *Sanro* ini menciptakan mitos yang kemudian berkembang menjadi cerita yang diyakini dalamognisi masyarakat Ujung dan sekitarnya. Perspektif yang dibangun bahwa eksistensi sosok *Putta Sereng* adalah benar dan akan hadir setiap saat di tengah-tengah masyarakat Ujung.

Dalam perkembangannya, praktik ritus lokal yang dikonsepsikan oleh *sanro* dan dipercayai masyarakat Ujung ini

muncul dalam bentuk hegemoni *sanro* terhadap perilaku-perilaku keberagamaan. Wujud hegemoni itu dapat dilihat pada aktivitas keagamaan yang dilakukan dalam setiap acara. Ada dua persepsi yang berkembang dalam masyarakat mengenai hal ini, yaitu: maraknya praktik-praktik ritus yang dilakukan masyarakat Ujung dianggap sebagai kewajiban dalam acara keagamaan. Kemudian, praktik keagamaan dianggap sebagai pijakan untuk sebuah praktik ritus lokal. Kajian ini dianggap penting, karena mengingat praktik keagamaan masyarakat Ujung banyak diwarnai hal-hal mistik dan tanpa sadar dianggap sebagai bagian dari tradisi agama. Hegemoni *sanro* dan relasi kuasanya terhadap ritus lokal ini juga terlihat ketika ritual magisnya dapat mengikat masyarakat Ujung, baik yang berdomisili di Desa Ujung sendiri, maupun mereka yang di perantauan. Kuatnya dominasi-hegemoni yang dikonstruksi *sanro* juga menjadi sesuatu yang menarik, sebab *sanro* terkesan selalu mendramatisir praktik ritual ini dalam bingkai agama. Implikasinya, masyarakat lebih mengapresiasi dan memberikan kesempatan banyak kepada *sanro* dalam memandu acara keagamaan dari pada tokoh agama setempat.

Kajian ini memperlihatkan tiga faktor utama terjadinya hegemoni *sanro*. *Pertama*, kuatnya legitimasi [aktor] *sanro*. Sebagaimana diuraikan bahwa *sanro* atau dukun adalah orang yang memiliki kekuatan mistis yang mampu berkomunikasi dengan sosok makhluk metafisik. Fungsi utama *sanro* adalah memediasi sebuah ritual, baik dilakukan di rumah maupun di *Addewatang*. Kehadirannya memang menjadi kunci keberhasilan sebuah upacara, sebab tanpa kehadirannya ritual dan upacara-upacara apa saja tidak akan terlaksana. *Kedua*, tingginya keyakinan terhadap mitos *Putta Sereng*. Pengetahuan atau persepsi yang diyakini tentang mitos ini, mencakup; *pertama*, hadirnya sosok [*Putta Sereng*] setiap saat dalam kehidupan orang-orang Ujung. *Kedua*, keyakinan itu dipersepsikan masyarakat Ujung sebagai warisan/tradisi leluhur yang diistilahkan *Attoriolong*. *Ketiga*, keterbatasan akses

pendidikan agama.

Studi dominasi-hegemonik dalam kajian ini memperlihatkan kaitan yang erat dengan aktivitas dan praktik ritus lokal yang dikonsepsikan *sanro* terhadap praktik keberagamaan masyarakat Ujung. Praktik hegemoni tersebut melekat dalam aktualisasi pemikiran, terutama ketika *sanro* mengkonstruksikan sesuatu kepada masyarakat. Selain itu, aktualisasi pemikiran tersebut juga diwujudkan dalam bentuk tindakan, sehingga tindakan masyarakat yang cenderung berlebihan dalam menempatkan *sanro* pada posisi penting merupakan pembenaran dari pernyataan ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. 2002. *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa: Analisis Gunung pada Upacara Garebeg*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- _____. 1994. "Market, Consumption, and Lifestyle Management", makalah yang disampaikan dalam *International Seminar on Social and Cultural Dimension of market Expansion*. Batam, 3-5 Oktober.
- _____. 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Beyer, Peter. F. 1991. "Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society," dalam Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- Durkheim, Emile. 2005. *Sejarah Agama; The Elementary Form of the Religious Life*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la Sexualite Vol 1, La Volonte' de savoir*, Paris: Gallimard.
- Friedman, Jonathan. 1991. "Being in the World: Globalization and Localization," dalam Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications, hal. 311-328.
- Giddens, Antony. 1997. *Religion in Sociology*. London: Polity Press.

- Gramsci, Antonio. 1973. *Letter from Prison*, New York: International Publisher.
- Lathief, Halilintar. 2004. *Bissu: Pergulatan dan Peranannya di Masyarakat Bugis*. Depok: Desantara.
- Rais, Muhammad. 2008. “Keberagaman Masyarakat Ujung-Bone: Sebuah Ritual “Addewatang Putta Sereng” di Sulawesi Selatan,” dalam buku *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM dan Pustaka Pelajar.
- Simon, Roger . 1991. *Gramsci’s Political Thought: An Introduction*. London: Lawrence and Wishart .
- Strinati, Dominic. 1995. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. London: Routledge.
- Soedarsono, dkk. 1986. *Beberapa Aspek Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Depdikbud-Javanologi.
- Yauri, Andi Muhammad. 2008. “Bissu Gaul: Reinvensi Budaya Kelompok Bissu di Kabupaten Wajo, Sulawesi Selatan” dalam *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Irwan Abdullah (ed.). Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM dan Pustaka Pelajar.

STEREOTYPE PEREMPUAN DAN ULAMA FIKIH

STUDI ATAS 'ILLAH AL-HUKM FUQAHA
TERHADAP HUKUM *IJBÂR*

Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyah

PENDAHULUAN

Sebuah hukum dibentuk dengan tujuan agar kehidupan berlangsung dengan penuh keteraturan, berjalan damai, dan adil. Hukum juga dibentuk sebagai upaya untuk penyelesaian konflik yang terjadi di antara para subjek hukum. Oleh karena itu, hukum merupakan aturan-aturan normatif yang mengatur perilaku subjeknya dan tidak ada dengan sendirinya. Hukum terbentuk melalui sebuah proses dalam sebuah kebudayaan masyarakat dan didasari oleh kesadaran masyarakat atas hukum itu sendiri. Hukum akan selalu mengadopsi berbagai budaya, kebiasaan, ideologi, maupun perspektif pembuatnya. Hukum sekaligus tidak akan dapat dilepaskan dari dasar dan alasan terbentuknya. Antony Allot berpendapat bahwa hukum hendaknya mempunyai sifat preventif, *curative*, dan fasilitatif (Hermayulis, 2003:96). Hukum harus bersifat preventif dimaksudkan agar mendorong subjek hukum tidak melakukan perbuatan yang tidak disetujui oleh masyarakat. Hukum bersifat *curative*

dimaksudkan agar hukum yang dibentuk dalam pelaksanaannya dapat memperbaiki ketidakseimbangan (*injustice*) dalam arti mewujudkan keseimbangan (*justice*) atau menyelesaikan sengketa yang timbul. Hukum bersifat fasilitatif dimaksudkan agar hukum dapat menciptakan pengakuan, pengaturan, dan perlindungan.

Salah satu hukum yang berlaku dalam konteks Indonesia adalah hukum Islam. Dalam hukum Islam, berlaku sebuah konsep *Ijbâr*, di mana seorang ayah dan kakek dari garis ayah memiliki hak untuk memaksa anak atau cucunya yang masih gadis untuk menikah dengan laki-laki pilihan mereka. Penerapan *ijbâr* ini menjadi bagian dari hukum perkawinan dalam Islam yang hingga saat ini masih berlaku di sebagian masyarakat muslim di Indonesia. Bukti berlakunya *ijbâr* masih dapat ditemukan dalam masyarakat Indonesia. Salah satunya bukti berlakunya *ijbar* adalah hasil penelitian Sri Wahyuni (2004) yang menunjukkan tingginya angka perceraian pasangan nikah usia muda di Pamekasan Madura yang salah satunya diakibatkan oleh faktor kawin paksa dan perjudohan.

Hasil senada juga dapat dilihat dalam hasil penelitian yang dilakukan oleh Neni Umi Halimah (2000) yang mengaitkan tingginya angka gugat cerai di Magelang Jawa Tengah dengan tradisi kawin paksa oleh para *wali mujbîr*. Sepanjang tahun 1999, terdapat 1426 kasus perceraian dan setengah lebih di antaranya yaitu 738 menggugat cerai. Penelitian lain yang terkait adalah penelitian yang dilakukan oleh Kiki Sakinatul Fuad (2005). Dalam penelitian tersebut ditemukan adanya kesenjangan antara ajaran Islam dengan tradisi masyarakat Arab yang memasung hak pilih perempuan *syarifah* dalam pernikahan. Sementara Agustina Karma (2006) menggambarkan posisi perempuan Makassar yang harus terpaksa menikah dengan laki-laki yang tidak diinginkannya demi beban budaya untuk menaikkan *siri*' keluarga. Penelitian Iklilah Muzayyanah (2007) semakin menegaskan implikasi perkawinan yang dilakukan secara *ijbâr* menjerumuskan perempuan menjadi korban berbagai bentuk

kekerasan dalam rumah tangga. Penelitian *ijbâr* yang dilakukan Iklilah Muzayyanah (2007) yang lain juga menunjukkan bagaimana pandangan kiai terhadap konsep *ijbar* serta penyimpangan praktiknya pada perempuan pesantren di sebuah pesantren di Pasuruan.

Fenomena ini semakin menarik untuk dikaji ketika semakin banyak implikasi perkawinan yang dilakukan secara *ijbar* tidak tersentuh oleh hukum positif yang ada di Indonesia. Para pelaku tidak mendapatkan sanksi apapun baik dari negara maupun dari sosial atas perampasan hak pilih perempuan terhadap pernikahannya. Bahkan, UU Perkawinan No. 1 tahun 1974 justru memberi peluang perkawinan dengan cara *ijbar* terus terjadi dan dialami perempuan Indonesia dengan penetapan pengantin perempuan harus didampingi oleh wali. Sementara, wali yang diakui hanyalah dari kelompok laki-laki. Di sisi lain, petugas KUA yang akan menikahkan dan mencatatkan sebuah pernikahan, dalam praktiknya tidak pernah terlebih dahulu menanyakan kepada calon pengantin tentang kerelaan dan kesediaan kedua mempelai yang akan melangsungkan pernikahan.

Bertolak dari berbagai latar belakang tersebut, diskusi kali ini difokuskan pada kajian teks terhadap *'illah al-hukm* (alasan hukum) ulama fikih dalam penetapan konsep *ijbar*. Lebih jauh, kajian ini akan membahas tentang tiga hal. *Pertama*, *ijbar* dalam konteks fikih muamalah. *Kedua*, landasan hukum *ijbar* dalam pernikahan yang bersumber dari al-Quran dan hadis. *Ketiga*, berbagai stereotipe perempuan yang mendominasi *'illah al-hukm fuqaha* dalam penetapan *ijbar*. Di akhir pembahasan, akan dilihat bagaimana hukum *ijbâr* dalam pernikahan tidak bersifat preventif, *curative*, dan fasilitatif. Namun pada konteks muamalah lainnya, konsep *ijbar* justru bersifat preventif, *curative*, dan fasilitatif. Hal ini tentu menjadi aneh karena sebenarnya fikih munakahah sebenarnya menjadi bagian dari fikih muamalah.

Dalam pembahasan sebelumnya telah diuraikan bahwa *ijbar* dalam fikih muamalah bertujuan untuk penegakan, pembelaan, perlindungan, dan pemenuhan hak manusia. Oleh karena itu, *ijbar* diharapkan akan melahirkan keadilan bagi umat manusia. Namun, prinsip-prinsip tersebut tampaknya sulit dipenuhi dalam konteks fikih *munakahah* (pernikahan). Padahal, pernikahan merupakan bagian dari fikih muamalah dalam Islam. Sebelum berdiskusi lebih jauh tentang apa saja alasan hukum (*'illah al-hukm*) para ulama fikih yang dihegemoni oleh berbagai stereotipe perempuan, terlebih dahulu kita menilik kembali landasan hukum atau dasar hukum *ijbar* dalam nash al-Qur'an dan hadis Rasulullah. Hal ini menjadi penting mengingat al-Qur'an dan hadis merupakan sumber hukum utama dalam Islam.

Tidak ditemukan konsep *ijbar* dalam pernikahan di dalam nash al-Qur'an. Tidak ada satu pun ayat yang menjelaskan tentang *ijbar* dalam pernikahan. Dari sepuluh ayat yang terdapat kata yang berasal dari akar kata *aj-ba-ra*, kesemuanya tidak berbicara dalam konteks *ijbar* baik yang spesifik menyangkut konteks pernikahan maupun hukum muamalah yang lain. Demikian juga penelusuran kata *ak-ra-ha* (artinya: memaksa) yang dianggap sebagai sinonim dari kata *ijbar*, tujuh ayat yang ditemukan tidak ada yang berbicara tentang konsep *ijbar*. Lima ayat di antaranya, hampir seluruhnya menyangkut konteks teologis dan hanya satu ayat saja yang berbicara tentang larangan memaksa orang lain untuk melakukan perbuatan cabul. Dalam QS. al-Baqarah ayat 256 misalnya, berbicara tentang larangan memaksakan keyakinan agama pada orang lain. QS. Yunus ayat 99 berbicara tentang keinginan Nabi saw agar orang-orang yang dia cintai memeluk Islam, tetapi Allah mengingatkan pada Rasulullah bahwa beliau tidak bisa memaksa semua orang untuk beriman sebagaimana keinginannya.

Pada ayat-ayat yang lain misalnya pada QS. al-Nahl ayat 106, membahas masalah ampunan bagi orang yang dipaksa kufur sementara hatinya tetap beriman. Dalam QS. Thaha ayat

73 membahas perihal pertaubatan para tukang sihir Fir'aun atas berbagai kesalahan dan ilmu sihir yang telah dipaksakan kepada mereka. Sementara, satu ayat yang membahas tentang larangan para tuan pemilik budak untuk memaksa budak-budaknya melakukan pelacuran terdapat dalam QS. al-Nur ayat 33. Penelusuran pada ayat yang mengandung akar *fi'il ka-ra-ha* (artinya: membenci) berjumlah tiga puluh enam ayat yang kesemuanya tidak terlalu relevan dengan makna kata *ak-ra-ha* yang berarti *ijbar* (paksaan). Dengan demikian, dari hasil pembacaan terhadap teks ayat al-Qur'an tersebut, dapat disimpulkan bahwa tidak ada satu pun ayat dalam al-Qur'an yang relevan dengan konsep *ijbar*, baik yang berhubungan dengan konteks pernikahan maupun praktik muamalah yang lain.

Dalam hadis ditemukan beberapa sabda Rasulullah saw. yang dianggap oleh para ulama sebagai landasan yuridis praktik *ijbar* dalam pernikahan. Namun, keseluruhan hadis yang ditemukan tidak ada satu pun hadis yang secara eksplisit membolehkan praktik *ijbar* dalam pernikahan. Berikut kutipkan empat hadis shahih dari beberapa riwayat hadis yang dianggap oleh para ulama sebagai landasan yuridis praktik *ijbar*.

Dari Ibnu 'Abbâs bahwa Nabi saw bersabda, "Perempuan janda itu lebih berhak atas dirinya sendiri dibandingkan walinya. Sementara gadis diminta pendapatnya [terlebih dahulu tentang pernikahannya]. Dan diamnya merupakan bentuk izin darinya."

Hadis ini terdapat dalam kitab *Shahîh Muslim* (al-Naisâbûrî, tth, jld. II: 1037), kitab *Shahîh Ibn Hibbân* (Ibn Hibbân, 1993, jld. IX: 398), kitab *Sunan Abî Dâwûd* (Abû Dâwûd, tth, jld. II: 232), kitab *Sunan al-Nasâ'î* (al-Nasâ'î, 1986, jld. VI: 85), kitab *Musnad Abî 'Awânah* (Al-Asfarâ'inî, 1998, jld. III: 76), kitab *Sunan al-Baihaqî al-Kubrâ* (al-Baihaqî, 1994, jld. VII: 115) dan dalam kitab *Sunan al-Dâruquthnî* (al-Dâruquthnî, 1966, jld. III: 240).

Dari 'Adî bin 'Adî Sinân dari ayahnya, dia berkata, Rasulullah saw bersabda, "Perempuan janda itu ditanya tentang dirinya. Sementara diam perempuan perawan merupakan kerelaannya."

Redaksi hadis di atas terdapat dalam kitab *Sunan Ibn Mâjah* (Ibn Yazîd, tth, jld. I: 602), kitab *Musnad Ahmad* (Ibn Hanbal, tth, jld. IV: 192), kitab *Sunan al-Baihaqî al-Kubrâ* (al-Baihaqî, 1994, jld. VII: 123), kitab *Al-Mu'jam al-Kabîr* (al-Thabarâniy, 1983, jld. XVII: 108), dan kitab *al-Firdaus bi Ma'tsîr al-Khithâb* (Abû Syujâ', 1986, jld. II: 104).

Dari Ibnu 'Abbâs bahwa Nabi saw telah bersabda, "Perempuan yang tidak memiliki pasangan itu lebih berhak atas dirinya sendiri daripada walinya. Sementara perempuan perawan diminta izinnya [terlebih dahulu] mengenai dirinya. Dan diamnya merupakan bentuk izinnya."

Hadis ini terdapat dalam kitab *Shahîh Muslim* (al-Naisâbûrî, tth., jld. II: 1037), kitab *Sunan al-Turmudziy* (al-Turmudzî, tth., jld. III: 416), kitab *Sunan Abî Dâwûd* (Abû Dâwûd, tth., jld. II: 232), kitab *Musnad Ahmad* (Ibn Hanbal, tth., jld. I: 219), kitab *al-Muwaththa'* (Malik, tth., jld. II: 524), kitab *Shahîh Ibn Hibbân* (Ibn Hibbân, 1993, jld. IX: 395), kitab *Mawârid al-Zhamân* (Al-Haitsamî, tth, jld. I: 304), kitab *Musnad Abi 'Awânah* (Al-Asfarâ'inî, 1998, jld. III: 76), kitab *Sunan al-Dârimî* (al-Dârimî, 1407, jld. II: 186), dan kitab *Sunan al-Baihaqî al-Kubrâ* (al-Baihaqî, 1994, jld. VII: 115).

Dari 'Aisyah ra, dia berkata, aku berkata, "Wahai Rasulullah, apakah para wanita diminta pendapatnya tentang pernikahan mereka?" Rasulullah menjawab, "Iya." Aku kembali bertanya, "Sesungguhnya anak perawan itu malu ketika diminta pendapat sehingga dia pun hanya diam saja." Rasulullah pun menjawab, "Diamnya adalah bentuk persetujuan darinya."

Beberapa redaksi hadis-hadis di atas memiliki substansi yang hampir sama. Di sini sengaja disebutkan berbagai riwayat tersebut karena mempertimbangkan adanya perbedaan redaksional yang dapat memunculkan multiinterpretasi di kalangan ulama madzhab yang akan disampaikan pada pembahasan mendatang. Dalam beberapa riwayat hadis di atas,

tidak ditemukan secara eksplisit frasa atau kata yang berakar dari kata *ijbar* ataupun *ikrah*. Artinya, konsep *ijbar* yang terekam dalam kitab-kitab fikih dan telah dipraktikkan dalam dunia Islam secara luas merupakan hasil *istinbath al-hukm* para ulama Muslim dari beberapa riwayat hadis di atas. Oleh karena itu, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa konsep *ijbar* dalam konteks pernikahan sama sekali tidak memiliki sandaran dalam al-Qur'an dan juga tidak memiliki landasan yang kuat dari sabda Rasulullah saw.

DOMINASI STEREOTIPE PEREMPUAN DALAM 'ILLAH AL-HUKM IJBAR

Pembahasan di bawah ini juga akan banyak membicarakan stereotipe perempuan yang ternyata mendominasi para ulama fikih di balik penetapan dan penerapan hukum *ijbar* pada perempuan. Stereotipe secara umum yang terjadi di tengah masyarakat dilekatkan pada semua jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan dan dapat berupa stigma yang positif maupun yang negatif (Lee, 2002:6). Stereotipe yang merupakan representasi atas individu dan kelompok ini pada akhirnya merupakan skenario yang bertujuan untuk melakukan diskriminasi terhadap objeknya. Stangor dan Schaller (1996:3-4), bahkan Mansoer Fakhri dengan tegas menyatakan bahwa stereotipe menjadi salah satu bentuk ketidakadilan berbasis gender. Namun, jika melihat pada kasus *ijbar*, maka stereotipe tidak hanya menjadi salah satu bentuk ketidakadilan berbasis gender tetapi justru merupakan sumber dan dasar atas munculnya berbagai ketidakadilan berbasis gender pada perempuan.

Perempuan adalah Sosok yang Lemah

Dalam penerapan *ijbâr*, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh seorang wali. Beberapa ulama di antaranya berbeda dalam penetapan syarat ini. Muhammad al-Syarbinî

(1415 H.) dalam kitab *al-Iqnâ'* yang mengutip pendapat Ibn al-'Imâd menyebutkan syarat diperbolehkannya *ijbar* harus memenuhi tujuh syarat; (1) hubungan antara sang wali dan anak perempuan harus harmonis, tidak diwarnai oleh permusuhan, (2) pengantin pria harus sekufu dengan calon pengantin perempuan, (3) dinikahkan dengan mahar *mitsl*, (4) mahar yang diberikan hendaklah mata uang negeri setempat, (5) calon pengantin pria tidak merasa kesulitan untuk membayarkan mahar, (6) tidak dinikahkan dengan orang yang bisa menyengsarakan kehidupan rumah tangga, seperti dengan tunanetra atau lansia, dan (7) tidak sedang menunaikan prosesi ibadah haji. Selain syarat tersebut, menurut al-Syarbini (1415 H.) hendaklah tidak ada permusuhan antara calon mempelai pria dan perempuan. Syarat praktik *ijbar* juga dinukilkan oleh Manshûr ibn Yûnus al-Bahûtî (1402 H). Ia menyebutkan bahwa *ijbar* hanya boleh diterapkan jika memenuhi empat hal; (1) dinikahkan dengan orang yang sekufu dengan mahar *mitsl*, (2) suami tidak dalam kondisi kesulitan ekonomi, (3) tidak ada permusuhan antara kedua calon mempelai ataupun antara anak perempuan dan ayah, dan (4) maharnya berupa mata uang wilayah setempat

Pada setiap item syarat tersebut, memang mengandung persoalan. Salah satu persoalan yang berkaitan dengan stereotipe adalah ketentuan tentang sekufu. Salah satu alasan yang dikemukakan, dengan praktik *ijbar* seorang perempuan bisa mendapatkan calon mempelai lelaki yang sekufu dengan cepat. Hal ini dikarenakan adanya stereotipe perempuan lemah dan tidak mampu mencari calon pendamping yang sekufu bagi dirinya sendiri sehingga harus melalui bantuan wali (al-Sulamî, t.th.). Sementara itu, laki-laki mendapat stereotipe sebaliknya yang cenderung positif, yaitu laki-laki kuat dan mampu mencari pasangan atau calon istri yang sekufu dengannya. Meskipun stereotipe merupakan representasi sekelompok atau individu (Stangor dan Schaller, 1996:3), namun bukan berarti bahwa ini merupakan representasi dari keseluruhan perempuan, termasuk

perempuan Indonesia. Kondisi perempuan yang tidak mampu mencari pasangan yang sekufu bisa saja benar pada masa itu, di mana secara budaya perempuan memang diceritakan masih mendapatkan akses yang sangat terbatas. Situasi ini tentu sangat tidak tepat jika masih dianggap sesuai dengan konteks masa kini, apalagi pada wilayah yang berbeda, seperti Indonesia.

Secara umum dapat disaksikan fakta yang ada di Indonesia. Perempuan Indonesia banyak yang berdaya dan mampu melakukan banyak hal di ruang publik. Perempuan Indonesia juga mampu mencari dan menemukan pasangan hidupnya yang sekufu dan dicintainya. Bahkan, perempuan Indonesia sudah banyak berkibrah di ranah publik baik di bidang pendidikan, ekonomi, maupun politik. Fenomena ini tentunya secara otomatis harus menghapuskan hukum pemaksaan pernikahan (*ijbar*) pada perempuan. Apalagi alasan stereotipe perempuan lemah ini telah mensubordinasikan perempuan dibandingkan laki-laki. Padahal, jika kita telisik lebih seksama banyak ditemukan laki-laki yang tidak mampu mencari pasangan yang sekufu. Hal ini dapat dilihat pada tingginya angka perceraian yang dikarenakan perkawinan dengan cara *ijbar* seperti di Magelang dan Pamekasan. Kegagalan perkawinan juga merupakan representasi dari gagalnya laki-laki dalam memilih pasangan yang dianggap sekufu. Jika perkawinan *ijbar* dianggap sebagai pernikahan yang sesuai dengan ajaran Islam, maka perceraian pada pasangan yang menikah secara *ijbar* tentu tidak terjadi karena standar sekufu yang ditetapkan oleh para ulama fikih seharusnya mampu mencapai tujuan pernikahan; *sakinah, mawaddah, dan rahmah*.

Perempuan Makhluk yang Tidak Sempurna

Masih dalam konteks sekufu, syarat tersebut di atas ternyata tidak berlaku secara konsisten. Ketika seorang perempuan mampu mendapatkan calon suami yang sekufu, maka tidak ada alasan lagi bagi wali untuk menolaknya. Hal ini merujuk pada kaidah *ushul al-fiqh* yang berbunyi *al-hukm*

yaduru ma' illatih wujudan wa 'adaman (sebuah hukum akan sejalan seiring dengan ada atau tidak adanya *illah al hukm*-nya). Dengan demikian, pemberlakuan sebuah hukum sangat tergantung pada keberadaan alasan hukum tersebut. Dalam hal ini, perempuan yang mampu mencari calon suami yang sekufu akan menggugurkan hukum yang berlaku pada perempuan yang lemah. Akan tetapi, yang terjadi justru sebaliknya, inkonsistensi ulama fikih terlihat pada saat seorang anak perempuan meminta dinikahkan dengan pria sekufu pilihannya, ayah (wali) berhak untuk menolak dan menikahkan anaknya. Alasannya sangat sederhana, ia dianggap dalam status *mujbarah* sehingga tidak berhak untuk bersuara apapun atas kepemilikan dirinya (Manshûr ibn Yûnus al-Bahûtî, 1405 H).

Seorang manusia diberi derajat dan kedudukan yang sama di hadapan Allah. Hal ini tampaknya tidak terjadi bagi seorang perempuan yang kehilangan otoritas atas dirinya sendiri ketika dikaitkan dengan persiapan pernikahan. Di sini terlihat bagaimana wali, yang notabene adalah laki-laki, mengukuhkan kuasanya terhadap perempuan dengan dalih ketentuan agama. Apalagi jika dikaji lebih dalam, orientasi sekufu dan beberapa syarat yang ditentukan oleh para ulama fikih di atas tampaknya benar-benar hanya mempertimbangkan parameter materi. Bahkan, dalam kitab *Asna al-Mathalib* disebutkan ketika calon suami pilihan perempuan dianggap lebih unggul dari segi nasab, harta, ketampanan, atau yang lain, maka sang wali hendaklah lebih mengabdikan pilihan sang anak daripada pilihannya sendiri. Parameter ini akan sangat berbeda dengan pesan Rasulullah pada umatnya tentang kriteria yang tepat dalam mencari pasangan dengan prioritas utamanya adalah agama, bukan ketampanan/kecantikan, harta, dan nasab. Bahkan, Rasulullah menegaskan bahwa faktor ketakwaan justru yang akan menyelamatkan mahligai pernikahan.

Faktor sekufu (harta, nasab, dan ketampanan) dalam konteks seperti di atas seakan-akan menjadi faktor terpenting dan mengalahkan faktor psikologis perempuan. Apalagi

pengambilan keputusan atas seksualitas diri perempuan itu sendiri harus direpresentasikan oleh orang lain, yaitu walinya. Padahal, seringkali pertimbangan atas sebuah masalah antara laki-laki dan perempuan berbeda. Tentu saja hal ini dikarenakan pengalaman hidup serta perlakuan lingkungan terhadap perempuan dan laki-laki berbeda sehingga hal yang dianggap penting bagi laki-laki belum tentu menjadi sesuatu yang penting bagi perempuan, demikian juga sebaliknya. Dalam banyak literatur ditemukan, perempuan dianggap sebagai makhluk yang tidak sesempurna laki-laki. Hal ini juga dipicu oleh pemahaman yang keliru tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam serta pemahaman yang tidak tepat terhadap hadis yang menyatakan perempuan imannya separuh dari laki-laki.

Stereotipe ini tampaknya mempengaruhi pandangan ulama sehingga suara dan pendapat perempuan dalam pengambilan keputusan untuk menikah tidak diperhatikan. Bukankah pendapat manusia yang lebih sempurna akan lebih diperhatikan daripada pendapat manusia yang kesempurnaannya di bawahnya? Sebagaimana pendapat anak yang diasumsikan belum sempurna akal nya tidak akan didengarkan sampai dia *mumayyiz*. Demikian juga orang yang terganggu akal nya (*majnun*) akan diabaikan perkataannya sehingga ia sembuh. Jika demikian, maka perempuan sebenarnya telah ditempatkan sejajar dengan anak yang belum *mumayyiz* dan orang gila. Penempatan ini terbukti dengan sikap inkonsistensi ulama terhadap perempuan yang mampu mencari pasangan yang sekufu menurut syarat mereka tetapi tetap diabaikan dan pendapatnya tidak diperhitungkan.

Rasionalitas Perempuan dalam Standar Selaput Darah

Muhammad ibn Ahmad Ibn Rusyd (t.th.) dalam karyanya *Bidayah al-Mujtahid* menyebutkan polarisasi pendapat ulama tentang *'illah al-hukm* konsep *ijbar* setidaknya telah memunculkan tiga kluster besar. *'illah al-hukm* yang pertama adalah pendapat yang mengatakan bahwa *'illah al-hukm* konsep

ijbar adalah *bikarah* (keperawanan). Pendapat ini dianut oleh al-Syafi'i. Artinya, ketika seorang perempuan masih memiliki selaput dara, maka selama itu pula dia absah untuk menjadi objek *ijbar* sekalipun dia telah dewasa. Sebaliknya, ketika seorang perempuan telah menyandang status janda, maka seketika itu pula dia tidak boleh di-*ijbar* sekalipun dia masih anak-anak. Kedua, ulama yang menganggap bahwa 'illah *ijbar* adalah *shighar* (usia kanak-kanak) yang disebutkan oleh Muhammad 'Arafah al-Dasuqi (t.th.) dalam *Hâsiyah al-Dasûqî* dengan istilah *al-jahl bi mashâlih al-nisâ'* (ketidaktahuan perempuan atas *mashlahah* dirinya sendiri). Salah satu yang menganut pendapat ini adalah Abu Hanifah, sehingga beliau pun berpendapat bahwa perawan yang sudah baligh tidak bisa di-*ijbar* sementara janda bisa, jika memang dia belum baligh.

Ketiga, ulama yang menganggap bahwa kedua 'illah yang telah disebutkan sebelumnya sama-sama menjadi 'illah *ijbar* seperti pendapat yang dianut oleh Malik. Ia berpendapat bahwa perawan baligh maupun janda yang belum baligh sama-sama boleh di-*ijbar* (Ibn Rusyd, t.th.). 'Illah ini merupakan hasil ijtihad ulama fikih dari salah satu sabda Rasulullah saw,

Dari Ibnu 'Abbâs bahwa Nabi saw bersabda, "Perempuan janda itu lebih berhak atas dirinya sendiri dibandingkan walinya. Sementara gadis diminta pendapatnya [terlebih dahulu tentang pernikahannya]. Dan diamnya merupakan bentuk izin darinya."

Para ulama berpendapat bahwa hadis ini telah membagi perempuan dalam dua kategori, yaitu janda dan perawan. Dalam hadis ini disebutkan bahwa Rasulullah saw. mengingatkan adanya pembedaan perlakuan terhadap kedua tipe perempuan tersebut. Bagi perempuan yang telah menjadi janda, ia memiliki otonomi yang lebih tinggi terhadap dirinya. Perempuan janda dianggap lebih berhak atau diberi kebebasan untuk mengambil keputusan sendiri untuk pernikahannya, sedangkan perempuan yang masih perawan dianggap tidak memiliki kebebasan

sebagaimana perempuan janda. Oleh karena itu, perempuan yang masih perawan harus terlebih dahulu diajak konsultasi oleh orang tua atau walinya (Ibn al-Jauzi, 1415 H).

Pembedaan seperti ini terjadi bisa saja karena seorang janda dianggap sudah memiliki pengalaman lebih dibandingkan dengan perempuan perawan dalam hal pernikahan. Perempuan perawan dianggap masih memerlukan arahan dari pihak wali agar tidak salah dalam memilih calon suami. Pembedaan ini juga dapat dikarenakan seorang perempuan menjadi janda melalui sebuah proses, di mana berbagai kemungkinan dapat terjadi. Misalnya, perceraian yang mengakibatkannya berstatus janda karena adanya unsur kekerasan yang menimbulkan trauma yang dalam baginya. Oleh karena itu, perempuan janda dianggap lebih tahu mana pilihan hidup yang akan dijalaninya sehingga perempuan janda dianggap memiliki rasionalitas dan emosionalitas yang lebih stabil daripada perempuan perawan. Namun, apakah itu berarti perempuan yang perawan tidak memiliki pengetahuan dan rasionalitas dalam menentukan menikah atau tidak, atau memilih menikah dengan laki-laki yang mana? Pandangan ini akan memunculkan stereotipe negatif terhadap perempuan perawan karena ia dianggap tidak rasional dan lebih emosional.

Hal tersebut tentu saja menjadi sebuah problem mendasar bagi perempuan perawan. Pembedaan ini secara jelas telah mensubordinasikan perempuan perawan. Namun yang terpenting dari hadis di atas adalah teks hadis merujuk pada satu hal yang sama, yaitu otonomi perempuan atas seksualitas dirinya. Otonomi yang merujuk pada janda secara eksplisit dapat dibaca dalam teks hadis tersebut tetapi pada perempuan perawan tidak disampaikan secara jelas. Namun dengan pembacaan yang kritis, dapat diungkap bahwa perempuan perawan juga otonom. Pada kalimat *wa al-bikr tusta'maru* (sementara gadis diminta pendapatnya [terlebih dahulu]) mengandung makna pentingnya pendapat seorang perawan sebelum proses pengambilan keputusan dilakukan.

Proses pengambilan keputusan dengan menjadikan pendapat perempuan sebagai pertimbangan yang paling mendasar menjadi pesan penting dalam hadis tersebut. Di sini, keterlibatan wali dalam upaya membantu perempuan mendapatkan pasangan, tidak dapat merampas hak perempuan dalam pengambilan keputusan atas pernikahannya sendiri. Namun yang terjadi justru sebaliknya, ulama fikih lebih menekankan kebolehan *ijbar* dilakukan pada seorang perempuan perawan, baik sudah dewasa maupun masih kanak-kanak. Hal ini tentu mendistorsi otonomi perempuan seperti yang telah disampaikan Rasulullah dalam hadis di atas. Ironisnya, ketika standar keperawanan yang dijadikan ukuran, maka seakan-akan pernikahan hanya menuntut keberadaan selaput dara dari keperawanan seorang perempuan. Pernikahan seakan-akan hanya merupakan transaksi selaput darah perempuan antara wali dan calon suaminya yang mengesampingkan kedamaian hidup, ketentraman hidup, dan kebahagiaan yang menjadi tujuan mulia sebuah pernikahan.

Perempuan Pemalu

Stereotype lain yang melandasi hukum *ijbar* adalah asumsi bahwa perempuan adalah makhluk pemalu. Hal ini terlihat pada pemaknaan *diam* sebagai makna persetujuan perempuan yang mengalami perdebatan di kalangan ulama fikih. Di kalangan ulama Syafi'iyah misalnya, ada yang menganggap bahwa *diam* bukanlah bentuk persetujuan dari perawan. *Diam* oleh kelompok ulama ini dimaknai sebagai ketidaksetujuan atau bukan ekspresi pemberian izin. Sebagian mereka juga mengartikan sikap *diam* perempuan sebagai bentuk kerelaan, malu, dan berbagai ungkapan psikologis lainnya (Ibn Qudâmah, 1405 H). Pendapat kelompok ini mengarahkan pada pernyataan perempuan secara eksplisit dan mengajak berhati-hati atas sikap *diam* yang ditunjukkan oleh perempuan dalam persoalan pernikahannya. Pendapat ini juga mengarah pada penghormatan atas otonomi perempuan perawan atas diri dan seksualitasnya, namun

sayangnya pendapat seperti ini langsung diklaim oleh Ibn Qudâmah (1404 H) sebagai pendapat *syadz* (buruk) yang dianggap bertentangan dengan dalil hadis *sharih* yang dijadikan dasar hukum oleh al-Syafi'i.

Ulama fikih yang lain juga menafsirkan makna diam perempuan melalui reaksi fisiologis yang ditunjukkan oleh perempuan. Penekanan ini lebih diutamakan daripada memperhatikan aspek psikologis perempuan. Terbukti, sikap diam telah mengalami perluasan, untuk tidak mengatakan distorsi, makna semantik yang begitu jauh. Dalam kitab *Kasyf al-Qana* misalnya, disebutkan bahwa ekspresi tertawa atau bahkan menangis juga dikategorikan dalam sikap diam (al-Bahuti, 1402 H). Artinya, ketika seorang perempuan diminta persetujuannya untuk menikah, lantas dia tertawa atau bahkan menangis, maka sang wali tidak perlu mengkonfirmasinya lebih jauh karena semua sikap itu bisa dimaknai sebagai persetujuan dari perempuan perawan tersebut. Pendapat yang hanya menekankan aspek fisiologis ini ditentang oleh sebagian ulama yang lebih memerhatikan kondisi psikologis anak perawan. Abu Yusuf dan Muhammad beranggapan bahwa tangisan sama sekali tidak bisa disetarakan dengan sikap diam. Sebaliknya, tangisan seharusnya diartikan sebagai kebencian.

Namun pendapat kritis Abu Yusuf dan Muhammad ini dikaburkan lagi dengan interpretasi lain yang ditegaskan 'Abdullah al-Maqdisi Ibn Qudamah (1405 H) yang mengatakan bahwa tangisan merupakan akumulasi rasa malu yang tidak terbandung. Oleh karena itu, ia sebaiknya dimaknai sebagai ungkapan persetujuan atau pemberian izin karena jika seorang perawan memang merasa benci atau tidak suka dengan ide pernikahannya, pasti dia akan menolak. Sebenarnya, penjelasan Ibn Qudamah tentang keberanian perawan untuk menolak tawaran nikah cukup membingungkan karena ia dan kebanyakan ulama yang lain juga memberikan penjelasan bahwa perempuan perawan biasanya didominasi rasa malu. Rasa malu itulah yang dianggap sebagai penghalang untuk mampu berkata-kata (Ibn Qudamah, 1405 H).

Rasa malu yang besar pada perempuan hanyalah stereotipe yang kebenarannya tidak selalu tepat. Stereotipe seringkali merupakan gambaran sesuatu yang menguasai pandangan seseorang. Padahal, apa yang ada di dalam benak seseorang tentang orang lain belum tentu sesuai dengan realitas yang ada (Lippmann, 1996:3-4). Perdebatan para ulama fikih di atas semakin menggelikan ketika tidak ada satupun ulama yang mencoba menanyakan langsung kepada perempuan tentang rasa malu ini. Keberanian akan adanya rasa malu menyampaikan keputusan atau pendapatnya tentu yang mengetahui hanyalah perempuan itu sendiri. Di sinilah tergambar dengan jelas bagaimana perempuan ditempatkan dan bagaimana stereotipe-stereotipe perempuan mendominasi berbagai alasan hukum yang diputuskan ulama. Oleh karena itu, sangat sulit untuk menyatakan bahwa hukum *ijbar* yang diberlakukan dalam proses pernikahan pada perempuan menjadi bagian dari ajaran Islam yang sesungguhnya melindungi hak penganutnya.

PENUTUP

Sebuah hukum yang dibentuk dengan tujuan agar kehidupan masyarakat berlangsung dengan penuh keteraturan, berjalan damai, dan adil serta sebagai upaya komunitas untuk penyelesaian konflik tidak sepenuhnya benar. Pada kenyataannya, hukum merupakan sebuah putusan dari otoritas pihak yang mempunyai akses dan kuasa terhadap hukum tersebut. Artinya, hukum dapat menjadi alat untuk mendefinisikan sesuatu, menjadi alat kekuasaan dan penguasaan kepada pihak yang *powerless*, dan mengatur subjek-subjek hukum dalam menjalani hak-haknya. Dalam konteks *ijbar*, pihak yang memiliki akses dan kuasa terhadap hukum adalah laki-laki, sementara perempuan hanya merupakan pihak yang tidak memiliki kekuasaan atas hukum. Akibatnya, hukum bukan lagi sebagai upaya penyelesaian konflik kepada para subjek hukum, tetapi (dalam konteks *ijbar*), hukum justru menjadi pemicu munculnya konflik bagi pelakunya.

Selain itu, hukum pada kenyataannya dapat memberi ruang yang sangat luas dan bahkan membatasi ruang gerak seseorang. Hal ini terlihat pada perbedaan pada laki-laki dan perempuan yang memiliki hukum berbeda dalam proses pengambilan keputusan atas pernikahannya. Pada laki-laki, hukum menempatkan jenis kelamin ini sebagai kelompok yang memiliki ruang gerak yang sangat luas dalam menentukan masa depannya. Otoritas diri dan kontrol laki-laki atas diri dan seksualitasnya sangat dilindungi dan tidak dibatasi oleh hukum yang ada. Hal ini sangat berbeda dengan hukum yang harus diterima oleh perempuan. Hukum *ijbar* telah membatasi ruang gerak perempuan dalam berbagai hak termasuk pemenuhan atas hak dasarnya. Bahkan, *ijbar* telah merampas otoritas perempuan atas diri dan seksualitasnya. Perbedaan perlakuan hukum ini tentu saja melahirkan berbagai ketidakadilan terhadap perempuan. Padahal, keadilan adalah salah satu prinsip dalam ajaran Islam yang berlaku untuk laki-laki dan perempuan.

Pada akhirnya, hukum *ijbar* dalam konteks pernikahan tidak sejalan dengan prinsip yang diterapkan ulama dalam hukum *ijbar* dalam fikih *mu'amalah*. Hukum *ijbar* dalam fikih nikah tidak lagi bersifat preventif karena justru mendorong subjek hukum melakukan perbuatan yang tidak disetujui oleh masyarakat, khususnya perempuan. Sifat kuratif dari hukum *ijbar* juga tidak terpenuhi. Hukum *ijbar* pada pelaksanaannya tidak memperbaiki kondisi ketidakadilan menjadi kondisi yang menegakkan keadilan karena yang terjadi justru hukum *ijbar* dalam pernikahan semakin mengukuhkan ketidakadilan dan ketidakseimbangan relasi yang ada di antara masyarakat khususnya antara wali, anak perempuan, dan laki-laki. Sifat terakhir yang diharapkan ada dalam hukum *ijbar* adalah fasilitatif, namun perlindungan dan pemenuhan hak perempuan justru terabaikan.

Diskusi tentang *ijbar* dan stereotipe perempuan yang mengekang analisa ulama fikih dalam menetapkan hukum pernikahan menjadi salah satu fakta yang perlu dikritisi. Apalagi

sampai saat ini belum mendapatkan perhatian dari berbagai regulasi yang ada di Indonesia. Namun demikian, harus diakui bahwa stereotype perempuan bukan satu-satunya persoalan yang mengukuhkan penguasaan wali atas perempuan. Ada beberapa faktor lain yang juga mendominasi dan membelenggu perspektif ulama fikih dalam persoalan pernikahan dalam masyarakat Islam. Oleh karena itu, perlu ada kajian lain yang diharapkan dapat melengkapi berbagai sebab yang menyebabkan beberapa hukum pernikahan dalam Islam yang berlaku dalam masyarakat Indonesia hingga kini, misalnya persoalan relasi, kekuasaan, ekonomi, dan lainnya. Dengan demikian, harapan akan terbentuknya masyarakat yang adil gender, menghormati hak asasi manusia, serta tujuan mulia pernikahan dapat diwujudkan dalam kehidupan kita, bangsa Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abû Dâwûd. t.th. *Sunan Abî Dâwûd* [Kumpulan Hadis Riwayat Abî Dâwûd]. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Abû Syujâ', Syairûwaih ibn Syahradâr. 1986. *al-Firdaus bi Ma'tsir al-Khithâb* [Surga Hadis Tematik]. Baerut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Asfarâini, Ya'qûb ibn Ishâq. 1998. *Musnad Abi 'Awânah* [Kumpulan Hadis Riwayat Abi 'Awânah]. Bairut: Dâr al-Ma'rifah.
- al-'Asqallânî, Ahmad ibn 'Alî ibn Hajr. t.th. *Ta'jîl al-Manfa'ah* [Memprioritaskan Manfaat]. Bairut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî.
- al-'Azhîm, Muhammad Syams al-Haqq. 1415 H. *'Aun al-Ma'bûd* [Pertolongan Tuhan]. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Bahûtî, Manshûr ibn Yûnus. 1402 H. *Kasyf al-Qanâ* [Menyingkap Tabir Wajah]. Bairut: Dâr al-Fikr.
- al-Baihaqî, Ahmad bin al-Husain. 1994. *Sunan al-Baihaqî al-Kubrâ* [Kumpulan Hadis Riwayat al-Baihaqî]. Mekah: Maktabah Dâr al-Bâz.
- al-Bujairîmî, Sulaimân ibn 'Umar. t.th. *Hâsiyyah al-Bujairîmî* [Catatan Pinggir al-Bujairîmî]. Turki: al-Maktabah al-'Ilmiyyah.

- al-Bukhâriy, Muḥammad bin Ismâ'îl. 1987. *Shahîh al-Bukhariy* [Kumpulan Hadis Shahih Riwayat al-Bukhariy]. Bairut: Dâr Ibn Katsîr.
- al-Dârimî , 'Abdullâh ibn 'Abdurrahmân. 1407 H. *Sunan al-Dârimî* [Kumpulan Hadis Riwayat al-Dârimî]. Bairut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî.
- al-Dâruquthnî, 'Alî ibn 'Umar. 1996. *Sunan al-Dâruquthnî* [Kumpulan Hadis Riwayat al-Dâruquthnî]. Bairut: Dâr al-Ma'rîfah.
- al-Dasûqî, Muḥammad 'Arafah. t.th. *Hâsiyyah al-Dasûqî* [Catatan Pinggir al-Dasûqî]. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Al-Dimyâthî, al-Sayyid al-Bakrî bin al-Sayyid Muḥammad Syathâ. t.th. *I'ânah al-Thâlibîn* [Pertolongan untuk Para Pelajar]. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Fuad, Kiki Sakinatul. 2005. "Posisi Perempuan Arab dalam Budaya Perjudohan; Studi tentang Kafâ'ah Nasab dalam Perkawinan Masyarakat Arab". *Tesis*. Jakarta: UI. Tidak diterbitkan.
- al-Ghazâlî, Muḥammad ibn Muḥammad. 1417 H. *al-Wasîth* [Sang Perantara]. Kairo: Dâr al-Salâm.
- al-Haitsamî, 'Alî ibn Abî Bakar. t.th. *Mawârid al-Zhamân* [Mata Air untuk Orang-orang Haus]. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Hashkafî, Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad. 1386 H. *al-Durr al-Mukhtâr* [Mutiara Pilihan], Bairut: Dâr al-Fikr.
- Ibn Abî Syaibah, 'Abdullâh ibn 'Umar. 1409 H. *Mushannaf Abî Syaibah* [Kumpulan Hadis Riwayat Abî Syaibah]. Riyâdh: Maktabah al-Rusyd.
- Ibn Abû Ya'lâ, Muḥammad. t.th. *Thabaqât al-Hanâbilah* [Tingkatan Ulama Madzhab Hanbali]. Bairut: Dâr al-Ma'rîfah.
- Ibn al-Jauzî, 'Abdurrahmân ibn 'Alî. 1415 H. *al-Taḥqîq fî Ahâdîs al-Khilâf* [Kumpulan Hadis Shahih Riwayat Ibn Hibbân]. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Hanbal, Aḥmad. t.th. *Musnad Aḥmad* [Kumpulan Hadis Riwayat Aḥmad]. Mesir: Mu'assasah Qurthubah.
- Hermayulis. 2003. "Terbentuk dan Pembentukan Hukum: Suatu pemikiran dalam Reformasi Hukum di Indonesia", dalam

- T.O. Ihromi (ed.). *Hukum dan Kemajemukan Budaya: Sumbangan Karangan Untuk Menyambut Hari Ulang Tahun ke-70 Prof. Dr. T.O Ihromi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Ibn Hibbân, Abû Hâtim Muḥammad. 1993. *Shahîh Ibn Hibbân* [Kumpulan Hadis Shahih Riwayat Ibn Hibbân]. Bairut: Mu'assasah al-Risâlah.
- Ibn al-Manzhûr, Muḥammad ibn Mukram. t.th. *Lisân al-'Arab* [Logat Arab]. Bairut: Dâr Shâdir.
- Ibn Rusyd, Muḥammad ibn Aḥmad. t.th. *Bidâyah al-Mujtahid* [Permulaan Mujtahid]. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Ibn Qudâmah, 'Abdullâh al-Maqdîsî. 1405 H. *al-Mughnî* [Pemberi Kekucupan], Bairut: Dâr al-Fikr.
- Ibn Qudâmah, 'Abdullâh al-Maqdîsî. 1998. *al-Kâfi fî Fiqh Ibn Hanbal* [Sesuatu yang Cukup untuk Pembahasan Fikih Ibn Hanbal]. Bairut: al-Maktabah al-Islâmî.
- Ibn Yazîd, Muḥammad. t.th. *Sunan Ibn Mâjah* [Kumpulan Hadis Riwayat Ibn Mâjah]. Bairut: Darul Fikr.
- Karma, Agustina. 2007. "Dilema Perempuan sebagai Lambang Siri' dalam Suku Makassar; Studi Kasus Kawin Lari di Jeneponto Provinsi Sulawesi Selatan". *Tesis*. Jakarta: UI. Tidak diterbitkan.
- Lee, Yueh Ting. 2002. *Stereotype Accuracy*. Amerika: American Psychological Association.
- al-Munâwî, Muḥammad 'Abd al-Ra'ûf. 1410 H. *al-Tauqîf 'Alâ Muḥimmât al-Ta'ârîf* [Petunjuk Beberapa Definisi Penting]. Bairut: Dâr al-Fikr.
- al-Munâwî, 'Abd al-Ra'ûf. 1356 H. *Faidh al-Qadîr* [Curahan Anugerah Tuhan]. Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ.
- al-Naisâbûrî, Muslim bin al-Hajjâj. t.th. *Shahîh Muslim* [Kumpulan Hadis Shahih Riwayat Muslim]. Bairut: Dâr 'Thyâ' Turâts al-'Arabiy.
- al-Nasâ'î, Aḥmad ibn Syu'ib. 1986. *Sunan al-Nasâ'î* [Kumpulan Hadis Riwayat al-Nasâ'î]. Aleppo: Maktab al-Mathbû'ât al-Islâmiyyah.
- al-Nasâ'î, Aḥmad ibn Syu'ib. 1991. *al-Sunan al-Kubrâ* [Kumpulan Kitab Hadis Penting]. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Qal'ahji, Muḥammad Rawwas. 1999. *Ensiklopedi Fikih Umar bin Khattab*. terj. M. Abdul Mujib AS. Jakarta: PT. Grafindo Persada.
- al-Qurthubî, Muḥammad bin Aḥmad. 1372 H. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* [Kompilasi Hukum-hukum al-Qur'an]. Kairo: Dâr al-Syu'b.
- al-Shan'ânî, 'Abdurrazzâq ibn Hammâm. 1403 H. *Mushannaḥ Abî al-Razzâq*. [Kumpulan Hadis Riwayat Abî al-Razzâq], Bairut: al-Maktabah al-Islâmî.
- Stangor, Charles dan Maark Schaller. 1996. *Stereotypes and Stereotyping*. London: The Guilford Press.
- al-Thabarânî, Sulaimân bin Aḥmad. 1983. *Al-Mu'jam al-Kabîr* [Kamus Besar]. Mosul: Maktabah al-Ulûm wa al-Hikam.
- al-Turmudzî, Muḥammad bin 'Îsâ. t.th. *Sunan al-Turmudziy* [Kumpulan Hadis Riwayat al-Turmudziy]. Bairut: Dâr Ih'yâ' Turâts al-'Arabiy.
- Undang-undang Negara Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.
- al-Zaila'î, 'Abdullâh bin Yîsuf. 1357 H. *Nashb al-Râyah* [Menegakkan Panji]. Mesir: Dâr al-Hadîts.

DESAKRALISASI AGAMA:

POLITISASI SIMBOL-SIMBOL AGAMA DALAM
PILKADA JAMBI (2005-2008)

Subhan MA.Rachman

PENDAHULUAN

Pada tahun 70-an tokoh intelektual muslim Indonesia Nurcholish Madjid (2006: 2721-24) menggagas jargon *Islam Yes, Partai Islam No!* dengan maksud bahwa wilayah politik tidak perlu menggunakan simbol agama bahkan azas agama dalam partai. Akan tetapi, hal yang lebih penting adalah bagaimana etika Islam berkembang dan mewarnai perilaku politik dari partai tertentu berikut politisinya. Untuk itu desakralisasi politik penting untuk menjelaskan posisi dan relasi agama-politik. Karena agama dan politik itu memang berbeda tetapi antara keduanya tidak terpisahkan. Bila agama menjadi wewenang nabi yang bersumber dari Allah, sedangkan politik pada dasarnya wewenang kemanusiaan yang bersifat *ijtihadi* yang antara keduanya ditransmisikan oleh nilai-nilai etik atau apa yang disebut Cak Nur secara tegas bahwa berpolitik tidak bisa lepas dari tuntutan moral yang tinggi sebagaimana yang dicontohkan nabi dan khalifah yang empat. Lebih jauh menurutnya tiang pancang masyarakat peradaban (*civil society*)

adalah adanya kepatuhan pada hukum dan aturan, atau orientasi hukum dan keadilan yang mendasari perkembangan suatu peradaban. Orientasi ini sangat penting dalam menumbuhkan negara hukum (*rechtstaat*) dan mencegah munculnya negara kekuasaan (*machtstaat*) (Madjid, 2006: 21-24). Untuk dapat tegaknya hukum dan aturan—sekali lagi—diperlukan nilai-nilai etika atau moral.

Usman (2004) seperti halnya Cak Nur, melihat hubungan agama politik yang baik sebagai satu-satunya cara membentengi politik bangsa. Karena moral *society* dan *ethical state* yang pernah didambakan dapat menggantikan agama terlihat nihil dan utopis ketika menyikapi persoalan ‘cacat moral’ kaum negarawan dan para politikus. Gagalnya moralitas formal seperti itu menurutnya disebabkan ia tidak mempunyai daya imperatif yang kuat dan bisa membentuk *consistent personal* dan *committed society* seperti layaknya kekuatan agama. Beda halnya dengan agama. Nilai-nilai agama oleh pengikutnya dianggap sebagai wujud dari hal yang transenden dan bersifat universal mempunyai daya ikat yang kuat dan mampu menundukkan ketaatan masyarakat.

Sejalan dengan Usman, Azyumardi Azra (2001) dalam sebuah tulisannya menyebutkan bahwa “hancurnya etika dan moral politisi di negara ini akibat terputusnya hubungan agama dengan politik. Padahal, politik dan agama justru memiliki hubungan integral atau setidaknya memiliki simbiosis yang tidak pernah terpisah”. Pernyataan Azra dan dua pendapat masing-masing di atas Cak Nur dan Usman, melihat relasi agama dan politik yang semestinya berbuah kebaikan bagi berbagai kepentingan bangsa hari ini dan ke depan karena *spiritual ethic* yang ada dalam agama dapat berfungsi. Akan tetapi manakala *spiritual ethic* itu tidak berfungsi sekalipun simbol-simbol agama telah digunakan, justru melahirkan desakralisasi agama atau dengan kata lain agama menjadi alat politik semata.

Par-excelence lahirnya UU No. 32/2004 Tentang Pemerintahan Daerah memberi angin segar bagi elite daerah

untuk menjadi pemimpin di daerahnya sendiri karena di masa Orba dan Orde Reformasi kewenangan menunjuk pemimpin daerah berada pada pemerintah pusat dan elit DPRD, sehingga dengan UU ini sang kandidat dipilih oleh rakyat secara langsung. Diharapkan partisipasi politik yang besar dari rakyat serta munculnya elit lokal yang berorientasi kerakyatan dan mengerti persoalan masyarakat di daerahnya, meskipun peluang ini akan memunculkan banyak calon pemimpin dan munculnya dinamika politik di daerah yang dianggap sebagai proses dinamika demokrasi. Namun ruang berdemokrasi dalam konteks pilkada acapkali berbuah konflik karena berbagai faktor pemicu, dalam rangka perebutan kekuasaan yang tersedia amat terbatas itu. Salah satu pemicu konflik adalah ketika digunakannya simbol-simbol agama baik untuk *menjustifikasi* tindakan lawan sebagai bertentangan dengan agama, maupun *memback-up* perilaku politiknya yang didukung agama. Dalam hal ini simbol-simbol agama menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam pelaksanaan pilkada, pada sebagian daerah mengalami konflik dan berujung pada kekerasan fisik, ada yang tidak berujung kekerasan. Namun fenomena penggunaan simbol-simbol agama diarena politik tidak lagi memperlihatkan fungsi dan makna aslinya.

Sejak Reformasi, dalam pilkada selalu dihadirkan berbagai fenomena baru, termasuk pelibatan isu agama. Dalam pilkada di Jambi misalnya, pelaksanaannya memuat isu-isu penting di antaranya bagaimana simbol-simbol agama telah digunakan oleh para kandidat, parpol pendukung dan massa pendukungnya. Secara umum pemaknaan atas simbol agama menjadi berubah ketika simbol-simbol agama tersebut digunakan oleh tangan-tangan politisi dari yang semula bersifat sakral menjadi profan. Dari yang semula murni ajaran menjadi bentuk-bentuk kontestasi politik. Demikian juga pemaknaan atas simbol agama tertentu dari murni terbatas menjadi diperluas. Ulama yang juga menjadi simbol agama pun mengalami perubahan orientasi. Dari semula mengemban misi da'wah dan

pembinaan umat kemudian terkooptasi¹ pada wilayah politik dan menjadi simbol dukungan politik tertentu.

Fenomena desakralisasi agama melalui politisasi simbol agama, terutama dalam ajang pilkada terus menerus terjadi tidak hanya di Jambi tetapi juga di banyak tempat pilkada digelar. Hal ini sudah selayaknya mengundang keprihatinan luas dari berbagai kalangan agamawan, ilmuwan, teknokrat praktisi hukum, politisi dan siapa saja yang peduli atas keberlangsungan nilai-nilai agama yang murni dan sakral, maupun dampak *massif* yang lebih nyata seperti konflik horizontal² pada level internal maupun antar umat beragama. Namun realitanya praktik-praktik keberagamaan yang manipulatif itu belum dapat dipulihkan. Seringkali segala sesuatu menjadi tidak berdaya di bawah kata politik.

Berdasarkan deskripsi di atas, permasalahan utama dalam tulisan ini adalah bagaimana relasi agama dan politik yang terjadi dalam masa pilkada khususnya di Jambi pada tiga tahun terakhir. Untuk menjawab pertanyaan utama tersebut tulisan ini akan menitikberatkan pada dua isu pokok. *Pertama*, bagaimana deskripsi simbol-simbol agama mengalami perubahan makna dalam ajang pilkada di Jambi. *Kedua*, bagaimana dampak yang ditimbulkan atas penggunaan simbol-simbol agama yang demikian dalam tatanan sosial keagamaan masyarakat. Untuk melihat kedua isu ini akan digunakan pendekatan semiotik tentang simbol yang dikemukakan oleh C.S Peirce (Kajian Semiotika, Tagged kajian sederhana: Februari 19, 2008).

¹Karena bila agama berada di dalam kooptasi politik, maka agama akan kehilangan kekuatan moralnya yang mampu mengarahkan politik agar tidak berkembang menjadi kekuatan yang menekan kehidupan dan menyimpang dari batas-batas moral dan etika agama, masyarakat, dan hukum” Lihat Daniel Johan, Politik dan Agama, Disampaikan pada Seminar Pelatihan Organisasi Wajib PATRIA I, DPD PATRIA Jawa Timur, 15-17 Agustus 1998.

²Desk pilkada Nasional mencatat sebelas daerah telah mengalami konflik horizontal akibat proses pilkada, yakni: Kab. Halmahera Utara, Seram Timur, Indragiri Hulu, Labuhan Batu, Sintang, Manggarai, Solok, Agam, Padang Pariaman, Bangka Barat, dan Bangka Tengah.

Peirce mengemukakan teori segitiga makna atau *triangle meaning* yang terdiri dari tiga elemen utama, yakni tanda (*sign*), *object*, dan *interpretant*. Tanda (*sign*) adalah sesuatu yang berbentuk fisik yang dapat ditangkap oleh panca indera manusia dan merupakan sesuatu yang merujuk (merepresentasikan) hal lain di luar tanda itu sendiri. Tanda menurut Peirce terdiri dari Simbol (tanda yang muncul dari kesepakatan), Ikon (tanda yang muncul dari perwakilan fisik) dan Indeks (tanda yang muncul dari hubungan sebab-akibat). Adapun acuan tanda ini disebut objek. Objek (*object*) atau acuan tanda adalah konteks sosial yang menjadi referensi dari tanda atau sesuatu yang dirujuk tanda. *Interpretant* atau pengguna tanda adalah konsep pemikiran dari orang yang menggunakan tanda dan menurunkannya ke suatu makna tertentu atau makna yang ada dalam benak seseorang tentang objek yang dirujuk sebuah tanda. Hal yang terpenting dalam proses semiosis adalah bagaimana makna muncul dari sebuah tanda ketika tanda itu digunakan orang saat berkomunikasi.

DEMOGRAFI SOSIAL JAMBI DALAM PENTAS PILKADA 2008

Jambi menjadi nama kota dari daerah tingkat dua sekaligus menjadi nama ibukota provinsi, yang resmi berdiri pada tanggal 6 Januari 1957. Sebagai wilayah kota, Jambi memiliki delapan kecamatan dengan jumlah penduduk sebesar 463.855 jiwa yang tersebar di delapan kecamatan. Secara berurutan jumlah kepadatan penduduk dari yang paling padat sampai yang paling rendah tingkat kepadatannya, dimulai dari Kecamatan Jelutung dengan kepadatan per km² adalah 7.676 orang/km²; diikuti Kecamatan Jambi Timur 3.867 orang/km²; kemudian Kecamatan Pasar Jambi 3.474 orang/km²; Kecamatan Jambi Selatan 2.891 orang/km²; Kecamatan Telanaipura 2.502 orang/km²; Kecamatan Kotabaru 1.294 orang/km²; Kecamatan Pelayangan 805 orang/km²; sedangkan wilayah dengan kepadatan penduduk terendah adalah Kecamatan Danau Teluk dengan 772 orang/km². Dari jumlah keseluruhan penduduk kota Jambi, yang berhak

menyalurkan aspirasi politiknya pada pemilihan walikota Jambi pada tanggal 20 Agustus 2008 yang lalu adalah berjumlah 368048 (Portal Provinsi Jambi, 2008). Selain jumlah penduduk yang menjadi data penting bagi kubu kandidat, saluran yang lain adalah basis etnisitas. Beberapa etnis yang telah menjadi penduduk kota Jambi seperti Bugis, Jawa, Batak dan Cina, selain Melayu Jambi sendiri. Penggabungan beberapa etnis di luar etnis Melayu³ dianalisis oleh berbagai kalangan telah cukup untuk memenangkan pilkada, karena jumlah penduduk asli sendiri relatif kecil dibandingkan etnis pendatang. Karena itu penggalangan dukungan dari berbagai etnis tersebut menjadi wacana sepanjang masa pilkada.

Nama-nama kandidat walikota dan wakil walikota setelah dinyatakan resmi oleh KPUD Kota terdiri dari empat pasang kandidat masing-masing pasangan sebagai berikut: Zulkifli Somad-Agus Roni (ZS-AR) dengan basis dukungan partai PDIP dan PBR, Sutrisno-Effendi Hatta (SEHAT), didukung oleh partai Demokrat, PKPI, PDK, Bambang-Sum Indra (Bang-Sum) dukungan PAN, PKPB, PBB dan PPP. Sedangkan pasangan terakhir Bang Asnawi-Nuzul Prakasa (BN2) didukung oleh Golkar dan PKS.

Seerti disebutkan di atas, selain data penduduk dalam kecamatan tertentu yang terus “digarap”, basis etnisitas juga tidak kalah penting. Pasangan (Bang-Sum) secara reguler melakukan pendekatan kepada etnis Jawa dan Batak, karena (Bang) sendiri asal etnis Jawa, dan di antara penasehat “spiritual” sekaligus tim suksesnya ada yang berasal dari etnis Batak muslim. Etnis Jawa juga menjadi rebutan dari pasangan kandidat lain, (SEHAT=Sutrisno asal Jawa). Kemunculan

³Penduduk asli provinsi Jambi adalah suku Kubu, Bajau, Kerinci dan Batin semuanya disebut etnis Melayu. Mereka tersebar di beberapa kabupaten dan kota Jambi sendiri. Mereka yang berdomisili di Kota Jambi mungkin saja lebih sedikit jumlahnya dibandingkan etnis pendatang yang telah menjadi warga Jambi. Lihat Sagimun M.D, *Adat Istiadat Daerah Jambi*, Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, Proyek Pengadaan Buku tahun anggaran 1977/1978, h.26-27.

Sutrisno ditenggarai untuk memecah suara dari etnis Jawa bagi rival kuat (BN2) yaitu (Bang-Sum). Etnis Batak, Cina dan Bugis diperebutkan di antara pasangan kandidat. Ada klaim bahwa etnis Cina berafiliasi kepada (BN2) dari pada (Bang-Sum) dan etnis Bugis kepada (Bang-Sum) paralel dengan dukungan yang telah mereka berikan kepada Gubernur ZN pada pilkada Gubernur 2005 yang lalu. Sedangkan (ZS-AR) dalam konteks etnis dan kalkulasi penduduk berharap terjadinya situasi kejenuhan massa pendukung kedua pasang kandidat, sehingga beralih orientasi pilihan kepada pasangan ini.

Dalam memperebutkan jumlah suara di atas, Keluar sebagai pemenang pasangan (Bang-Sum) di urutan pertama dengan perolehan suara 43,44%, di urutan kedua oleh pasangan (BN2) dengan perolehan suara 34,22%, di urutan berikutnya pasangan (ZS-AR) dengan perolehan suara 11,33% dan di urutan terakhir adalah pasangan (SEHAT) dengan meraih suara 11,12%. Berdasarkan perhitungan cepat (*quick-count*) dari LSI (lembaga Survey Indonesia) pihak (Bang-Sum) memenangkan di 5 kecamatan yang berpenduduk lebih padat yaitu Kecamatan Kota Baru, Jelutung, Pasar Jambi, Jambi Selatan, dan Kecamatan Telanaipura. Sedangkan pasangan (BN2) memenangkan di dua Kecamatan, Jambi Timur dan Pelayangan. Pasangan yang lain basis dukungan bisa dari ibu-ibu majlis ta'lim, kalangan pemuda maupun sisa basis suara dari dua pasang kandidat di atas. Lembaga yang sama juga mencatat tingkat partisipasi masyarakat dalam Pilkada kali ini 60,6% dengan tingkat non partisipasi sebesar 39,4% (portal Provinsi Jambi:2008).

KEHIDUPAN KEAGAMAAN DI JAMBI: RELASI AGAMA-POLITIK

Masyarakat Jambi dikenal sebagai masyarakat agamis dengan jumlah penganut Islam terbesar yang dibuktikan oleh data statistik 87% (Bappeda Kota), maupun realitas kehidupan keagamaan keseharian masyarakat. Demikian pula secara adat budaya dibuktikan dengan ungkapan adat Jambi "*adat bersendi*

syara', syara' bersendi kitabullah. Syara' mengato adat memakai". Hal ini semakin dikukuhkan oleh simbol provinsi Jambi sendiri yang berlogokan masjid sebagai satu-satunya provinsi yang menggunakan masjid sebagai simbol. Realitas keberagaman Islam yang baik tercermin dari sebaran rumah-rumah ibadah masjid, mushalla, langgar dan aktivitas ibadah di dalamnya, ceremoni keagamaan dalam peristiwa kelahiran, perkawinan, kematian, hari-hari besar Islam, maupun sebaran lembaga pendidikan Islam dan aktivitasnya, seperti madrasah pada tingkat ibtidaiyah sampai aliyah negeri dan swasta, pesantren dan beberapa perguruan tinggi Islam negeri dan swasta.

Sebagaimana juga di tempat-tempat lain, dalam masyarakat Islam Jambi fungsi kiai—di Jambi disebut dengan tuan guru—sangat penting. Tuan guru yang dipandang memiliki kualifikasi keilmuan dan amal yang sarat dengan nilai *bajik* menjadi rujukan dan tempat bertanya masyarakat dalam berbagai dimensi kehidupan. Institusi “tuan guru” menjadi faktor pertimbangan. Aspek legitimasi dan *rejaksi* adalah dua hal yang inheren pada pribadi tuan guru maupun “kelembagaan”nya dan sebagai sesuatu yang diperhitungkan oleh terutama para politisi dan para pengambil kebijakan di Jambi. Meskipun tuan guru yang kharismatik dari waktu ke waktu kian berkurang, tetapi dukungan atau penolakan institusi ini berpengaruh secara signifikan. Ada pandangan yang cukup kuat dikalangan masyarakat Jambi, namun kini sudah mulai berubah bahwa ulama yang baik itu adalah mereka yang mengisolasi diri dari mengadakan relasi dengan pemerintah. Sehingga ulama (tuan guru) yang tergabung dalam Golkar—di masa lalu—reputasinya dalam pandangan masyarakat menjadi menurun. Akan tetapi dewasa ini *image* “ulama istana” seperti itu tidak setajam dulu.

Dalam kasus kasus tertentu legitimasi politik yang diberikannya kepada kalangan tertentu di pemerintahan maupun aspirasi politiknya, tetap direspons dan diterima oleh masyarakatnya. Kondisi keulamaan yang demikian menjadi ciri yang kian menegas dalam masyarakat Jambi dan mungkin juga

fenomena ulama di banyak tempat dewasa ini dalam merepresentasikan relasi agama-politik mereka. Apakah ini sebagai pertanda kian membaiknya relasi agama-politik? Pertanyaan ini memerlukan telaah lebih jauh, yang jelas fenomena penggunaan simbol-simbol agama—termasuk agamawan/tuan guru/kiai—mengalami perubahan makna dan fungsi dalam pentas politik 2008.

PERUBAHAN MAKNA SIMBOL-SIMBOL AGAMA

Salah satu episode Pilkada Jambi 2005, munculnya Al-Qur'an bergambar kandidat gubernur ZN yang melahirkan konflik pro-kontra berbagai elemen masyarakat Jambi. Kasus itu mengindikasikan terjadinya perubahan atau pembalikan makna simbol agama Islam yang sakral menjadi profan. Mengacu pada teori *triangle meaning* yang dikemukakan C.S Pierce sebelumnya, bahwa tanda adalah sesuatu yang dapat ditangkap oleh panca indera manusia dan merupakan sesuatu yang merujuk (merepresentasikan) hal lain di luar tanda itu sendiri. Tanda, di antaranya bermuatan simbol yakni sebagai yang muncul dari kesepakatan. Ketika al-Qur'an dibubuhi foto kandidat gubernur, representasi makna sakral yang dipercaya dalam masyarakat muslim yang menurut Peirce disebut objek itu, menjadi terusik dan rusak, karena melahirkan makna yang lain, tidak hanya Al-Qur'an yang sakral tetapi juga manusia kandidat gubernur yang menempelkan fotonya di sana. *Interpretant* atau pengguna tanda yang dalam hal ini ZN agaknya tidaklah bermaksud menurunkan makna se-ekstrim itu. Tetapi makna yang hadir dalam benak orang lain tidak dapat dicegah. Karena itu kritik yang keras dari masyarakat lahir dalam rupa-rupa statemen penolakan. Misalnya, ada spanduk yang berbunyi: "Jangan nodai kesucian al-Qur'an dengan photomu Zul.!!!" dan sebagainya (Subhan, 2007).

Simbol yang lain adalah masjid. Masjid adalah tempat ibadah yang bebas *interest* politik, birokraktik, maupun

kepentingan individualistik, dan golongan. Masjid adalah “rumah” Allah yang selalu terbuka untuk setiap hamba yang ingin “bertamu”, “berdialog” dan membesarkan namaNya dengan shalat, zikir, belajar, i’tikaf, bermusyawarah maupun aktivitas tabligh, taushiyah yang mengedepankan tujuan-tujuan *li taqarrub ilallah* (pendekatan diri kepada Allah swt). Fungsi masjid yang demikian luhur (sakral) beralih fungsi menjadi panggung politik (profan). Statemen ini tidak dengan maksud membesar-besarkan persoalan, tetapi dengan sedikit berpikir kritis, kita akan sampai pada kesimpulan general seperti itu ketika masjid menjadi salah satu simbol agama yang dipandang sangat strategis untuk menjembatani hasrat (*desire*) politik kandidat di masa pilkada dengan masyarakat konstituen. Berbagai tema politis diusung kandidat untuk melangkahakan kakinya menuju masjid, terutama selama Ramadhan 2007 semua Calon (bakal calon) saat itu masih bersifat sosialisasi-menjadikan masjid sebagai sarana tujuan politis⁴ dengan target pilkada (pilwako) 2008.

⁴ Jambi Independent (JI) tanggal 05 September 2007 pada kolom Society menurunkan berita: dr Bambang Hadiri Isra Mikraj di Masjid Nurul Ittihad. Momen Isra Mikraj ini digunakannya untuk memperkenalkan diri seraya mengajak hadirin memaknai ibadah secara lebih baik. JI tanggal 15 September 2007 melaporkan perjalanan safari Ramadhan kandidat lain (Zulkifli Somad) dengan judul: Zul Somad Ajak Jamaah Tingkatkan Ibadah.

Dijelaskan bahwa sebelum ramadhan, Zul Somad sudah sering mengadakan pertemuan dengan warga setempat (kel.Ekajaya Jambi Selatan). Selain memberi sambutan, ia juga memberikan sumbangan untuk langgar Baiturrahim. Posisinya sebagai ketua DPRD agaknya menyebabkan masyarakat setempat juga meminta agar dibangun jalan setapak menuju langgar, mengingat bila turun hujan jalan menuju langgar tersebut menjadi becek. Keinginan warga disambut baik oleh Zul dengan meminta mereka mengajukan surat resmi kepada ketua DPRD Kota Jambi. Jambi Ekspres (JE) 25 September 2007 memberitakan kandidat pilwako yang lain, yaitu Effendi Hatta yang menyelenggarakan buka puasa bersama warga Pulau Pandan-Legok bertempat di masjid sembari memberi bantuan sembako untuk korban gempa Sumatera Barat. Potret kegiatan sang kandidat diturunkan dengan judul: Rangkaian Kegiatan Effendi di Bulan Ramadhan. Sementara itu Agus Setyonegoro (Agus Roni) diberitakan oleh JE 28 September 2007 mengadakan buka puasa bersama dengan warga Bagan Pete dan menjelaskan maksud dan tujuan kunjungan menjalin silaturahmi dan menyatakan niatnya untuk maju dalam pilwako nanti (2008):“Saya dengan rasa tulus meminta doa restu dari bapak-bapak dan ibu-ibu yang hadir, agar langkah saya maju di pilwako nanti bisa berjalan lancar,”ujarnya. JE menurunkan berita tentang Agus dengan judul: Agus Setyonegoro Kunjungi Warga Bagan Pete.

Selama masa pilwako 2008 yang lalu salah satu kubu kandidat (Bang-Sum) yang *diback-up* oleh gubernur dan keluarganya setiap malam selama satu bulan, bertempat di kediaman salah seorang adik gubernur, membagi-bagikan kain sarung, uang, bahkan beras. Puluhan mobil angkutan kota (angkot) berjejer di kiri kanan jalan sebagai sarana jemput antar warga dari berbagai pelosok dalam wilayah kota, dari dan ke rumah lokasi pembagian “jatah”. Gubernur sendiri dalam momentum ramadhan yang lalu atas nama keluarga menyelenggarakan buka bersama dan memberikan santunan bagi anak yatim dengan tidak lupa mengundang berbagai lapisan masyarakat. Peneliti yang turut diundang menyaksikan kehadiran kubu kandidat (Bang-Sum) lengkap dengan berbagai atribut pasangan tersebut di rumah dinas gubernur Jambi. Tidak terkecuali kandidat yang berinisial (Bang) sendiri tidak segan-segan mendatangi kantung-kantung masyarakat miskin untuk membagi-bagikan beras, mencetak dan membagi-bagikan kartu berobat gratis karena ia seorang dokter.⁵ Fenomena pemberian ZIS ini sesungguhnya lebih memperlihatkan sisi kontestasi politis dan kekuasaan ketimbang menyelami samudra kemiskinan objek ZIS untuk dipulihkan harkat dan martabatnya agar hidup setara dengan kebanyakan orang.

Tiga pasang yang lain (BN2), (ZS-AR), (SEHAT), memilih media lain dan memang tidak sekaya pasangan (Bang-Sum) apalagi disupport oleh kekayaan dan kekuasaan oleh keluarga dan gubernur. Pasangan (SEHAT) menjual citra kesederhanaan dengan penampilan baju koko berpeci hitam atau putih dari beberapa poster mereka yang dipasang di jalan-jalan, maupun ucapan mereka sendiri dalam salah satu momentum kampanye:”Bila yang lain bisa memberi bapak ibu uang dan

⁵Pasca pemilihan yang dimenangkan oleh pasangan (Bang-Sum), (Bang) sendiri dimeja-hijaukan lawan politiknya, karena ada indikasi ijazah palsu. Proses hukumnya sudah sampai ke Mahkamah Agung dan belakangan diperoleh berita putusan MA bahwa terdakwa “bersih”. Menurut informasi dari pihak (BN2) usaha melicinkan proses pengadilan kasus ijazah palsu ini kubu (Bang-Sum) mengeluarkan 20 miliar rupiah.

beras, kami hanya bisa memberi air kemasan”. Pasangan (BN2) tidak royal dengan kontestasi kekayaan dan kekuasaan namun lebih banyak mengeksploitasi simbol verbal dan atribut Islami seperti pekik takbir, Insya Allah, shalawatan dan lain-lain. Sedangkan atribut Islami berupa baju gamis, syal dan peci putih dan atribut Islami yang lain. Pasangan (ZS-AR) dalam hal ini boleh dikatakan berada di ranking kedua sesudah (Bang-Sum), yakni dengan kerap memberi bantuan pembangunan masjid dan sumbangsih untuk kelompok majlis ta’lim.

Aspek lain yang menjadi alat politik ialah atribut islami. Atribut islami yang dimaksud adalah pakaian yang dikenakan oleh kandidat di ruang publik. Semua pasangan ketika berada ditengah masyarakat pada acara sosial keagamaan seperti yasinan, arisan, majlis taklim, zikir hari besar Islam dan sebagainya, mengenakan pakaian muslim seperti baju koko, teluk belanga, berpeci dan bercelana panjang atau bersarung.⁶ Sedangkan keluarga merekapun menyesuaikan. Atribut yang digunakan oleh istri pasangan kandidat ketika berada di tempat-tempat umum mengenakan jilbab atau lazimnya berpakaian muslimah. Bila di arena kampanye mereka memakai celana training berbaju kaus dan berjilbab; dan bila hadir di acara seremonial keagamaan berbaju panjang longgar dan berjilbab.

Mengapa para kandidat dan keluarga mereka mengesankan kesalehan dan memakai atribut yang Islami “agak mendadak?” Padahal sebelumnya tidak demikian atau tidak berpenampilan

⁶Untuk wilayah seberang kota seperti Arab Melayu, biasanya mereka lebih memilih sarung daripada celana. Karena ada hukum yang tidak tertulis bahwa menggunakan sarung menunjukkan identitas Islam yang lebih sungguh, sehingga dengan mengenakan atribut ini penerimaan masyarakat menjadi *meaningfull*. Meski orang seberang cukup toleran menerima mereka yang hadir di masjid atau di perhelatan dengan bercelana bukan kain, tetapi ada kesan bahwa hal itu biasanya dipakai orang lain, bukan sewilayah seberang, atau mereka yang datang dari pusat kota Jambi, dan biasanya mereka pun menyebut Arab Melayu dan perkampungan di wilayah ini sebagai seberang. Untuk menghindari kesan sebagai orang lain, kandidat mengidentifikasi kebiasaan setempat. Dalam konteks Pilkada sepengetahuan peneliti ada dua orang yang pernah bersilatullahi ke seberang (Masjid Ba’alawi Kampung Arab Melayu) almarhum Turimin dan Asnawi AB. Yang disebut terakhir adalah kandidat walikota kelahiran seberang.

se-Islami manakala menjadi kandidat tertentu. *Image* yang hendak dibangun dan dihadirkan oleh pasangan calon Pilwako dan istri mereka ditengah masyarakat dengan berpakaian demikian adalah, *pertama*, tentu saja ingin menghadirkan nuansa religius dalam berpakaian, lebih dari sekedar kepatutan berpakaian biasa. Karena kepatutan tolok ukurnya adalah adat, etika, atau moral yang antara satu tempat dengan tempat lain bisa saja berbeda yang sumbernya lahir dari daya cipta karsa manusia (Haryatmoko, 2003: 185-187). Sementara dengan berpakaian ala muslim, mencerminkan akhlakul karimah yang sumbernya adalah Al-Qur'an dan al-Hadits yang sudah tentu nilainya lebih tinggi dari nilai-nilai adat semata.

Kedua, sejalan dengan itu, agar mereka dikenal dan *digandrungi* karena membekas di hati masyarakat citra yang baik tentang sosok mereka dan keluarganya yang pada gilirannya, mereka dipilih dalam pemilu. Menggunakan busana yang tidak tepat, tidak rapi, tidak mencerminkan akhlak yang baik, akan berdampak buruk pada citra figur, meski citra ini tidak menjadi seburuk apabila kandidat diketahui pernah mabuk, berzina, menyabung ayam, tidak cakap memimpin dan perbuatan atau sifat buruk lainnya, tetapi *performance* fisik seperti atribut pakaian lebih gampang dilihat masyarakat ketimbang perbuatan buruk di atas yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi atau yang hanya diketahui oleh kalangan terbatas. Dengan demikian persoalan atribut bagi figur kandidat dan keluarganya, bukanlah persoalan sederhana. Penggunaan atribut agama, oleh mereka yang berkompetisi merebut hati dan perhatian rakyat, atribut islami diharapkan akan mampu mendongkrak popularitas dan citra positif atas diri mereka. Sehingga tali temali dengan keunggulan mereka yang lain akan membuat masyarakat kian terdorong untuk memilihnya. Pilihan niat dan motif-motif yang demikian adalah niat dan motif yang profan dari yang semestinya secara sadar berpakaian Islami karena menyahuti anjuran Islam.

Masa pilkada kerap kali mengusung istilah silaturrahmi. Secara etimologi kata yang berasal dari bahasa Arab ini

terbentuk dari dua suku kata *shilat* (hubungan) dan *arrahim* (kasih sayang atau keluarga). Ibnu Fâris memberi arti kata *rahima* dengan *al-raqqah* (santun), *al-'atfu* (kebersamaan) dan *al-ra'fah* (lemah lembut). Lebih jauh ia menjelaskan kata ini sebagai pertalian kekerabatan (*'alaqatu al-qarâbah*) (Ibn Fâris: 1415/1994, 446). Kata yang berarti silaturahmi ini sendiri yang diperdapat dari teks hadist adalah "*Washil al-arhâm*" yang bermakna jalinlah hubungan yang baik dengan keluarga atau kerabat. Dari penggalan hadits yang lain "*wa al-yashil rohimah*" yang berarti hendaklah ia menjalin hubungan kaum kerabatnya. Lawan dari *shilaturrahmi* adalah *qath'u al-rahim* (memutus hubungan kekerabatan). Jadi sebenarnya kata ini ditujukan untuk mempererat atau memperbaiki atau menyambung kembali hubungan dengan keluarga atau kerabat.

Kata "*silaturrahim atau silaturrahmi*" ini sendiri sudah bentukan Indonesia sehingga bila keduanya dihubungkan menjadi silaturahmi bermakna menjalin hubungan yang baik dengan orang yang dihubungi, nampaknya tidak saja kepada keluarga, juga kepada orang-orang yang dipandang memiliki kedudukan sosial dan keagamaan tertentu. Fenomena politik dalam Pilkada/Pilwako bahkan momentum konsolidasi politik partai tertentu tidak asing menggunakan kata "*silaturrahmi*" untuk mengunjungi tokoh politik, agama, dan adat, bahkan sekumpulan masyarakat tertentu. Tidak heran bila kosakata silaturahmi menurut Suryadi Karim (2008) lebih sering digunakan ketimbang pertemuan politik. Tampaknya penggunaan kata ini menjadi diperluas maknanya maupun penggunaannya. Bila makna aslinya menjalin hubungan baik dengan keluarga sesuai dengan penjelasan Al-Qur'an dan Al-Hadis untuk mendapatkan tidak hanya pahala tetapi juga kebaikan-kebaikan lain dari hubungan tersebut seperti ikatan kasih sayang yang kuat, perhatian, kebersamaan secara timbal balik.

Ketika kata silaturahmi digunakan dalam momentum politik yang cenderung mengedepankan kepentingan, maka

sesungguhnya target kepentingan yang ingin diperdapat itulah capaiannya. Dengan kata lain, silaturrahi seperti ini tidak akan mencapai soliditas ikatan batin diantara mereka yang menjalin silaturrahi, kecuali sesaat, temporer. Hal ini dapat dilihat dari pola silaturrahi yang dilakukan oleh para kandidat Pilwako kota Jambi yakni dengan mengunjungi tuan guru tertentu, tokoh masyarakat, jamaah masjid tertentu, majlis ta'ziah tertentu dsb. karena ingin mendapatkan simpati dan dukungan pada Pilwako. Indikasi yang terlihat selama proses penelitian misalnya, ada di antara kandidat yang bersilaturrahi membawa kendaraan yang ditemplei foto-foto diri dan pasangannya. Pada silaturrahi yang lain, tercipta sedemikian rupa bahwa sang kandidat diberi kesempatan bicara yang isinya “mohon do'a restu” untuk maju pada Pilwako. Biasanya sang kandidat di ujung silaturrahminya memberikan bantuan untuk masjid, mushalla, madrasah atau pesantren, sejumlah uang bila yang dikunjungi adalah tempat-tempat tersebut. Oleh karena itu, di antara pengurus masjid dalam wilayah Jambi Timur ada yang tergiur untuk mengundang kandidat tertentu agar mendapat sumbangan buat masjid di wilayahnya.

DESAKRALISASI AGAMA

Simbol agama tak pelak merefleksikan nilai sakral, sebagai sesuatu yang berbeda dari kebanyakan benda atau simbol yang lain yang tidak sakral (profan). Pembicaraan Simbol agama yang sakral juga melingkupi ruang dan waktu yang sakral. Mircea Eliade (2002:13) dengan mengutip Perjanjian Lama menunjukkan kesakralan ruang ketika Tuhan memerintahkan Musa untuk melepaskan terompahnya karena ia berada di suatu ruang yang sakral”Jangan mendekati kemari”, kata Tuhan kepada Musa;”lepaskan terompahmu dari kakimu, karena tempat kamu berdiri adalah tempat yang suci” (Exodus, 3: 5). Memahami pendapat Eliade, sesungguhnya simbol, ruang, waktu yang sakral bagi manusia religius merupakan pengalaman primordial yakni

sebuah pengalaman keagamaan fundamental yang menjadi dasar refleksi terhadap dunia karena ia merupakan penyisipan terhadap hal yang disebutkan itu dan menjadi orientasi masa depan. Menurutnya ketika yang sakral memanifestasikan dirinya yang paling penting muncul adalah penyingkapan absolut yang dilawankan dengan nonrealitas yang melingkupi di mana “pengambilan bentuk” atau apa yang disebut Eliade dengan “hirofani” adalah petunjuk bagi titik absolut yang ditetapkan. Bentuk-bentuk hirofani seperti yang disebutkan Eliade itulah simbol-simbol. Simbol-simbol yang sakral itu berada dalam ruang, waktu, tempat tertentu yang sakral. Meski diketahui ada ruang, waktu dan tempat yang homogen/netral/profan, pandangan orang beragama menurut Eliade ingin selama mungkin berada dalam dunia sakral.

Penempelan foto kandidat gubernur pada al-Qur’an adalah sebuah tanda desakralisasi kitab suci. Al-Qur’an sakral karena bukan lahir dari kreasi pikiran manusia, tetapi bersumber dari Yang Maha Absolut, Tuhan (Allah swt) yang kemudian diprofanisasi melalui penempelan gambar “kenangan” dari seorang kandidat gubernur berinisial ZN. Kesakralan Al-Qur’an bukan karena wujudnya yang tidak boleh disentuh oleh manusia yang adalah makhluk duniawi, tetapi terletak pada perlakuan, makna, dan motif-motif duniawi manusia yang diarahkan terhadap al-Qur’an. Arti lain dari tindakan tersebut memanipulasi nilai-nilai sakralitas al-Qur’an oleh pelaku lewat penempelan fotonya dengan maksud memperoleh keuntungan pragmatis politis.

Ternyata lensa dan radius pembacaan politik (pilkada) waktu itu bagaikan pisau bermata dua dan lebih banyak tidak menguntungkan sang kandidat. Peristiwa ini telah menimbulkan gejolak di masyarakat. Terlebih setelah keluarnya fatwa MUI Provinsi Jambi No.01/KP-MU/VI/2005 memutuskan status penempelan foto adalah *ibâhah* (*mubâh*=boleh) dengan pemaknaan agama secara *manifest*, namun secara laten adalah politis. Reaksi atas fatwa MUI ini melahirkan—bahkan

organisasi dadakan—gelombang demonstrasi berbagai elemen masyarakat yang protes atas putusan itu dan perilaku politisi yang dianggap sangat keterlaluan. Bahkan fatwa MUI tersebut memicu reaksi ulama non-MUI melakukan *bahtsul-masâil* yang hasilnya berlawanan dengan fatwa MUI sendiri yaitu haram (Subhan, 2007). Meskipun al-Qur'an bergambar kandidat gubernur menjadi wacana dan direspons banyak pihak dengan muatan, latar belakang dan berbagai kepentingan, akan tetapi hadirnya idiom desakralisasi kitab suci tak dapat dihindarkan dari pentas politik yang dibangun oleh politisi, apapun akibatnya.

Desakralisasi agama yang terjadi meliputi dua hal. *Pertama*, pergeseran arti dan fungsi agama dari murni ajaran agama (sakral=suci) kepada arti dan fungsi politik (profan=duniawi). Al-Qur'an, misalnya, sebagai simbol agama yang bersumber dari Tuhan yang memuat ajaran-ajaran kebenaran yang bersifat mutlak dan sakral, semestinya menjadi *hudan* (petunjuk) dalam berbagai aspek kehidupan muslim, namun yang terjadi nilai kesakralannya dimanipulasi dan ditujukan bagi pemenuhan hasrat profanitas politisi: ingin semakin dikenal, dikagumi, dipilih untuk berkuasa, dan sebagainya melalui bukan atas tata cara yang disinyalir ajaran al-Qur'an, tetapi dengan memanipulasi *mushafnya*, menempelkan tanda/symbol foto di sana. Desakralisasi di sini, meminjam logika Mircea Eliade di muka, tercerabutnya nilai-nilai absolut pada sesuatu yang menjadi “hirofani”nya sehingga simbol (hirofani) itu tidak lagi mempunyai daya cengkeram pada kesadaran manusia akan makna kesucian simbol tadi. Tidak saja terjadi pada Al-Qur'an, tetapi juga pada banyak simbol agama yang digunakan dalam pilkada, tergantung intensitasnya.

Fenomena al-Qur'an dan beberapa simbol agama lainnya yang tengah digeser fungsinya itu dikemukakan sebagai berikut. Masjid dengan berbagai kegiatan keagamaan-politis seperti disebutkan sebelumnya, sesungguhnya dapat bermakna desakralisasi masjid karena masa pilkada telah mengubah fungsinya dari tempat yang sakral menjadi profan yakni karena

tujuan-tujuan politis. Demikian juga ZIS dari semestinya mencapai tujuan yang luhur yakni pengentasan kemiskinan, kepedulian sosial atas stimulasi ajaran agama beralih kepada capaian politis semata yakni akumulasi perolehan suara dalam pemilihan kepala daerah gubernur dan walikota. Sehingga nilai sakral dari ZIS sebagai manifestasi ajaran agama berubah makna menjadi ajaran yang menjadikannya sebagai alat untuk mencapai kekuasaan.

Kedua, dari makna simbolis agamis-normatif menjadi simbolis agamis pragmatis. Di sini, term baru pemaknaan atas kesalahan lahir dari arena politik. Makna kesalahan yang tampak dari penggunaan simbol agama tidak dilihat dari sisi substansi normatifnya saja tetapi juga fungsi pragmatisnya. Sehingga melahirkan kategorisasi kesalahan individu, sosial, dan politik. Kesalahan yang sifatnya individu dan sosial tetap mengedepankan nilai-nilai normatif yang luhur seperti sikap batin yang ikhlas, ihsan dan tanpa pamrih manusiawi. Sedangkan kesalahan secara politik cukup dengan melihat simbol agama yang digunakannya sebagai suatu kesalihan, tanpa perlu mengikatnya dengan sikap batin yang luhur. Munculnya “gejala” tertentu yang mengindikasikan adanya ketidakluhuran sikap batin dipandang tidak mengurangi makna kesalihan secara politis (Usman, 2008). Bagaimanapun dalam konteks ini, simbol-simbol agama, meminjam istilah Piliang (2006: 435-436) sebagai “simulakrum” dan banalitas budaya. Sesuatu yang dihadirkan sebagai simulasi, game atau permainan yang bukan asli atau sesungguhnya dan beralihnya dari semula dipandang remeh menjadi penting. Dengan demikian makna sakral dalam simbol-simbol agama menjadi kosong dan keberadaannya tidak ada bedanya seperti materi, ruang, waktu, tempat yang profan lainnya.

KOMODIFIKASI AGAMA DAN POLITIK

Salah satu fenomena baru yang juga merupakan ekspresi keberagamaan dan politik adalah menguatnya komodifikasi agama dan politik. Menurut Greg Fealy, setidaknya ada dua hal

yang paling menonjol, yaitu munculnya perilaku pietistik dan berkembangnya bisnis berbasis agama. Keduanya merupakan fenomena baru yang paling menonjol dan mampu menciptakan pasar tersendiri .

Sikap beragama maupun sikap berpolitik baik dari kalangan politisi, agamawan maupun masyarakat kebanyakan menunjukkan tanda-tanda adanya komodifikasi agama dan politik. Sikap-sikap dimaksud memperlihatkan munculnya relasi agama-politik yang simbiosis mutualisme dikalangan politisi, masyarakat dan agamawan maupun komodifikasi agama dan politik musiman yang berujung materi atau uang. Sentra-sentra jasa berorientasi *profit*/uang yang telah ada maupun yang baru muncul kebanjiran order untuk mencetak baliho, baju kaos, bendera partai, stiker yang umumnya memuat gambar kandidat dengan simbol-simbol agama yang mereka gunakan adalah yang paling menonjol di masa pilkada. Yang tidak transparan, munculnya makelar politik baik dari kalangan agamawan sebagai pemrakarsa yasinan, zikir bersama, perayaan hari-hari besar Islam, *Istighatsah* (Rubaidi, 2008) atau apapun aktivitas keagamaan yang bertujuan politis dengan mendapatkan imbalan *profit*/uang, dan dari kalangan elit (Irtanto, 2008: 11) masyarakat, pemuda serta masyarakat sendiri yang berorientasi materi. Indikasinya antara lain sebagian elit agama menyikapi secara positif pola penggunaan simbol agama dalam pilkada dengan melihat aspek keuntungan pragmatis (kebutuhan sesaat). Karena itu sebagian berharap dan menunggu kunjungan. Sebagian yang lain yang “kurang sabar” lebih suka dengan pola “jemput bola” yakni mengundang kandidat tertentu yang dikenal suka memberi sumbangan, atau keuntungan yang lain.

Komodifikasi politik terjadi pada elit masyarakat dan elit pemuda dengan mudah disaksikan setiap kali “musim” pilkada tiba. Mereka menjadi penghubung antara pasangan kandidat dengan kelompok masyarakat atau pemuda di wilayahnya, untuk memperoleh dukungan dan pemeliharaan dukungan, di mana pasangan kandidat tertentu mengeluarkan sejumlah uang selain

mensuplai berbagai atribut yang mendukung. Demikian juga, komodifikasi politik mengambil bentuk lahirnya tim sukses. Sehubungan dengan ini beredar ungkapan: “Tim sukses selalu sukses, meski jagonya kalah”. Karena, dari “rezeki musiman” ini, tim sukses beberapa orang terlihat memiliki handphone baru bahkan memiliki mobil dan perolehan materi lainnya.

Simbiosis mutualisme di kalangan politisi dan masyarakat terlihat jelas pada kasus politisi yang datang berkunjung dan masyarakat pengundang. Politisi yang diundang merasa diuntungkan dengan kesempatan tatap-muka dengan masyarakat karena dapat menyampaikan “visi-misinya” dan berharap dukungan. Meskipun dukungan tidak serta merta didapat dari masyarakat pengundang ketika itu, setidaknya bagi calon telah mengutarakan keinginannya dan menanamkan “kebaikan” dengan memberi sejumlah uang dan berharap dihari “H” menerima balasannya. Bagi masyarakat sendiri diuntungkan karena menerima santunan, bantuan atau istilah lain yang diketahui sebagai simbol agama seperti zakat, infak, sodaqoh (ZIS) yang diberikan kandidat kepada mereka sehingga apa yang kemudian diekspresikan dalam ucapan maupun tindakan masyarakat sebagai respons—di tingkat akar rumput seperti pada penggunaan simbol ZIS, melahirkan legitimasi pemurah dan diterima sebagai suatu hal yang biasa atau wajar.

Banyak jawaban mereka menyebutkan bahwa pasangan kandidat “pemurah” lebih disukai dan dipilih. Oleh karena itu, perolehan suara yang signifikan dari mayoritas masyarakat di tingkat akar rumput ini bagi kandidat tertentu adalah sebagai realisasi “*take and give*” atau simbiosis mutualisme antara masyarakat dan politisi. Dalam konteks yang sama terjadi pada agamawan dan politisi. Agamawan menyelenggarakan berbagai aktivitas keagamaan ditengah masyarakat untuk kesuksesan pasangan kandidat tertentu dan memperoleh imbalan materi atau kekuasaan atas prakarsa tersebut dari politisi atau pasangan kandidat. Irwan Abdullah (2006) mencoba memverifikasi tindakan agamawan tersebut dengan melihat agama sebagai basis

bertindak. Bila agama menjadi sumber legitimasi kekuasaan maka hal ini disebut politisasi agama, sedangkan bila agama menjadi sumber legitimasi ekonomi, konsumsi yang berorientasi pasar disebut komodifikasi agama. Bila dari agama yang melegitimasi ekonomi dapat disebut komodifikasi agama. Hal yang sama dapat terjadi pada dunia politik, yakni ketika politik menjadi legitimasi perilaku ekonomi, dapat disebut komodifikasi politik. Jelaslah bahwa dampak yang ditimbulkan oleh penggunaan simbol-simbol agama di masa pilkada telah memicu munculnya bisnis-bisnis baru yang berbasis agama, maupun politik; yang terang-terangan maupun tersembunyi.

PENUTUP

Patut disyukuri bahwa pilkada Jambi tiga tahun terakhir tidak berujung pada konflik horizontal meski sempat “riuh rendah” dengan gelombang demonstrasi di pertengahan 2005 pada pilgub Jambi karena alasan terjadi politisasi dan desakralisasi kitab suci, namun secara umum relatif aman terkendali sama halnya dengan pilwako 2008. Akan tetapi di balik pilkada yang relatif damai itu, bila ditelisik dengan cermat ternyata telah terjadi proses desakralisasi agama yang nampak dari relasi keberagamaan dan keberpolitikan elit maupun masyarakat yang kompleks dewasa ini khususnya di Jambi. Berawal dari dominasi politik atas agama oleh tangan-tangan politisi lahir pemaknaan atas simbol-simbol agama yang mengalami perubahan arti dan fungsi simbol, perluasan makna, atau bahkan pembalikan arah dari tujuan dan spirit agama itu sendiri sebagaimana telah ditunjukkan dalam pembahasan (politisasi agama). Adapun pada aspek dampak menumbuhkan benih-benih komodifikasi agama dan komodifikasi politik sekaligus.

Seperti terlihat transaksi antara partai, tim sukses, atau kandidat sendiri dengan sentra-sentra jasa pencetak kaos, sticker, baliho, umbul-umbul, dan lain-lain yang umumnya memuat simbol-simbol agama secara transparan. Maupun bermunculannya makelar politik terselubung dari elite

agamawan, tokoh pemuda, tokoh masyarakat. Selain itu, ini juga dapat mengubah cara pandang masyarakat di level *grassroot* yang antusias terhadap pasangan kandidat yang royal menghamburkan uang dan karenanya berbau *money politic* menjadi diterima dengan label baru “pemurah” dan diikuti dengan kesediaan memilih mereka tanpa seleksi. Seleksi untuk memilih kandidat melalui berbagai kompetensi, menjadi luput dari pertimbangan tidak saja oleh masyarakat kebanyakan, bahkan oleh elit keagamaan, elit organisasi kemasyarakatan, kepemudaan maupun elit politik sekalipun, karena “mentalitas makelar”. Makelarisasi politik dan agama yang berorientasi profit-uang atau kekuasaan memang membutuhkan banyak pihak yang terlibat di dalamnya dari seharusnya mengedepankan objektivitas dan keunggulan.

Fenomena relasi agama-politik yang belum didukung oleh moralitas atau yang saya sebut di awal sebagai *spiritual ethic* yang kokoh dewasa ini itulah yang menjadi keprihatinan Azyumardi, Nurcholish Majid, Abdul Malik Ustman dan pengamat politik Islam umumnya. Bahwa simbol-simbol agama hanya menjadi alat politik semata yang tidak jarang berbuah konflik. Oleh karena itu, kejelasan aturan yang boleh dan tidak boleh dalam penggunaan simbol-simbol agama merupakan suatu yang niscaya, meski tuntutan itu lebih pada cerminan dari keinginan membatasi dominasi politik atas simbol atau isu-isu keagamaan guna mencegah munculnya konflik ketimbang tuntutan kualitas *spiritual ethic* keagamaan yang lebih bersifat *inner-beauty* politisi. Yang disebut terakhir “urusannya” diserahkan kepada politisi sendiri bagaimana ia membangun relasi keberpolitikannya dengan keberagamaannya sekaligus pertanggungjawaban akhir di hadapan Tuhan yang sifatnya individual itu.

Dengan demikian di sini perlu dipertegas beberapa hal mendasar. *Pertama*, perlunya aturan yang kongkret-transparan-jelas tentang penggunaan simbol agama, *scope*, batasan boleh dan tidak boleh dan sanksi. *Kedua*, *goodwill* penegakan hukum dan keadilan di atas kepentingan-kepentingan politis agar tidak

terjerumus kepada pemerintahan yang berorientasi kekuasaan, bukan hukum dan keadilan. Karena itu penguatan spiritual etik dalam politik harus lebih nyata. *Ketiga*, seperti pernah disebut Cak Nur, desakralisasi politik. Hal ini penting sebagai pembelajaran politik rakyat agar rakyat juga cerdas terhadap politik. Karena politik, meski membawa-bawa simbol agama, tidak otomatis merepresentasikan keinginan luhur agama sehingga memungkinkan munculnya sikap resistensi masyarakat terhadap penggunaan simbol-simbol agama untuk tujuan politis. Padahal, nilai-nilai sakral dalam simbol agama bukan diproduksi oleh sosial, tetapi diproduksi oleh esensi absolut, Tuhan. Atas dasar keimanan, nilai-nilai sakral itu dikonsumsi oleh masyarakat. Jadi masyarakat sebenarnya dalam hal ini adalah konsumen, bukan produsen. Agaknya Pierce hanya melihat aspek realita yang ada bahwa konsensus sosial memberi petunjuk akan makna simbol tertentu.

Implikasi temuan dari penerapan teori ini memperlihatkan terjadinya perubahan nilai dan cara pandang baik pada politisi, elit agama maupun masyarakat dalam menyikapi penggunaan simbol-simbol agama yang dengan ringkas dapat disebut lebih terdorong oleh semangat profanitas mengambil manfaat dengan pertimbangan nalar singkat, sehingga cenderung menyamaratakannya sebagai komoditi biasa dengan perolehan keuntungan (profit) uang atau kekuasaan. Diskripsi semacam ini— meminjam dialektika Hegel tesa-antitesa-sintesa—menjadi tesa yang telah memunculkan tesa baru (antitesa) yakni semakin menguatnya keprihatinan dari banyak pihak atas perilaku politik dan cara hidup politisi sekarang, sehingga akan melahirkan tesa yang lebih baru (sintesa) yang semoga lebih memenuhi harapan banyak pihak di waktu lain.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Irwan. 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Azra, Azyumardi. 2001. "Etika Politik Hancur akibat Putusnya Hubungan Agama- Politik," *Kompas*, 06 Maret 2001.
- Eliade, Mircea. 2002. *Sakral dan Profan Menyingkap Hakekat Agama*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru,
- Haryatmoko. 2003. *Etika Politik dan Kekuasaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Ibn Fâris (Abi al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya w.395H), 1415/.1994. *Mu'jam al-Maqâ'yis fi allughah*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Irtanto. 2008. *Dinamika Politik Lokal Era Otonomi Daerah*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar.
- Kuper, Adam dan Kuper, Jessica. 2000. *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*. entri Semiotika ditulis oleh Dean McCannell. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada,
- M.D, Sagimun. 1985. *Adat Istiadat Daerah Jambi*. Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, Proyek Pengadaan Buku tahun anggaran 1977/1978.
- Piliang, Yasraf Amir. 2006. *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampau Batas-Batas Kebudayaan*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Rachman, Budi Munawar. 2006. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*. Bandung: Mizan.
- Rifai, Amzulian. 2003. *Politik Uang dalam Pemilihan Kepala Daerah*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Rubaidi. 2008. "Desakralisasi Tradisi Keagamaan: Studi Tentang Perubahan Makna Simbolik Istighosah di Jawa Timur", dalam *Laporan Penelitian*. Yogyakarta: Pelatihan Metodologi Penelitian Sosial Keagamaan Departemen Agama dan CRCS UGM.
- Subhan. 2007. *Pergulatan Wacana Alquran Bergambar Kandidat Gubernur Jambi*, Hasil Penelitian Pilkada Gubernur dan Wakil Gubernur Jambi tahun 2005.
- _____. 2008. *Simbol Agama Dalam Pilkada*. Hasil Penelitian Pilkada Walikota dan Wakil Walikota Jambi tahun 2008.
- Suryadi, Karim. *Ayat-Ayat Pilkada*. Dunia Esai, dikutip 14 Nopember 2008.
- Utsman, Abd Malik. (2004). "Agama, antara Moralitas dan Politik Kekuasaan." *Media Indonesia*, 05 Maret 2004.

TERAPI RELIGI

PENGALAMAN RELIGIUS DI PESANTREN AL 'ARFIYAH
MOJODUWUR, NGETOS-NGANJUK

Mohammad Arif AM

PENDAHULUAN

Pesantren merupakan sebuah institusi yang sejak dulu sangat menjunjung tinggi nilai-nilai ritual, khususnya yang diajarkan oleh para kiai. Berbagai macam ritual Islam selalu dan terus dilestarikan dari generasi ke generasi dalam pesantren. Di samping sebagai kegiatan rutin, ritual-ritual tersebut merupakan usaha untuk menjaga nilai bahkan *amal jariyah* dan ilmu-ilmu Islam yang telah ditanam para kiai sebagai bentuk penghormatan dan penghargaan terhadap generasi sebelumnya. Di sini, ritual yang dilakukan sudah menjadi tradisi para santri dan telah dilakukan secara terus-menerus dari generasi ke generasi. Ritual merupakan rangkaian peristiwa yang relatif tetap. Akibatnya, ritual tidak bersifat individual dan juga tidak *ad hoc*. Ritual tidak dilegitimasi dalam kerangka instrumentalitas langsung, tetapi ritual memberikan makna melalui simbol-simbol (Kuper, 2000:916).

Ritual (ritus) merupakan sarana untuk memancarkan lambang-lambang, nilai-nilai, pemahaman diri, dan budaya. Ritus tersebut merekonstruksi dan memperbaharui hidup. Oleh karena itu, ritus memainkan peran penting dalam kerangka

agama-budaya komunitas (Esposito, 2001:170). Dalam komunitas pesantren ritual sebuah amalan berfungsi sebagai terapi religi yang berfungsi sebagai solusi terhadap problem kehidupan masyarakat. Terapi religi mencakup obat bagi orang yang menderita sakit fisik maupun psikis. Terapi religi juga dimaksudkan memberikan perlindungan terhadap masyarakat yang terancam dari berbagai bahaya; memberikan pertolongan kepada masyarakat yang menghadapi permasalahan dan kesulitan dalam kehidupannya seperti masalah bisnis, pendidikan, bahkan politik. Sebagai contoh, seseorang terserang penyakit yang telah berada pada level komplikasi. Menurut keterangan medis, orang tersebut tidak bisa disembuhkan. Namun, melalui terapi religi ternyata penyakitnya bisa disembuhkan. Kasus ini menegaskan bahwa kemampuan manusia memiliki keterbatasan. Dengan demikian, terapi religi seperti yang dilakukan oleh para santri di berbagai tempat dapat dijadikan solusi alternatif penyembuhan penyakit.

Aktivitas terapi religi dalam ritual amalan *asmaul haq* di Pesantren Al 'Arfiyah sangat memperhatikan dan mengutamakan nilai kemurnian niat untuk Allah atau biasa dengan sebutan *lillahi ta'ala*. Kemurnian niat akan mempengaruhi hasil terapi religi dalam ritual amalan *asmaul haq* yang dilakukan oleh para santri. Keyakinan dan niat adalah unsur utama dalam pelaksanaan ritual terapi religi. Bagi santri sudah tertanam dalam dirinya niat yang kuat bahwa belajar di pesantren bukan untuk mengejar kekuasaan, uang, dan keagungan duniawi. Akan tetapi belajar merupakan kewajiban setiap muslim dan sebagai pengabdian kepada Allah (Arif, 2008:36; Dhofier, 1994:21). Para santri telah berada pada level keyakinan yang tidak lagi tergoda pada kepentingan duniawi. Namun, hal ini bukan berarti mereka lupa terhadap dunia. Mereka hanya lebih memprioritaskan kehidupan rohaniah dibandingkan kehidupan duniawi yang serba sesaat.

Terapi religi dalam amalan *asmaul haq* pada dasarnya seperti ilmu ibadah atau amalan ritual dalam Islam yang lain.

Terapi religi juga bertujuan seperti ibadah lain, mendekatkan diri dan mendapatkan ridha-Nya. Namun, ada kelebihan lain yang ada pada *asmaul haq* yaitu bagi yang mengamalkannya. Ia tidak akan diganggu oleh gangguan kejahatan baik dari jin ataupun bentuk-bentuk gangguan lain kecuali atas izin Allah. Ini merupakan keyakinan yang ditanam di hati para santri yang tidak bisa digoncang oleh fenomena globalisasi dalam bentuk dan cara apapun. Di sini dapat dilihat bahwa terapi religi dalam ritual amalan *asmaul haq* merupakan sesuatu yang urgen bagi para santri di Pesantren Al 'Arfiyah.

SEKILAS TENTANG PESANTREN AL ARFIYAH

Pesantren Al 'Arfiyah adalah salah satu pondok pesantren salaf di antara beberapa pesantren di Kabupaten Nganjuk Jawa Timur. Pesantren tersebut terletak di Desa Mojoduwur Kecamatan Ngetos. Dari kota Nganjuk jaraknya ± 17 km ke arah Selatan. Lokasi pesantren berada di wilayah dataran tinggi yang merupakan bagian lereng gunung Ngliman. Mayoritas penduduk di sekitar pesantren Al 'Arfiyah adalah petani dan pedagang tradisional. Lokasi pesantren tersebut sangat mendukung terhadap kondisi pesantren Al 'Arfiyah yang tergolong tradisional. Pengaruh globalisasi serta segala bentuk pengaruh yang lain belum mampu membuka tabir fanatisme dan kekuatan tradisi ritual yang berlangsung dari generasi ke generasi hingga sekarang di Pesantren Al 'Arfiyah. Ritual *asmaul haq* sebagai salah satu ritual yang dilakukan secara turun-temurun tidak bergeser sedikitpun dari kaidah yang telah ditentukan sang kiai. Terapi religi dalam amalan *asmaul haq* adalah sebuah amalan yang diberikan oleh Kiai Ahmad Zaini atau biasa dipanggil Mbah Zen. Beliau adalah pengasuh Pesantren Al 'Arfiyah saat itu. Beliau mendapatkan ijazah *asmaul haq* dari guru atau kiainya, Mbah Kiai Zamzami Ponorogo yang mendapat ijazah terlebih dahulu dari Mbah Kiai Imam Rifa'i Banten. Menurut sejarahnya, Mbah Kiai Imam Rifa'i adalah orang pertama yang mendapat ijazah dari Nabi Khidir.

Orang yang mengamalkan atau mempunyai ijazah *asmaul haq* dengan baik akan mempunyai hati yang tenteram, tidak mempunyai hati yang sedih, apalagi dalam menghadapi masalah-masalah dunia. Demikian pula, ia tidak mempunyai perasaan takut ataupun marah terhadap orang lain. Ketika *asmaul haq* diamalkan secara baik dan benar serta sempurna, maka rasa sedih, takut, marah dan perasaan negatif lain akan lenyap. *Asmaul haq* telah lama diamalkan orang, terutama para santri di Pesantren Al 'Arfiah. Sedangkan tradisi ritualnya tetap terjaga dengan baik dan sempurna tanpa ada perubahan sama sekali, khususnya dalam hal pelaksanaan terapi religi.

TRADISI RITUAL SANTRI DALAM PENGAMALAN TERAPI RELIGI AMALAN *ASMAUL HAQ*

Pada era modern, sumbangan bagi pemikiran dan sastra Islam berfokus pada peran Islam dalam ritus-ritus. Peran ritus siklus hidup Islam yang bervariasi menurut budaya dalam membentuk pemikiran dan budaya Muslim menjadi tema dalam berbagai novel dan film yang diproduksi di dunia Islam. Ali Syari'ati, seorang pemikir Islam modern, membahas tema ini dalam wacana filsafatnya tentang antropologi Islam. Baginya, melewati berbagai tahap kehidupan melibatkan perjuangan dialektis antara *al-ruh* (ruh/nafas Allah) yang telah ditiupkan oleh Allah ke dalam semua manusia, sedangkan *turab*, (debu) atau *shalshal* (tanah liat) merupakan unsur fisik yang membentuk tubuh manusia. Menurut Syari'ati, keselamatan terletak pada kemenangan dari persaingan antara komponen spiritual dan material yang membentuk kepribadian manusia dan disaksikan dalam penyerahan diri dan syukur kepada Allah yang diungkapkan secara simbolis dalam berbagai tahap daur kehidupan (Esposito, 2001:173).

Statemen di atas menjelaskan bahwa dalam Islam terdapat pengakuan dan kajian yang terbuka dan objektif terhadap ritus-ritus yang identik dengan simbol keislaman yang sudah melakukan proses sinkretisme antara Islam dan budaya lokal di

beberapa tempat termasuk di Indonesia yang diwakili oleh potret kultur Islam pesantren. Ritus-ritus di pesantren tetap hidup dalam dunianya, tetap tumbuh, dan dilestarikan oleh para santri dan oleh pengamal amalan-amalan tertentu seperti pengamal amalan *asmaul haq*. Para santri berkeyakinan bahwa memelihara ritus Islam merupakan kewajiban, apalagi ritus yang diajarkan oleh para kiai di pesantren. Melestarikan ritus berarti melestarikan ajaran dan amalan kiai. Demikian juga dengan ritus dalam amalan *asmaul haq* yang mempunyai fungsi penting, terutama bagi para santri di Pesantren Al 'Arfiah. Sekali lagi, *asmaul haq* merupakan amalan yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah, menuntut ridha Allah, menjadi orang yang dicintai oleh Allah, dan menjadi orang yang makrifat kepada Allah, seperti yang tersirat dalam doa berikut yang dilafadzkan secara berulang-ulang oleh pengamal *asmaul haq*.

اللهم انت المقصودى ورضاك مطلوبى اعطنى محبتك ومعرفتك

Artinya: Ya Allah Engkau adalah maksud ku, dan keridhaan-Mu adalah permintaan ku, berilah aku kasih sayang-Mu, dan kema'rifatan terhadap-Mu.

Jenis amalan *asmaul haq* antara lain; mewiridkan lafadz Allah sebanyak 141 kali atau lebih, rajah,¹ puasa *ngrowot* Bismillah,² amalan tidak mandi selama tujuh hari,³ mandi bengawan *kautsar*,⁴ wirid untuk bertani, dan membaca doa-doa pilihan.

¹ Rajah adalah tanda yang berbentuk huruf Arab yang dituliskan pada bagian tubuh seseorang dengan tujuan mendapatkan khasiat tertentu

² Puasa *ngrowot* Bismillah adalah sebuah ibadah atau ritual dalam puasa, tetapi pada waktu sahur dan berbuka tidak boleh makan nasi dan makanan lain yang berasal dari hewan hidup yang halal. Selama berpuasa, wajib membaca bismillah sebanyak mungkin.

³ Sebuah amalan/ritual yang berbentuk larangan mandi selama 7 hari setelah badan seseorang dirajah.

⁴ Kegiatan ritual mandi yang dilakukan di ujung sungai yang merupakan titik pertemuan antara dua sungai. Pada titik tersebut terdapat keyakinan bahwa tempat tersebut merupakan tempat Nabi Khidir.

Adapun keunggulan *asmaul haq* dibandingkan dengan amalan lain adalah, *pertama*, dapat digunakan untuk mengambil khasiat doa apapun. Seseorang yang mempunyai ijazah *asmaul haq* jika hendak mengisi cincin dengan khasiat surat Yasin, ia hanya mengatakan, “*ya Allah, cincin ini akan saya isi dengan mengambil khasiat surat Yasin*”. Orang tersebut cukup menghembuskan nafas ke dalam cincin tanpa harus membaca surat Yasin secara lengkap. Pada saat itu, isian surat Yasin secara otomatis telah masuk ke dalam cincin tersebut. Lain halnya dengan orang yang tidak mempunyai amalan *asmaul haq*, tetapi mempunyai ilmu yang *haq*. Jika hendak mengisi dengan khasiat surat Yasin harus membacanya dengan tuntas. *Kedua*, dapat digunakan untuk mengambil persamaan isian orang lain. Bagi orang yang hendak memagari rumahnya misalnya, dia hanya mengatakan, “saya pagari rumah dan pekaranganku seperti pagar rumah pak Fauzi”. Ini hanya bisa dilakukan oleh para santri dan pengamal *asmaul haq* (Habiba, 2002:21).

Tradisi ritual keagamaan yang dilakukan para santri mencakup perilaku pemujaan, kepatuhan, dan ketaatan dalam peribadatan bertujuan untuk menunjukkan komitmen seseorang terhadap agama yang dianut sehingga orang akan selalu melaksanakan kewajiban agama sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan oleh agama tersebut (Akyas, 2008:98; Ancok dan Suroso, 2004). Ritual selalu mengingatkan manusia tentang eksistensi dan hubungannya dengan lingkungan karena melalui ritual warga suatu masyarakat dibiasakan untuk menggunakan simbol-simbol yang bersifat abstrak yang berada pada tingkat pemikiran untuk berbagai kegiatan sosial yang ada dalam kehidupan sehari-hari mereka (Abdullah, 2002:3; Geertz, 1983:xi-xii). Dengan demikian, tradisi ritual santri merupakan rangkaian kegiatan yang dilakukan para santri khususnya di Pesantren Al ‘Arfiyah untuk menunjukkan tanggung jawab dan komitmen mereka pada ritual amalan *asmaul haq*.

Dalam institusi pesantren, tradisi merupakan konsep yang paling mendasar dari konservatisme yaitu mempertahankan

nilai-nilai pesantren secara utuh (Arif, 2008:36; Giddens, 2001:40). Oleh karena itu, semua agama (hanya) menjadi satu langkah dalam perjalanan panjang seorang individu yang berada dalam tradisi religius tertentu sebaiknya dipahami sebagai seorang pengembara. Karena seseorang yang lazim kita pahami sebagai pemeluk agama tertentu sebenarnya hanyalah seorang pencari (kebenaran agama). Melalui persepsi masing-masing orang dalam tradisinya sebagai seorang pencari inilah sehingga kita mampu melihat nilai setiap tradisi dalam kekhasan dan keunikannya.

PELAKSANAAN, BENTUK, DAN SIMBOL DALAM RITUAL AMALAN *ASMAUL HAQ*

Bagi para santri dan pengamal diwajibkan mengamalkan amalan ini setiap selesai shalat lima waktu dengan istiqamah. Maksudnya, kalau mewiridkan lafadz Allah sebanyak 201 kali misalnya, jangan sampai kurang dari jumlah tersebut. Amalan *asmaul haq* dapat dilakukan dengan melakukan langsung setelah selesai shalat. Bagi yang tidak mempunyai waktu setelah shalat *maktubah*, dalam hal ini ia dalam kondisi darurat, maka amalan ini boleh diwiridkan setelah ada kesempatan baik di kendaraan atau di tempat lain. Namun, yang tidak diperbolehkan adalah pada saat ada waktu untuk melakukan wirid tetapi tidak mau mengamalkannya dan andaikata orang tersebut tertidur, maka ia harus menggantinya pada waktu lain setelah ada kesempatan. Wirid *asmaul haq* juga boleh dijamak tetapi tidak boleh diqasar seperti shalat. Adapun yang disunatkan, amalan ini dilakukan setelah shalat sunnah. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa lebih baik wirid dari pada diam.

Sementara bentuk dan simbol dalam amalan *asmaul haq* adalah, *pertama*, santri atau pengamal harus terlebih membersihkan diri dari amalan atau isian yang batal karena *asmaul haq* merupakan salah satu yang tidak bisa dan tidak bisa bercampur dengan amalan lain yang batal. Bagi yang akan menerima ijazah *asmaul haq*, harus dibersihkan terlebih dahulu

dari amalan-amalan serta isian yang batal. Calon/peserta atau santri yang akan menerima ijazah harus memahami *asmaul haq* dari sisi pengetahuan secara global termasuk memahami amalan yang *haq* dan batal. Setelah diberi amanat *mujiz* (Mbah Zen), mewakili Mbah Zen untuk membuang semua amalan atau isian yang batal yang dimiliki oleh calon/peserta atau santri yang akan menerima ijazah. Hal ini dimaksudkan agar calon nantinya tidak terjerumus ke dalam amalan yang batal. Dalam proses penyerahan ijazah, juga dijelaskan beberapa kewajiban bagi penerima, antara lain wiridan setelah shalat lima waktu, amalan tahlil, istighasah, shalawat *nariyah*, *manaqib*, membaca al-Qur'an, dan melaksanakan shalat-shalat dan puasa-puasa sunnah yang *ma'tsur*.

Kedua, praktik jurus. Jurus merupakan persyaratan bagi yang akan menerima ijazah. Bagi laki-laki yang mampu harus mempraktikkannya, sedangkan bagi wanita boleh mempraktikkan atau cukup melihatnya saja. Adapun bagi yang tidak mampu seperti para tunanetra, cukup melihat atau mendengarkannya saja. *Ketiga*, mahar/syukuran. Mahar merupakan syarat yang harus dipenuhi bagi yang telah melakukan jurus *asmaul haq*. Mahar di sini berupa nasi tumpeng dengan satu ekor ayam yang disedekahkan kepada semua yang hadir sebagai ungkapan rasa syukur kepada Allah karena telah melakukan jurus yang dimaksud. Mahar ini bisa diganti berupa uang untuk memudahkan para santri atau pengamal. *Keempat*, suci dari hadas besar dan kecil. Hal ini bertujuan untuk mensucikan santri atau pengamal dalam melakukan wirid. *Kelima*, menerima ijazah. Amalan *asmaul haq* harus diberikan ijazah oleh seorang *mujiz*. Pemberi ijazah di Pondok Pesantren Al 'Arfiah adalah Kiai Ahmad Zaini. *Keenam*, minum air rajah zamzam. Meminum air ini merupakan syarat bagi yang sudah menerima ijazah.

MANFAAT TERAPI RELIGI

Ritus-ritus amalan *asmaul haq* telah dilakukan oleh para santri dalam kurun waktu yang lama. Mereka melakukannya sejak amalan *asmaul haq* diajarkan oleh Kiai Ahmad Zaini sampai sekarang. Dalam jangka waktu tersebut, sama sekali tidak ada perubahan, bahkan tidak diperbolehkan ada perubahan dalam bentuk ritualnya. Jadi harus sama dengan apa yang diajarkan oleh Kiai Ahmad Zaini. Ritus-ritus dalam amalan *asmaul haq* tersebut dilakukan karena memang mengandung berbagai manfaat baik secara sosial maupun secara spiritual atau supranatural. Di antara manfaat yang diperoleh santri dan pengamal amalan *asmaul haq* adalah nilai spiritual. Manfaat secara spiritual hanya bisa dirasakan oleh para santri dan pengamal amalan *asmaul haq* sendiri.

Masing-masing santri dan pengamalnya tidak sama dalam merasakan manfaat nilai spiritual tersebut. Hanya secara umum dapat dirasakan tanda-tanda manfaat dari ritual amalan yang dilakukan secara rutin dan niat hanya karena Allah. Tingkat rutinitas atau istiqamah dan kemurnian niat karena Allah berpengaruh besar pada tingkat spiritualitas seseorang. Hal tersebut akan menentukan tingkat spiritualitas santri dan dapat diketahui berdasarkan indikasi spiritualitas mereka berupa kepekaan hati terhadap kemungkinan yang akan terjadi terhadap mereka. Tingkat spiritualitas merupakan sesuatu yang penting untuk mengetahui level yang sudah dicapai oleh setiap santri dan pengamal *asmaul haq*. Tingkat spiritualitas tersebut dapat dicapai dengan cara memenuhi seluruh ketentuan dalam amalan.

Perspektif pencarian tidak hanya memberikan sebuah makna baru bagi kata-kata lama, tetapi juga menghasilkan makna kegelisahan yang dasyat yang menandai momen dimulainya perjalanan agung. Pencarian itu sendiri menandakan bahwa keadaan gelisah dan haus yang mendalam akan pengetahuan, telah menggantikan posisi keyakinan-keyakinan yang diterima secara tidak kritis, dipelajari secara tidak sadar atau secara kolektif diindoktrinasikan. Persoalan penting

bagi pencarian spiritual di dalam dan di luar agama adalah menjadikan ungkapan-ungkapan tersebut bukan sebagai ungkapan-ungkapan keyakinan melainkan sebagai pertanyaan-pertanyaan penelitian. Ungkapan-ungkapan tersebut bukan tanda-tanda kedatangan, melainkan tanda-tanda keberangkatan (Askari, 2003:179).

Untuk mengetahui tingkat spiritualitas santri atau pengamal amalan *asmaul haq*, dapat dilihat dari perilakunya yang berbentuk lahiriah dan dalam bentuk batiniah. Secara lahiriah biasanya dapat diketahui dari perilaku seseorang ketika orang tersebut sebelum dan sesudah masuk menjadi santri atau pengamal ritual amalan *asmaul haq*. Perubahan tersebut akan tampak dan menjadi tanda apakah orang tersebut sudah mengalami perubahan ke jenjang yang lebih tinggi atau tidak. Suatu ketika ada santri atau pengamal baru yang masuk untuk mendapatkan ijazah *asmaul haq* dari *mujiz* yaitu Kiai Ahmad Zaini. Ketika awal kedatangannya, orang tersebut seperti seorang preman. Di badannya terdapat tato, pandangannya tidak bersahabat dan tidak santun sebagaimana para santri. Setelah pertemuan ketiga, ia sudah berubah total. Sikap dan perilaku yang negatif sudah hilang, bahkan kelihatan santun dan tawadhu'. Kasus ini merupakan salah satu contoh perubahan positif secara lahiriah bagi santri yang sudah mengamalkan ritual amalan *asmaul haq*.

Dari sini dapat dilihat bahwa religiusitas atau keberagamaan merupakan tingkat pengetahuan, keyakinan, pelaksanaan dan penghayatan seseorang atas ajaran agama yang diyakininya. Pengetahuan agama merupakan pengetahuan tentang ajaran agama meliputi berbagai dimensi. Pengalaman agama adalah perasaan yang dialami oleh orang beragama, seperti rasa tenang, tenteram, bahagia, syukur, patuh, taat, takut, menyesal, bertobat, dan lain-lain. Pengamalan agama merupakan konsekuensi dari keempat dimensi yakni aktualisasi dari doktrin agama yang dihayati oleh seseorang yang berupa sikap, ucapan, dan perilaku atau tindakan. Dimensi konsekuensi ini mestinya merupakan

kulminasi dari dimensi lain. Namun kenyataannya, dimensi tersebut tidak selalu lengkap ada pada diri seseorang. Demikian pula, sikap, ucapan, dan tindakan seseorang tidak selalu atas dorongan ajaran agama (Akyas, 2008: 87; Ancok dan Suroso, 1994; Robert, 2002; Smith, 2004; Effendi, 2004).

Manfaat secara sosial religius ritual *asmaul haq* adalah menjadikan santri sebagai manusia yang melaksanakan perintah agama Islam secara *kaffah syar'iyah*, yaitu memenuhi seluruh syariat agama Islam dalam segala tingkah lakunya. Santri juga tidak merasa lebih dibanding masyarakat lain; tidak merasa sombong terhadap sesama manusia; mempunyai toleransi yang tinggi terhadap permasalahan yang muncul dalam masyarakat; berakhlak mulia terhadap sesama manusia, rendah hati, dan mempunyai keyakinan yang tinggi terhadap semua takdir Allah. Di sisi lain, bagi kaum muslim yang mengamalkan ritual amalan *asmaul haq* akan mendapat jalan keluar yang terbaik setiap ada problem yang muncul dalam hidupnya.

RESPONS DAN DAMPAK TERAPI RELIGI BAGI MASYARAKAT

Setiap orang atau kelompok memerlukan strategi dalam melakukan suatu aktivitas atau pemecahan masalah yang dihadapi. Strategi ini menjadi satu piranti pendukung yang ikut menentukan dalam mencapai tujuan yang telah direncanakan. Tanpa strategi, seseorang atau kelompok akan sulit dalam pemecahan masalah atau pencapaian tujuan. Penggunaan strategi atau metode bukanlah secara sembarangan atau tanpa pertimbangan tertentu, melainkan harus mempertimbangkan efektivitas atau kesuaian baik dengan kemampuan yang dan tujuan yana akan dicapai serta dengan permasalahan yang dihadapi. Dengan kata lain, tidak ada suatu pembakuan dalam penggunaan strategi atau cara, melainkan penggunaan strategi atau metode harus disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang dihadapi (Mansur, 2008:304).

Masyarakat yang mengamalkan terapi religi dalam ritual amalan *asmaul haq*, memiliki bermacam-macam latar belakang. Mereka berlatar belakang pendidikan, ekonomi, sosial, bahkan perbedaan dalam kemampuan ilmu agama dan keberagamaan yang berbeda. Yang menjadi pertimbangan utama adalah tingkat kemampuan dalam bidang agama Islam. Namun Kiai Ahmad Zaini tidak membedakan tingkat keberagamaan pada orang-orang yang meminta ijazah untuk terapi religi dalam amalan *asmaul haq*. Yang terpenting baginya adalah sanggup melaksanakan seluruh ritual yang sudah ditentukan. Dalam tingkat keberagamaan muncul kelompok orang-orang religius yaitu orang yang memang sudah mampu dan biasa melakukan ibadah menurut ketentuan agama Islam. Sedangkan kelompok yang lain merupakan orang-orang awam, yaitu orang-orang yang sebelumnya tidak pernah beribadah kepada Allah, seperti shalat, puasa, dan ibadah yang lain. Dalam mengamalkan terapi religi dalam ritual amalan *asmaul haq* tidak ada perbedaan syarat antara orang-orang yang masuk kelompok religius dan kelompok awam.

Bagi orang-orang yang tergolong religius biasanya berstatus santri yang tinggal di Pesantren Al 'Arfiyah. Proses dan persyaratan terapi religi dalam ritual amalan *asmaul haq* semakin menambah dan memperkuat nilai religiusitas mereka. Mereka semakin bertambah ketaatannya terhadap seluruh ajaran agama Islam. Bahkan, wirid-wiridnya semakin diperbanyak yang membuat mereka semakin mantap mengamalkan ritual terapi religi amalan *asmaul haq*. Melalui amalan tersebut, masyarakat religius atau santri semakin menunjukkan semangat untuk mengembangkan ritual-ritual yang ada dalam Islam, bahkan digunakan untuk sarana dakwah. Agama dipraktikkan sebagai bagian dari pengendalian sosial dan identifikasi diri untuk pemosisian individu, kelompok, dan institusi dalam serangkaian transaksi sosial yang dinamis dan kontekstual. Simbol-simbol budaya telah menjadi alat bagi penegasan autentisitas kelompok yang keberadaannya menjadi

bagian dari sistem sosial global dengan pertentangan nilai yang semakin tajam (Abdullah, 2006:9).

Bagi masyarakat yang tergolong awam, ritual amalan *asmual haq* membuat mereka mau melaksanakan perintah agama. Hal tersebut dilakukan karena sadar terhadap dampak positif amalan *asmaul haq* yang telah ditekuninya. Bagi mereka, pada tingkat dasar ketika mengikuti tes, tubuhnya menjadi kebal dari segala bahaya yang mengancam. Dari pengalaman ini, mereka menyadari manfaat amalan ini terhadap diri dan keluarganya. Mereka mulai ada kesadaran untuk melakukan ibadah yang sudah ditentukan oleh agama Islam. Kesadaran itu menggerakkan mereka untuk mau melaksanakan shalat lima waktu, puasa, zakat, dan melaksanakan kewajiban-kewajiban agama yang lain. Kemauan melakukan ibadah ini muncul dari persyaratan dalam ritual amalan *asmaul haq*. Bagi yang sudah menerima ijazah amalan *asmaul haq* wajib melaksanakan semua perintah dan wajib menjauhi semua larangan Allah. Apabila kewajiban agama tidak dipenuhi, maka sebagai akibatnya adalah lunturnya manfaat ritual amalan *asmaul haq*.

Mengamalkan ritual terapi religi amalan *asmaul haq* bagi masyarakat munculkan ketentruman dan kesabaran dalam hati serta sikap berani dalam menegakkan kebenaran. Mereka merasa semakin dekat dengan Allah dan mampu berkomunikasi secara batiniah dengan-Nya. Demikian pula, amalan ritual amalan *asmaul haq* sangat dirasakan manfaatnya dalam mengatasi kesulitan dan cobaan dalam kehidupan. Ketika ada salah seorang yang sakit dan tidak mampu disembuhkan dengan pendekatan medis, akan ditempuh dengan jalur doa melalui ritual amalan *asmaul haq*. Hal tersebut merupakan dampak yang dirasakan secara langsung oleh mereka yang meyakini manfaat ritual amalan *asmaul haq*. Ritual amalan *asmaul haq* dapat dijadikan solusi untuk memperoleh jalan keluar setiap permasalahan yang muncul secara nyata dan secara supra natural.

PENUTUP

Pesantren ternyata menjadi benteng terakhir untuk memberikan jawaban terhadap permasalahan manusia ketika teknologi tidak lagi mampu memberikan jalan keluar yang terbaik. Terapi religi dalam amalan *asmaul haq* membuka dialog antara situasi dunia yang telah maju dalam teknologi yang mencakup semua sendi kehidupan manusia dengan kondisi riil ketidakmampuan manusia menghindari keterbatasan. Terapi religi memberikan solusi alternatif kepada masyarakat di saat pendekatan teknologi secara empiris mengalami titik klimaks. Hal ini menegaskan bahwa dalam kondisi sulit, manusia sangat membutuhkan kehadiran sesuatu yang lain untuk membantunya. Terapi religi seperti yang dilakukan oleh santri di Pesantren Al 'Arfiyah merupakan salah satu bentuk solusi dan jawaban intuitif yang ditawarkan oleh agama yang dapat dijadikan referensi dalam mengatasi keterbatasan manusia menghadapi kebuntuau teknologi modern. Di sini, manusia dalam kapasitasnya sebagai makhluk Tuhan mengalami keterbatasan.

Aktivitas terapi religi dalam ritual amalan *asmaul haq* seperti yang dilakukan oleh santri di Pesantren Al 'Arfiyah sangat memperhatikan dan mengutamakan pada nilai kemurnian niat. Niat hanya demi mencapai ridha Allah atau biasa dengan sebutan *lillahi ta'ala*. Kemurnian niat akan mempengaruhi hasil ritual yang dilakukan. Dengan niat yang ikhlas, melalui amalan *asmaul haq* dapat diperoleh hasil yang sesuai dengan keinginan yakni lebih mendekatkan diri kepada Allah. Terapi religi yang dilakukan oleh para santri juga membentuk karakter dan kepribadian mereka. Dengan demikian, melalui terapi religi *asmaul haq*, para santri diharapkan dapat menjadi manusia yang berakhlak mulia dan tidak mudah tergoda oleh kepentingan duniawi. Terapi yang dilakukan secara turun-temurun dan terus-menerus oleh beberapa generasi di Pesantren Al 'Arfiyah menunjukkan adanya fungsi dari terapi religi tersebut. Para santri

atau pengamal mendapatkan ketenangan dan kebahagiaan tersendiri setelah menjalani dan melakukan terapi ini.

Terapi religi, di samping sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah SWT, juga berdampak pada jauhnya pengaruh-pengaruh negatif yang sering muncul dalam kehidupan manusia. Bagi pengamalnya, mereka yakin akan terhindar dari berbagai gangguan, namun amalan ini harus dilakukan dengan konsisten. Terapi religi tidak hanya merupakan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah, tetapi juga sebagai sarana melatih ketekunan dan konsistensi para pengamalnya. Terapi religi harus dilakukan secara rutin dan tidak mengenal lelah. Dalam terapi religi tidak ada lagi pembedaan antara kelompok religius dan awam. Keberhasilan mereka tergantung sepenuhnya pada keikhlasan niat dalam melaksanakan amalan tersebut. Dengan demikian, semakin jelas bahwa amalan ini hanya bertumpuh pada kesucian niat dan kesungguhan pelaksanaannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. 2002. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, Irwan. 2002. *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa: Analisis Gunung pada Upacara Grebeg*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- _____. 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Akyas, M. 2008. “Eksistensi Masjid dan Elevasi Religiusitas Masyarakat Bantaran Pekalongan”, dalam Irwan Abdullah (Ed). *Dialektika Teks Suci Agama Strukturasi Makna Agama dalam Kehidupan Masyarakat*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarja UGM- Pustaka Pelajar.
- Ancok, Djamaluddin dan Suroso. 1994. *Psikologi Islam: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arif AM, M. 2008. “Pesantren sebagai Pusat Deseminasi Jama’ah Tabligh, Studi Kasus di Pesantren Al Fattah Temboro Magetan Jawa Timur”, dalam Irwan Abdullah (Ed.). *Agama*,

- Pendidikan Islam, dan Tanggung Jawab Sosial Pesantren.* Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM-Pustaka Pelajar.
- Askari, Hasan. 2003. *Lintas Iman Dialog Spiritual.* Yogyakarta: LKiS.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1994. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* Jakarta: LP3ES.
- Efendi, Djohan. 2004. *Spiritual Baru, Agama dan Aspirasi Rakyat.* Yogyakarta: Dian Interfidei.
- Esposito, John L. 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World.* Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony. 2001. *Run Away World: How Globalization is Reshaping Our Lives.* Jakarta: Gramedia.
- Kuper, Adam dan Jessica Kuper. 2000. *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Mansur, Rosichin. 2008. "Agama Subsisten Orang-orang Pinggiran: Tukang Ojek Anak Sekolah di Perum Trangkil Semarang", dalam Irwan Abdullah (Ed.). *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global.* Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM-Pustaka Pelajar.
- Robert, Tyler. 2002. *Spiritual Pos-religijs: Explorasi Hermeneutis Transfigurasi Agama dalam Praksis Filsafat Nietzsche.* Yogyakarta: Qolam.
- Smith, Wilfred C. 2004. *Memburu Makna Agama.* Bandung: Mizan.

BIODATA PENULIS

H. MUH. ILYAS UPE, lahir di Belawa Wajo tahun 1956, adalah Dosen Yayasan Wakaf Universitas Muslim Indonesia (UMI) dengan jabatan akademik Lektor Kepala dalam matakuliah Pemikiran Islam, pada Fakultas Agama Islam UMI Makassar. Pernah menjabat sebagai Ketua Jurusan Dakwah dan Ushuluddin. Pada tahun 2009 diangkat menjadi Penanggungjawab Penjaminan Mutu Fakultas Agama Islam Universitas Muslim Indonesia, dan pada tahun 2012 diangkat menjadi Wakil Dekan IV Fakultas Perikanan dan Ilmu Kelautan dan Fakultas Pertanian UMI. Pada akhir tahun 2012, ia diangkat menjadi Wakil Dekan III dan IV Fakultas Perikanan dan Ilmu Kelautan UMI. Ia adalah Alumnus Pelatihan Metodologi Penelitian Sosial Keagamaan yang dilakukan oleh Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) UGM kerjasama Diktis Departemen Agama RI tahun 2007 dan 2008. Ia juga pernah mengikuti Workshop Penguatan Kapasitas Dosen, 4 angkatan dan menjadi pelatih/nara sumber dalam Workshop PAKEM bagi guru-guru madrasah. Tulisan yang telah dihasilkan antara lain: “Gerakan Neo Sufisme Dalam Pesantren di Sulawesi Selatan”, dan Neo Sufisme “Fenomena Perubahan pada Mahasiswa Pasca Pencerahan Qalbu Pesantren Darul Mukhlisin Padang Lampe Pangkep. Selain itu, beberapa buku juga telah dieditnya, antara lain “Akhlaq Sufi, Sistematika Pola Pembinaan Akhlaq”. “Landasan

Filosofi Tarekat Naqsyabandiyah”, dan “Struktur Pengetahuan Tarekat Naqsyabandiyah Mencapai Puncak Spiritual”.

DRA. WANDA FITRI, M.SI, adalah dosen di IAIN Imam Bonjol Padang. Pendidikan Sekolah Dasar ditempuhnya di kota kelahirannya di Dumai (Riau), Sekolah Menengah Pertama dan Atas di selesaikan di Padang Panjang, Sumatera Barat, dan menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Dakwah IAIN Imam Bonjol Padang pada tahun 1993. Kemudian, ia melanjutkan pendidikan Megister Psikologi di Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada Yogyakarta lulus pada tahun 2000. Pada tahun 2004, ia mendapatkan kesempatan belajar di Research School of Social Science (RSSS) dan Research School of Asian Pasific Studies (RSPAS) di Australian National University selama satu tahun. Pada tahun 2007 dan 2008, ia mendapat kesempatan mendalami Metodologi Penelitian bersama dosen-dosen/peneliti muda PTAIN dan PTAIS se Indonesia di Sekolah Pascasarjana UGM kerjasama antara Departemen Agama RI dan Sekolah Pascasarjana UGM. Saat ini, ia sedang menyelesaikan Program Doktor Psikologi di Universitas Padjajaran Bandung. Karya tulis yang sudah dibukukan di antaranya: *Kapita Selekta Ilmu Dakwah* (2003) yang merupakan tulisan bersama, *Makna Kerja bagi Perempuan dan Konflik Peran Ganda* (2003), *Mengenal Teori-Teori Psikologi dan Penerapannya* (2007), dan dua buku yang juga merupakan tulisan bersama yaitu *Agama dan Tantangan Global dalam Kearifan Lokal* (2008) dan *Generasi Baru Peneliti Muslim Indonesia: Mencari Ilmu di Australia* (2008) yang diedit oleh Australia Indonesia Institute.

MUHAMAD ARWANI, lahir di Dusun Gesikan Ngluwar Magelang Jawa Tengah pada tanggal 27 April 1971. Pendidikan SD hingga SMA ia jalani di Magelang, kemudian melanjutkan

pendidikan di Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo. Ia menyelesaikan pendidikan S1 Bidang Tarbiyah PAI di STAINU Purworejo tahun 1997. Pada tahun 2003, ia meraih gelar magister Bidang Pendidikan Bahasa Indonesia di UNISMA Malang dan saat ini sedang dalam proses penyelesaian studi S3 di Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia (UPI) Bandung. Pengalaman bidang pendidikan telah dijalani sejak tahun 1995 meliputi, SMP Islam Berjan (1995-1997), MTs An-Nawawi 01 Berjan (1996-sekarang), SMPN 22 Purworejo (2005-2009), MA An-Nawawi Berjan (2003-2004), dan STAI An-Nawawi Purworejo (2002-sekarang). Ia juga pernah terlibat dalam organisasi dan menduduki posisi antara lain sebagai Sekretaris PC IPNU Kab. Purworejo (1994-1997), Sekretaris PC GP Ansor Kab. Purworejo (2005-2009), Wakil Sekretaris DPD KNPI Purworejo (2005-2009), Wakil Sekretaris DPD KNPI Purworejo (2010-sekarang), Wakil Sekretaris PC NU Kab. Purworejo (2009-sekarang).

HASSE J, lahir di Bola-Bulu Sidenreng Rappang Sulawesi Selatan pada 9 September 1976, menyelesaikan S1 di Fakultas Syariah IAIN Alauddin Makassar tahun 2001, S2 di *Center for Religious and Cross-cultural Studies* (CRCS) UGM Yogyakarta tahun 2005, dan pada tahun 2012 meraih gelar doktor dalam Religious Studies pada Sekolah Pascasarjana UGM Yogyakarta. Pada tahun 2009-2010 mengajar pada Program Studi Ketahanan Nasional Sekolah Pascasarjana UGM. Setelah menyelesaikan program doktor, pada tahun 2013 mengajar pada Program Pascasarjana UNY Yogyakarta. Di tengah aktivitas mengajar, ia aktif menulis. Karya ilmiah yang telah terbit antara lain: *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global* (2007), *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer* (2009), *Kebijakan Negara terhadap Agama Lokal* (2010), *Deeksistensi Agama Lokal* (2011), dan *Anarkisme Demonstrasi Mahasiswa* (2012). Di samping itu, ia juga aktif sebagai editor. Karya yang telah diedit

dan diterbitkan di antaranya: *Agama, Pendidikan, dan Tanggungjawab Sosial Pesantren* (2007), *Sustainability Lembaga Keuangan Mikro: Koperasi Simpan Pinjam* (2008), *Working Papers Koperasi Simpan Pinjam: Sustainability Lembaga Keuangan Mikro* (2008), *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer* (2009), *Berpihak pada Manusia: Paradigma Nasional Pembangunan Indonesia Baru* (2010), *Dinamika Kelompok* (2011), *Berpihak pada Tradisi* (2012), dan *Kesenian Tradisional di Seram Bagian Barat: Bentuk dan Pelestariannya di Kalangan orang Wemale* (2013). Selain kesibukan sebagai dosen di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, saat ini ia banyak menekuni kajian sosial keagamaan khususnya menyangkut hubungan negara dengan agama lokal.

DESY MARDHIAH dilahirkan di Kota Padang, 04 Desember 1979. Pendidikan tingkat dasar hingga perguruan tinggi diselesaikannya di Kota Padang. Ia memiliki minat yang tinggi terhadap dunia pendidikan dan meraih gelar Sarjana Teologi Islam pada Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang pada tahun 2003. Satu tahun kemudian, ia meraih gelar Sarjana Sosial pada FISIP UNAND Padang. Gelat magister kembali ia raih pada program magister Sosiologi pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UGM Yogyakarta. Saat ini, ia sedang menyelesaikan program doktor di UGM Yogyakarta. Minatnya pada dunia akademis tidak hanya pada jalur studi, tetapi juga terlibat dalam berbagai penelitian di bidang Sosial dan Keagamaan.

SYAMSUL RIZAL, lahir di Langsa, 15 Desember 1978, adalah Dosen pada Sekolah Tinggi Islam Negeri (STAIN) Zawiyah Cok Kala Langsa, Aceh Timur, NAD. Pendidikan S1 diselesaikan di Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan S2 pada kampus yang sama dengan konsentrasi Filsafat Islam. Saat ini,

ia sedang menyelesaikan S3 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sebagai dosen, ia mengampuh beberapa matakuliah seperti Metode Penelitian, Filsafat Umum, dan Masalah-masalah Fikih. Beberapa tulisannya telah diterbitkan baik dalam buku maupun jurnal, di antaranya: “Perilaku Pacaran Anak Muda Kota langsa dalam Bayang-bayang Syariat” yang diterbitkan dalam buku *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global* (2008), *Pengantar Filsafat Islam* (2010), “Reinterpretasi Fiqh dalam Menghadapi Perubahan Zaman: Studi Pemikiran M. Syahrur”, dalam *Jurnal At-Tafkir* (2011), dan beberapa tulisan yang lainnya.

MUHAMMAD RAIS AMIN, lahir di Ujung Pandang (Makassar) Sulawesi Selatan pada 05 April 1975 adalah dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Sorong dan Kepala Unit Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (P3M) STAIN Sorong (2012-2015). Ia pernah *nyantri* di Pondok Pesantren As’Adiyah Sengkang Kabupaten Wajo Sulawesi Selatan (1987-1991) dan menamatkan pendidikan menengah di MAN 1 Watampone pada tahun 1993. S1 dan S2-nya diselesaikan di IAIN, yang kini beralih menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, pada tahun 1998 dan 2001. Saat ini, sedang menyelesaikan program S3 pada universitas yang sama. Di tengah kesibukannya, ia saat ini adalah Sekretaris Umum Tanfidz Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama (PC. NU) Kota Sorong (2013). Selain mengajar, ia banyak disibukkan dengan berbagai kegiatan Riset, Editing, dan Penelitian Partisipatif. Berbagai karya tulis pun telah diterbitkannya; “*Kado Buat Istriku; Harmonisasi Kehidupan Rumah Tangga* (2007), *Ritual Addewatang Putta Sereng di Bone, Sulawesi Selatan* dalam buku “*Agama dan Kearifan Lokal*” (2008); *Budaya Resisten Siswa dalam Sistem Pendisiplinan Sekolah Agama* (2011); Penulis dan Editor, “*Historisitas dan Perkembangan Dakwah Islam di Amerika Serikat*” (*sebuah Prolog dan Apersepsi terhadap Dakwah Islam di*

Papua Barat) dalam buku “Dakwah dan Keragaman Umat: Menelisik Syiar Islam dalam Identitas Lokal” (2012); Buku “Penguatan Riset dan Sosialisasi Kelembagaan STAIN dalam Membangun Sinergitas Pemerintah dan Masyarakat Papua Barat”, (2012); “Dialektika Fahaman dan Praktik Keagamaan Komunitas Kokoda-Papua dalam Budaya dan Kearifan Lokal” (2012). Email: muhammadrais.bone@gmail.com.

IKLILAH MUZAYYANAH DINI FAJRIYAH dilahirkan di Jember, Jawa Timur. Dibesarkan dari pesantren ke pesantren, mulai di Pesantren Ashri Jember, Pondok Pesantren Al Lathifiyah Jombang, dan Pondok Pesantren Al Ishlahiyah Singosasi Malang. Selepas menyelesaikan kuliah S1 di Institut Ilmu al-Qur’an (IIQ) Jakarta, ia meneruskan S2 pada Program Studi Gender Universitas Indonesia dan berhasil memperoleh predikat cumlaude. Saat ini, ia sedang menyelesaikan S3 Antropologi FISIP Universitas Indonesia dan sehari-harinya mengajar di Program Studi Kajian Gender, Program Pascasarjana UI dan STAI Nahdlatul Ulama Jakarta. Selain mengajar, ia juga aktif sebagai pengurus di PP Fatayat NU, Lembaga Fahmina, dan di Pusat Riset Gender Universitas Indonesia. Karya bukunya dalam tiga tahun terakhir bersama tim adalah Modul Pendampingan Korban KDRT untuk Muballighah (2012), Pengetahuan dari Perempuan (2010). Sedangkan artikel yang dimuat dalam Jurnal di tiga tahun terakhir adalah *Al Tarbiyah al Islamiyyah wa Qadhiyyah al Inhiyaz al Jinsi fi al Madaris al Islamiyyah: Dirasah Halah fi 20 Madrasah bi Jawa* (2012), Perempuan Muslim Sasak dalam Praktik Budaya Perkawinan Merarik: Sebuah Kajian Antropologi Perspektif Perempuan (2012), Hegemoni Antonio Gramsci: Sejarah dan Perkembangannya dalam Ranah Antropologi (2011), Thalak Ba’in Kubra: Antara Hukum dan Realitas (2011), dan *Aku adalah Perempuan Pesantren: Sebuah Ethnografi Biografi* (2011). e-mail: iklilahmdf@yahoo.com.

SUBHAN MA.RACHMAN, lahir di Jambi 27 September 1964. Menyelesaikan Sekolah Dasar (SD) pada SD Negeri No.4/IV Kelurahan Arab Melayu, Kecamatan Pelayangan Kota Jambi pada tahun 1977. Jenjang pendidikan SLTP dan SLTA diselesaikan bersamaan penyelesaian pendidikan agama di Pesantren Ar-Riyadh 13 Ulu Palembang (SMP VII Palembang tahun 1981 dan MAN II Palembang tahun 1984). Pendidikan Strata Satu (S-1) juga diselesaikan pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Perbandingan Agama di IAIN Raden Fatah Palembang pada tahun 1990. Strata Dua (S-2) di peroleh dari IAIN Ar-Raniry Banda Aceh pada tahun 1996. Pada tahun 2005, ia berhasil meraih gelar Doktor di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN STS Jambi ini seorang peneliti dan penulis buku yang produktif. Penelitian yang pernah dilakukan antara lain: Simbol Agama dalam Pemilikada (2006), Da'wah Islam di Trans TV (2007), Persepsi Masyarakat terhadap Keberadaan Situs Muaro Jambi sebagai Warisan Budaya Dunia (2011), Pemetaan terhadap Karya-karya Penelitian Dosen Tahun 2000-2010 (2012), Analisis Wacana Al-Qur'an Bergambar Kandidat Gubernur (2007), Konsep Penerimaan (Studi Kasus pada Kehidupan *Abdi Dalem* Komplek Pemakaman Raja-raja Jawa di Imogiri)(2007), dan Tradisi *Wakafa* pada Masyarakat Islam Kota Jambi (2008). Buku-buku yang pernah diterbitkan antara lain: Ritual Korban dalam Perspektif Kristiani, Islam dan Yahudi (2009), Perlindungan Hak Cipta dalam Perspektif Hukum Islam (2007), dan Pendidikan Budi Pekerti untuk Anak Bangsa (2012). Ia juga pernah mengikuti pelatihan penelitian sosial keagamaan selama 7 bulan dan 3 bulan kerjasama Kementerian Agama dengan Pascasarjana UGM (CRCS) (2007 dan 2008). Saat ini, penulis diberi amanah menjadi Dekan Fakultas Adab Sastra dan Kebudayaan Islam IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi (2009-2013).

MOHAMMAD ARIF, dilahirkan di Pandanasri Lambangkuning Kec. Kertosono Kab. Nganjuk Jawa Timur, saat ini berprofesi sebagai Dosen STAIN Kediri dan STAI Miftahul ‘Ula Nglawak Kertosono. Untuk menambah dan meningkatkan kompetensinya sebagai dosen, ia aktif dalam berbagai kegiatan seminar, workshop, dan beberapa kegiatan ilmiah yang lain, serta menulis artikel untuk jurnal dan menulis beberapa buku. Jenjang pendidikan dimulai dari SDN Lambangkuning 1, SMPN 1 Kertosono, MAN Nglawak, yang lokasinya berada di wilayah tempat kelahirannya. Selanjutnya, ia menempuh kuliah ke IAIN Sunan Ampel (sekarang STAIN) Kediri jenjang S1 dan S2 pada UIN Malang. Pada tahun 2012, ia berhasil meraih gelar di IAIN Sunan Ampel Surabaya pada bidang Pemikiran Pendidikan Islam (*Islamic Studies*) pada bulan Maret 2012. Saat ini, ia sedang mempersiapkan diri untuk mencapai Guru Besar pada bidang keahlian yang ditekuni.