

**PERSENTUHAN ISLAM
DAN BUDAYA LOKAL**
(Mengurai Khazanah Tradisi Masyarakat Popular)

NOR HASAN



PERSENTUHAN ISLAM DAN BUDAYA LOKAL

(Mengurai Khazanah Tradisi Masyarakat Populer)

Nor Hasan

© viii+229; 16x24 cm
Februari 2018

Editor : Nurul Khotimah, S.Ag. M.Pd.
Layout & Desain Cover : Miftahus Surur

Duta Media Publishing
Jl. Masjid Nurul Falah Lekoh Barat Bangkes Kadur
Pamekasan
Phone/WA 082 333 061, E-mail:
redaksi.dutamedia@gmail.com

All Rights Reserved.

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit

ISBN: 978-602-6546-57-9

IKAPI: 180/JTI/2017

Undang-Undang Republik Indonesia
Nomor 19 tahun 2002
Tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta
Pasal 2

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak Ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

KATA PENGANTAR

Syukur alhamdulillah segala puji kami panjatkan kehadiran Allah SWT. yang telah menyeru kepada makhluk-Nya agar selalu melakukan kajian-kajian dalam rangka meningkatkan ketaqwaannya. Salawat dan salam semoga tetap tercurah limpahkan keharibaan Rasulullah Muhammad SAW. yang telah dimandati Allah SWT. ke muka bumi ini untuk menabur hikmah-hikmah kehidupan kepada umatnya.

Buku yang hadir dihadapan para pembaca budiman ini, merupakan saripati hasil beberapa penelitian penulis, berkaitan dengan “Islam dan Tradisi Lokal dengan menelisik peran Elit NU dalam pergumulan Islam dengan Tradisi Lokal di Pamekasan” yang sudah mengalami beberapa perubahan dan penambahan beberapa tema yang relevan. Buku ini, sebagian isinya telah diterbitkan oleh Penerbit Nusantara Yogyakarta.

Tulisan (buku) ini bermaksud untuk mengkaji persepsi masyarakat tentang tradisi lokal yang selama ini mereka laksanakan dan mereka yakini, serta melihat bagaimana sesungguhnya peran elit NU dalam pergumulan Islam dengan tradisi-tradisi lokal (*local wisdom*) yang sampai saat ini masih eksis dan dilaksanakan oleh masyarakat. Hal ini berangkat dari sebuah asumsi bahwa: *pertama* Islam merupakan agama *rahmat li al alamin* yang memiliki nilai-nilai universal. Islam hadir di muka bumi ini, menemui masyarakat yang sudah berbudaya. Dengan kata lain Islam hadir bukan dalam dunia hampa budaya, Ia menemui umat yang disapanya yang sangat plural. Dengan nilai universal Islam itulah ia mampu beradaptasi, mengakomodir tradisi-tradisi lokal yang sudah *established* dalam masyarakat, pada gilirannya Islam kemudian mampu mewarnai bahkan mendominasi terhadap tradisi-tradisi tersebut.

Kedua, dalam relaitasnya bahwa kehidupan masyarakat – terutamaan pedesaan—banyak ditemui tradisi-tradisi *kona* (kuno) yang sampai saat ini eksis terus dipertahankan oleh masyarakat sebagai khazanah, kekayaan masyarakat. Tradisi-tradisi tersebut tetap terjaga, sekalipun dalam beberapa aspek sudah mengalami perubahan-perubahan, namun secara subtantif tetap menunjukkan keasliannya. Perubahan tersebut seiring dengan konteks dan perkembangan pola pikir sang pemiliknya.

Ketiga, pada masyarakat tertentu “sang pemilik tardisi” pada tataran tertentu mereka hanya sekedar melaksanakan tradisi, tanpa faham makna apa yang mereka lakukan, sehingga tulisan ini sesungguhnya ingin memaparkan, mendeskripsikan tradisi-tradisi tersebut, sambil mengurai makna dan fungsi tradisi tersebut, yang hal itu digali dari pengetahuan masyarakat sang pemilik tradisi sendiri.

Selanjutnya penulis sampaikan bahwa temuan-temuan yang didapat dalam hasil penelitian ini hanyalah secuil data dan informasi dari masyarakat sehingga masih banyak sekali kekurangan dan kedangkalan pembahasan. Untuk itu penulis sangat mengharap masukan dan kritik serta saran dari semua pembaca, demi kesempurnaan buku ini.

Dengan selesainya buku ini, penulis sangat berterima kasih khususnya kepada masyarakat Tlanakan –lebih khusus lagi masyarakat di Desa Larangan Tokol, Panglegur, Bukek, Branta Tinggi, Mangar, Ambat dan Desa-desa lain di Wilayah Kecamatan Tlanakan- Pamekasan yang telah memberikan informasi panjang lebar dan penuh arti tentang tradisi lokal yang masih eksis di tengah masyarakat modern selama ini. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada ketua STAIN Pamekasan dan P3M STAIN Pamekasan yang telah memberi kesempatan bagi penulis untuk meneliti, dan kepada teman-

teman sejawat (para dosen STAIN Pamekasan) atas semua masukan yang sangat berarti bagi penyempurnaan buku ini.

Tidak lupa juga terima kasih kepada seluruh keluarga penulis: bapak ibu, istri tercinta Nurul Khotimah yang selalu memberi motivasi bahkan bersedia mengedit tulisan ini, beserta anak-anak: Igaf, Nauval dan Adis dengan sabarnya mereka merelakan bapaknya berlama-lama dihadapan komputer dan menghibur bapaknya disaat merasakan kepenatan dan kecapean. Kepada merekalah buku ini penulis persembahkan.

Terakhir semoga buku ini memiliki nilai manfaat bagi para pembaca budiman dan dapat melengkapi serta menjadi bahan bacaan kepada sesama peneliti dan ahli-ahli ilmu pengetahuan. Amin.

Pamekasan, Februari 2018

Penulis

DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	iii	
Daftar Isi	vi	
BAB I PENDAHULUAN		
A. Latar Belakang Studi	1	
B. Perspektif Teori	10	
C. Kajian Terdahulu	13	
D. Memilih Pendekatan	18	
BAB II ISLAM DAN TRADISI LOKAL		
A. Menakar Ulang Islam di Indonesia.....	24	
B. Pertautan Islam dengan Tradisi Lokal	33	
C. NU dan Pewarisan Tradisi	37	
BAB III TRADISI ONTALAN		
A. Perkawinan di Pamekasan	44	
B. Resepsi Pernikahan	61	
C. Pelaksanaan Ontalan	68	
BAB IV TRADISI <i>PÊLÊT</i> KANDUNG DAN SARWAH,		
A. Persepsi Masyarakat	97	
B. Mengurai Makna dan Fungsi Tradisi Lokal di pamekasan	114	
C. Peran Masyarakat Elit Nu Dalam Pergumulan Islam Tradisi Lokal	130	
BAB V TRADISI SAMMAN		
A. Setting Lokasi	143	
B. Persepsi Masyarakat Tentang <i>Samman</i>	146	
C. Motivasi Masyarakat larangan Tokol Tlanakan Pamekasan Melaksanakan <i>Samman</i>	175	
D. Sejarah <i>Samman</i>	181	
E. Upaya-upaya Masyarakat larangan Tokol Tlanakan Pamekasan Melestarikan <i>Samman</i>	187	
BAB VI ANTARA TRADISI DAN PERUBAHAN SOSIAL (Mengurai Peranelit Nu),		199
DAFTAR PUSTAKA.....	216	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Studi

Kehadiran Islam ke Negeri ini (Indonesia) sering diciterakan dengan cara damai (*penetration Pacifique*). Hal ini ditandai dengan respon masyarakat yang tidak konfrontatif terhadap nilai Islam, mereka merasa tidak terusik dengan kehadiran Islam. Hal demikian berberbeda dengan negara lain semisal India, Timur Tengah dan negara Afrika lainnya -yang melalui ke-Islm-annya melalui penaklukan politik langsung oleh kekuatan militer muslim dari Arabia-, Indonesia tidak pernah mengalami hal semacam itu. Oleh karenanya Indonesia merupakan kawasan muslim yang kurang mengalami Arabisasi (*the least Arabicized*). Penyebaran Islam ke negeri (Indonesia) pertama kali melalui introduksi Islam oleh para guru sufipengembara yang datang dari Timur Tengah sejak abad ke-8 dan ke-9, konversi massal selanjutnya terjadi berkat usaha guru sufi tersebut. Proses semacam ini pada gilirannya memberikan warna yang cukup khas bagi Islam di Indonesia, yakni Islam yang akomodatif dan inklusif -untuk tidak menyatakan sinkritik, sebagaimana teori Geertz- dengan budaya lokal.¹

Kehadiran Islam di negeri ini tentu saja -dapat dipastikan dan pada kenyataan memang demikian- bersentuhan langsung dengan tradisi-tradisi setempat yang telah lama berkembang jauh sebelum Islam hadir. Tradisi-tradisi lokal tersebut telah lama bersemi dan mendarah daging dalam diri masyarakat Indonesia, bahkan dalam taraf tertentu menjadi sumber

¹ Lebih rinci tentang hal ini bisa dirujuk pada Azyumardi Azra, "Toleransi Agama dalam Masyarakat Majemuk Perspektif Muslim Indonesia" dalam *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi*, Elza Peldi Taher.ed. (Jakarta: ICRP, 2009), hlm., 22.

kekuatan atau kepercayaannya. Islam tidak serta merta merubah atau apalagi melenyapkan tradisi-tradisi tersebut, melainkan mempertahankannya sampai pada proses berikutnya mewarnainya dengan nilai-nilai keislaman. Proses islamisasi semacam itu tampak sebagaimana dilakukan oleh wali songo dalam menyebarkan Islam -khususnya di Jawa- yakni dengan jalan membiarkan tradisi yang *established* di masyarakat tetap berlangsung, dan pada saat yang sama mereka memasukkan nilai-nilai Islam secara perlahan. Model seperti ini selanjutnya menghasilkan ke khasan keberagaman (Islam) di Nusantara ini.

Dialog Islam dengan kehidupan tersebut sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini. Karena diakui atau tidak agama (Islam) tidak lahir dalam dunia hampa budaya. Inilah yang kemudian memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengantarkan dan menuju perkembangannya yang aktual sehingga nantinya memunculkan peradaban yang cukup diperhitungkan oleh masyarakat dunia. Aktualitas Islam dalam sejarah itu telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari Arab, Persi, Turki, India, Melayu, termasuk Indonesia, dengan karakteristiknya masing-masing, tetapi terdapat benang merah yang menyatukan dan memperkokoh satu sama lain yakni nilai universal (tauhid). Islam sejarah yang beragam tapi satu ini -dalam istilah Abd A'la- merupakan penerjemahan Islam universal kedalam realitas kehidupan umat manusia.²

Pada dekade berikutnya, ide pemurnian Islam dari tradisi-tradisi (nilai-nilai yang dianggap tidak islami) mulai mengemuka, baik ide dan gerakan tersebut dari perorangan maupun kelompok. Maka muncullah organisasi-organisasi

² Abd. A'la, "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU" dalam *Taswirul Afkar* Edisi no. 14 Tahun 2003, hlm 86.

keagamaan (Islam) yang menamakan diri sebagai gerakan pemurni disatu sisi semisal Muhammadiyah, al Irsyad, dan lain-lain, dan organisasi keagamaan lain yang “cenderung” mempertahankan nilai-nilai lokal dengan tradisi dan ciri khasnya masing-masing, semisal NU, Nadhlatul Wathan, Sarikat Islam (SI) dan lain-lain. Mulai saat itulah pertarungan teologis antar organisasi tersebut menyeruak dan tidak jarang satu sama lain pada taraf tertentu saling “menganggap ke-Islaman kelompok lain kurang benar” untuk tidak menyebut saling mengkafirkan. Fenomena tersebut berlangsung hingga saat ini.

Berangkat dari fenomena tersebut para peneliti agama (Islam), secara umum memetakan pada dua kategori tradisi yaitu³: *pertama* apa yang disebut sebagai tradisi Islam sentral atau Islam resmi (*official Islam*), yang dianut oleh kalangan borjuis, kaum urban, dan kaum cendekiawan, kelompok ini berkembang di wilayah kota. *Kedua* Islam populer (*popular Islam*) yang banyak dianut oleh masyarakat pedesaan atau rakyat kebanyakan dan menemukan basis perkembangannya di wilayah Islam pinggiran atau pedesaan. Tipologi semacam ini sebagaimana kajian Gustave.⁴Tentang masyarakat Muslim Timur Tengah dengan melihat interaksi antara *dar al-Islam*, tradisi besar “murni”, dan pola budaya lokal. Begitu pula Riaz Hassan⁵ di Pakistan dan anak benua India dalam melihat hakikat dan bentuk perjuangan politik di antara pengikut Islam murni yang diwakili oleh kaum ulama’ dan Islam populer yang direpresentasikan oleh para kiai.

³ Dikhotomi ini pertama kali diperkenalkan oleh Gellner. Lihat Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⁴ Gustave Grunebeum, *Unity in Muslim Civilization* (London: Cambridge University Press, 1955), hlm. 27-29).

⁵ Riaz Hassan, “Kyai dan Politik; Beberapa Catatan tentang Agama, Masyarakat, dan Negara di Pakistan dan India”, dalam Riza Hassan, *Islam; Dari Konservatisme sampai Fundamentalisme* (Jakarta: CV. Rajawali, 1985), hlm. 53-81.

Berbeda dengan kedua ilmuwan di atas (Ernest Gellner dan Gustave), Charles Kurzman justru membagi tradisi Islam tersebut pada tiga tradisi,⁶ yaitu: *pertama*, adalah Islam adat (*costomary Islam*), ditandai oleh kombinasi kebiasaan-kebiasaan kedaerahan dan juga kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan oleh diseluruh dunia Islam. Di Indonesia tradisi semacam ini menyangkut juga pertunjukan-pertunjukan ritual keagamaan dan kekuatan yang mengekspresikan tradisi-tradisi budaya daerah. *Kedua*, Islam revivalis (*revivalistIslam*), biasa dikenal dengan Islamisme, Fundamentalis, atau Wahabisme. Kelompok ini banyak menyerang tradisi adat dengan mengupayakan pemurnian ajaran Islam sebagaimana masa Islam berjaya. *Ketiga*, Islam Liberal yang berupaya menghadirkan masa lalu untuk kepentingan modernitas. Tradisi ini berpendapat bahwa Islam jika difahami secara benar sejalan dengan -atau bahkan perintis jalan bagi- liberalisme Barat.

Dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia, tipologi di atas pertama kali digunakan oleh Geertz⁷dengan penelitian etnografisnya di Mojokuto pada 1950-an. Geertz menemukan tiga varian Islam di Jawa dengan ciri dan kebudayaan yang berbeda, yakni: *Pertama*, *abangan* yang berpusat di wilayah pedesaan Jawa dan memberikan dukungan politiknya pada Permai. *Kedua*, *santri* yang terbagi ke dalam dua kelompok, yaitu Muhammadiyah (kaum modernis) dan NU (kaum tradisionalis), keduanya diidentikkan dengan dagang dan pasar. Mayoritas *Kedua* kelompok berafiliasi politik ke Partai NU dan Masyumi selain juga sebagian kecil bergabung dengan PSII. *Ketiga*, *priyayi*

⁶ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. Xv-xvii.

⁷ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta, Pustaka Jaya, 1981). Lihat juga Martin Van Bruinessen, "Islam Lokal Dan Islam Global Di Indonesia" dalam *Taswirul Afkar*, edisi 14 Tahun 2003, hlm. 69.

yang berpusat di kota dan dikenal sebagai *wong alusan*, yang secara politis mereka lebih memilih partai-partai nasionalis seperti PNI (Partai Nasional Indonesia), PIR (Partai Indonesia Raya), dan sebagainya. Dari ketiga varian keislaman tersebut tidak jarang diwarnai konflik. Konflik yang sering terjadi dalam varian santri antara NU dan Muhammadiyah.

Hasil penelitian Geertz tersebut banyak menuai kritik, terutama model trikotominya yang dirasakan sebagai pemaksaan.⁸ Namun demikian tidak sedikit pengkaji komunitas Muslim Indonesia sesudahnya yang diilhami oleh dan mengikuti model tersebut. Untuk sekedar menyebut contoh dari mereka misalnya: Woodward,⁹Erni Budiwanti¹⁰ Hefner¹¹ Koentjaraningrat,¹²

⁸Misalnya kritikan Bachtiar bahwa memasukkan priyayi berdampingan dengan abangan dan santri adalah kekeliruan konseptual. Santri dan abangan adalah kategori perilaku beragama, sedangkan priyayi adalah kategori kelas sosial. Karenanya, dapat dipastikan bahwa ada priyayi yang taat kepada agama, mereka dimasukkan ke dalam kelompok santri, dan ada juga priyayi yang tidak memiliki loyalitas keagamaan sehingga mereka digolongkan sebagai abangan. Lihat Harsa W. Bachtiar, "The Religion of Java: Sebuah Komentar", dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), hlm. 521-551.

⁹Woodward menyebut kelompok santri, baik santri tradisional (NU) maupun reformis (Muhammadiyah) sebagai varian *kesalehan normatif* atau *Islam normatif*. Sedangkan golongan priyayi dan *abangan* dimasukkan ke dalam varian *Islam Jawa*, yang bersama-sama dengan orang-orang kebatinan (*kejawen*), menekankan pada laku mistisisme. Periksa lebih lanjut, Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

¹⁰Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000). yang mengkaji konflik ideologis antara Islam Waktu Lima (ortodoks) dengan Islam *Wetu Telu* (sinkretik) di Sasak dengan memerlawankan antara Islam ortodoks dan Islam sinkretik.

¹¹Robert W. Hefner, *Geger Tengger;Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik* (Yogyakarta: LKiS, 1999). Lihat juga idem, "Mengislamkan Jawa? Agama dan Politik di Pedesaan Jawa Timur", dalam Robert W. Hefner, *Islam, Pasar, Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 91-128.

¹²Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994).

Bartholomew,¹³ Nur Syam,¹⁴ Moller,¹⁵ M. Khusna Amal,¹⁶ Ahmad Salehudin¹⁷ dan beberapa peneliti lainnya, dalam memberikan tipologi keislaman hampir sama dengan Geertz, walaupun istilah yang digunakan berbeda, misalnya dengan menghadapkan antara Islam murni dan Islam Jawa, antar kelompok ortodoks dengan rivivalis atau antar Islam tradisional dengan Islam modernis. Tidak jarang dari peneliti tersebut yang mengkaji tentang interaksi Islam tradisional dan modernis lebih menekankan pada upaya untuk meng-*counter* kritik yang dilancarkan oleh kaum modernis yang memandang Islam tradisional sebagai Islam sinkretis dan Islam budaya rendah (*low culture*).

Dari semua penelitian di atas memandang Islam tradisional, yang direpresentasikan oleh NU, sebagai entitas tunggal. Di satu sisi, Islam tradisional dipertentangkan dengan Islam murni, dan di sisi lain ia diperhadapkan dengan model Islam sinkretis. Hal ini, bisa dipahami karena sejak semula NU sebagai organisasi keagamaan hadir dalam rangka menjaga dan melestarikan tradisi. Dengan kekuatan doktrin *aswaja* yang dimilikinya justru NU mampu mengadaptasikan diri dan

¹³ John Ryan Bartholomwe, *Alif Lam Mim; Kearifan Masyarakat Sasak* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).

¹⁴ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005)

¹⁵ Andre Moller, "Islam and *Traweh* Prayers in Java Unity, Diversity, and Cultural Smoothness", *Indonesia and the Malay World*, vol. 33, No. 95 (Maret 2005) Lihat juga idem, *Ramadan in Java: The Joy and Jihad of Ritual Fasting* (Swedia: Department of History and Anthropology of Religions, Lund University 2005).

¹⁶ M. Husna Amal, "Tenggeling Sawo: Ritus sebagai Arena Kontestasi Kekuasaan", *Istiqro'; Jurnal Penelitian Islam Indonesia*, Vol 6 No. 01 (2007), hlm. 297-318.

¹⁷ Ahmad Salehudin, *Satu Dusun Tiga Masjid: Anomali Ideologisasi Agama dalam Agama* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007). Buku hasil penelitian Ahmad Salehuddindi wilayah Gunung Sari Yogyakarta ini, selain memaparkan interaksi NU dan Muhammadiyah, juga terdapat komunitas Islam Tauhid, di mana ketiganya melakukan interaksi di tengah-tengah perbedaan pemahaman keislaman terutama pandangannya atas ritual-ritual dalam bingkai Islam lokal.

menjadikan dirinya sebagai kelompok yang dalam pola keberagamaannya mengedepankan nilai-nilai dan pola *tawasuth* (moderat), *i'tidal* (proporsional), *tasamuh* (toleran) dan *tawazun* (keseimbangan),¹⁸dengan meletakkan secara seimbang antara *naql* dan *aql*.

Kemampuan NU dalam menyikapi realitas dan perubahan, terletak pada nilai keberagamaan yang dianutnya yaitu aswaja yang sangat lentur, dinamis dan memberi ruang yang cukup luas bagi pengembangan potensi dan kreativitas untuk meletakkan syariah selalu bersesuaian dengan konteks persoalan yang dihadapi umat. Dalam kerangka Aswaja ini para ulama dan intelektual NU memaknai nilai-nilai Islam dan menjadikannya sebagai norma yang mencerahkan kehidupan bangsa, dan terutama warga Nahdliyin sendiri, sehingga mereka mengalami pembebasan dari segala belenggu yang akan mereduksi nilai kemanusiaan mereka.¹⁹

Masyarakat Madura –khususnya masyarakat Tlanakan Kabupaten Pamekasan sebagai lokus kajian penelitian ini-, mayoritas adalah warga NU yang setia. Dengan berbagai kondisi dan stratifikasi pendidikan yang dimilikinya mereka adalah manusia yang mempunyai kesadaran akan tingkah laku dan keberagamaan serta perhatiannya terhadap tradisi-tradisi lokal yang telah lama berkembang. Tradisi-tradisi tersebut dalam pandangan masyarakat tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam, apalagi banyak tradisi-tradisi lokal yang sudah mengalami perubahan-perubahan yakni masuknya nilai-nilai Islam ke dalam tradisi tersebut. Aktor perubahan tersebut adalah elit NU (Kiai atau tokoh masyarakat), yaitu tokoh informal yang memiliki kharisma. Tradisi-tradisi lokal yang

¹⁸ Said Agil Siradj, “Ahlussunnah Waljamaah di Awal abad XXI” dalam Imam Baihaki (ed), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, cetakan 1 (Yogyakarta: LkiS, 1999), hlm. 139.

¹⁹ Lebih rinci lihat Abd. A’la, *Islamisasi Pribumi*, hlm. 94.

selama ini mereka fahami dan lakukan, justru pada tataran tertentu mendapat penjustifikasian dari tokoh elit (kiai) sebagai panutannya, karena para elitepun melaksanakan apa (tradisi) yang dilakukan oleh masyarakat, sekalipun pada tataran pelaksanaannya ada (?) perbedaan.

Di Mata orang Madura, Kiai menduduki struktur ketiga dalam struktur penghormatan orang Madura. Hal ini dapat ditelusuri dari ungkapan kalimat yang menggambarkan struktur penghormatan orang Madura yaitu: "*Buppak babhu guruh rato*" (Bapak ibu, sebagai orang tua menduduki struktur pertama dan kedua, kemudian guru dalam hal ini kiai menduduki sturuktur penghormatan ketiga, dan ratoh menduduki struktur keempat). Tetapi dalam realitasnya, pada batas-batas tertentu kiai menduduki struktur pertama dan utama, terbukti banyak orang Madura yang lebih hormat kepada kiai dibanding kepada orang tua. Hal ini dapat ditelusuri dari sikap dan bahasa yang digunakan orang Madura ketika menghadap dan berkomunikasi dengan kiai. Yaitu dengan menggunakan bahasa halus (*krama inggil*). Sementara bahasa yang digunakan ketika berkomunikasi dengan orang tua mereka kebanyakan menggunakan bahasa biasa, sama dengan bahasa yang mereka gunakan kepada teman-teman sebaya mereka.

Dari ungkapan dan prilaku tersebut menggambarkan bahwa kiai dalam pandangan orang Madura -termasuk masyarakat Tlanakan Pamekasan- meminjam bahasa Pareto (1848-1923) masih menduduki strata sosial kelas atas atau sering disebut kelompok elit, sementara masyarakat menjadi kelas kedua atau kelompok non elit.²⁰ Kiai sebagai *non governing elite tentu saja* memiliki peran tinggi dalam setiap aktivitas dan

²⁰ S.P. Varma, *Modern Political Theory A Critical Survey*, Vicas Publishing House Pvt Ltd, (India: 1975), 228. lihat pula T. Bottomore, *Elits and Society*, (2nd Edition) (London: Routledge, 1993), 25.

kegiatan.²¹ Fungsi yang lain, kiai sebagai kelompok elit adalah melakukan kontrol dan kendali baik dalam bidang politik, ekonomi dan keputusan sosial.²² Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kiai merupakan elit agama (*religious elite*) yang memiliki status tinggi di mata orang Madura baik dibidang sosial, ekonomi, politik lebih-lebih dibidang keagamaan. Masyarakat senantiasa *sam'an wa ta'atan* sebagai sebuah simbol kepatuhan terhadap kiai, segala *dawuh* dan perintah kiai senantiasa dipatuhi oleh orang Madura. Orang Madura merasa *cangkolang* tidak berani berbuat *su'ul adab* jika berbeda pendapat atau melanggar perintah kiai, sehingga *ngereng kasoka nsenantiasa* tertanam di hati orang Madura sebagai simbol kepatuhan tanpa pamrih kepada kiai. Mereka begitu yakin bahwa kepatuhan terhadap kiai tidak akan sia-sia dan bakal menuai barokah.

Kiai sebagai tokoh kharisma tidak serta merta menghapus tradisi-tradisi lokal, bahkan pada tataran tertentu kiai malah menjadi penyokong atas eksisnya tradisi lokal tersebut. Sampai saat ini banyak tradisi-tradisi (lokal) yang masih eksis menjalankan fungsinya dalam masyarakat, misalnya: *pelet kandung*, *pondebe*, *kolom samman*, *sarwah*, dll. Penelitian ini akan memfokuskan diri pada kajian tradisi –terutama *pelet kandung* dan *sarwah*- tersebut dengan menajamkan persoalannya pada: *pertama* konsepsi masyarakat tentang tradisi lokal; *Kedua*, peran elit NU dalam pertemuan antara tradisi-tradisi lokal dengan doktrin Islam khususnya di wilayah Kecamatan Tlanakan-Pamekasan.

²¹ Patrick Dunleavy and Breandan O'leary, *Theoris of The State The Politics of Liberal Democracy*, (London: Macmilan Education Ltd, Hoummills, Basingstoke, Hampshire RG21 2xS, 1991), 136. Periksa juga Sartono Kartodirjo, *Elit dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: LP3ES, 1983), viii, 137.

²² Jack Planoad Milton Greenberg, *The American Political Dictionary*, (USA: Harcourt College Publisher, 2002), hlm. 84.

Secara teoritis setidaknya penelitian ini ingin menguji teori yang mengatakan bahwa kiai sebagai kelompok elit menjadi pendukung tradisi dan pemelihara umat. Secara praktis, penelitian ini memberi masukan kepada: *pertama*, masyarakat untuk lebih memahami tradisi lokal apa sesungguhnya makna hakikat serta fungsi dari tradisi yang selama ini dilaksanakan. *Kedua*, para elit dalam menjalankan peran dan fungsinya khususnya dalam perjumpaan nilai-nilai tradisi lokal dan Islam. Sebagai tokoh panutan sejatinya para kiai sebagai tokoh elit memberikan pencerahan pada masyarakat untuk memetakan secara tegas mana tradisi yang perlu dipegangi, dirubah atau direkonstruksi, atau bagaimana memberi pemahaman kepada masyarakat tentang makna dan fungsi tradisi-tradisi yang mereka laksanakan selama ini.

B. Perspektif Teori

Kajian tentang peran Elit NU dalam pergumulan Islam dan budaya lokal pada tataran teori bisa dilihat dari teori peran. Dalam perspektif teori peran, kelompok elit dapat dikatakan telah melaksanakan perannya sebagai kelompok elit, jika mereka telah memenuhi hak dan kewajibannya sesuai dengan statusnya. Status dan peran, antara keduanya tak dapat dipisahkan. Tidak ada peran tanpa status begitu pula sebaliknya. Setiap individu dalam perspektif teori peran- memiliki peranan yang berasal dari pola-pola pergaulan hidupnya. Hal ini juga berarti bahwa peranan menentukan apa yang diperbuatnya bagi masyarakat serta kesempatan-kesempatan apa yang diberikan oleh masyarakat kepadanya.²³ Sampai pada batas-batas tertentu peranan dapat menyebabkan seorang dapat meramalkan perbuatan-perbuatan orang lain, sehingga orang yang memiliki

²³ Soerjono Soekanto, *Ilmu Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: PT Grafindo Persada cet iv, 1990), hlm. 269.

peranan dapat menyesuaikan perilaku sendiri dengan perilaku orang-orang sekelompoknya. Dapat dikatakan bahwa hubungan sosial yang ada dalam masyarakat merupakan hubungan peranan-peranan individu dalam masyarakat. Pelbagai peranan yang diterima secara umum dimengerti dan diinternalisasikan oleh individu sebagai suatu bagian yang penting dari konsep diri yang mereka usahakan untuk memproyeksikan pada orang lain. Meminjam istilah dalam dramaturgi, bahwa setiap orang yang memainkan²⁴ pelbagai peran akan memiliki suatu gaya tersendiri dan setiap orang dengan perannya tertentu mungkin berusaha untuk menyesuaikan diri dengan orang lain dalam beberapa hal.

Peranan yang melekat pada seseorang harus dibedakan dengan posisi dalam pergaulan kemasyarakatan. Jika posisi seseorang dalam masyarakat (*social position*) merupakan unsur statis yang menunjukkan posisi individu pada organisasi masyarakat, maka peranan lebih banyak menunjukkan pada fungsi, penyesuaian diri dan sebagai suatu proses. Peranan dalam hal ini dapat mencakup tiga hal: *pertama*, peranan meliputi norma-norma yang dihubungkan dengan posisi atau tempat seseorang dalam masyarakat. Peranan dalam arti ini merupakan rangkaian peraturan yang membimbing seseorang dalam kehidupan masyarakat. *Kedua*, peranan adalah suatu konsep tentang apa yang dapat dilakukan oleh individu dalam masyarakat sebagai organisasi. *Ketiga*, peranan juga dapat dikatakan perilaku individu yang penting bagi struktur sosial masyarakat.

²⁴ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Jakarta: PT Gramedia, 1986), hlm. 51, periksa: J. Dwi Narwoko-Bagong Suyanto (ed), *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan* (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 138-140, Nur Syam, *Model Analisis Teori Sosial* (Surabaya: PNM, 2009), hlm. 193. Dan Rahmad K. Dwi Susilo, *20 Tokoh Sosiologi Modern* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm.380.

Soerjono soekanto, dengan mengutip Marion J. Evy, *the Structure of soccity*, menegaskan bahwa peranan yang melekat pada individu-individu dalam masyarakat penting bagi hal-hal berikut:

- a. Peranan-peranan tertentu harus dilaksanakan apabila sturuktur masyarakat hendak dipertahankan kelangsungannya.
- b. Peranan tersebut seyogyanya diletakkan pada individu-individu yang oleh masyarakat dianggap mampu melaksanakannya. Mereka harus terlebih dahulu terlatih dan mempunyai hasrat untuk melaksanakannya.
- c. Dalam masyarakat kadangkala dijumpai individu-individu yang tak mampu melaksanakan perannya sebagaimana diharapkan oleh masyarakat. Karena mungkin pelaksanaannya memerlukan pengorbanan arti kepentingan pribadi yang terlalu banyak.

Apabila semua orang sanggup dan mampu melaksanakan perannya, belum tentu masyarakat akan dapat memberikan peluang-peluang yang seimbang. Bahkan seringkali terlihat betapa masyarakat terpaksa membatasi peluang-peluang tersebut.²⁵

Sisi lain pada pertemuan antara tradisi Islam dengan tradisi lokal dapat dikaji melalui perspektif teori yang dikembamgkan oleh Arnold J. Toynbee dalam teorinya *encouter of civilization* dengan lugasnya ia menyatakan bahwa bertemunya peradaban akan membentuk *challange and response* dalam tiga katagori: koeksistensi, kooperasi atau konfontasi. Peradaban yang menawarkan cita-cita luhur dan lebih progresif itulah yang akan dominan dalam persaingan tersebut.²⁶ Sampai batas tertentu juga bisa dilihat dalam perspektif teori yang dikembamgkan oleh

²⁵ Johnson, *Teori.*, hlm. 272.

²⁶ Roeslan Abdulgani, *Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Antar Kota, 1983), hlm. 18-19.

Ignaz Kliden. Menurut Kliden –sebagaimana disitir Nursyambahwa perubahan budaya atau tradisi dapat diamati melalui lima pola yaitu: tataran sistem, tataran kognitif, tataran kelembagaan, tataran interaksi dan sosialisasi, dan tataran kelakuan dari penerimaan tingkah laku.²⁷ Apakah kedua tradisi dimaksud secara simultan berubah atau justeru saling mengisi.

C. Kajian Terdahulu

Kajian tentang Islam dan tradisi lokal, praktik keagamaan masyarakat NU yang sering disebut dengan Islam populer telah banyak dilakukan oleh para ahli. Terutama tentang kiai sebagai tokoh sentral dalam pesantren. Diantaranya adalah penelitian Geertz, *the religion of Java*. Tulisan Geertz ini menjadi rujukan para peneliti Islam dan budaya lokal sudahnya khususnya di Jawa. Geertz membagi tipologi Islam pada tiga varian yaitu: Islam santri, priyayi dan abangan. Hanya saja Geertz ketika membahas tentang *slametan* yang sering dijadikan ritual oleh orang Islam Jawa tidak menyertakan landasan normatifnya, sehingga Ia menyimpulkan bahwa tradisi *slametan* yang dilakukan orang Jawa adalah bagian dari bentuk Islam *singkritisme* antara budaya Jawa, Islam dan Hindu/Budhisme.²⁸

Andrew Beatty, dengan kajian antropologisnya, *The Varieties of Javanese Religion*, secara khusus mengkaji tentang *slametan*, di Banyuwangi. Beatty menyebut bahwa *slametan* sebagai praktik Islam singkritis, karena tidak seorangpun dari peserta *slametan* yang mengatakan bahwa tradisi itu adalah murni dari Islam.²⁹ Tampaknya Beatty mendukung terhadap teori Geertz.

Penelitian lain yang mengkaji *slametan* adalah Munir Mul Khan melalui penelitiannya *Islam Murni dalam Masyarakat Pedesaan* dengan kajian perilaku keagamaan petani yang telah

²⁷ Nursyam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 279.

²⁸ Geertz, *Santri, Priyai dan Abangan*.

²⁹ Beatty, *Variasi Agama*.

menjadi pengikut Muhammadiyah. Mulkhan menyimpulkan bahwa meskipun menjadi anggota Muhammadiyah masyarakat petani Jember tetap melakukan tradisi sinkritis. Mulkhan menemukan empat tipologi masyarakat Muhammadiyah, Islam-Ikhlas yang lebih puris, Muhammadiyah-NU (MUNU) yang orientasi Islamnya kurang puris, kelompok Kiai Dahlan yang tidak melakukan praktik *bid'ah*, dan kelompok munas atau Muhammadiyah-nasionalis (Marmud atau Marhainisme-Muhammadiyah).³⁰

Berbeda dengan Geertz, hasil penelitian Mark R. Woodward, tentang *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in Sultan of Yogyakarta*, Woodward menyatakan bahwa praktik keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Islam Jawa adalah praktik Islami yang dipengaruhi oleh ajaran metafisika dan mistik sufi, bukan Islam animistik dan sinkritis, tetapi Islam yang berkontekstual dan berproses secara akulturatif. Terdapat hubungan antara Islam dan budaya lokal yang saling mempengaruhi.³¹

Bambang Pranowo, sebagaimana Woodward, ia menolak tesis Geertz. Pranowo melalui penelitiannya *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi*, menyatakan bahwa Islam yang dinilai oleh Geertz sebagai *state of being* adalah kurang tepat, tetapi lebih tepat dikatakan sebagai *state of becoming*, karena mengalami perkembangan dinamis tidak statis. Hal itu bisa dilihat bagaimana masyarakat Jawa mengalami dinamisasi dari abangan menjadi santri seiring dengan proses pengetahuan yang dimiliki.³²

³⁰Munir Mulkhan, *Islam Petani*.

³¹ Mark R. Woodward, *Islam Jawa*.

³²Bambang Pranowo, *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998).

Budiawanti³³ dalam tulisannya tentang Islam Sasak, menyatakan bahwa Islam Sasak adalah Islam juga, hanya saja Islam yang bernuansa lokal. Dalam agama *Wetu Telo* yang paling menonjol dan sentral adalah pengetahuan tentang lokal, tentang adat, bukan tentang Islam berdasar rumusan orang Arab, tetapi bukan tidak menggunakan Islam sama sekali, misalnya do'a-do'a, tempat peribadahan mesjid dan tempat lain yang mengintroduksi keislaman mereka.

Muhaimin³⁴ sebagaimana Bambang Pranowo menyimpulkan bahwa praktik keagamaan populer yang berkembang di Masyarakat Islam Cirebon, adalah Islam yang sudah bersentuhan dengan budaya lokal atau Islam akulturatif, sama dengan praktik keagamaan yang berkembang di berbagai belahan bumi masyarakat Islam lainnya.

Nur Syam dalam penelitiannya Islam pesisir,³⁵ mencoba mengkaji ulang konsepsi Islam sinkritis dan akulturatif untuk melihat praktik keagamaan Islam lokal. Nur Syam dengan pendekatan konstruksi sosial, memfokuskan penelitiannya pada masyarakat pesisir, yang secara geografis dan kultural berbeda dengan masyarakat pedesaan atau perkotaan.

Penelitian lain tentang praktik keagamaan masyarakat NU adalah penelitian Ahidul Asror,³⁶ *Islam dalam Tradisi Lokal*. Asror menolak temuan Geertz yang menyebut Islam Jawa sebagai Islam sinkritisme Hindu-Islam. Menurut Asror bahwa pelaku praktik keagamaan lokal sebagai seorang kreatif. Penelitian Asror bertujuan untuk menemukan proses terjadi dan alasan di

³³Erni Budiawanti, *Islam Sasak; Wetu Telo versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000).

³⁴Muhaimin, *The Islamic Tradision of Cirebon; Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (Jakarta: RRDT, 2004).

³⁵Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005)

³⁶Ahidul Asror, *Islam dalam Tradisi Lokal*

balik bertahannya tradisi lokal guna menemukan konsep baru mengenai agama dan ritual.

Penelitian terbaru mengenai praktek keagamaan masyarakat NU (Islam populer) adalah penelitian Hammis Syafaq,³⁷ yang mengkaji tentang *Islam populer dalam Masyarakat Perkotaan*. Penelitian Syafaq terdapat perbedaan dengan penelitian Asror, yakni sama-sama meneliti tentang praktik keagamaan masyarakat NU. Namun demikian terdapat perbedaan antara keduanya, perbedaan tersebut bukan saja dari lokasi penelitian tetapi pada tujuan yang ingin dicapai. Syafaq bertujuan untuk menemukan tipologi masyarakat NU dalam memahami upacara siklus kehidupan dan ziarah makam wali terkait dengan pemahaman mereka terhadap konsep *bid'ah*. Sementara Asror bertujuan menemukan proses terjadi dan alasan di balik bertahannya tradisi lokal guna menemukan konsep baru mengenai agama dan ritual

Namun sedikit dari mereka yang mengambil *setting* Madura --lebih khusus lagi pada masyarakat Larangan Tokol Kecamatan Tlanakan Pamekasan-- sebagai lokus kajiannya.³⁸ Ketiadaan penelitian bertema perjumpaan agama dan budaya lokal yang melahirkan model Islam tradisional dengan *setting* Madura dimungkinkan karena adanya pandangan bahwa Madura merupakan "ekor" Jawa, sebagaimana tertulis dalam kitab *Nagarakertagama*, tanah Madura awalnya menyatu dengan tanah Jawa, peristiwa gempa bumilah yang kemudian

³⁷ Hammis Syafaq, *Islam populer dalam Masyarakat Perkotaan*, (Yogyakarta: IMPULSE, 2010).

³⁸ Kecuali Bartholomow dan Budiwanti yang mengambil *setting* masyarakat Sasak, hampir semua kajian di atas berlatar belakang Jawa. Geertz, misalnya, yang menghasilkan trikotomi abangan, santri, dan priyayi, melakukan penelitian pada masyarakat Mojokuto. Muhaimin melakukan penelitian pada masyarakat Cirebon, Doorn-Harder dan De Jonge pada masyarakat Yogyakarta, Moller pada masyarakat Blora, Nur Syam pada masyarakat pesisir di Tuban, Hefner pada masyarakat Tengger Pasuruan, dan seterusnya.

memisahkan keduanya.³⁹ Geertz berdasarkan struktur ekologis memasukkan Madura ke dalam *Indonesia Dalam*, yang secara ekosistem berpusat pada persawahan yakni Jawa dan Madura ditambah Jawa Barat Laut, Tengah, dan Timur, Bali Selatan dan Lombok, dan mengkontraskannya dengan *Indonesia Luar*, yang berpusat pada perladangan, yaitu bagian luar Jawa ditambah Jawa Barat Daya. Pemisahan dua macam ekosistem ini, dapat memengaruhi kepadatan penduduk, cara penggunaan tanah, dan produktifitas pertanian.⁴⁰

Pola ini berbeda dengan pola Jawa, sehingga secara umum pulau Madura memiliki ekologi yang sangat berbeda dengan Jawa. Kuntowijoyo,⁴¹ melukiskan kekhasan ekologi tegal di Madura dibandingkan ekologi sawah di Jawa dan ekologi ladang di luar Jawa. Disamping itu, Madura merupakan wilayah yang didominasi oleh laut dan pantai yang mengelilingi pulau itu. Karena keberadaan pantai inilah, Madura, selain, menjadi penghasil garam terbesar di Indonesia,⁴² juga memberikan pekerjaan penangkapan ikan kepada masyarakat Madura, terutama masyarakat yang mendiami wilayah sekitar pantai.

Penyimpangan struktur ekologis di Madura itulah yang menentukan pola kehidupan penduduknya. Ekologi tegal, misalnya, melahirkan organisasi sosial yang bertumpu pada agama dan otoritas kiai. Kiai merupakan perekat solidaritas dan kegiatan ritual keagamaan, serta pembangun sentimen kolektif keagamaan. Berbagai kajian tentang keberadaan kiai di Madura masih menunjukkan posisinya yang sangat kuat sebagai pemimpin lokal.

³⁹ Slamet Mulyana, *Nagara Kertagama dan Tafsirannya* (Jakarta: Bhadrata Karya Aksara, 1979), hlm. 25.

⁴⁰ Clifford Geertz, *Involusi Pertanian; Proses Perubahan Ekologi di Indonesia* (Jakarta: Bhadrata Karya Aksara, 1983), hlm. 13-15.

⁴¹ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), hlm.

⁴² *Ibid.*, hlm. 181.

Penelitian Mansurnoor, misalnya, menunjukkan kedudukan kiai yang *polymorphic* sebagai pemimpin lokal keagamaan-keislaman, para kiai di Madura tidak mengalami kesulitan dalam mempertahankan kedudukan dan kewibawaan mereka di hadapan masyarakat, sejauh *setting* lokal tidak terusik oleh intervensi atau pengaruh dari luar,⁴³

Berbeda dengan penelitian di atas, penelitian ini memfokuskan diri pada peran dan fungsi kiai Madura khususnya di Pamekasan dalam pertemuan antara tradisi lokal dengan nilai Islam. Sejauh ini -berdasarkan penelusuran penulis- belum ada tulisan baik artikel maupun penelitian lainya yang memfokuskan pada masalah ini. Kalaupun nantinya ditemukan (ada penelitian yang sama) maka setidaknya, penelitian ini merupakan kelanjutan atau mempertegas terhadap penemuan atau teori-teori sebelumnya dengan senantiasa mencari titik yang memungkinkan memberi peluang bagi penelitian ini untuk menemukan hal yang baru (dalam perspektif yang berbeda dengan penelitian sebelumnya).

D. Memilih Pendekatan

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) yang memfokuskan kajian pada persepsi masyarakat tentang tradisi lokal dan peran elit NU dalam pergumulan Islam dengan tradisi lokal. Pendekatan dalam penelitian ini adalah kualitatif (*qualitative approach*) dengan jenis penelitian fenomenologis yang berkecenderungan mengungkap dan memformulasikan data lapangan dalam bentuk narasi verbal yang utuh dan mendeskripsikan realitas aslinya untuk kemudian data tersebut dianalisis.

⁴³ Lihat Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesia World: Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990).

Penggunaan pendekatan kualitatif dalam penelitian ini, didasarkan atas pertimbangan:*pertama*, penelitian ini mengkaji makna dari suatu tindakan atau apa yang ada di balik tindakan individu. *Kedua*, di dalam menghadapi lingkungan sosial, individu memiliki strategi melakukan tindakan yang tepat bagi dirinya sehingga memerlukan kajian mendalam. *Ketiga*, meneliti keyakinan, pilihan sikap dan kesadaran berperilaku memungkinkan dengan menggunakan pendekatan kualitatif. *Keempat*, penelitian kualitatif memberikan peluang untuk mengkaji fenomena simbolik secara holistik, dalam arti fenomena yang dikaji di lapangan merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan karena tindakan-tindakan yang terjadi di lapangan bukanlah tindakan yang diakibatkan oleh salah satu atau dua faktor, melainkan banyak faktor terkait. *Kelima*, penelitian kualitatif memberikan peluang untuk memahami fenomena menurut perspektif *emic view* (pandangan pelaku di lapangan), sehingga peneliti sesungguhnya bertindak sebagai seorang yang sedang belajar dari apa yang menjadi pandangan subyek (*learning from the people*) di lapangan.

Berpijak pada fokus penelitian ini yaitu mengungkap tentang persepsi masyarakat Tlanakan tentang tradisi lokal dan peran elit NU Tlanakan dalam pergumulan Islam dengan tradisi lokal, maka paradigma penelitian ini menggunakan paradigma definisi sosial,⁴⁴ dengan teori fenomenologi.

Paradigma definisi sosial menekankan pada hakikat kenyataan sosial yang didasarkan pada definisi subjektif dan penilaiannya. Prinsip dasar dari paradigma definisi sosial

⁴⁴Paradigma definisi sosial dikemukakan dan dikembangkan oleh Max Weber, yang menyatakan bahwa sosiologi mencoba memberikan pemahaman interpretatif mengenai tindakan sosial. Tindakan sosial yang dimaksudkan adalah semua perilaku manusia apabila yang bertindak itu memberikan suatu arti subjektif. Lebih rinci lihat, Zainuddin Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hermeneutik* (Surabaya: LPAM, 2003), hlm. 15-16.

adalah: *pertama*, individu menyikapi sesuatu atau apa saja yang ada di lingkungannya berdasarkan makna sesuatu itu bagi dirinya. *Kedua*, makna tersebut diberikan berdasarkan interaksi sosial yang dijalin dengan individu lain. *Ketiga*, makna tersebut difahami dan dimodifikasi oleh individu melalui proses interpretative yang berkaitan dengan hal-hal yang dijumpainya.⁴⁵

Sementara teori fenomenologi hadir sebagai *counter* atau reaksi terhadap teori positivistik yang diusung oleh Comte, yaitu sebuah teori yang selalu mengandalkan seperangkat fakta yang bersifat objektif atas gejala yang tampak mengemuka, sehingga metode ini cenderung melihat fenomena dari kulit luar saja tidak mampu memahami makna di balik gejala yang tampak tersebut.⁴⁶ Sebagai sebuah istilah, fenomenologi telah ada sejak Emmanuel Kant, yang mencoba memikirkan dan memilah unsur mana yang berasal dari akal dan unsur mana yang berasal dari pengalaman. Sedangkan sebagai metode berfikir, fenomenologi di perkenalkan oleh Husserl yang beranjak dari kebenaran fenomena seperti tampak adanya.

Fenomenologi –dalam konsep Collin- merupakan sebuah proses penelitian yang menekankan pada tindakan penuh makna (*meaning full*). Hal ini dilakukan karena sebuah fenomena yang tampak sebenarnya merupakan refleksi realitas yang tidak berdiri sendiri, karena yang tampak adalah sebagai objek penuh dengan makna yang transendental.⁴⁷ Selanjutnya Weber memperkenalkan konsep *verstehen*, yang berasumsi bahwa seseorang dalam bertindak tidak hanya sekedar melaksanakan, tetapi juga menempatkan diri dalam lingkungan berpikir dan

⁴⁵Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 100.

⁴⁶Muhammad Basrawi, *Teori Sosial dalam Tiga Paradigma* (Surabaya: Yayasan Kampusiana, 2004), hlm. 59.

⁴⁷Ibid.

berprilaku orang lain. Untuk memahami tindakan individu haruslah dilihat dari motif apa yang mendasari tindakan tersebut (*in order to motive*).⁴⁸ Kemudian konsep *verstehen* ini mendapat koreksi dari Schutz yang menurutnya, tindakan subjektif para aktor tidak muncul begitu saja, tetapi melalui suatu proses panjang untuk dievaluasi dengan mempertimbangkan kondisi sosial, ekonomi, politik, norma etik agama, budaya atas dasar tingkat kemampuan pemahaman sendiri sebelum tindakan itu dilakukan (*because motive*).⁴⁹

Disisi lain Jenis penelitian ini berkatagori penelitian kasus dengan topik eksplanatoris. Adapun ciri-ciri penelitian kasus antara lain adalah: *pertama*, sasaran penelitiannya dapat berupa manusia, peristiwa, latar, dan dokumen. *Kedua*, sasaran-sasaran tersebut ditelaah secara mendalam sebagai suatu totalitas sesuai dengan latar atau konteksnya masing-masing dengan maksud untuk memahami berbagai kaitan yang ada diantara variabel-variabelnya.⁵⁰

Instrumen yang digunakan dalam pengumpulan data adalah *deep interview*, *observasi* dan dokumentasi. Agar data yang diperoleh valid dan objektif, maka peneliti berpegang teguh pada prinsip-prinsip fenomenologis, antara lain: *epoch* dan *eidetic vision*,⁵¹

⁴⁸ Ibid, hlm. 60.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Imron Arifin, ed., *Penelitian Kualitatif dalam Ilmu-ilmu Sosial dan Keagamaan* (Malang: Kalimasahada Press, 1996), hlm. 57.

⁵¹ *Epoch* dan *eidetic* merupakan dua istilah yang diambil dari bahasa Yunani. *Epoch* berarti pengendalian atau kecurigaan dalam mengambil keputusan, bisa pula berarti "tanda kurung" Ini menunjukkan tidak adanya prasangka yang akan mempengaruhi hasil pemahaman, dengan kata lain bahwa konsep dan konstruk *worldview* seseorang yang dibawa serta dalam penelitiannya dipandang memiliki pengaruh distorsip terhadap hasil pemahaman. Sementara *eidetic* mengandaikan adanya kemampuan mencapai pemahaman intuitif tentang fenomena yang juga dapat dipertahankan sebagai pengetahuan objektif. Lebih detail lihat Clive Erricker, "Pendekatan Fenomenologis" dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Peter Connolly (ed). (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 111. Metode ini banyak dihujani kritik yang bertubi-tubi semenjak perang dunia II, karena

sertacritical empathy.⁵² Komponen metodologis terpenting dalam kajian fenomenologis adalah *das verstehen*.⁵³ Sementara untuk pengecekan data terdapat tiga langkah yang ditempuh yaitu:

- a. Menambah dan memperpanjang intensitas kehadiran dalam kancah komunitas yang diteliti serta meningkatkan intensitas hubungan personal dengan informan.
- b. Observasi yang diperdalam yakni peneliti meningkatkan intensitas dan volume pengamatan terhadap fenomena yang dikaji.
- c. Triangulasi. Triangulasi merupakan teknik memperoleh keabsahan data dengan menggunakan beberapa sumber data. Dalam konteks penelitian ini, sumber data terutama wawancara tidak hanya mencukupkan satu orang, melainkan beberapa orang yang diambil secara purposif (*purposive sampling*) sehingga data yang diperoleh benar-benar merupakan suatu realitas, bukan sesuatu yang terjadi secara kebetulan (*by chance*).

Lokasi penelitian ini adalah di wilayah Kecamatan Tlanakan Kabupaten Pamekasan.⁵⁴ Dipilihnya daerah ini didasari oleh suatu

terlalu mereduksi hakikat agama kepada struktur pengalaman keagamaan yang platonis. Lihat Ahmad Norma Permata, *Metodologi*, hlm. 20.

⁵² Jame L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (London & New York, T & T Clark International), hlm. 212.

⁵³ Istilah *das verstehen* yakni pemahaman tentang gagasan, intensi dan perasaan orang/masyarakat melalui manifestasi-manifestasi empirik dalam kebudayaan. Ini mengandaikan bahwa manusia di seluruh lingkungannya mengalami kehidupan yang bermakna (*meaningfull*), pengungkapan makna itu dalam pola-pola yang dapat dilihat (*discernible patterns*), dianalisis (*can be analyzed*), dan di fahami (*understood*). Lebih rinci periksa, Richard C. Martin, "Islam and Religious Studies An Introductory Essay" dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, Richard C. Martin (ed) (The University of Arizona Press, 1985), hlm. 8

⁵⁴ Kecamatan Tlanakan, secara administratif membawahi 17 Desa (Debuan, Mangar, Terak, Benderen, Kramat, Ambet, Tlanakan, Branta Pesisir, Branta Tinggi, Lararangan Tokol, Tlesah, Ceguk, Panglegur, Bukek, Gugul, Larangan Slampar, dan Tar'an). Luas wilayah Kecamatan Tlanakan 48,13 Km = 4.813,40 HA, dengan jumlah penduduk 61. 235, yang terdiri dari: Laki-

realitas bahwa: *Pertama*, di wilayah ini tradisi-tradisi -sebagaimana dalam fokus kajian ini- masih menunjukkan eksistensinya, sekalipun banyak mengalami perubahan terutama masuknya nilai-nilai Islam. *Kedua*, Sisi lain masyarakat di wilayah ini begitu kentalnya mereka meyakini tradisi sebagaimana dalam fokus penelitian ini, sehingga -dalam anggapan mereka- jika tidak melaksanakan tradisi tersebut -sebut saja misalnya *pelet kandung dan pondebe*- merasa punya hutang dan tidak tenang dalam hidupnya. *Ketiga*, Kiai sebagai kelompok elit pada tataran tertentu menjadi penyokong terhadap keberadaan tradisi lokal tersebut, sehingga masyarakat merasa apa yang mereka yakini dan mereka laksanakan selama ini mendapatkan justifikasi dari para kiai disatu sisi, sementara disisi lain kiai merasa dekat dan menyatu dengan masyarakat. *Keempat*, sebagai alasan subjektif adalah karena keterbatasan peneliti dan demi efektifnya penelitian ini, sehingga lokus penelitian ini dibatasi pada wilayah Kecamatan Tlanakan Pamekasan.

laki = 30.127 dan Perempuan = 31.108. Yang tersebar di 17 Desa dengan tidak merata. Penduduk atau masyarakat Tlanakan mayoritas (bahkan hampir semuanya) Muslim yang taat. Indikasinya bisa dilihat dari jumlah tempat peribadatan: musholla = 403 buah dan mesjid berjumlah 66 buah, yang tersebar di desa-desa se Kecamatan Tlanakan. Di samping itu Masyarakat Tlanakan memiliki tradisi lokal semacam *pelet kandung, pondebe, sarwah/tahlil, petik laut* dan lain-lain. Pembinaan dan pelestarian tradisi tersebut selain melalui pewarisan dari generasi ke generasi berikutnya, juga maraknya koloman atau kamratan di masing-masing desa.

BAB II

ISLAM DAN TRADISI LOKAL

A. MENAKAR ULANG ISLAM DI INDONESIA

Terdapat silang pendapat mengenai kedatangan Islam ke Nusantara ini, baik tentang daerah asal, pembawa maupun kapan waktunya. Berbagai teori dan pembahasan –tentu saja dengan interpretasinya masing-masing- berusaha menjawab ketiga masalah pokok tersebut. Namun demikian teori tersebut belum tuntas. Hal itu bukan saja semata-mata dikarenakan minimnya data pendukung, tetapi juga dikarenakan sifat sepihak dari teori yang ada. Kecenderungan teori-teori tersebut menekankan pada aspek khusus dari ketiga persoalan tersebut, sementara disisi tertentu mengabaikan aspek lainnya. Oleh karena itu dalam segi-segi tertentu, teori-teori tersebut gagal menjelaskan tentang kedatangan Islam, konversi agama yang terjadi dan proses Islamisasi yang terlibat didalamnya.¹

Setidaknya terdapat empat pendapat (teori) mengenai ketiga persoalan di atas (kedatangan Islam ke Nusantara: darimana, kapan dan siapa pembawanya). Sebagian menyatakan bahwa Islam hadir ke negeri ini berasal dari Gujarat pada abad ke 13, sebagian yang lain menyatakan bahwa Islam hadir ke Nusantara ini pada abad ke 7 dari negeri asalnya yaitu Arab yang disebarkan oleh para saudagar Arab. Tentu saja –terlepas dari kelemahan masing-masing teori- mereka menyandarkan pendapatnya berdasarkan data sejarah yang ditemuinya. Dari data sejarah tersebut kemudian memunculkan interpretasi yang berbeda. Teori pertama, menyatakan bahwa Islam datang ke Nusantara berasal dari benua India (Gujarat). Teori ini di dukung oleh kebanyakan sarjana Belanda, seperti: G.W.J.

¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 2.

Drewes, Snouck Hurgronje, dan Mouqetta. Pada kesimpulannya mereka berpendapat bahwa Islam datang ke Nusantara melalui Gujarat dan Malabar, bukan dari Persia atau Arabia. Mereka mendasarkan teorinya pada kesamaan madzhab antara Gujarat, Malabar dan Nusantara yaitu madzhab Syafi'i. Snouck Hurgronje, salah seorang sarjana pendukung teori ini berhujjah bahwa, begitu Islam berpijak kokoh di beberapa kota pelabuhan anak benua India, Muslim Doccan, mulai banyak menyebar Islam ke tempat lain, termasuk ke Nusantara dengan cara sebagai pedagang yang menghubungkan wilayah Timur Tengah dengan wilayah Asia Tenggara sambil menjadi *da'i*. Kemudian mereka disusul oleh orang-orang Arab lainnya, kebanyakan mereka dari keturunan Nabi Muhammad, karena menggunakan gelar *sayyid* atau *syarif*. Orang-orang Arab ini muncul di Nusantara baik sebagai "Pendeta" (*preist*) maupun sebagai "pendeta penguasa" (*preist princes*) atau *sulthan*.

Sementara Muquette berkesimpulan bahwa Islam datang ke Nusantara ini berasal dari Gujarat. Ia menyandarkan kesimpulannya itu pada hasil analisisnya terhadap batu nisan Maulana Malik Ibrahim (w. 822/1419 M) di Gersik Jawa Timur, yang ternyata sama dengan batu nisan di Cambai, Gujarat. Berdasarkan bentuk batu nisan ini pula ia berkesimpulan bahwa batu nisan di Gujarat dihasilkan bukan hanya untuk pasar lokal, tetapi juga untuk diimpor ke kawasan lain, termasuk Sumatra dan Jawa. Bersamaan dengan mengimpor batu nisan dari Gujarat tersebut sangat dimungkinkan bahwa orang-orang Nusantara ini mengambil pula Islam dari sana.

Namun demikian teori ini dianggap lemah, sebab ketika terjadi pengislaman di Nusantara, misalnya kerajaan Samudera Pasai (Malik al Shaleh sebagai raja pertama 698/1297), justru Gujarat saat itu dikuasai oleh kerajaan Hindu dan baru setahun kemudian kerajaan ini ditaklukkan oleh penguasa Islam. Disisi lain bentuk dan gaya batu nisan Malik al Shaleh berbeda

sepenuhnya dengan batu nisan yang terdapat di Gujarat, bahkan batu nisan tersebut serta batu nisan yang lain yang ada di Nusantara mirip dengan batu nisan di Bengal (Banglades). Sehingga sangat tidak dimungkinkan Islam di Nusantara ini disebarkan dari Gujarat. Jika ya maka ketika Sultan Malik al Shaleh menjadi raja pertama Islam di Nusantara, semestinyalah Islam telah mantap di daerah tersebut.

Teori kedua, Islam datang ke Nusantara ini berasal dari Bengal. Teori ini didukung oleh S.Q Fatimi, berdasarkan penemuan batu nisan Sultan Malik al Shaleh ada kesamaan dengan batu nisan di Bengal (sebagaimana dijelaskan di atas). Begitu pula batu nisan Fatimah binti Maimun di Leren Jawa Timur bertahun 475 H/1082 M, memiliki kesamaan dengan batu nisan di Bengal. Teori ini memiliki kelemahan sebab antara Nusantara dengan Bengal terdapat perbedaan Madzhab yaitu wilayah Bengal bermadzhab Hanafi, sementara wilayah Nusantara bermadzhab Syai'i.² Dengan demikian teori ini gagal meruntuhkan teori yang pertama khususnya teori Muquette di atas dan bahkan mendapat *counter* dari beberapa sarjana semisal, Kern, Winstedt, Bousquet, Vlekke, Gonda, Shirike dan Hall. Sebagian mereka berargumen bahwa batu nisan yang ditemukan mirip bentuk dan gayanya di Bruas, pusat sebuah kerajaan kuno di Melayu di Perak Semanjung Malaya. Sementara batu nisan di Bruas, Pasai dan Gersik didatangkan dari Gujarat, maka juga Islam pasti didatangkan dari Gujarat dan terdapat signifikansi peran penting yang dimainkan pedagang, Muslim Gujarat dalam perdagangan di Nusantara, pada saat yang sama mereka memiliki andil besar dalam penyebaran Islam.

² Ibid., hlm. 4. Periksa juga, Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm.60.

Teori ketiga menyatakan bahwa Islam datang ke Nusantara berasal dari Coromandel dan Malabar pada akhir abad ke 13. Teori ini dituturkan oleh Thomas W. Arnold. Alasan yang dijadikan sandaran Arnold adalah terdapat kesamaan madzhab antara Goromadel, Malabar dan Nusantara yaitu mayoritas penganut madzhab Syafi'i. Teori ini didukung pula oleh Marrison yang berpendapat bahwa secara politik Gujarat tidak mungkin menjadi pusat penyiaran Islam ke Nusantara, karena Gujarat saat itu belum menjadi pusat perdagangan yang menghubungkan antara wilayah Nusantara dengan wilayah Timur Tengah. Penting dicatat, menurut Arnold, Coromandel dan Malabar bukan satu-satunya tempat asal Islam dibawa tetapi juga dari Arabia. Para pedangan Arab juga menyebarkan Islam ketika mereka dominan dalam perdagangan Barat-Timur sejak awal abad Hijriyah atau abad ke-7 dan ke-8 Masehi.³

Teori keempat adalah teori yang beranggapan bahwa Islam datang ke Nusantara ini dari tempat asalnya yaitu Arab. Teori ini salah satunya dikembangkan oleh Crawford, sekalipun ia juga menyarankan bahwa interaksi penduduk Nusantara dengan Muslim yang berasal dari pantai Timur India juga merupakan faktor penting dalam penyebaran Islam di Nusantara. Kemudian teori ini dikembangkan oleh Naquib Al Atas sebagai pembela tergigih. Al Atas menentang teori pertama (India). Sebagaimana Marison, Al Atas dengan tegas menolak argumen penyokong teori India dengan bukti penemuan efigrafis batu nisan dibawa dari Gujarat ke Pasai dan Gersik oleh Muslim India. Selanjutnya ia berpendapat bahwa batu nisan itu dibawa dari India semata-mata karena jaraknya yang lebih dekat dibanding Arabia. Ia memandang bahwa karakteristik internal Islam di dunia Melayau-Indonesia sebagai bukti paling penting

³ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 26-27

ketika mengkaji kedatangan Islam ke Nusantara ini.⁴ Al Atas justru lebih menekankan pada sumber teks atau literatur-literatur Islam Melayu Indonesia dan sejarah pandangan Melayu terhadap berbagai istilah dan aspek kunci yang digunakan oleh penulis Islam Asia Tenggara abad ke 10-11 H/16-17 M. Menurut Al Atas, - sebagaimana dikutip Azyumardi Asra- sebelum abad ke 17 seluruh literatur keagamaan Islam yang relevan tidak mencatat satu pengarang Muslim dari India atau karya yang berasal dari India.⁵ Kesimpulan Al Atas ini sama dengan hasil seminar tentang masuknya Islam ke Indonesia yang diselenggarakan pada tahun 1969 dan 1978 dengan kesimpulan bahwa Islam di Indonesia datang langsung dari Arabia pada abad pertama Hijriyah atau abad ke 7 Masehi.⁶

Al Atas lebih menekankan wilayah Arab sebagai asal-usul Islam Nusantara, hal demikian sejalan dengan riwayat-riwayat yang tercakup dalam historiografi tradisional lokal tentang Islamisasi Nusantara. Terdapat beberapa hikayat yang mendukung terhadap historiografi tradisional lokal tersebut walaupun telah bercampur dengan mitos dan legenda, sebagaimana catatan Azyumardi Azra berikut ini:⁷

Menurut hikayat raja-raja Pasai (ditulis setelah 1350), Syeikh Ismail datang dengan perahu dari Mekkah melalui Malabar menuju Pasai, tempat ia mengonversi Marah Silau (raja setempat). Kemudian Merah Silau menggunakan gelar Malik Al Sahalih (w. 698 H/1297 M). Selang satu abad kemudian sekitar 817 H/1414 M, menurut sejarah Melayu (yang dikompilasi setelah 1500) penguasa Malaka Parameswara dengan menggunakan gelar Sulthan Muhamad Syah, di Islamkan oleh

⁴ S.M.N. Al Atas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, (Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972), hlm 33-4.

⁵ Azyumardi, *Jaringan*, hlm. 8

⁶ A. Hasymi (peny.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: Al Ma'arif, 1989), hlm. 7.

⁷ Secara detail lihat Azra, *Islam Nusantara*, hlm. 29-31.

Sayyid Abd Azis, seorang Arab berasal dari Jedah. *Hikayat Merong Mahawangsa* (ditulis setelah 1630) mencatat bahwa Syaikh Abdullah Yamani datang dari Mekkah ke Nusantara dan mengonversi penguasa Kedah (Phra Ong Mahawangsa), para menteri dan rakyatnya ke dalam Islam. Penguasa Kedah tersebut menggunakan Muzaffar Syah dan gelar Sultan setelah masuk Islam. Historiografi Aceh juga menceritakan bahwa leluhur para sultan dari Kesultanan Aceh adalah keturunan Arab bernama Syaikh Jamal Al 'Alam yang dikirim oleh Sultan Utsmaniyah untuk mengonversi rakyat Aceh. Historiografi Aceh yang lain menceritakan bahwa Islam dikenalkan ke wilayah itu oleh seorang keturunan Arab bernama Syaikh Abd Allah 'Arif pada 505 H/111 M.

Geneologi Sulu menegaskan bahwa Syarif Aulia Karim Al Mahdum adalah seorang Arab yang menyebarkan Islam di Filipina pada paruh kedua abad ke 8/14. Ia adalah bapak dari Maulana Malik Ibrahim, salah seorang wali sanga paling penting yang megislamkan hampir seluruh tanah Jawa.

Sebagian besar ahli bersepakat bahwa diantara para juru dakwah pertama Islam di Jawa adalah Maulana Malik Ibrahim, yang mengislamkan pesisir pulau Jawa dan berkali-kali membujuk Raja Hindu-Budha Kerajaan Majapahit, Wikramavardhana (788-833/1386-1429) untuk memeluk Islam. Namun Islam mendapatkan momentum di istana Majapahit setelah datangnya Raden Rahmat, anak seorang juru dakwah keturunan Arab di Campa. Ia kemudian memainkan peranan penting dalam Islamisasi di Jawa dianggap sebagai pimpinan wali sanga dengan gelar "Sunan Ampel" Disusul kemudian oleh Syaikh Nur Al Din Ibrahim b Maulana Izrail (Sunan Gunung Jati di Ceribon). Syaikh Jawa terkenal lainnya adalah Maulana Ishak Pasai yang dikirim oleh Sultan Pasai untuk mengislamkan penduduk Blambangan di Jawa Timur.

Terdapat empat hal yang ingin disampaikan historiografi tradisional lokal di atas: *Pertama*, Islam Nusantara dibawa langsung dari tanah Arab. *Kedua*, Islam diperkenalkan oleh para guru atau juru dakwah “profesional” *Ketiga*, Orang-orang yang pertama kali masuk Islam adalah para penguasa. *Keempat*, sebagian besar para juru dakwah “profesional” datang di Nusantara pada abad ke 12 dan ke 13. Orang-orang muslim dari luar memang telah ada di Nusantara sejak abad pertama Hijriyah, sebagaimana dinyatakan Arnold dan ditegaskan oleh para sarjana Melayu-Indonesia, tetapi jelas hanya setelah abad ke 12 Islam memiliki pengaruh yang kuat di Kepulauan Melayu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Islamisasi mengalami percepatan setelah abad ke 12 sampai abad ke 16.⁸

Saluran-saluran yang digunakan dalam rangka percepatan Islamisasi di Nusantara, terdapat banyak pendapat. *Pertama*, melalui saluran perdagangan dan perkawinan. Teori ini didukung oleh sebagian besar ahli Barat yang meyakini bahwa pembawa Islam ke Nusantara adalah para saudagar Muslim Arab yang membawa Islam bersama dengan barang dagangan mereka. Kemudian mereka melakukan kawin campur dengan penduduk pribumi, terutama putri raja, sehingga memungkinkan mereka atau keturunan mereka pada akhirnya memperoleh kekuasaan politik yang dapat berguna untuk penyebaran Islam. Teori ini dicounter oleh Shrieke, ia tidak percaya bahwa kawin campur dikalangan pedangang dan kalangan kerajaan menghasilkan orang-orang yang masuk Islam dalam jumlah besar. Dia juga tidak percaya bahwa penduduk pribumi termotivasi mengikuti penguasa mereka masuk Islam.

Kedua, saluran Islamisasi tersebut melalui perekonomian dan politik. Van Leur (sosiolog Belanda) adalah salah satu ahli yang begitu yakin bahwa motif ekonomi dan politik berperan

⁸ Azra, *Islam Nusantara*, hlm. 31.

besar dalam konversi orang Melayu-Indonesia ke dalam Islam. Menurut Leur, para penguasa pribumi menerima Islam untuk memperoleh dukungan dari para pedagang Muslim dengan segenap sumber ekonomi mereka. Dengan menjadi Muslim para penguasa tersebut bisa berpartisipasi lebih luas dan menguntungkan di dalam kancah perdagangan internasional yang meliputi wilayah dari Laut Merah sampai ke Laut Cina. Makanya mereka begitu memprotek dan memberi kelonggaran terhadap saudagar Muslim tersebut. Lebih jauh lagi dengan menjadi Muslim, para penguasa itu dapat melegitimasi kekuasaan mereka, pada saat yang bersamaan dapat menahan pengaruh Kerajaan Hindu Majapahit.

Teori motif ekonomi ini didukung pula oleh Anthony Reid. Menurut Reid, Islamisasi sangat meningkat ketika Nusantara berada dalam “Masa Perdagangan” pada abad ke 15 dan ke 17. Pada masa ini, ketika kerajaan-kerajaan Islam terlibat dalam perdagangan internasional bebas, Islam diasosiasikan oleh penduduk Nusantara dengan kebangsaan, sehingga menarik mereka untuk masuk Islam. Oleh karena itu terjadilah islamisasi massal.

Ketiga, saluran islamisasi melalui para sufi. Teori ini dikemukakan oleh Antony Johns. Menurut Johns, kemungkinan para pedagang memainkan peran penting dalam ekspansi Islam, dan motif yang bersifat ekonomi dan politik atau teori balapan Kristen dan Islam (*the race between Islam and Christianity theory*) sebagaimana disampaikan Schrieke sangat sedikit. Pada kenyataannya –dalam pandangan Johns– para sufi pengembaralah yang secara luas menjalankan dakwah Islam. Mereka banyak mengislamkan banyak penduduk di Kepulauan Melayu-Indonesia paling tidak sejak abad ke 13. Kemampuan kaum sufi menyajikan Islam dalam bentuk yang menarik penekanan kontinuitas Islam dengan kepercayaan dan praktek

tradisional dari pada perubahan, merupakan faktor pendukung utama keberhasilan dakwah mereka,

Menurut Johns, banyak sumber lokal menghubungkan pengenalan islam didaerah mereka kepada kepada guru sufi pengembara. Karakteristik mereka secara detail sebagaimana berikut:

“Mereka adalah juru dakwah keliling yang merambah berbagai tempat di Nusantara yang dengan sukarela ikut merasakan kemelaratan, mereka sering dihubungkan dengan ikatan dagang atau kerajinan (*trade or craft guild*) sesuai dengan tarekat yang mereka ikuti; mereka mengajarkan teosofisingkritis yang sangat akrab dengan orang-orang Indonesia, tetapi tetap berada di dalam lingkup dogma-dogma Islam yang fundamental; mereka pandai dalam hal magis dan memiliki kekuatan-kekuatan penyembuhan secara sadar atau tidak sadar, mereka siap menjaga kontnuitas dengan masa lalu dan menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur budaya pra Islam dalam konteks Islami”⁹

Mempertimbangkan kemampuan dan kiprah kaum sufi tersebut, johns sampai pada kesimpulan bahwa Islam tidak dapat dan tidak pernah menanamkan akarnya dikalangan rakyat Nusantara atau memenangkan penguasa mereka sampai didakwahi oleh kaum sufi, dan ini tidak menjadi suatu pengaruh dominan sampai abad ke 13. Hal ini juga didukung oleh otoritas karismatik dan kekuatan magis yang dimiliki sejumlah sufi, sehingga mereka dapat memikat dan menikahi anak-anak gadis kaum bangsawan Melayu-Indonesia , sehingga memberikan prestise darah kerajaan pada anak-anak mereka, selain aura kharisma keagamaan.

Sebagaimana jamak diketahui bahwa pasca jatuhnya Baghdad di tangan Mongol pada 656 H/1258 M, kaum sufi memainkan peranan yang semakin meningkat dalam

⁹⁹ Ibid., hlm. 34.

mempertahankan persatuan Dunia Muslim untuk mengatasi kecenderungan terpecahnya Dinasti Abbasiyah menjadi daerah-daerah yang berbahasa Arab, Persi, dan Turki. Selama masa inilah tarekat perlahan-lahan menjadi lembaga stabil dan penuh disiplin serta mengembangkan afiliasi dengan kelompok perajin di berbagai wilayah Muslim urban. Dari afiliasi ini memungkinkan para guru dan murid sufi memperoleh alat transportasi dari pusat-pusat daerah Muslim ke daerah-daerah pinggiran seraya membawa keyakinan dan ajaran Islam yang melampaui batas-batas bahasa, sehingga mempercepat ekspansi Islam. Teori ini didukung sepenuhnya oleh Fatimi, dengan analisis dan alasan yang sama dengan Johns.

B. PERTAUTAN ISLAM DAN TRADISI LOKAL

Islam hadir bukan di tengah-tengah masyarakat hampa budaya, melainkan Ia hadir menemukan adat istiadat yang berkembang dan berlaku ditengah masyarakat yang plural. Adat istiadat yang baik dipertahankan oleh Islam, sementara adat istiadat yang tidak baik ditolak olehnya. Namun demikian terdapat pula adat istiadat yang mengandung sisi baik dan buruk. Adat seperti inilah yang diluruskan oleh Islam. Misalnya, sistem anak angkat dimasa jahiliah diluruskan dengan membolehkan mengangkat anak, tetapi statusnya tidak sama persis dengan anak kandung. Oleh karenanya anak angkat tidak berhak menerima warisan, walaupun ayah angkat diperbolehkan memberi wasiat kepadanya selama tidak lebih dari sepertiga jumlah hartanya.

Tidak bisa dipungkiri bahwa Islam yang hadir ke negeri ini -khususnya di Jawa- bukan hanya Islam dari Tradisi besar, melainkan -dan tidak menutup kemungkinan- adalah Islam yang bertradisi lokal, misalnya India Selatan atau daerah pantai Malabar, sehingga Islampun memperoleh pengaruh dari tradisi lokal para pembawanya. Dengan demikian dapat dikatakan

bahwa Islam yang datang ke daerah Jawa sudah bukan lagi Islam yang bertradisi Arab atau bertradisi besar, melainkan telah memperoleh sentuhan tradisi lokal tersebut.

Clifford Geertz, sebagaimana dikutip Nurcholis Madjid menggambarkan keberislaman orang Jawa sebagai ikhtiar transformasi sosial, seperti terdapat dalam sosok Sunan Kalijaga. Geertz melukiskan tentang Sunan Kalijaga sebagai berikut:

“Ringkasnya, sebagai suatu perlambang dan sebagai suatu yang terwujud nyata, Sunan Kalijaga mempertautkan Jawa yang Hindu dan Jawa yang Islam, dan disitulah terletak daya tariknya, untuk kita maupun sama juga untuk orang lain. Apapun sebenarnya yang terjadi, ia dipandang sebagai jembatan antara dua peradaban tinggi, dua epok sejarah, dan dua agama besar: yaitu Hinduisme-Budhaisme Majapahit yang disitu ia dibesarkan, dan Mataram yang Islam, yang ia kembangkan”¹⁰

Sunan Kalijaga digambarkan oleh Geertz sebagai perlambang keberislaman orang Jawa yang dipengaruhi oleh lingkungan budaya lokal dalam ekspresi keberagamaannya. Apa yang dilakukan Sunan Kalijaga ditengah-tengah runtuhnya feodalisme Majapahit yang Hinduisme-Budhaisme semata-mata untuk mendorong proses percepatan transformasi dengan melakukan sinkritisme unsur-unsur lama yang sudah ada dengan introdusir Islam yang relatif baru. Apa yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga tentunya bukan untuk “*distursive*” yakni bersifat memotong suatu masyarakat dari masa lampainya. Justru unsur-unsur lokal yang Hinduisme-Budhaisme itu digunakan Sunan Kalijaga untuk menopang efektifitas segi teknis dan operasional proses transformasi sosial; dari feodalisme Majapahit yang Hinduisme-Budhaisme kearah egaliterialisme Islam dalam penguasaan Mataram. Proses

¹⁰ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 543.

percepatan dengan pola singkritisisme itulah, yang menurut Geertz sebagai “daya tariknya” Disebut daya tarik karena dari situlah timbul sebuah proses percepatan dakwah transformasional di satu sisi sebagai segi positif, dan benturan keotentikan ajaran Islam *vis a vis* tradisi budaya dan keyakinan lokal disisi lain.

Dalam hal sinkritisisme, banyak diantara tradisi adat Jawa yang kini tinggal kerangkanya saja, sedangkan isinya telah banyak yang “diislamkan”. Ini tidak berarti bahwa tradisi adat Jawa itu telah benar-benar sama dengan Islam. Contoh yang paling menonjol yang masih berlangsung sampai saat ini seperti tradisi untuk upacara kehidupan (seperti tingkepan atau *Pêlêt kandung, pondebe, aqiqoh, rokat tase’ sendekah bumi*, dan lain-lain) yang sering disebut upacara *barokahan* dan upacara mengenang kematian (untuk 3, 7, 40, 100, dan 1000 hari) sering disebut *salametan* dengan bentuk ritual *tahlil*, yakni membaca kalimat *La ilaha Illa Allah*, secara bersama dalam suasana keharuan yang membuat orang menjadi sentimental dan sugestif berkenaan dengan kematian seseorang, dengan menganggap bahwa arwah orang yang meninggal itu bisa bertandang ke rumah pada hitungan hari-hari itu, untuk mengharap belas kasihan dari yang hidup dengan bentuk sedekah selamat dan doa keselamatan. Hal demikian sama dengan apa yang dilakukan para animis pra Islam, yang kemudian di Islamkan melalui proses akulturasi dan singkritisisme antara ajaran Islam dan Jawa (budaya lokal), sehingga dalam hukum, adat itu memiliki kekuatan sebagai dasar pengambilan hukum “*al Adah muhakkamah* (adat itu bisa dihukumkan). Ada pula ungkapan “*al Ma’ruf ka al Masruth syarthan, wa al tsabit bi al urfi ka al tsabit bi al nash* (yang baik menurut adat kebiasaan adalah sama nilainya dengan syarat yang harus dipenuhi, dan yang mantap benar dalam adat

kebiasaan adalah sama nilainya dengan yang mantap dalam nash)¹¹

Banyak ahli memberikan definisi ritual. Alexander misalnya, memberikan definisi ritual agama tradisional ialah “membuka keteraturan kehidupan kearah realitas tak terbatas atau kenyataan transendental atau kekuatan untuk mengambil kekuasaan transformatif”. Sementara Geertz, Durkheim, dan Robertson Smith lebih melihat dan menekankan pada bentuk ritual sebagai penguatan tradisi sosial dan individu dengan struktur sosial dari kelompok. Intekrasi itu dikuatkan dan diabadikan melalui simbolisasi ritual atau mistik¹²

Dhavamony menyatakan bahwa upacara adalah “setiap organisasi kompleks apapun dari kegiatan manusia yang tidak hanya bersifat sekedar teknis atau rekrasional, dan keterkaitan dengan penggunaan cara-cara tindakan yang ekspresif dari hubungan sosial. Ritual selanjutnya ialah suatu kenyataan bahwa ia melibatkan pengertian-pengertian mistis” Menurut Davamony ritual dibedakan menjadi empat macam, yaitu 1) tindakan magi, yang dikaitkan dengan dengan penggunaan bahan-bahan yang bekerja karena daya-daya mistis, 2) tindakan religius, kultus para leluhur, juga bekerja dengan cara ini, 3) ritual konstitutif yang mengungkapkan atau mengubah hubungan sosial dengan merujuk pada pengertian-pengertian mistis, dengan cara ini upacara-upacara kehidupan menjadi khas, 4) ritual faktitif yang meningkatkan produktivitas atau kekuatan, atau pemurnian dan perlindungan, atau dengan cara lain meningkatkan kesejahteraan materi suatu kelompok.¹³

¹¹ Ibid., hlm. 555.

¹² Nur Syam, *Islam Pesisir*, 18-19

¹³ Ibid. Hlm. 19, lebih detail tentang ritual ini, periksa; Mariasusai Dhavamony, *Fenomenology Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 174-179.

C. NU DAN PEWARISAN TRADISI

Nahdlatul Ulama (NU) merupakan organisasi massa keagamaan yang bertujuan untuk menampung aspirasi masyarakat Islam tradisional. Sejak semula berdiri, NU merupakan pewaris dan penerus tradisi lokal khususnya di Jawa. Maka organisasi ini oleh beberapa peneliti sering disimbolkan sebagai representasi dari Islam tradisional yang sering diperhadapkan dengan Muhammadiyah yang merupakan wadah bagi kalangan modernis, reformis dan puritan.¹⁴ Meskipun tipologi itu perlu ditinjau ulang, bahkan oleh beberapa peneliti dianggap tidak layak lagi,¹⁵ sebab dalam perkembangannya NU lebih bersifat terbuka terhadap modernitas, terutama pada kalangan muda NU yang sering disebut dengan NU progresif.¹⁶ Sementara kelompok lain yang dianggap sebagai reformis, modernis dan puritan, pada taraf-teraf tertentu justru tradisional dan konservatif. Hasil penelitian Munir Mulkhan menyebutkan bahwa meskipun Muhammadiyah telah dianut oleh para petani di pedesaan Jember, mereka tetap melakukan praktik keagamaan yang dikategorikan oleh Muhammadiyah sebagai Islam sinkritis.¹⁷

Pelabelan NU sebagai organisasi keagamaan tradisional di atas diperkuat oleh beberapa alasan: *Pertama*. Dari tujuan berdirinya, NU

¹⁴ Nurchois Madjid, "Ahlussunnah wal Jamaah: Satu Paham, Dua Kultur" dalam Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural*, hlm. Xi-xv; Azyumardi Azra, *Islam Reformis, Dinamika Intelektual dan Derakan* (Jakarta: Rajawali Press, 1999), hlm. 88.

¹⁵ Diantaranya adalah Azyumardi Azra dalam tulisannya di *Suplemen Republika*, Kamis 14 Maret 2002, 7; Arbiyah Lubis dalam tesisnya: *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 183-185; Muhammad Azhar dalam *Fikih Peradaban* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001), hlm. 89.

¹⁶ Lihat misalnya penelitian Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007)

¹⁷ Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2000), hlm. 9.

berupaya merespon gerakan pembaharuan yang ingin menghapuskan sistem bermadhab. NU hadir dalam rangka memberikan wadah kepada para penganut Islam tradisional untuk mempertahankan sistem keagamaan yang telah terbangun sebelumnya.¹⁸

Kedua, NU merupakan organisasi keagamaan yang menjadikan ulama sebagai figur sentral pemikiran dan gerakan. Indikasi hal tersebut dapat dilihat dari Penggunaan kata *Nadhlatul Ulama* sebagai kepanjangan dari NU. Menghormati pemikiran para ulama dalam memahami ajaran Islam adalah konsep dari suatu pemahaman yang dipegang teguh oleh masyarakat Islam tradisional.¹⁹

Ketiga, penggunaan konsep *silsilah* dalam memahami konsep keagamaan. Tidak sebagaimana kelompok keagamaan lain – Muhammadiyah dan organisasi keagamaan modernis, reformis lainnya yang dalam memahami paham keagamaan, langsung dari sumbernya al-Qur'an dan hadits-, NU memiliki cara tersendiri dalam memahami konsep keagamaan, yaitu mencari terlebih dahulu pendapat ulama termashur abad pertengahan yang sudah terkodifikasi dalam kitab kuning (*kitab mu'tabarah*), kemudian hasilnya dicocokkan dengan sumber aslinya.²⁰ Kemudian hasil tersebut ditranmisikan kegenerasi berikutnya, Kiai, guru agama dan akhirnya kepada masyarakat umum. Konsep keberagaman yang *tasalsul* ini dimaksudkan agar kebenaran yang didapat valid.²¹ Model yang demikian bisa ditelusuri dari pernyataan KH. Hasyim Asy'ari sebagai pendiri NU dalam *Muqaddimah Qanun Asasi Jam'iyah NU* berikut ini:

¹⁸ Hammis Syafaq, *Islam Popular Dalam Masyarakat Perkotaan*, (Yogyakarta: Impulse, 2010), hlm. 49.

¹⁹ Faizal Ismail, *Islamic Traditionalime,in Indonesia* (Jakarta: PPPKHUB Puslitbang DEPAG RI, tt), hlm., 30.

²⁰ Mujammil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: IKAPI, 2002), hlm.47.

²¹ Ahmad Muhibbin Zuhri, *Perkembangan Pemahaman Tentang Ahl al Sunnah wa al Jama'ah dalam NU "Tesis Magister"* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1999), hlm. 6.

“Wahai para ulama, para sayyid, yang bertakwa dari kalangan ulama Ahlussunnah wal jamaah, ulama yang memegang madhhab empat. Anda semua telah belajar ilmu dari generasi sebelumnya dengan mata rantai yang berkaitan dengan anda. Anda merupakan gudang dan pintunya. Janganlah jika didatangi melalui jalan selain pintunya, ia disebut pencuri”²²

Keempat, NU sangat apresiatif dalam menghadapi tradisi-tradisi populer, seperti upacara siklus kehidupan, ziarah kubur, ziarah makam wali, *tawazul* dan kegiatan membaca kitab *berzanji*, suatu tradisi keagamaan yang dikategorikan sebagai ciri dari Islam tradisional di Indonesia.²³ Keterkaitan dengan Kiai dalam masyarakat NU adalah sangat tinggi dan itu menjadi ciri khas masyarakat ini. Van Bruinessen dalam penelitiannya menyebutkan bahwa kiai dalam masyarakat NU merupakan unsur kunci.²⁴ Peran kiai dalam masyarakat NU memiliki persamaan dengan *syaikh* dalam tradisi tasawuf. Dalam masyarakat NU aroma tasawuf sangat kental. Banyak kiai bukan saja sebagai ulama, tetapi juga sebagai seorang guru sufi. Ajaran tasawuf inilah yang menjadikan masyarakat NU sangat apresiatif terhadap tradisi keagamaan populer, seperti melakukan ziarah kubur ke para leluhur dan wali, mengaji al-Qur’an dikuburan orang yang baru meninggal, dengan harapan pahalanya dapat ditransfer pada orang yang baru meninggal tersebut, mengadakan ritus *slametan* dan lain-lain. Mereka begitu percaya akan adanya tempat, orang dan ayat al-Qur’an yang sangat diberkati.²⁵

²² Hasyim Asy’ari, *Risalah Ahlussunnah wal Jamaah* (Yogyakarta: LKPSM, 1999), hlm. 76.

²³ Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi, Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), hlm., 68.

²⁴ Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: IKAPI, 1995), hlm. 18.

²⁵ Untuk hal ini secara detail bisa dilihat: Ali Maschan Musa, *Nasionalisme Kiai* (Yogyakarta: LkiS, 2007); Moller, *Romadlan di Jawa*, hlm., 79; Jainuri, *Orientasi*

Dari keempat ciri yang disebutkan di atas, maka NU sebagai organisasi keagamaan sering disebut oleh para peneliti dan dimasukkan pada Islam tradisional, yakni -mengikuti definisi Seyyid Husien Nasr (w. 1981 M)- organisasi berpegang teguh terhadap ajaran Islam yang telah dipahami oleh ulama terdahulu, dipraktikkan semenjak beberapa abad silam dan sudah terkristal dalam beberapa pendapat ulama fikih, aliran teologi dan tokoh sufi.²⁶

Tradisional, diambil dari kata tradisi yang secara etimologi memiliki makna adanya keterkaitan antara masa lalu dengan masa kini, berupa pengetahuan, doktrin dan bentuk praktik yang ditransmisikan dari generasi ke generasi. Secara terminologis, tradisi bisa dimaknai sebagai sesuatu yang ditransmisikan dari masa lampau ke masa kini. Ia merupakan sesuatu yang telah diciptakan, dipraktikkan atau diyakini. Hal itu mencakup karya akal pikiran manusia, keyakinan atau cara berpikir, bentuk hubungan sosial, teknologi, peralatan buatan manusia atau objek alam yang bisa menjadi objek dalam sebuah proses transmisi.²⁷ Dengan kata lain, tradisi adalah sesuatu yang terus berlanjut melalui transmisi tanpa melihat substansi serta keadaan institusionalnya. Unsur terpenting dari tradisi adalah transmisi dari suatu generasi ke generasi berikutnya.²⁸

Dari pemaknaan kata tradisi tersebut, maka kata tradisional dapat diartikan sebagai sikap, cara berpikir serta tindakan yang berpegang teguh kepada norma dan adat istiadat dan kebiasaan masa lampau yang diperoleh secara turun temurun. Dengan demikian ciri khas Islam tradisional adalah kelompok Islam

Ideologi, hlm. 68; Geertz, *The Religion of Java* (Illinois: the Free Press of Glencoe, 1960); Hamnis Syafaq, *Islam Popular*, hlm. 54-55.

²⁶ Seyyed Husein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987), hlm. 15.

²⁷ Edward Shils, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), hlm., 12

²⁸ A. Jainuri, *Orientasi Ideologi*, hlm. 59-60.

yang berpegang teguh dan menjalankan tradisi sebagaimana diungkap Husein Nasr diatas. Ciri lain –sebagaimana diungkapkan William Shepard, sebagaimana dikutip Hamnis Syafaq- adalah kelompok keagamaan yang menentang kecenderungan pembaratan (*westernizing*) dan ingin mempertahankan beberapa tradisi keagamaan yang telah dipraktikkan oleh beberapa ulama salaf. Kebanyakan mereka tinggal di pedesaan.²⁹ Kelompok Islam tradisional identik dengan ekspresi lokal dan membatasi diri hanya pada pelaksanaan ritual keagamaan.³⁰

Melakukan ziarah kubur merupakan ciri lain dari Islam tradisional. Mereka begitu mengkultuskan para wali dengan cara ziarah ke makamnya. Mereka begitu yakin bahwa tradisi ziarah kubur adalah bagian dari tradisi Islam jika dilakukan dengan tidak meminta berkah atau pemberian dari orang yang sudah meninggal, walaupun makam para wali itu merupakan sumber berkah.³¹

Apa yang mereka lakukan telah mendapatkan justifikasi bukan saja oleh para ulama yang mereka yakini alim melalui kitab-kitab yang dikarangnya. Dikalangan masyarakat NU kitab itu dikenal dengan kitab kuning atau *kitab mu'tabar* yang selalu diajarkan, dikaji oleh mereka, bahkan tradisi-tradisi yang dilakukan oleh mereka mendapat landasan normatif baik dari al-Qur'an maupun hadith. Berkaitan dengan hal ini, Abdul Fattah dalam bukunya *Tradisi Orang-orang NU*, menyebutkan beberapa landasan normatif teks untuk tradisi tahlil, diantaranya hadith Nabi yang diriwayatkan oleh al-Nasa'i (w. 915 M) dari Ibn Abbas, yang secara eksplisit menyatakan bahwa barang siapa yang menolong mayat dengan membacakan ayat-ayat al-Qur'an

²⁹ Hamnis Syafaq, *Islam Popular*, hlm. 53.

³⁰ Jainuri, *Orientasi Ideologi*, hlm. 5.

³¹ Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan* (Yogyakarta: LkiS, 2004), hlm. 115-116.

dan *zikir* maka Allah memastikan baginya surga. Lebih lanjut Fattah menyebutkan bahwa tradisi *tahlil* sebagaimana disebut dalam kitab *Tanqih al Qawl* dan *sharh al Muhaddhab*, bersedekah, berdoa atau membaca al-Qur'an untuk orang mati adalah dianjurkan.³² Nabi menganjurkan untuk membaca surat *yasin* disamping orang yang telah meninggal, sebagaimana hadith yang diriwayatkan oleh Ma'qil bin Yassar bahwa Nabi bersabda "bacalah surat *yasin* disamping saudaramu yang telah meninggal"³³ Al Syawkani menegaskan bahwa membaca surat *Yasin* untuk orang yang meninggal dapat meringankan siksa mereka dan dapat memudahkan tercabutnya ruh dari orang yang akan meninggal.³⁴

Tradisi lain yang sering dilakukan oleh masyarakat Nahdliyin adalah *Pêlêt kandung* (*tinkepan* Jawa). Tradisi ini merupakan salah satu upacara lingkaran kehidupan, yang dilaksanakan pada saat kandungan berumur 7 bulan. Masyarakat Jawa biasa menyebutnya dengan *mitoni* karena tradisi ini dilaksanakan pada usia kandungan bayi berumur tujuh bulan. Pada saat bayi berusia 7 bulan biasanya orang Jawa mengenal *wis mbobot* sudah berkualitas. Upacara ini dikenal pula dengan *tingkepan* yang berarti sempurna, artinya bayi itu sudah sempurna dan wajar jika nantinya harus dilahirkan.

Di Madura pelaksanaan *Tingkepan* secara istimewa atau mewah dilaksanakan pada saat kandungan berusia 7 bulan, tetapi pada masyarakat tertentu –terutama dikalangan kiai– dilaksanakan pada usia kandungan berumur 4 bulan, bersamaan

³² Abdul Fattah, *Tradisi Orang-orang NU*, hlm. 217-218. Hammis Syafaq, *Islam Popular*, hlm. 64.

³³ Status hadits ini adalah *hasan* sehingga memiliki kedudukan yang kuat untuk dijadikan hujjah. Hadits ini bisa dirujuk pada: Muhammad al Khalidi, *Sunan Abu Dawud*. Vol. 2 (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1999), hlm. 399. Rujuk pula, al Asqalani, *Bulughul Maram* (Surabaya: al Hidayah, t.t.), hlm. 114. Al-Syawkani, *Nayl al Autar*, vol.4 (Kairo: Darl al Hadits, 1998), hlm. 29.

³⁴ Al Syawkani, *Nayl al Autor*, vol. 4, hlm. 29.

saat ditiupkannya roh, penentuan rezeki, jodoh, ajal dan kebahagiaan atau sengsaranya hidup sang Jabang Bayi tersebut. Sehingga masyarakat non elit melaksanakan *Pêlêt kandung* pada usia kandungan berumur 4 bulan cukup dengan *slametan kecil-kecilan* dengan cara mengantarkan barang mentahan kepada kiai, hal itu sering disebut *barokahan*.

BAB III TRADISI ONTALAN

A. PERKAWINAN DI PAMEKASAN

Perkawinan merupakan ritus penting dalam keidupan manusia. Perkawinan merupakan suatu proses pemaduan dua keluarga besar dalam ikatan kefamilian menjadi suatu satuan yang lebih besar. Karena perkawinan merupakan proses penyatuan dua keluarga besar, maka sebelum dilangsungkannya perkawinan tersebut perlu adanya tahapan-tahapan untuk dimungkinkan dilakukannya penjajakan dan pengukuran keseriusan, tidak saja pada keserasian kedua calon pengantin, tetapi juga pada keselarasan dan kesetaraan (*sekufu'*) kedua belah pihak.

Proses perkawinan orang Madura –khususnya orang Pamekasan di lokasi penelitian ini-- diawali oleh beberapa kegiatan antara lain: seleksi calon, pertunangan (*abhâkalan*) dan pelaksanaan akad nikah. Dapat dijelaskan sebagaimana berikut:

a. Seleksi Calon *Bhâkal*

Perempuan dimata orang Madura merupakan harta tak ternilai sekaligus kehormatan. Orang Madura tempo dulu merasa terhina *malo* manakala anak perempuannya tidak cepat menikah, menjadi *parabân towa*, sehingga mereka menikahkan anak perempuanyasekalipun anak perempuan itu tidak cukup umur, belum dewasa. Namun demikian pemikiran tersebut seiring dengan tingkat pemikiran dan kesadaran masyarakat serta regulasi dari pemerintah sudah berubah, dan ditinggalkan. Namun demikian tidak sedikit ditemukan sebagian masyarakat –karena alasan-alasan tertentu, misalnya desakan dari salah satu besan khususnya besan pria-- yang masih saja melanggar regulasi, undang-undang perkawinan yang berlaku yaitu batas

umur minimal yang boleh menikah bagi wanita 16 tahun dan bagi anak pria 20 tahun.

H. Ridlawi dalam posisinya sebagai kepala dusun di desa Larangan Tokol kecamatan Tlanakan menuturkan pengalamannya, sering ditemukan terjadinya pelanggaran terhadap undang-undangan perkawinan khususnya dalam segi umur. Menurutnya masih saja ditemukan orang tua perempuan yang menikahkan putrinya di bawah umur, dengan alasan didesak oleh keluarga pria (besan), kalau tidak dituruti malah menjadi masalah, misalnya pertunangan digagalkan dan berakibat pada renggangnya, bahkan rusaknya hubungan kedua belah pihak. Yang paling susah jika kedua calon masih ada hubungan keluarga. Serba repot, saya coba memberi masukan agar keduanya membicarakan dengan baik. Alhamdulillah untuk saat ini sudah berkurang bahkan bisa dikatakan tidak ada lagi.¹

Sisi lain bagi orang Madura menikahkan anak perempuannya merupakan sesuatu yang memberi gengsi. Semakin cepat anak perempuannya menikah, semakin cepat pula gengsi itu diperoleh. Sehingga tidak heran jika masa lalu banyak anak perempuan Madura dinikahkan pada masa dibawah umur.² Namun demikian Orang Madura sangat *jijip*, hati-hati dalam memilih pasangan bagi putra-putri mereka, termasuk dalam menentukan hari pernikahan mereka.

Penentuan jodoh merupakan proses awal dari jenjang perkawinan. Penentuan jodoh di daerah-daerah tertentu di Madura didasarkan pada beberapa hal: *pertama*, perjanjian antara orang tua ketika mereka mengandung, baik karena unsur pertalian darah seperti kawin antar saudara sepupu dan seterusnya, maupun karena sahabat, tetangga terdekat, tunggal

¹Wawancara dengan H. Ridlawi, tanggal 29 Agustus 2014.

²A. Sulaiman Sadik, *Memahami Jati Diri, Budaya dan Kearifan Lokal Madura* (Pamekasan: Bina Pustaka Jaya, 3013), hlm. 32

guru atau kiai atau teman seprofesi.³*Kedua*, mempertunangkan mempelai sejak kecil, berdasarkan kehendak orang tua, baik dengan ijin anak-anak mereka atau tidak. Model seperti ini seringkali anak dipaksa untuk menerimanya. Mereka (anak-anak) tidak berani menolak apa yang telah menjadi keputusan orang tuanya, sebab jika penolakan itu terjadi, mereka akan mendapatkan sanksi dari keluarga, misalnya *ta' ésapa* (tidak disapa) dan orang tua mereka tidak akan ikut campur dalam penentuan jodoh bahkan dalam perkawinan mereka, dan tak terkecuali mereka (anak-anak) di cap sebagai anak yang tidak patuh terhadap orang tua, alias anak durhaka.

Ketiga, penentuan jodoh berdasar pada pilihan anak-anak sendiri, terutama hal ini terjadi pada mereka yang sudah berpendidikan. Namun demikian penentuan jodoh model seperti ini tidak berarti sama sekali meninggalkan orang tua, terutama ibu yang lebih dekat dengan mereka dibandingkan ayah. Ibu menjadi mediator dalam menyampaikan keinginan anak-anaknya dalam penentuan jodoh yang akan disampaikan pada sang ayah. Di Lokasi penelitian penentuan jodoh model seperti pertama (menjodohkan anak sejak dalam kandungan) berdasarkan beberapa informan tidak ditemukan, kecuali model penentuan jodoh kedua dan ketiga yang banyak terjadi.

Pertimbangan dalam menentukan jodoh bagi orang Madura tidak terlepas dari bimbingan Islam sebagai agama yang mereka peluk. Pertimbangan jodoh dalam ajaran Islam sebagaimana diajarkan Nabi, berdasarkan pada empat kreteria yaitu: karena hartanya, keturunannya, kecantikannya, dan karena agamanya, jika keempatnya tidak ditemukan, maka agamanya yang akan menjadi pertimbangan utamanya, maka engkau akan selamat.⁴

³Soegianto, *Kepercayaan, Magi dan Tradisi Dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), hlm. 51.

⁴Hadith Riwayat Bukhori dan Muslim: Imam al Hafidh A. bin Ali al-Asqolani 257-374 H, 201.

Di kalangan masyarakat Jawa, pemeliharaan jodoh umumnya dipilih dengan melihat *bobot* (kualitas) calon, *bebet* (status social ekonomi), *bibit* (keturunan), dan *babat* (asal-usul). Di lokasi penelitian, keempatnya menjadi pertimbangan penting dalam memilih jodoh, terutama pada *bâbâteg* (watak) dan ketaatan sang calon dalam melaksanakan kewajiban agamanya.

Terdapat tradisi yang sampai saat ini tetap diberlakukan dengan ketat pada pemilihan jodoh sebelum masuk pada proses pernikahan putra-putri Madura -termasuk di lokasi penelitian--, kecuali alasan-alasan tertentu atau terpaksa, misalnya: *pertama*, karena adanya sumpah dari kedua orang tua mereka *sapéttong toron ta' ngala'a manto* (sampai tujuh turunan tidak akan mengambil menantu). Sumpah demikian biasanya sebagai akibat dari komunikasi atau hubungan antara kedua keluarga yang kurang baik, atau bisa disebut *moso*. Atau bisa jadi salah satu diantara keluarga itu keturunan kurang baik, baik dari segi nasab atau prilakunya. Nyanyian berikut ini menjadi gambaran penolakan perjodohan tersebut:

Pingpilo ta' endhâ' nyimpang loronga
Pingpilo loronga étombuwi nangger
Pingpilo ta' endhâ' ngala' torona
Pingpilo torona oréng ta' bhender
Pingpilo ta' endhe' nyimpang loronga
Pingpilo Loronga étombuwi kolat
Pingpilo ta' endhe' oréng ta' pélak

Artinya:

Pingpilotak mau lewat dijalanannya
Pingpilo jalannya ditumbuhi pohon nangger
Pingpilo tidak mau mengambil mantu keturunannya
Pingpilo keturunannya orang tidak benar
Pingpilotak mau lewat dijalanannya
Pingpilo jalannya ditumbuhi pohon nangger
Pingpilo tidak mau mengambil mantu keturunannya
Pingpilo keturunannya orang tidak becus, tidak tahu sopan santun.

Syair di atas menunjukkan betapa hati-hatinya orang Pamekasan dalam menjodohkan putra-putrinya. Sekalipun anak perempuan itu menaikkan gengsi keluarga, orang tua merasa tidak *malo* karena sudah menikahkan putrinya, sehingga putrinya tidak menjadi perawan tua yang tidak *paju laké* (tidak dapat jodoh), namun kehormatan keluarga menjadi tidak ada harganya secara social (*tadhâ' ajhina*) manakala mendapatkan menantu yang tidak becus. Oleh karena itu menjadi satu alasan mengapa banyak orang tua mereka memilihkan jodoh sejak dia kecil bahkan sejak kandungan, salah satunya adalah karena menjaga keturunan atau nasabnya yang baik.

Walaupun demikian pantangan itu menjadi gugur manakala antara kedua orang tua mereka sudah terikat janji sedari awal atau karena wasiat. Jika dari awal sudah terikat janji antara orang tua (baca wasiat), sekalipun kedua putra-putri tidak suka maka pernikahan tersebut harus dilangsungkan.. Biasanya janji itu diucapkan sebelum anak perempuan itu lahir. Tradisi seperti itu sering terjadi pada keluarga dalam atau keluarga dekat misalnya: *ana'na ba'na judhuwaghi bân ana'na sapoponadhibi'* (anakmu dijodohkan dengan anak sepupumu sendiri).

Kedua, robbhu bhâta, suatu istilah yang mengandung makna dua orang pria bersaudara ingin mengawini dua orang perempuan bersaudara pula. Biasanya pernikahan seperti ini dihindari kecuali terpaksa, karena menurut kepercayaan orang Madura pernikahan semacam ini akan mendatangkan *bhâlei* (bencana, kehidupan kedua pengantin tidak sempurna dan tidak bahagia).

Ketiga, Salêp tarjhâ, ungkapan bagi dua orang pria dan perempuan yang akan menikah dengan pria yang juga bersaudara dengan perempuan yang mau menikah. Misalnya: Anton menikah dengan Mawar, sementara Susi (saudara perempuan Anton) ingin dinikahi oleh Arman (saudara Susi),

pernikahan ini disebut *Salêp tarjhâ* dan dihindari oleh orang Madura kecuali terpaksa. Sebagaimana pernikahan *robbhu bhâta*, pernikahan *salêp tarjhâ* dalam pandangan orang Madura merupakan pernikahan yang kurang sempurna. Sekalipun tidak sedikit orang Madura –terutama orang Madura sekarang – yang abai pada mitos seperti itu, bagi mereka yang penting antara kedua calon pengantin saling suka, saling cinta.

Bagi mereka yang *jijip*, hati-hati atas kepercayaan tersebut, ketika mereka yang karena alasan tertentu harus melangsungkan pernikahan putra-putrinya dengan kondisi *Salêp tarjhâ* tersebut, maka terdapat satu ritual yang harus dilakukan sebagai penangkal dari *bhâlei* yang akan muncul. Ritual itu adalah kedua pria (anak dan menantu) yang sudah dinikahkan tersebut berjalan bersama, kemudian sang menantu pria itu menyalip (mendahului) anak pria seraya *narjhâ* (menerjang).

H. Moh. Umar berkaitan dengan pernikahan ini menyatakan:

*“Orang Madura kona (dulu) biasanya sangat jijip dalam menikahkan putra-putrinya, misalnya pernikahan salêp tarjhâ itu sangat dihindari, namun saya tidak begitu kokoh memegang teguh kepercayaan itu, selama hasil istikharah baik dan keduanya saling suka, saling cinta dan setelah dikonsultasikan dengan kiai baik, ya tidak ada alasan untuk tidak melangsungkan pernikahan tersebut, sebab jika tidak dilangsungkan justru mudlaratnya lebih besar, bisa-bisa mereka nikat berbuat yang tidak kita harapkan dan justru akan mempermalukan kedua keluarga”.*⁵

Pernyataan H. Umar di atas diperkuat oleh H. Moh. Ridlawi, beliau mengalami sendiri tentang pernikahan *salêp tarjhâ* ini, menurutnya bagaimana lagi saya tidak melaksanakan itu, keduanya suka sama suka dan semua keluarga sudah

⁵Wawancara langsung dengan H. Umar, tanggal 15 Agustus 2014. H. Moh. Umar adalah tokoh masyarakat yang disegani dan sering menjadi pengantar pengantin dan menerima lamaran untuk pertunangan.

menyetujuinya, walaupun awalnya ada salah satu keluarga besan yang tidak setuju. Sebelum pertunangan dilangsungkan saya tanya dulu pada keluarga besan, kira-kira tidak menimbulkan fitnah dikemudian hari? Ternyata semua sepakat, walupun ada yang kurang sepakat tetapi ia ikut apa kata mayoritas. Dan Alhamdulillah sampai sekarang termasuk yang tidak sepakat tadi *saroju*" bersepakat untuk membina kedua putra-putri tersebut, karena bagaimanapun diantara saya dan besan masih *reka' bhâle* (ada kaitan keluarga).⁶

Selanjutnya H. Ridlawi berkaitan dengan penangkal *bhâlâi* akibat dari pernikahan *salép tarjhâ* ini, menegaskan:

"kata bengatoa (sesepuh) Madura dulu untuk menangkal bhâlâi dari pernikahan salép tarjhâ harus dirokati (diruwat) serta melakukan semacam ritual, antara anak pria dan menantu pria saya harus jalan bersama, kemudian anak menantu saya tadi mendahului anak saya sambil narjhâ anak saya tadi, tentunya tidak keras. Ritual ini saya lakukan, walaupun ini tidak ada dalam kitab, tetapi ini merupakan lalampun (tradisi) orang Madura kona dan menurut saya itu baik".⁷

Termasuk pula perkawinan yang dihindari adalah perkawinan antara dua anak dari dua bersaudara pria sekandung (*sapopo, parallel cousin*). Perkawinan antar mereka disebut *arompak belli* atau *tempor belli*. Di kalangan masyarakat biasa, perkawinan semacam ini menjadi pantangan. Menurut keyakinan masyarakat jika perkawinan ini dilakukan akan ada akibat yang akan terjadi pada pengantin, misalnya anaknya *ta'dhiksa* (tidak sempurna), kehidupan kedua mempelai juga tidak sempurna dan sebagainya. Hal ini berbeda dengan kalangan kiai yang tidak begitu memperhatikan adat seperti ini.

⁶Wawancara langsung dengan H. Ridlawi, tanggal 15 Agustus 2014.

⁷Ibid.

Salah satu informan menyatakan:

“perkawinan yang termasuk arompok belli berarti menentang adat, jika itu dilakukan akan berakibat pada ketidak bahagiaan dari pasangan pengantin, seperti sakit-sakitan, banyak hutang, ya pokoknya hidupnya tidak sempurna. Sudah banyak kaca kebbhânga (cermin atau contoh) yang melanggar adat ini, bahkan di kalangan kiai pun kena akibatnya, anaknya tidak normal, sering sakit-sakitan, usahanya juga tidak lancar dan sebagainya. Kalau saya betul-betul was-was dan takut melangsungkan pernikahan yang melanggar adat walaupun itu tidak ada dalam kitab”⁸

Paparan di atas menunjukkan ketaatan orang Pamekasan dalam memegang teguh terhadap tradisi *bengatoanya*. Ketaatan itu didasari oleh tertanamnya suatu kepercayaan di hati masyarakat, bahwa jika melanggar tradisi tersebut, disamping mereka akan mendapat sanksi social, akan menjadi buah bibir masyarakat, juga secara psikologis mereka tidak tenang, merasa bersalah dan dihantui hal-hal buruk yang akan menimpa dirinya akibat pelanggaran tersebut, sampai mereka melaksanakan ritual, *rokatan* sebagai bentuk penolakan *bhâlâi*.

b. Pertunangan (*Abhâkalan*)

Langkah awal sebelum masuk pada acara pernikahan adalah *abhâkalan*.⁹ Kegiatan ini sebagai kelanjutan dari kegiatan seleksi calon *bhâkal*, bermula dari kegiatan penjajakan dari keluarga pria tentang keberadaan sang gadis yang akan dilamar, apakah pihak calon *bhâkal* putri sudah ada yang punya. Biasanya informasi ini didapat dari keluarga dekat anak gadis tersebut bahwa sang gadis masih belum ada ikatan dengan siapapun. Istilah ini dalam masyarakat Madura dikenal dengan kegiatan *nyalabhâr* yaitu suatu kegiatan menyebarluaskan atau *ngên-*

⁸Wawancara dengan A (atas permintaan yang bersangkutan untuk tidak menulis nama) tanggal 11 September 2014.

⁹Lebih rinci tentang proses *abhâkalan* ini periksa, Mien Ahmad. Rifa'I, *Manusia Madura: Pembawaan, Prilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Pribahasanya* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), hlm. 88-91.

ngangénaghi (mengangin-anginkan) anak gadis atau perjaka yang sudah beranjak dewasa dan siap untuk *noro'patona oréng* (siap dikawinkan) oleh keluarga (orang tuanya).

Berita tentang keberadaan anak gadis yang sudah siap *noro'patona oréng* tersebut akan cepat tersebar ke masyarakat. Berita itu akan segera ditangkap dan menjadi kesempatan bagi seseorang yang ditokohkan oleh masyarakat (untuk tidak menyebut mak jomblang) untuk menimbang-nimbang kekuatan dan kelemahan orang yang akan dijodohkan dengan seseorang calon yang serasi. Di Masyarakat Pamekasan –khususnya masyarakat desa- sudah lumrah atau menjadi kebiasaan menanyakan tentang keserasian anak yang akan dicalonkan kepada orang (tokoh) yang dianggap pintar, mulai dari sisi nama, usia, rejeki dan keberkatan lainnya dalam kehidupannya, di samping dengan jalan *istikharah*.

Secara aktif pihak pria akan *narabâs jhâlân* (nerabas jalan) dengan mengirim seorang perantara (biasanya keluarga jauh) untuk mendapatkan kepastian berita bahwa perempuan tersebut sedang tidak terikat (*abhâkalan*) dengan pria lain. Kepastian berita itu biasanya ditanyakan kepada keluarga dekat perempuan atau secara langsung kepada orang tuanya. Jika ada sinyal, mendapat jawaban yang memuaskan kegiatan tersebut diteruskan dengan *nagghuk* (menepuk) yang dilakukan oleh utusan khusus pihak pria untuk menyampaikan minat melamar anak gadis tersebut dengan menyerahkan sekedar buah tangan, sebagai tanda *pangésto*.

Langkah selanjutnya adalah *nyaba' oca'* . Hal itu dilakukan ketika mendapat tanggapan positif dari pihak wanita, untuk memantapkan perjodohan kedua calon dimaksud. Upacara ini biasanya diikuti dengan *matoju' tandhâ* (mendudukan tanda) yang dilambangkan dengan penyerahan *topa' toju'* (ketupat yang dapat didudukan pada sisi bawahnya).

Setelah proses *matoju' tandhâ* dilakukan, maka antara kedua calon biasanya sudah menganggap secara resmi dan pasti sebagai *calonabhâkalandam* dalam arti antara keduanya sudah ada ikatan. Oleh karena itu pantangan dan tidak boleh dilakukan oleh keluarga perempuan menerima calon lain, karena hal itu bertentangan dengan hukum, baik hukum syar'i maupun hukum sosial kemasyarakatan. Jika hal itu dilanggar maka pihak keluarga putri akan mendapatkan sanksi social *tadhâ' ajhina* (kehilangan kekuatan dan harga diri).

Langkah berikutnya sebagai pertanda resminya pertunangan adalah kunjungan rombongan keluarga pihak pria dengan melakukan upacara *nalé'ê paghâr*¹⁰ (mengikat pagar) ke keluarga perempuan. Acara ini ditandai dengan penyerahan jajan atau kue pasar diantaranya *leppet* (lepat), pisang, *sêré pênang*, dan lain-lain. Bagi orang Madura *kona* semua jajan atau seserahan tersebut mengandung makna *parsemon*.. Tali yang ada pada *leppet* bermakna sebagai *panyéngset* tali ikatan kedua calon. Di masyarakat perkotaan biasanya tali *panyéngset* ini menggunakan cincin emas sebagai pengikat. Pisang tergantung pada jenis pisang yang dibawa, jika yang dibawa pisang susu berarti *kasusu* atau pisang *bhiru* berarti *kabhuru* artinya masa pertunangan itu tidak akan lama, dalam waktu dekat akan dilangsungkan acara perkawinan. Sementara *sêré pênang* jika buah pinang yang dibawa masih muda pertanda pertunangan tersebut akan lama, tetapi sebaliknya jika buah pinang itu sudah tua maka pertanda pertunangan tersebut akan singkat dalam waktu yang tidak terlalu lama akan dilanjutkan dengan acara pernikahan. Seserahan yang dibawa pihak pria tersebut secara otomatis sudah difahami oleh pihak keluarga wanita.

¹⁰*Nalé'ê paghâr* berarti melamar gadis, A. Sulaiman Sadik, *Selintas Tentang Bahasa dan Sastra Madura*, (Pamekasan: Bina Pustaka Jaya, 2013), hlm. 65

Berkaitan dengan makna seserahan dari keluarga putra tersebut, bapak Halim menegaskan:

*“orang Madura kona sangat jijip pada persoalan téngka, salah satunya tentang pertunangan putra-putrinya, mulai dari mencarikan jodoh, pertunangan, hingga perhitungan hari dan tanggal pernikahan. Saat acara pertunangan ada upacara-upacara tertentu termasuk seserahan yang mau dibawa kepada calon besannya. Seserahan itu memiliki makna atau parsemon, misalnya sêré pênang bisa dilihat jenis pinangnya. Kalo pinang itu tua berarti akad nikah akan dilangsungkan dalam waktu tidak terlalu lama. Dan disaat lamaran itu biasanya sekaligus berembuk tentang ketentuan hari, tanggal dan waktu pernikahan. Namun hal-hal seperti itu sudah diabaikan oleh orang Madura, terutama pemudanya”.*¹¹

Selanjutnya Bapak Halim, sambil menunjukkan beberapa bawaan sebagai seserahan pada acara lamaran saudaranya, memang tidak ditemukan barang-barang bawaan yang mengandung *parsemon*¹². Menurut beliau, karena lamaran ini memang tidak menggunakan adat Madura *kona*, disamping itu lamaran kali ini termasuk lamar kabin bahkan kabin lamar, karena perkawinannya sudah dilangsungkan pagi hari di kantor KUA Tlanakan sebelum acara lamaran dilangsungkan. Sementara acara lamaran dilaksanakan pada pukul 15.00 Wib. Sore hari, karena menurut hitung-hitungan, itu waktu yang baik untuk melaksanakan akad nikah jam 09.00 pagi, sehingga berdasarkan kesepakatan kedua keluarga tidak ada masalah melaksanakan acara pernikahan tersebut terlebih dahulu.¹³

¹¹Wawancara dengan Bapak Halim tanggal 19 Agustus 2014, pada saat acara lamaran di desa Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan

¹²*Parsemon* dapat pula diartikan kata yang mengandung makna samar atau dapat pula diartikan memiliki makna kiasan, makna simbolik.

¹³*Ibid.* Hal demikian diperkuat dengan hasil observasi pada hari yang sama bahwa memang tidak ada seserahan yang menunjukkan *parsemon* karena acara lamaran tersebut dilaksanakan bersamaan dengan pelaksanaan akad nikah. Observasi tanggal, 19 Agustus 2014.

Bapak Hasanuddin dan H. Ridlawi berkaitan dengan proses lamaran ini menjelaskan bahwa, adat Madura *kona* dalam melaksanakan lamaran sangat *jijip*, semuanya dikaitkan dengan kehormatan, mulai dari cara bicara, cara masuk ke rumah calon besan, cara bersalaman, cara makan dan sebagainya. Dalam proses lamaran, semua barang yang akan menjadi seserahan mengandung makna yaitu makna berkaitan dengan lamanya masa *abhâkalan*, misalnya *séré péngang* kalau pinangnya tua berarti masa pertunangan tidak lama, begitu pula pisang tergantung jenis pisangnya, jika pisang susu, pisang *paka' santen* atau *paka' mattu* (jenis pisang yang baunya harum) menandakan dekatnya bau kembang berarti acara perkawinan akan dilaksanakan dalam waktu dekat.¹⁴

Orang Madura modern memilih menyederhanakan acara pertunangan tersebut dengan cara menggabungkan semua kegiatan dalam upacara *nyabâ' oca'*, *matoju' tandhâ* dan *nalé'ê paghâr* menjadi upacara pertukaran cincin, disertai seserahan seperangkat pakaian dari calon *bhâkal pria*. Seminggu kemudian dilakukan kunjungan balasan dari keluarga perempuan ke rumah keluarga pria, ditandai dengan penyerahan kue-kue sesuai dengan kemampuannya. Kegiatan kunjungan balasan ini dikenal dengan istilah *tongngebbhân* (pemasangan tutup), di sebagian tempat juga dikenal dengan istilah *nopoé lolos* (menutup bekas).

Bu Tumrati berkaitan dengan cara melamar saat ini menjelaskan:

"satéya ta' padhâ moso lambhâ' dâlem sakabbhina téngka tamasok cara alamar. Cara lamaran satéya serba rengkes, cokop saleng porop sello' emas tor nyerra'aghi guy-angguay lamaré, seddengan lambâ' ghi' zaman bengatoa kabbhi bâde, akanta jejen salengkabhâ

¹⁴Wawancara dengan Bapak Hasanuddin, tanggal 22 Agustus 2014; Wawancara dengan H. Ridlawi tanggal 15 dan 29 Agustus 2014.

(acem-macem), séré pé nang bhân semacemma bâ n sakabbhina bâreng sé é sambhi kaangguy saserraan aghé ndu' makna"¹⁵

Artinya: sekarang tidak sama dengan dulu dalam segala hal termasuk cara melamar. Cara lamaran sekarang serba ringkas (pragmatis), cukup saling tukar cincin emas dan menyerahkan pakaian selesai, sedangkan zaman leluhur semua serba ada, seperti jajan lengkap (bermacam-macam), siri pinang dan lain-lain dan semua barang yang menjadi seserahan mengandung makna."

Di desa tertentu di lokasi penelitian ini, adat *kona* masih diberlakukan dalam acara lamaran, sekalipun ada modifikasi disesuaikan dengan perkembangan zaman, misalnya kue-kue yang di bawa sebagai seserahan dipadukan antara kue-kue tradisional dengan kue-kue saat ini, tergantung kepada siapa yang mau menyumbang. Karena kebiasaan orang desa, jika ada keluarga yang mau lamaran, anggota keluarga yang lain atau kerabat bahkan teman yang lain, menyumbang kue-kue dan mereka biasanya ikut pada acara lamaran.

Moh. Sukri berkaitan dengan lamaran ini menjelaskan:

*"Di desa saya dalam acara lamaran biasanya yang dijadikan seserahan adalah kue-kue seperti tettel, bechik, lempér dan ada sebagian roti-roti serta kue yang modern. Kue-kue tersebut sebagian sumbangan dari kerabat dekat, famili, bahkan teman-teman calon pria. Semua di catat, sehingga nanti kalau suatu saat diantara mereka yang menyumbang tersebut mengadakan acara yang sama, maka harus menyumbang pula. Mereka yang nyumbang boleh ikut rombongan mengantarkan lamaran, atau bisa pula hanya sekedar menyumbang menyerahkan kepada tuan rumah. Sehingga rombongan lamaran tersebut banyak. Sementara cincin pengikat tergantung kepada kemampuan dari pihak pria. Begitu pula jhâjhân parabhân (kue perawan) istilah orang sekarang, tergantung pula kepada calon pria."*¹⁶

¹⁵Wawancara dengan Ibu Tumrati tanggal 10 September 2014.

¹⁶Wawancara dengan Moh. Sukri warga desa Debu an Tlanakan, tanggal 20 September 2014.

Setelah ikatan pertunangan diresmikan, maka kedua keluarga sama-sama menjaga atas kelanggengan hubungan dimaksud dengan cara *masek ket betton* (mengukuhkan ikatan pinggir balai-balai). Salah satu cara *masek ket betton* tersebut adalah dengan cara *ter-ater* (saling antar-mengantar makanan), misalnya di hari raya, hari hari *beccé'* atau kapan saja terutama disaat salah satu dari kedua keluarga tersebut punya hajat. Sebab *abhâkalan* yang tidak dipelihara dengan baik akan berakibat gagalnya ikatan itu, *épaburung* (diputuskan) dengan alasan *tadhé' pasté* (bukan suratan takdir).¹⁷ *Abhâkalan* dalam kaca pandang orang Madura bisa *burung* bisa *dhèddhi* (bisa gagal bisa berlanjut).

c. Pelaksanaan Akad Nikah

Sebelum akad nikah antara calon manten pria dan wanita dilangsungkan, beberapa hari sebelumnya pihak keluarga pria bertamu kepada pihak keluarga wanita untuk berembuk menentukan hari pernikahan, biasanya dibarengi dengan penyerahan uang, *obâng panyeddhèk*, sebagai penanda agar kedua yang bertunangan tersebut segera ditekuk hari pernikahannya.¹⁸ Pertemuan antara kedua keluarga ini menentukan hari baik untuk melangsungkan akad nikah bagi putra-putri mereka. Sebagaimana orang Jawa, orang Madura memiliki *parembhun* (parembon) hitungan-hitungan tersendiri dalam setiap langkah kehidupannya, terutama dalam menikahkan putra-putrinya. Terdapat hari-hari yang menjadi pantangan dalam melaksanakan akad nikah, misalnya *teppa'* kedudukan (hari lahir) mereka. Penentuan hari itu biasanya dari pihak pria, yang sebelumnya sudah minta petuah atau konsultasi dengan tokoh yang dianggap ahli, kemudian untuk dirembuk dengan pihak

¹⁷Mien Ahmad.Rifa'I, *Manusia Madura*, hlm. 90.

¹⁸Ibid, hlm. 90.

keluarga wanita. Jika tidak ada aral, atau sesuatu yang merintanginya maka mereka bersepakat melangsungkan akad nikah putra-putri mereka.

Pelaksanaan akad nikah, bagi orang Pamekasan dulu, biasanya dilangsungkan pada malam hari dengan cara mengundang bapak penghulu (petugas KUA) kecamatan setempat ke rumah manten wanita beserta para kiai, tokoh masyarakat dan tentangga sebagai saksinya. Sementara yang menikahkan bisa petrugas dari KUA atau kiai, atau bajkan orang tua pemepuan sendiri, tergantung kepada wali (orang tua manten wanita). Kebiasaan (pelaksanaan akad nikah tersebut) berlangsung sampai sekarang, namun kecenderungan masyarakat sekarang banyak melangsungkan akad nikah putra-putrinya di kantor KUA atau di masjid, terutama bagi masyarakat perkotaan.

Sebelum dilangsungkannya akad nikah, terdapat beberapa tradisi yang dilakukan oleh orang Pamekasan *kona* berupa persiapan-persiapan dalam bentuk: upacara *ngangghi' dhâlika* (pengikatan balai-balai tempat tidur yang terbuat dari bambu). Untuk itu calon pengantin putra harus membuat *lencak* (ambin, balai-balai tempat tidur) selain sebagai bagian *bâ-ghibâ* kepada pihak calon manten wanita, juga sebagai tempat tidur bagi pasangan pengantin baru tersebut..

Selain *lencak*, barang lain sebagai *bâ-ghibâ* berupa uang *bâ-tambâ kabellina bujâ* (tambahan untuk membeli garam) sebagai sumbangan biaya kepada besan, keluarga manten wanita, seperangkat pakaian dan hiasan untuk dipakai pengantin wanita pada hari pernikahan keesokan harinya, barang-barang keperluan rumah tangga serta almari sebagai tempat barang-barang bawaan tersebut. Barang-barang bawaan, *bâ-ghibâ* itu biasanya diantarkan pada acara malam *midodarénan*, kecuali jarak rumah antara manten pria dan wanita berjauhan, maka

barang-barang tersebut diantarkan bersamaan dengan acara iring-iring manten.

Adat masyarakat di lokasi penelitian, bahwa manten putra setelah menikah biasanya tinggal di rumah manten putri, baik untuk selama-lamanya maupun sementara. Di desa tertentu mereka yang telah melaksanakan akad nikah tinggal di rumah manten putri untuk sementara, setelah itu biasanya mereka pulang ke rumah manten putra. Istilah mereka *mon ké' laké' nyambi* (kalau pria membawa, maksudnya membawa istri). Namun demikian orang tua manten putri tetap menyiapkan rumah untuk pengantin baru. Segala perabot rumah, mulai dari *léncak*, *bantal*, *kasur*, dan alat-alat dapur biasanya di bawa oleh pihak manten putra. Semua barang bawaan ini adalah hak milik manten putra, sementara manten putri hanya memiliki hak pakai. Suatu saat jika terjadi hal-hal yang tidak diinginkan (bercerai), barang-barang bawaan tersebut akan di bawa pulang oleh manten putra.

H. Tangsar dan Moh. Sukri berkaitan dengan hal ini menjelaskan:

"Manten putra setelah menikah tinggal di rumah manten putri, sehingga orang tua mantan biné' menyiapkan rumah untuk anak perempuannya, sementara barang-barang perlengkapan rumah tangga seperti léncak, kasur, bantal dan alat perabotan dapur untuk keperluan memasak dibawa oleh mantan laké' dan itu hak mantan laké', mantan biné' hanya memiliki hak pakai. Jika orang tua perempuan tidak mampu menyiapkan rumah bagi anak perempuannya yang sudah mau menikah, maka orang tua tersebut kadang ngalah tidur di kamar belakang, atau di kobhung (langgar)".¹⁹

Di desa Terrak tradisi membawa barang keperluan rumah tangga, sama dengan tradisi di desa lain di lokasi penelitian ini, yaitu dibawa oleh pengantin putra. Majmuz Sakib, Matsum dan Munawaroh, ketiganya adalah warga desa Terrak, menjelaskan

¹⁹Wawancara dengan H. Tangsar dan Moh. Sukri tanggal 19 September 2014.

bahwa, barang-barang untuk keperluan rumah tangga, seperti: *léncak, kasur, bantal, piring, gelas* dan keperluan dapur lainnya, dibawa oleh pengantin putra, biasanya dibawa pada saat acara iring-iring manten, atau diantarkan pada malam hari sebelum acara temo manten. Pihak keluarga pengantin wanita hanya menyiapkan rumah.²⁰

Di salah satu desa di lokasi penelitian ini, untuk masa-masa sekarang banyak ditemukan calon pengantin putra tidak membawa barang-barang sebagaimana disebutkan di atas (*léncak, kasur, bantal* dan alat perabotan dapur untuk keperluan memasak), dengan alasan praktis dan pertimbangan tertentu, misalnya mereka (pengantin baru) tidak tinggal selamanya di rumah manten wanita, melainkan dalam waktu singkat mereka manten baru akan tinggal di rumah manten pria.

Bapak Binaryo berkaitan dengan hal di atas menjelaskan:

*“Dulu setiap ada manten di desa ini, pengantin pria pasti membawa perabot rumah tangga untuk keperluan diri dan keluarganya, misalnya almari, léncak, kasur, bantal dan alat perabotan dapur untuk keperluan memasak, yang hal itu merupakan hak manten pria. Barang-barang tersebut biasanya diantarkan pada malam hari menjelang pelaksanaan akad nikah, orang sini menyebut malem kombhuwân, atau malem bhubuwân atau bersamaan dengan iring-iring manten. Tetapi untuk masa sekarang banyak manten pria yang tidak membawa perabotan rumah tangga tersebut, dengan alasan praktis, tidak ribet, karena maten pria hanya tinggal beberapa tahun, bahkan beberapa bulan saja di rumah manten wanitanya. Tentu saja hal itu ékarembhâk (dimusyawarahkan, dirembuk) terlebih dahulu dengan pihak keluarga manten wanita”.*²¹

Berdasarkan hasil observasi di lokasi penelitian, ditemukan bahwa manten putra yang berasal dari desa lain, walaupun satu wilayah kecamatan, pihak manten putra tidak membawa alat-

²⁰Wawancara dengan Majmuz Sakib, Matsum, dan Munawwaroh, tanggal 13 September 2014.

²¹Wawancara dengan Bapak Binaryo tanggal 31 Agustus 2014.

alat perabotan rumah tangga termasuk *léncak*, *kasur*, dan *bantal*.²² Kondisi demikian didasari kedua mempelai tidak lama tinggal di rumah pengantin putri, dan berdasarkan informasi mereka pasangan pengantin baru tersebut, tinggal di rumah manten perempuan hanya tujuh hari, setelah itu boyongan ke rumah manten putra dengan diantar oleh keluarga pengantin perempuan.²³

B. RESEPSI PERNIKAHAN

Sebagaimana diuraikan di atas, bahwa masyarakat Pamekasan *kono* biasanya melangsungkan akad nikah putra-putrinya pada malam hari sebelum pelaksanaan resepsi pernikahannya. Resepsi pernikahan dilaksanakan pada pagi atau siang hari keesokannya. Terdapat satu adat yang dipegangi masyarakat Pamekasan sebelum kedua mempelai bersanding di pelaminan yaitu upacara berupa dialog atau bentuk soal jawab dalam bentuk pantun atau tembang antar *pangadhâ'* (juru bicara) dari masing-masing iring-iringan pengantin. Upacara ini dikenal dengan istilah *mokhâ bhâlâbâr* yaitu satu prosesi di dalam pernikahan adat Madura yang dilaksanakan oleh mempelai pria untuk membuka cadar yang dikenakan mempelai wanita.²⁴

Kedua belah pihak (manten pria dan wanita) sebelum cara *temo mantén*, terlebih dahulu memilih atau menunjuk *pangadhâ'* sebagai juru bicaranya. Sebelum acara *mokhâ blâbâr*, terlebih dahulu diadakan adu pantun antara *pangadhâ'* yang disaksikan oleh anggota rombongan dan masyarakat sekitar yang menyaksikan manten (*nyongngo' mantan*). Acara itu menjadi ajang berbalas pantun sampai akhirnya pihak mempelai pria

²²Observasi di desa Larangan Tokol tanggal 24 Agustus 2014.

²³Wawancara dengan Ibu Tumrati tanggal 10 September 2014.

²⁴Tim Penyusun, *Ensikolopedi Pamekasan: Alam, Masyarakat, dan Budaya* (Yogyakarta: Pemerintah Kabupaten Pamekasan bekerjasama dengan Fakultas Ilmu Budaya UGM Yogyakarta, 2010), hlm. 216.

dinyatakan menang, sehingga diizinkan bertemu mempelaikan wanita untuk membuka cadarnya. Acara ini kadang diikuti pula dengan adu silat antara jago silat rombongan manten pria dengan jago silat rombongan manten wanita dan harus dimenangkan oleh jago silat rombongan manten pria, sehingga diperbolehkan menuju pelaminan. Adu silat tersebut dilaksanakan di pintu masuk. Bisa jadi adat ini (adu silat) tidak murni dari Madura tetapi diimpor dari daerah lain. Misalnya dari orang Betawi, makanya tidak semua orang Madura – terutama di desa-desa di lokasi penelitian ini-- melaksanakan adat ini.

Adu kepandaian berpantun, soal jawab, teka-teki dan menembang antara kedua juru bicara (*pangadhâ'*) kadang membutuhkan waktu lama sampai kedua belah pihak merasa puas. Namun demikian jalannya upacara tersebut sebelumnya sudah diatur sedemikian rupa sehingga sukses dan lancar.²⁵ Satu sisi acara adu pantun tersebut merupakan acara sakral karena di dalamnya terselip keinginan kedua belah pihak, melalui juru bicara masing-masing dengan okara *matoro'a dhâging sakerra'* (menitipkan daging sepotong) dari keluarga manten pria ke keluarga manten wanita, begitu juga sebaliknya. Artinya kedua mempelaikan yang menjadi ratu dan raja sehari itu akan diterima secara ikhlas sebagai anggota penuh kedua keluarga, bukan *manto* atau tambahan anggota keluarga. Sisi lain adu pantun itu menjadi ajang hiburan masyarakat sekitar yang nonton maten, sesekali mereka bertepuk tangan memberi dukungan kepada juru bicara tersebut.²⁶

Masyarakat meluangkan waktunya, kadang meninggalkan pekerjaannya seperti ke sawah demi menyaksikan adu pantun antar *pangdhâ'*, termasuk pula menyaksikan tatacara rombongan

²⁵Min Ahmad Rifa'I, *Manusia Madura*, hlm. 91.

²⁶Wawancara dengan H. Ridawi, tanggal 15 Agustus 2014

pengantar *mantan laké'*, mulai dari cara masuk, cara berjabat tangan sampai cara makan sekalipun. Jika di temukan hal yang tidak lumrah atau kesalahan yang dilakukan oleh salah satu anggota rombongan pengantar *mantan laké'* misalnya cara salaman yang kurang sopan, lengan baju menyangkut hidangan yang sudah dipersiapkan terlebih dahulu, atau mengenai cangkir yang berisi kopi sampai tumpah, maka masyarakat akan menyoraki, sehingga membuat yang bersangkutan *malo*.²⁷

Bapak Abd. Razak sering menjadi anggota rombongan pengantar pengantin putra, berdasarkan pengalamannya, Razak menceritakan:

*"saya sering menjadi anggota rombongan pengantar pengantin putra. Sebelum pelaksanaan iring-iring rombongan pengantar itu dilaksanakan, terlebih dahulu saya bersama teman-teman rombongan yang lain diajari dulu, kalau istilah sekarang di uji coba (gladi resik) agar nanti pada saat pelaksanaan tidak membuat kesalahan. Hal-hal yang dilatih betul, mulai dari cara masuk yaitu dengan cara masuk nékkong (duduk dengan cara lutut kiri menyentuh tanah dan lutut kanan diangkat, layaknya di kraton), cara bersalaman dengan menjaga jarak antara pangambâ' (rombongan tuan rumah manten wanita) dengan saya tidak terlalu jauh dan tidak terlalu dekat, sedangkan di depan pangambâ' tersebut sudah tertata kopi dan kue-kue atau jajan suguhan, bagaimana agar tangan para rombongan pengantar pengantin putra ketika bersalaman tidak menyentuh barang apapun apalagi menumpahkan kopi. Jika itu terjadi pasti membuat malu semua rombongan dan disoraki oleh masyarakat yang menyaksikan saat itu".*²⁸

Setelah selesai proses adu pantun atau nembang dan adu silat (jika ada, karena tidak semua masyarakat Pamekasan khususnya dilokasi penelitian ini melaksanakan adu silat ini), selanjutnya diselenggarakan upacara *mapeghâ' bhâlâbhâr* (memutuskan

²⁷Wawancara dengan Bapak Binaryo di kediamannya tanggal 31 Agustus 2014.

²⁸Wawancara dengan Abd. Razak tanggal 31 Agustus 2014.

hambatan) dalam bentuk pengguntingan pilinan tujuh benang berbeda warna yang direntangkan di pintu yang harus dilewati pengantin pria menuju pelaminan. Pemotongan pilinan benang tujuh rupa itu sebagai lambang pembuangan segala macam rintangan yang menghambat kelancaran jalan bahtera kehidupan yang akan dilayarkan kedua pasangan tersebut, dengan harapan kedua mempelai menjadi *jhudu bhâris dhunnya akhirat* (jodoh yang kekal dunia akhirat) dan mampu membangun bahtera kehidupan rumah tangga *sakinah, mawadah wa rahmah*.

H. Ridlawi, tokoh masyarakat Larangan Tokol, Tlanakan dan sering menjadi juru bicara *pangadhâ'* rombongan pengantin, berdasarkan pengalamannya menceritakan:

“Adat Kona atau tradisi kona yang dipegangi orang di sini, sebelum pengantin laké’ dan pengantin biné’atemma, terlebih dahulu diawali dengan moka’ blâbhâr dari juru bicara (pangadhâ’) pengantin laké’ dengan cara adu pantun dengan pangadhâ’ pengantin biné’, waktunya bisa lama. Pernah satu saat adu pantun itu memakan waktu dua jam, mulai masuk setelah dhuhur sampai sekitar jam 2 lebih. Model yang digunakan ala karaton yang serba sempurna, mulai dari cara masuk, cara duduk, cara bersalaman sampai cara makan. Walaupun waktunya lama mereka para pengantar ta’ angó’ngo’ (tidak mengeluh) karena memang adatnya seperti itu. Jika cara salaman saja salah misalnya lengan baju nyentuh piring menimbulkan bunyi, maka akan disoraki orang yang sedang nonton manten, makanya ékatodus (merasa malu), sehingga mereka para pengantar pengantin putra harus hati-hati.²⁹

Pengguntingan pilinan tujuh benang berbagai rupa dilaksanakan setelah adu pantun antar *pangadhâ'* selesai. Adat ini sebagai perlambang pembuangan terhadap hal-hal yang akan menjadi penghalang bagi kebahagiaan hidup pengantin baru.³⁰ Dalam realitanya bahwa dalam membangun kehidupan

²⁹H. Ridlawi, Wawancara langsung tanggal 29 Agustus 2014

³⁰ Tradisi-tradisi tersebut untuk saat ini hampir di pastikan tidak dilaksanakan oleh masyarakat di lokasi penelitian ini, hasil observasi peneliti selama penelitian berlangsung belum menemukan pelaksanaan

keluarga yang bahagia terkadang banyak cobaan dan rintangan yang disebabkan oleh nafsu, angkara murka, iri hati, tamak, angkuh dan kurang ikhlasan. Tujuh sifat yang kurang baik itu harus diperangi. Memarangi sifat-sifat buruk tersebut oleh orang Pamekasan dilambangkan dengan cara menggunting pilinan tujuh benang berbeda warna, dengan simbol: hitam (dorongan nafsu), merah (angkara murka), putih (pamrih), wungu (tamak), hijau (dengki), kuning (iri), dan jambon (angkuh).

Contoh pantun yang sering dibacakan para *pangadhâ'* menjelang pemutusan benang tujuh rupa sebagai berikut:³¹

Ĕologhâ empo Kelleng
Ĕpakajâ ma' sajâné kaso
Panyingghâ rabet sé celleng
Sopajâ é jhâuna napso
(Enyahkan perambat hitam, supaya di jauhi nafsu)

Bhettok kampong Aéng merra
Ĕtétte é palangga para
Keṭtok benang sé méra
Pamasté élangga angkara
(Potong benang yang merah, pemasti hilangnya angkara)

mapeghâ' bhâlâbhâr (memutuskan hambatan) dalam bentuk pengguntingan pilinan tujuh benang pada acara *temo manten*, padahal pelaksanaan penelitian ini bersamaan dengan bulan-bulan *beccek*, banyak orang melangsungkan akad nikah putra-putrinya, terutama bulan *Zulhijjah* bertepatan dengan bulan Oktober. Begitu pula adu pantun antar *pangadhâ'* jarang digunakan. Di beberapa desa di lokasi penelitian ini, acara *temo manten* sudah diformat sedemikian rupa dalam bentuk dialog antar *pangadâ'* atau tepatnya kata-kata pemasrahan (dari *pangadâ' mantan laké'*) dan penerimaan (dari *pangadâ' manten biné'*) dengan diatur oleh penata acara, *master of ceremony* (MC), sehingga sangat ringkas tidak membutuhkan waktu lama, bahkan kadang sambutan tunggal yang diwakili oleh tokoh masyarakat (Kiai) sebagai wakil dari kedua keluarga, layaknya resepsi pernikahan di gedung.

³¹Min A. Rifa'I, *Manusia Madura*, hlm. 92-93.

Angka' aghi biddâng jhârengo
Tekka'a bânnya' bujâna
Jhâ' obu dhâng-addhâng bungo
Ma'lé ta' dâkka ka dhunnya
(Jangan pelihara penghambat ungu, agar tidak tamak harta)

Tabbhuan bhârenteng aru-giru
Tré-potré éatoré léngghi
Buwâng dhâng -andhâng sé bhiru
Nyopré sérna bâtek dhengki
(Buang tabir hijau, agar musnah watak dengki)

Ajhulu ta' dhuli ngenéng
Marghâ éghârsa panasa aré
Pajhâu tale sé konéng
Kaangghuy nyéngghâ rassa éré
(Jauhkan tali kuning untuk menghilangkan rasa iri).

Ajhâjhâ ghângan tarnya'
Ebuwâng éghânténa bhâko
Ojâ pangalang ényat
Ngéras mowang sépat angko
(Usir penghalang jambon, agar terjauhkan sifat angkuh).

La néngghâ' dhâlko' é tété
Pas pasdhâ jâ budhâk bulu ghuluna
Papeghâ' labây sé poté
patandhâ sadhâjâ téndhâk saduhuna
Putuskan pilinan tali putih, agar segalanya dikerjakan tanpa pamrih)

Sebagai penyempurna dari upacara pemutusan pintalan benang tujuh rupa ini, biasanya diikuti oleh kegiatan *mowang sangkal* (membuang kemalangan). Upacara *mowang sangkal* ini dilambangkan dengan cara membuang buah terluar dari sesisir pisang berbentuk tiga sisi. Pisang dengan berbentuk tiga sisi ini

dianggap tidak punya jodoh seperti pisang lainnya dalam sisir yang sama. Kemudian kegiatan ini dilanjutkan dengan penaburan *kembhângcampor bhâbur* (potongan berbagai jenis bunga dicampur irisan daun pandan wangi).

Selain kegiatan di atas, di pelaminan kadang kedua mempelai masih dilakukan upacara *kocoran bhân capcabhân* (mengucurkan dan meneteskan) air suci. Pada upacara ini orang tua wanita akan mengucurkan air Zamzam dari kendi yang sudah diberkahi ke dalam cangkir, kemudian meminumkannya kepada kedua mempelai. Sementara orang tua pengantin pria akan mengucurkan air dari kendi ke dalam cangkir lain yang sudah diberi bedak dan wewangian disebut *aéng beddhâ' ro'om* (air wewangian), kemudian meneteskannya dan memercikkan ke kepala atau paras muka kedua mempelai secara bergantian, dengan menggunakan daun sirih kuning.

Megghe' bhâlâbhâr dalam istilah Madura tidak mengandung makna tunggal, terkadang diartikan pula kesempurnaan percampuran pertama kali pasangan pengantin baru. Orang Madura dulu diadatkan bahwa orang tua pengantin wanita akan mencari *aré beccé'* (hari baik) sebelum mengizinkan pengantin pria bercampur gaul dengan anaknya layaknya pasangan suami istri. Biasanya percampuran gaul suami istri bagi pengantin baru tersebut dilaksanakan pada malam ketiga sesudah pernikahan.

Adat penentuan hari *beccé'* ini, sangat memungkinkan bagi orang Madura dulu, karena mereka tidak saling kenal dan masih diliputi rasa malu, bahkan selama masa *abhâkalan* saja mereka jarang bertemu. Namun demikian adat itu sudah tidak berlaku lagi alias diabaikan oleh orang Madura sekarang yang selama masa *abhâkalan* sudah sering bertemu dan jalan berduaan.

Berkaitan dengan adat ini salah seorang informan menjelaskan:

“Orang Madura dulu sangat jijip terhadap hal téngka terutama mengenai pernikahan putra-putrinya, mulai dari memilihkan

calon, pelaksanaan pertunangan, pelaksanaan akad nikah, bahkan sampai pada urusan bergaul layaknya suami istri bagi pengantin baru, semuanya dicarikan hari beccé'. Maklum anak-anak Madura dulu tidak seperti sekarang, mereka abhâkalan tidak tahu seperti apa rupanya, bertemu hanya setahun dua kali, waktu hari raya tellassan aghung (idul fitri) dan tellassan réraja (idulAdha), sehingga malam pertama mereka sama-sama malu. Kalau anak muda sekarang belum kawin saja sudah banyak yang jodoh"³²

Apa yang disampaikan informan di atas menunjukkan adanya perubahan pada orang Madura *kona* ke orang Madura modern. Perubahan tersebut hampir terjadi pada semua lini. Mulai dari sikap, perilaku sampai pada cara hidup. *Téngka* yang dulunya sebagai akar penunjang bagi tegaknya kehormatan orang Madura, saat ini *téngka* mulai diabaikan. Menurut pengakuan beberapa informan, banyak anak muda sekarang yang tidak faham *téngka* akibatnya tidak sedikit dari pada generasi muda yang tidak faham adatnya sendiri.

C. PELAKSANAAN ONTALAN

Ontalan merupakan suatu tradisi orang Madura dalam acara manten. Di sebagian tempat di lokasi penelitian ini tradisi *ontalan* juga dilaksanakan pada acara pemberangkatan hajian. Hanya saja caranya beda, jika *ontalan* pada saat mantenan, kedua mempelai duduk diam (passif), menerima hasil *ontalan* dari sanak keluarga dan teman, sedangkan *ontalan* pada pelaksanaan pemberangkatan hajian, orang yang berangkat haji aktif memberi *ontalan* kepada beberapa orang yang datang sebagai *sadaqoh* demi keselamatan, kelancaran dan kesuksesan ibadah haji. Namun demikian penelitian ini memfokuskan kajiannya pada tradisi *ontalan* pada acara mantenan.

Istilah *ontalan* (*oncal: jawa*) berarti melempar, yaitu melempar uang kepada kedua mempelai disaat mereka sedang dipajang.

³²Wawancara dengan Hsd (atas permintaan yang bersangkutan untuk tidak menyebut nama), tanggal 25 Agustus 2014.

Pelaksanaan ontalan ini antar daerah di Pamekasan berbeda-beda. Ada yang dilaksanakan pada saat kedua mempelai sedang berada di pelaminan (*kuwadé*: Madura), ada pula di halaman rumah, yaitu kedua mempelai di arak kehalaman rumah duduk berdua disaksikan masyarakat yang hadir, di depan kedua mempelai terdapat nampan untuk tempat ontalan. Kemudian keluarga dalem dari manten pria, serta kerabat (teman) mengontal uang.

Sebagai sebuah tradisi, *ontalan* merupakan sesuatu yang telah dilakukan dan menjadi bagian dari kehidupan serta khazanah kekayaan masyarakat Pamekasan yang sampai saat ini masih dilaksanakan oleh pemiliknya, sekalipun di beberapa tempat tradisi ini sudah mulai diabaikan. Bagi orang Pamekasan *kona* tidak melaksanakan tradisi *ontalan* saat acara mantenan berarti kurang lengkap *kasampornaan* dan kegembiraan kemanten. Oleh karena itu tradisi ini terus dijaga. Karena hal yang paling mendasar dari suatu tradisi adalah adanya informasi yang diteruskan dari generasi ke generasi baik tertulis, lisan atau terlakukan, dan tanpa pewarisan ini suatu tradisi akan punah.

a. Motivasi Masyarakat Pamekasan Melaksanakan *Ontalan*

Tidak semua orang yang melaksanakan tradisi ontalan faham apa makna dan fungsi ontalan ini. Mereka melaksanakannya sekedar melaksanakan tradisi *bângatoa* dan sebagai pelengkap *kasampornaan* serta *kakombhirâân* (kesempurnaan dan kegembiraan) pengantin.

Adalah bapak Imam orang asal Jember yang berkeluarga ke Pamekasan, tepatnya di desa Larangan Tokol Tlanakan, ia menceritakan pengalamannya seputar *ontalan*. Setahun yang lalu ia menikahkan putranya dengan anak gadis berasal dari Jombang Jawa Timur. Saat undang mantu, bapak Imam atas dorongan para keluarganya melaksanakan *ontalan*, walaupun

bapak Imam sendiri awalnya tidak faham apa itu *ontalan* dan manfaatnya. Awalnya bapak Imam menyangka bahwa *ontalan* hanyalah tradisi *kona* sebagai pelengkap acara manten, yang pada masa sekarang -orang Pamekasan sendiri- sudah tidak banyak melaksanakannya, karena menurut bapak Imam di desa asal (jember) acara seperti itu tidak ada. Demi menghargai dan menjunjung tradisi leluhur didesa itu bapak Imam melaksanakan *ontalan*. Selanjutnya beliau menyatakan:

“Saya di desa ini sebagai pendatang. Saya tidak faham betul tentang ontalan dan manfaatnya apa. Keluarga dan saudara-saudara istri saya menyarankan untuk melaksanakan tradisi para leluhur itu, ya saya laksanakan. Ternyata tradisi itu banyak mengandung makna dan mafaat. Salah satunya saya baru tahu bahwa ontalan itu bermakna kekompakan keluarga dan persetujuan seluruh anggota keluarga terhadap perjodohan atau akad nikah anak saya dan pasti itu membawa berkah dan dorongan atas kebahagiaan hidup anak saya”³³



Foto 1: suasana *ontalan* di rumah Bapak Imam, dilaksanakan pada acara undang mantu. Tampak dalam foto tersebut Taufik, putra bapak Imam sedang duduk berdua dengan istrinya. Pelaksanaan *ontalan* dilaksanakan secara

³³Wawancara langsung dengan bapak Imam di kediamannya tanggal 29 Agustus 2014.

sederhana, kedua mempelai menggunakan pakaian biasa tidak menggunakan gaun pengantin.

Bagi Bapak Hasanuddin, melaksanakan *tradisi ontalan*, disamping mengikuti *lalampun bângatoa* juga sebagai pelengkap *kasampornaan* dan kebahagiaan kedua pengantin. Walaupun demikian Bapak Hasanuddin sendiri tidak melaksanakan tradisi dimaksud pada acara pernikahan putranya. Salah satu alasannya, pernikahan putranya kawin langsung menetap di rumah pengantin wanita, tidak ada iring-iring atau main manten. Sehingga mereka (kedua pengantin) akan silaturahmi ke rumah-rumah familinya pada hari berikutnya setelah pernikahan. Biasanya saat mereka berdua main ke rumah-rumah famili tersebut diberi sango baik berupa uang ataupun barang lainnya, walaupun sesungguhnya mereka tidak mengharapkaan itu, yang terpenting adalah do'a restu bagi kedua mempelai, sehingga mereka mampu membina keluarga yang sejahtera.³⁴

Ibu Tumrati mengakui bahwa, *ontalan* sudah ada sejak zaman *bengatoa*. Ia melaksanakan tradisi ini karena mengikuti *lalampun bângatoa* pun juga demi melestarikan tradisi ini serta memberi contoh kepada generasi berikutnya. Menurut Bu Tum (biasa ia dipanggil), *otalan* banyak fungsi paling tidak *makompoltan tarétan* (mengumpulkan saudara-saudara), sehingga juga ikut menambah kebahagiaan pengantin.³⁵

H. Ridlawi mempunyai pengalaman yang berbeda dengan bapak Imam dan Bapak Hasanuddin. Beliau sering dijadikan sebagai *pangadhâ'* dalam acara manten. Berdasarkan pengalamannya beliau menceritakan:

“Masyarakat desa sini dan umumnya masyarakat Pamekasan memiliki tradisi yang unik dalam pelaksanaan resepsi pernikahan putra-putrinya, Salah satunya adalah *ontalan*. Tradisi *ontalan* ada sejak dulu zaman *bhângaseppo*

³⁴Wawancara langsung dengan Bapak Hasanuddin tanggal 22 Agustus 2014.

³⁵Wawancara dengan Ibu Tumrati tanggal 10 September 2014.

(pinisepuh) dan pelaksanaannya di rumah manten putra. Zaman dulu hampir semua orang yang melangsungkan akad nikah melaksanakan *ontalan*, seakan-akan *ta' samporna* kalau tidak melaksanakan *ontalan* karena tradisi itu sangat baik dan saya rasa tidak bertentangan dengan ajaran agama"³⁶

Pernyataan H. Ridlawi tersebut diperkuat oleh Bapak Binaryo dan bapak Abd. Razak, bahwa:

"masyarakat desa Larangan Tokol dan Pamekasan secara umum hampir merata melaksanakan ontalan, umumnya dilaksanakan di rumah manten laké pada saat amaén manto. Pelaksanaan ontalan itu bisa pada hari yang sama saat dilaksanakan resepsi pernikahan atau keesokan harinya, tergantung kesepkatan dan jarak antara rumah pengantin putri dengan rumah pengantin putra, kalo dekat biasanya dilaksanakan pada hari yang bersamaan, namun kalau jauh bisa jadi keesokan harinya atau tiga hari setelahnya".³⁷

Di desa Tlesah kecamatan Tlanakan Pamekasan, tradisi *ontalan* masih di pertahankan walaupun tidak semua masyarakat melaksanakannya. Berkaitan dengan *ontalan* ini bapak Miyarso menjelaskan, "*ontalan* merupakan tradisi *kona* yang tetap dipelihara oleh masyarakat Tlesah. Walaupun tidak tahu sejarah serta maknanya secara tepat, masyarakat tetap melaksanakan tradisi ini, secara turun temurun. Pelaksanaannya mulai dari cara sederhana sampai dengan cara yang agak mewah, tergantung pada tuan rumah (pemilik hajat). Pelaksanaannya di rumah *mantan laké*".³⁸

³⁶Wawancara dengan H. Ridlawi di kediamannya tanggal 30 Agustus 2014.

³⁷Wawancara langsung dengan Bapak Binaryo dan Bapak Abd. Razak, keduanya adalah memiliki hubungan menantu dan mertua, Bapak Binaryo sebagai mertua dan Bapak Abd. Razak menantunya, di rumah bapak Binaryo, tanggal 31 Agustus 2014.

³⁸Wawancara dengan Bapak Miyarso, tanggal 22 Agustus 2014.

Pendapat serupa disampaikan oleh Bapak Jazuli alias bapak Jamilah, bahwa *ontalan* lumrah dilakukan oleh warga Tlesah sebagai wujud ketaatan pada tradisi *bângatoa*. Sisi lain *ontalan* merupakan wujud kepedulian bagi saudara atau kerabat yang sedang punya *parlo* (hajatan) yaitu menikahkan putranya, mereka perlu didukung.³⁹ Pelaksanaan *ontalan* biasanya dilaksanakan di rumah mantan pria, kecuali ada permintaan tertentu misalnya *mantan laké'* berasal dari desa lain sementara pihak keluarga *mantan perempuan* ingin mengumpulkan para kerabat sebagai bentuk kekompakan keluarga, baru *ontalan* ini dilaksanakan di rumah *mantan biné'*. Beberapa bulan yang lalu di desa Tlesah tepatnya di rumah Bapak Darul, *ontalan* di rumah *mantanbiné'* tepatnya di rumah bapak Darul, karena besarnya dari kabupaten lain (Sampang). Jadi semua kerabat *mantan biné'* dan sebagian besar kerabat *mantan laké'* *ngontal*. Hasilnya lumayan banyak.⁴⁰

Pendapat yang sama disampaikan oleh bapak Zainal, bahwa di desa Tlesah tradisi *ontalan* sampai saat ini masih jalan dan pelaksanaannya biasanya di rumah mantan pria, tetapi tidak menutup kemungkinan di rumah pengantin perempuan juga dilaksanakan, tergantung *rembhâg* (kesepakatan).⁴¹

Bapak Busiri dan bapak Maimun keduanya warga desa sekaligus tokoh masyarakat Terrak Kecamatan Tlanakan menjelaskan tentang *ontalan*, bahwa di Desa Terrak ada kebudayaan yang masih dilestarikan oleh masyarakat. Salah satunya adalah *ontalan*. Menurut Busiri, *Ontalan* yang dilaksanakan sejak zaman leluhur merupakan suatu bentuk kepedulian kepada pengantin baru serta sebagai *pangésto*. *Ontalan* ini biasanya dilaksanakan di rumah pengantin pria, karena pengantin pria tidak tinggal bersama orang tuanya lagi,

³⁹Wawancara dengan Bapak Jazuli, tanggal 3 September 2014.

⁴⁰Wawancara dengan Bapak Jazuli, tanggal 10 September 2014.

⁴¹Wawancara dengan Bapak Zainal, tanggal 15 September 2014.

akan tetapi tinggal atau pulang ke rumah sang istri dan tinggal di sana untuk selama-lamanya.⁴²

Pendapat serupa disampaikan oleh H. Tangsar dan Hj. Syaridah, keduanya warga desa Debuhan Kecamatan Tlanakan, menurut mereka “di desa Debuhan marak dilaksanakan *ontalan* setiap ada *mantan*, baik mantan itu *épajhâng* (dipajang di pelaminan) dengan dimeriahkan hiburan ataupun tidak. Pelaksanaannya di rumah *mantan laké’*. *Ontalan* itu merupakan bentuk kepedulian dan dukungan terhadap tuan rumah, terutama kepada kedua mempelai, sebagai *sango* bagi kedua pengantin selama bulan madu, biasanya sampai tujuh hari tidak boleh keluar rumah.⁴³

Moh. Yanto adalah pemuda desa Larangan Tokol kecamatan Tlanakan Pamekasan, melaksanakan akad nikah sekitar empat tahun yang lalu dengan seorang perempuan dari desa lain. Pemuda yang sudah dikaruniai satu anak ini menceritakan pengalamannya ketika pelaksanaan *ontalan*, menurutnya: terus terang saya tidak faham tentang *ontalan* ini. Ketika saya jadi mantan dan ketika iring-iringan mantan dari rumah istri saya, saya dibawa kehalaman dengan istri saya duduk berdua didampingi oleh bibi saya, di depan saya disediakan talam kemudian dengan dikomando oleh bapak Suwamah alias bapak Abd. Jalil, semua kerabat dekat saya dan teman-teman saya semua mengontal, melempar uang ke talam tersebut, jumlahnya tidak sama, kemudian setelah selesai acara *ontalan* tersebut uang tersebut dirapikan oleh bibi, dan diberikan kepada istri saya, lumayan jumlahnya cukup untuk beli emas sekitar dua gram.⁴⁴

Di desa Panglegur, tradisi *ontalan* sedikit ada perbedaan dengan desa-desa lain, terutama pada barang yang *diontal*. Jika di desa lain barang *ontalan* itu berupa uang sebagai hadiah bagi

⁴²Wawancara langsung dengan bapak Busiri dan Bapak Maimun di kediaman masing-masing, tanggal 31 Agustus 2014.

⁴³Wawancara dengan H. Tangsar dan Hj. Syaridah tanggal 19 September 2014.

⁴⁴Wawancara dengan Moh. Yanto di kediamannya, tanggal 7 September 2014.

kedua mempelai, maka di desa panglegur mereka menyebut *ontalan* dengan membawa kue-kue atau jajan pasaran ke rumah manten pria sebagai tali *pangésto*.⁴⁵ Namun bisa jadi apa yang terjadi pada desa Panglegur itu *ontalan* sudah terjadi perubahan, sebab di dusun lain di desa yang sama (desa Panglegur) pelaksanaan *ontalan* serta barang yang dijadikan ontalan sama dengan desa lain, yaitu berupa uang dan pelaksanaannya di rumah *manten laké*.⁴⁶ Model pemberian kue-kue atau jajanan ini di desa lain lumrah dilakukan pada saat keluarga manten wanita membalas kunjungan, setelah keluarga manten pria datang melamarnya. Istilah yang lebih familiar bagi masyarakat desa-- membalas kunjungan pihak manten wanita ke keluarga manten pria-- adalah *nopoéh lolos* atau *tonggebbhân*. Kue-kue tersebut juga berfungsi sebagai sumbangan kepada besan dalam acara selamatan undang mantu, toh nantinya doanya tetap kepada kedua mempelai.⁴⁷

Pelaksanaan *ontalan*, sebagaimana keterangan para informan di atas, adalah di rumah manten pria, tepatnya saat terjadi iring-iring manten, (*main mantan*) baik di dalam hari yang sama maupun di hari lain, kecuali karena alasan tertentu baru dilaksanakan di rumah *mantan biné*'. Biasanya iring-iring manten (undang mantu) atau *maén manto* itu dilaksanakan pada hari yang sama jika manten putra dan manten putri dalam satu desa dan rumahnya tidak berjauhan. Namun jika kedua mempelai bukan satu desa atau rumahnya berjauhan *ontalan* dilaksanakan pada hari berikutnya. Bapak Imam misalnya karena rumah besan berjauhan yaitu dari Jombang, maka tidak mungkin main

⁴⁵Wawancara dengan Moh. Ali warga dusun Pangloros desa Panglegur Tlanakan- Pamekasan, tanggal 26 September 2014; Wawancara dengan Aris Apriyono, tanggal 5 Oktober 2014. .

⁴⁶Wawancara dengan bapak Munakib, warga dusun Panden desa Panglegur Tlanakan Pamekasan tanggal 22 Oktober 2014.

⁴⁷Wawancara dengan Nasiri warga Glagga Panglegur tanggal 26 September 2014.

manten dilaksanakan di hari yang sama, melainkan dilaksanakan satu minggu setelah pelaksanaan akad nikah, namun demikian di rumah Bapak Imam tetap diadakan *ontalan*.⁴⁸

Samhari adalah warga dusun rombangan desa Larangan Tokol menjelaskan bahwa, “iring-iring manten tergantung jarak (jauh-dekatnya) rumah kedua mempelai. Jika dekat dilaksanakan di hari yang sama, tetapi jika jaraknya jauh bisa di hari yang lain. Adik saya, ketika manten iring-iringnya dilaksanakan pada hari yang sama, dan pada hari itu juga dilaksanakan acara *ontalan*, karena jarak antara rumah kedua mempelai berdekatan, satu kampong.”⁴⁹

Acara iring-iring manten dalam pelaksanaannya berdasarkan kesepakatan antara kedua belah pihak keluarga. Biasanya hal itu diungkapkan oleh *pangadhâ'* saat pemasrahan manten putra. Atau bisa saja iring-iring tersebut tidak dilakukan jika pihak keluarga manten putra tidak menghendaknya, melalui *pangadhâ'* pula keinginan untuk tidak ada iring-iring tersebut disampaikan. Fenomena demikian sering terjadi di beberapa desa di lokasi penelitian ini. Mereka mengistilahkan kawin *cekka'* (kawin langsung menetap di rumah manten perempuan).

Hasil observasi lapangan di salah satu lokasi penelitian menggambarkan situasi pelaksanaan akad nikah tanpa adanya iring-iring manten. Hari Senin, 13 Oktober 2014 dilaksanakan acara akad nikah antara Sulis Hidayati dengan Hedi Fariyono. Kedua mempelai berasal dari desa yang cukup berjauhan, sehingga tidak ada iring-iring manten pada hari yang sama. Hedi Fariyono (manten putra) kawin langsung menetap di rumah Sulis, sehingga pada acara pernikahan, rombongan

⁴⁸Wawancara langsung dengan Bapak Imam, tanggal 29 Agustus 2014.

⁴⁹Wawancara langsung dengan Bapak samhari tanggal 26 Agustus 2014.

manten putra membawa jajan seserahan, serta baju keperluan pengantin pria, namun tidak tampak membawa bantal dan kasur. Acara iring-iring manten tidak jelas kapan dilaksanakan, karena *pangadhâ'* tidak mengungkapkan acara tersebut, biasanya permintaan iring-iring manten tersebut diungkapkan melalui *pangadhâ'*, mungkin saja akan ada rembuk husus atau mungkin karena manten putra langsung menetap di rumah manten wanita, sehingga acara iring-iring manten tersebut tidak ada.⁵⁰

Pada hari yang sama terjadi akad nikah di rumah bapak Joko, yaitu pernikahan antara Fifin (putri Bapak Joko) dengan Agus. Juga tidak ada iring-iring manten pada hari itu juga, karena jarak antara rumah kedua mempelai cukup jauh. Rencana iring-iring manten mungkin akan dilaksanakan pada acara undang mantu yang waktunya -mungkin- akan dirembuk secara khusus, karena pada saat pemasrahan pengantin putra, *pangadhâ'* tidak mengungkapkannya.⁵¹



⁵⁰Observasi tanggal 13 Oktober 2014 di desa Larangan Tokol.

⁵¹Observasi tanggal 13 Oktober 2014 di desa Larangan Tokol.

Foto (2) Dokumen: acara iring-iring manten di dusun rombangan dilaksanakan pada sore hari, berangkat dari rumah manten perempuan menuju rumah manten pria pada hari yang sama karena jaraknya tidak jauh (dalam satu dusun). Tampak kedua mempelai sedang menaiki kuda dan di antar oleh rombongan pengantar serta disaksikan oleh masyarakat sekitar.

Sebelum acara *ontalan* dimulai, kedua mempelai dibawa ke halaman rumah, duduk bersila didampingi seorang yang nantinya bertugas merapikan uang hasil *ontalan* dan di depannya disediakan sebuah nampan (*talam*) sebagai tempat *ontalan*. Kegiatan tersebut dipandu oleh seorang, biasanya *pangadhâ'*. Seorang *pangadhâ'* layaknya seorang pedagang yang sedang menawarkan dagangannya menjajakkan kepada anggota keluarga mantan pria beserta kerabat dan teman-temannya.

Bapak Abdul Jalil adalah tokoh masyarakat yang sering dijadikan sebagai *pangadhâ'* dalam acara manten, termasuk yang sering memimpin acara *ontalan*. Berdasarkan pengalamannya beliau menceritakan:

"Saya sering jadi pangadhâ' dan sering memimpin acara ontalan. Layaknya seorang pedagang, saya tawarkan dagangan kepada keluarga dekat dan teman-teman manten pria, barang yang ditawarkan ya kedua pengantin. Saya mengatakan kaule samangkén ajuwâle kembhâng konanga ngode sareng kembhâng malaté tompang, pola bedhâ sé kasokan ngéréng éatoré. kéngéng mellé tapé ta'kéngéng abhâkta. Sabelluna sé laén ngontal, kaule aberri' contoh dhimén, tantona sasuai kemampuan kaule. Saampona ka'dinto kaule ngatoré lebhâlena tor kancana. (Saya sekarang mau menjual bunga kenanga muda, symbol pengantin pria dan bunga melati tumpang, symbol pengantin wanita), barangkali ada yang berkenan silahkan, boleh membeli tidak boleh membawa. Sebelum yang lain ngontal, saya terlebih dahulu memberi contoh ngontal sesuai dengan kemampuan saya.

Kemudian setelah itu saya persilahkan keluarga dekat dan teman-teman pengantin putra.⁵²

Biasanya setelah *pangadhâ'* secara resmi membuka acara *ontalan* tersebut dan mulai dari diri sendiri ngontal, baru akan diikuti oleh keluarga dekat yaitu bapak dan Ibu. Namun demikian seringpula terjadi, bapak dan ibu manten tidak kunjung keluar untuk mengontal sehingga situasi demikian mengharuskan *pangadhâ'* untuk memanggil layaknya orang ngabsen. Lebih lanjut bapak Jalil menyatakan:

“Kalau mereka tidak ada yang ngontal atau lama tidak keluar-keluar, saya absen satu persatu, mulai dari bapaknya, ibunya, paman-pamannya sampai kepada teman-temannya. Hasilnya lumayan cukup untuk sango bagi kedua mempelai. Setelah acara ditutup saya menyampaikan kepada mereka rasa terima kasih atas partisipasinya memberi ontalan sebagai sango bagi kedua pengantin”⁵³



⁵²Wawancara dengan Bapak Abd. Jalil di rumahnya, tanggal 26 Agustus 2014.

⁵³Wawancara dengan Bapak Abd. Jalil di rumahnya, tanggal 26 Agustus 2014.

Foto (3) Dokumen: pelaksanaan *ontalan* di dusun Rombasan desa Larangan Tokol dalam pernikahan sdr. Hafid dengan Sayani.

Gambar di atas menunjukkan pelaksanaan *ontalan* pada acara manten di desa Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan dua tahun yang lalu. Pasangan suami istri itu telah dikarunia satu anak. Acara tersebut di pandu oleh seseorang yang sedang memegang microphon untuk mengatur jalannya *ontalan*. Pemandu acara tersebut mempersilahkan satu persatu dari keluarga dekat mempelai pria untuk *ngontal* dimulai dari bapak dan ibu dari pengantin putra, saudara-saudara sampai pada teman-temannya. Hasil *ontalan* kemudian diserahkan kepada pengantin wanita untuk bekal kedua mempelai selama masa bulan madu, bisa pula untuk keperluan lain misalnya dibelikan perhiasan mas atau barang lainnya, tergantung kesepakatan mempelai berdua.



Foto (4) Dokumen ini menunjukkan keluarga dekat dari mempelai pria sedang ngontal uang sebagai sango bagi kedua mempelai. Acara ontalan ini dilaksanakan di rumah pengantin pria.

Di desa yang lain cara *ontalan* berbeda, kedua mempelai tetap duduk di pelaminan, kemudian keluarga dekat mulai dari bapak, ibu, saudara, paman sampai teman-temannya mengontalkan uang kepada kedua mempelai baik dibungkus amplop atau tanpa bungkus sama sekali. Pelaksanaannya di rumah pengantin pria.

Gambar di bawah ini menunjukkan adanya perbedaan cara dalam *ontalan*, namun demikian secara substansi fungsi dari *ontalan* tersebut sama yaitu sebagai *sango*, kepedulian, dan pertanda kekompakan dari keluarga mempelai pria atas pernikahan dengan istrinya. Dengan modal restu dari keluarga pengantin putra diharapkan kedua mempelai mampu membangun bahtera kehidupan rumah tangga *sakinah, mawaddah wa rahmah*.



Foto (5) Dokumen ini menunjukkan seorang pemuda yang nota bene merupakan kerabat dekat dari pengantin putra sedang ngontal, memberikan uang untuk sango kepada pengantin. Acara ontalan ini di meriahkan dengan pertunjukan orkes, sebagaimana tampak di belakang kedua pengantin seorang biduan sedang bernyanyi.

b. Fungsi Ontalan

Ontalan disamping termasuk tradisi unik dalam masyarakat Pamekasan, juga memiliki makna simbolik yang sangat dalam, baik ditinjau dari sisi social-religious, maupun ekonomi. Dapat dijelaskan secara rinci sebagai berikut:

1. Fungsi Sosial-Religious.

Ditinjau dari sisi social-Religious, *ontalan* memiliki makna kekompakan antara keluarga yang punya hajat. Mereka *saroju'* (sepakat atau lebih tepatnya kompak) memberikan *ontalan* bagi kedua pengantin. Hal itu juga bermakna sebagai restu mereka atas pernikahan kedua mempelai dan sebagai *sango* (bekal) bagi kedua mempelai selama menjalani masa bulan madu.

Sisi lain *ontalan* bermakna kompaknya dan rekatnya ikatan keluarga, ikatan ke-famili-an (*ukhuwah*), baik keluarga dekat maupun keluarga jauh, baik rumah mereka dalam jarak yang dekat maupun jaraknya jauh, karena pada acara itu mereka berkumpul. Mereka biasanya diberitahu atau diundang terlebih dahulu oleh yang punya hajat jauh sebelum acara pernikahan itu dilaksanakan.

Para informan yang berhasil diwawancarai, semuanya sepakat bahwa acara pernikahan salah satu fungsinya adalah *pol makompol bhâlâ* (mengumpulkan keluarga, *silat al-rahîm*) baik *bhâlâ* dekat maupun *bhâlâ* jauh. Mereka asalkan mendengar informasi bahwa saudaranya punya hajat, hampir dipastikan atau tepatnya akan datang, baik diundang maupun tidak diundang, karena begitu berartinya ikatan family bagi orang

desa dulu. Ini tentu beda dengan kondisi sekarang, jika tidak diundang secara resmi atau tidak didatangi ke rumah masing-masing, saudara kandung pun kadang tidak mau datang.

Fenomena social yang terjadi –dihampir seluruh desa, khususnya di lokasi penelitian—*bhâle* terutama *bhâle* jauh, mereka tidak akan datang pada acara hajatan jika tidak ada undangan, atau *peccotân*.⁵⁴ Mereka datang pun sebatas acara pelaksanaan akad nikah atau malam *bhubhuwân*.⁵⁵ Alasan ketidakhadiran mereka pada acara hajatan (mantaran) yang digelar oleh sang pemilik hajat, beragam: mulai dari kesibukan kerja yang tidak bisa ditinggalkan sampai pada alasan *todus* (malu), bagi mereka yang tidak diundang entah karena sengaja ataupun tidak sengaja. Alasan kedua (*todus*), alasan ini sering terjadi terutama bagi mereka yang dalam status ekonominya tidak sama, terutama bagi status ekonominya yang lebih rendah (miskin).

⁵⁴*Peccotân* merupakan istilah yang digunakan masyarakat Pamekasan atau bahkan masyarakat Madura yang berfungsi sebagai undangan. *Peccotân* biasanya berupa rokok, sabun atau barang lainnya yang di dalamnya sudah diselipkan tanggal pelaksanaan hajatan tersebut, Bagi yang menerima *Peccotân* wajib hadir sendiri atau menitipkan uangnya kepada orang lain. Uang yang diserahkan kepada si empunya hajat tersebut dicatat dan dianggap hutang sehingga siempunya hajat wajib membayarnya ketika yang diundang tersebut punya hajat, prosesnya sama yaitu melalui *Peccotân* juga.

⁵⁵ Malam *bhubhuwân* adalah malam yang disediakan bagi para undangan untuk memberikan sumbangan kepada tuan rumah maten baik manten putri maupun putra, lumrahnya jika pada masyarakat pedesaan dilaksanakan pada malam hari sebelum pelaksanaan akad nikah. Malam itu di masyarakat pedesaan dikenal dengan *malam kombhuwân*. Berbeda dengan masyarakat pedesaan, pada masyarakat perkotaan sumbangan itu biasanya diberikan bersamaan dengan acara resepsi pernikahan, karena masyarakat perkotaan mayoritas melaksanakan resepsi pernikahan putra-putrinya di gedung dengan cara menyewanya, sedikit masyarakat perkotaan melaksanakan resepsi pernikahan putra-putrinya di rumah mereka karena pertimbangan luasnya lokasi dan pertimbangan praktis.

Pelaksanaan *ontalan* melibatkan seluruh keluarga pengantin pria, (*bhâle*), baik keluarga dekat maupun keluarga jauh termasuk pula teman-teman dan kerabatnya. Dengan demikian relasi social yang dibangun oleh komunitas semakin kokoh dengan adanya media *ontalan*. Relasi social pada masyarakat Madura --sebagaimana pada kebudayaan lain--, dikenal adanya tiga relasi relasi sosial yaitu *bhâle*, (saudara, kerabat), *kanca* (teman) dan *moso* (musuh).

Bhâle dalam terminologi orang Madura yang lebih luas meliputi *bhâleh tarêtan* dan *bhâle kanca* (tidak masuk *tarêtan*). *Bhâle* dalam kehidupan orang Madura tidak saja terbatas pada *bhâle semma'*, *tarêtan semma'* (kerabat dekat, saudara dekat, *close kin*), melainkan juga meliputi *bhâle jheu* (kerabat jauh atau *peripheral kin*).

Mereka yang dikategorikan *kanca* adalah orang yang saling terikat oleh hubungan social dan emosional. Kualitas hubungan social menentukan posisi kedekatan mereka, sehingga orang Madura mengenal *kanca biyasa* dan *kanca rapet* (teman akrab). *Kanca rapet* sering dianggap saudara, anggota keluarga, posisinya seperti *tarêtan semma'*/saudara kandung dan misanan (saudara sepupu). Jika karena satu hal yang menyebabkan keterputusan hubungan social, saudara intipun sering berposisi sebagai *oréng laén* (bukan keluarga) bahkan disebut *moso* (musuh), dan *kanca* karena saking baiknya berposisi sebagai *tarêtan*.⁵⁶ Orang Madura mengistilahkan *tarêtan* jadi *moso*, *moso* jadi *tarêtan*.

Bapak Maimun berkaitan dengan ini menjelaskan: Dalam budaya ini (*ontalan*) semua kerabat keluarga teman-temannya memberikan sebuah benda atau uang untuk pengantin baru, karena mereka sudah membentuk sebuah rumah tangga baru. Fungsi *ontalan* ini sebagai tanda kasih sayang, kepedulian dan

⁵⁶ A. Latif Wiyata, *Carok*, hlm. 63-64.

silaturrahim kepada pengantin baru.⁵⁷ Mempererat *silat al rahīm* sangat dianjurkan oleh Islam.

Muzayyanah sepakat dengan apa yang disampaikan para informan di atas, bahwa fungsi social dari *ontalan* adalah mempererat ikatan kekeluargaan, *bhâle*, baik *bhâle semma'* ataupun *bhâlejhâu*, serta mempererat tali persaudaraan sesama teman, karena teman-teman pada diundang pada acara tersebut. Sekarang untuk di desa Muzayyanah, *ontalan* tersebut dicatat, suatu saat pengantin baru tersebut akan ngontal jika temannya yang ngontal itu melangsungkan pernikahan.⁵⁸

Dicatatnya *ontalan* tersebut menurut Muzayyanah karena terpengaruh oleh budaya yang berasal dari daerah lain, sebelumnya *ontalan* tersebut tidak tercatat, murni sebagai hadiah bagi pengantin baru. Tetapi juga ada manfaat dengan dicatatnya *ontalan* itu, minimal ikatan persaudaraan atau pertemanan tersebut terus terjalin.⁵⁹

Di desa tertentu di lokasi penelitian ini *ontalan* sudah mengalami pergeseran makna, misalnya sebagian masyarakat Panglegur terutama kaum muda banyak mengenal istilah *ontalan* ini disamakan dengan *bhubuwân*. Sementara *ontalan* yang berupa uang biasanya dilaksanakan pada pemberangkatan haji, hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Bapak Nasiri sebagai berikut:

“ontalan di masyarakat sini biasanya bukan dalam acara manten. Lebih familiar istilah ontalan ini dilaksanakan ketika musim haji, yaitu orang yang mau menunaikan haji ngontal uang dari dalam mobil ketika ia keluar rumah mau berangkat haji. Hal ini dimaksudkan sebagai sumbangan atau tepatnya sebagai ṣodaqoh dari yang haji kepada orang-orang yang datang

⁵⁷Wawancara dengan Bapak Maimun, tanggal 31 Agustus 2014.

⁵⁸Wawancara dengan Muzayyanah, warga Desa Terrak Tlanakan tanggal 23 September 2014.

⁵⁹Ibid.

memberikan doa demi keselamatan dan kelancaran serta kemabruran hajinya."⁶⁰

Namun demikian fungsi social dari kedua *ontalan* itu adalah memiliki kesamaan yaitu sebagai perekat tali kekeluargaan, serta doa restu bagi yang punya hajat, khususnya bagi kedua mempelai (jika pada acara manten) dan bagi orang yang sedang melaksanakan haji (jika dalam acara hajian).

2. Fungsi Ekonomi.

Secara ekonomi, fungsi *ontalan* adalah dalam rangka membantu saudara yang punya hajat, terutama pengantin pria. Kebiasaan orang Pamekasan setelah melaksanakan akad nikah, pengantin putra biasanya tinggal di rumah mertua (istri), walaupun dalam beberapa waktu. Di desa tertentu pengantin pria pulang ke rumahnya, tentunya setelah berembuk dengan pihak pengantin wanita. Salah seorang informan menyatakan bahwa *mon ké'laké nyambi* (kalau pria membawa maksudnya membawa istri ke rumahnya).

Adat masyarakat Pamekasan dulu, setelah melaksanakan akad nikah *mantan anyar* (pengantin baru) tidak boleh bekerja selama 40 hari, biasanya keluarga manten pria mengirim makanan setiap hari ke rumah pengantin putri yang dikhususkan kepada kedua pengantin baru. Selama 40 hari tersebut kebutuhan hidupnya biasanya dipenuhi dari hasil uang *ontalan*. Oleh karena itu salah satu fungsi *ontalan* adalah sebagai bekal atau *sango* bagi pengantin. Walaupun demikian terdapat beberapa pengantin yang memanfaatkan hasil *ontalan* untuk membeli barang misalnya perhiasan, kelengkapan alat rumah tangga dan sebagainya.

⁶⁰Wawancara dengan Bapak Nasiri warga dusun Glagga desa Panglegur Tlanakan Pamekasan, tanggal 26 September 2014.

Beberapa informan, menyatakan –walaupun dengan bahasa yang berbeda, tetapi secara substansi sama –bahwa secara ekonomi *ontalan* adalah membantu atau sebagai kepedulian dan tali asih kepada pengantin baru. Pun juga sebagai bantuan kepada saudara yang punya hajat, mereka layak dibantu untuk mengurangi beban, karena pengantin baru dalam adat *kona* tidak bekerja selama minimal 7 hari. Dari uang hasil *ontalan* inilah kehidupan mereka terpenuhi.⁶¹

Berbeda dengan zaman *bengatoa* dulu, orang tua Pamekasan sekarang serba pragmatis dan praktis, tidak mau ruwet termasuk pula sepertinya tidak mau rugi dengan waktu. Mereka sudah mulai bekerja setelah beberapa hari bahkan dua hari setelah pernikahan. Padahal dulu orang mau nikah betul-betul dipingit, setengah bulan. Sebelum pelaksanaan akad nikah calon pengantin putra biasanya tidak keluar rumah alias tidak bekerja, dalam bahasa *parsemonnya* “hati-hati *cocok duri* (menginjak duri)”. Begitu pula calon pengantin wanita biasanya dititipkan ke Kiai untuk dididik, sekaligus persiapan menjalani kehidupan baru dalam berumah tangga, karena bagaimanapun mereka harus belajar hidup mandiri, tidak bergantung lagi kepada orang tua. Setelah akad nikah pengantin putra tidak bekerja minimal 7 hari.⁶²

Bapak Moh. Sikah, tanggal 8 Oktober 2014 menikahkan putrinya dengan pemuda yang berasal dari desa lain (desa pranjak Pakong). Sebelumnya Bapak Sikah menitipkan putrinya

⁶¹Wawancara dengan H. Ridlawi tanggal 30 Agustus 2014; wawancara dengan Bapak Binaryo tanggal 31 Agustus 2014; Wawancara dengan Bapak Abd. Jalil, tanggal 26 Agustus 2014; wawancara dengan Bapak Busiri dan Bapak Maimun di kediaman masing-masing, tanggal 31 Agustus 2014; Wawancara dengan H. Tangsar dan Moh. Sukri tanggal 19 September 2014; Wawancara dengan Majmuz Sakib, Matsum, dan Munawwaroh, tanggal 13 September 2014.

⁶²Wawancara dengan H. Ridlawi tanggal 30 Agustus 2014, wawancara dengan Bapak Binaryo tanggal 31 Agustus 2014, dan Wawancara dengan Bapak Abd. Jalil, tanggal 26 Agustus 2014.

selama tiga hari di rumah kiai untuk didik, terutama tentang segala hal yang berkaitan dengan kehidupan rumah tangga. Intinya Bapak sikah berharap dengan ditipkannya putrinya ke kiai tersebut bagaimana putrinya menjadi ibu rumah tangga yang sholehah. Tampak pada hari itu Rabu 8 Oktober 2014 putri Bapak Sikah diantarkan ke rumah oleh Ibu nyai untuk persiapan pelaksanaan akad nikah sekaligus acara temu manten. Di rumah Bapak Sikah tidak diadakan acara *ontalan*, karena bapak Sikah sendiri di pihak keluarga putri.⁶³

Sebagaimana diurai di atas bahwa *ontalan* memberi barang (uang) kepada kedua mempelai. Barang yang diberikan dalam acara *ontalan* itu adalah murni sebagai bantuan dari para kerabat, keluarga dan teman dari pengantin pria, karena barang tersebut seberapa besarnya tidak dicatat sebagai hutang yang harus dibayar, kecuali di desa tertentu misalnya di desa Terrak – sebagaimana penjelasan Muzayyanah di atas – dicatat, sehingga *ontalan* esensinya sama dengan *bhubhuwân*.

Di desa lain di lokasi penelitian ini, misalnya desa Larangan Tokol, desa Tlesah, desa Panglegur, dan desa Debuhan *ontalan* murni sebagai hadiah bagi pengantin dan tidak tercatat, sehingga *ontalan* berbeda dengan *bhubuwân* yang dicatat sebagai hutang yang harus dibayarkan pada saat orang yang memberikan sumbangan tersebut (*abhubu*) punya hajat menikahkan putra-putrinya atau hajat lain seperti *nyonat putranya* (mengkhitankan putranya), *to' oto'* (acara yang sengaja diadakan oleh orang Pamekasan untuk mengembalikan hutang-hutang, atau mengundang orang lain agar menyumbang).

Moh. Yanto menjelaskan: hasil *ontalan* cukup banyak, berdasarkan kesepakatan dengan istrinya uang tersebut dibelikan emas, sebagai simpanan jika suatu saat butuh mendadak. Ternyata betul karena istri Moh. Yanto pernah sakit

⁶³Hasil Observasi di desa Larangan Tokol tanggal 8 Oktober 2014.

dan membutuhkan biaya cukup banyak, sehingga emas yang dibeli dari hasil *ontalan* tersebut dijual kembali untuk biaya istrinya. Oleh karena itu Yanto merasa terbantu secara ekonomi dengan adanya *ontalan* tersebut.⁶⁴

Secara esensi, *ontalan* mengandung makna sebagai pertukaran social baik dicatat ataupun tidak, orang yang di-*ontal* suatu saat akan menukarkan hasil *ontalan* tersebut dan memberinya kepada yang mengontal sekalipun jumlahnya tidak mesti sama. Antara keduanya (yang diontal dan yang mengontal) sudah terjadi semacam transaksi atau tepatnya ikatan moral. Dengan perkataan lain bahwa bagi yang mengontal termotivasi memberikan *ontalan* karena dia (bagi yang sudah punya hajat) sudah pernah mengontal. Sementara bagi mereka yang belum punya hajat (belum menikahkan putra-putrinya) mereka mengontal –walaupun tanpa diminta-- suatu saat akan memetik buah dari apa yang mereka lakukan yaitu akan mendapatkan *ontalan* dari mereka yang sudah di-*ontal*.

Uang *ontalan* dalam posisinya sebagai pertukaran akan meningkatkan integritas yang tinggi dalam keseluruhan sistem. Sebab pertukaran –dengan meminjam istilah Levi-Strauss– merupakan komitmen moral individu pada kelompoknya, baik pertukaran langsung (*retricted exchange*), maupun pertukaran tidak langsung (*generalized exchange*). Seluruh anggota masyarakat itu akan terikat oleh ikatan moral, sehingga mereka memiliki kerelaan untuk memenuhi kewajibannya tanpa memandang kepentingan pribadinya. Oleh karena itu barang yang disumbangkan sebagai hadiah dalam *ontalan* tersebut dicatat ataupun tidak dicatat, pada saatnya akan kembali, karena Mereka sama-sama memiliki kepercayaan bahwa orang lain juga akan patuh pada persyaratan-persyaratan moral tersebut,⁶⁵

⁶⁴Wawancara dengan Moh. Yanto, tanggal 7 September 2014.

⁶⁵ Doyle Paul Johnson, *Teori Soaiologi Klasik dan Modern*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1986), hlm.58

Dalam teori pertukaran social dinyatakan bahwa pada awalnya karena berbagai alasan yang membujuk, orang saling tertarik untuk membangun kelompok social. Kemudian ketika ikatan itu terbentuk, hadiah yang saling mereka berikan akan membantu mempertahankan dan meningkatkan ikatan. Situasi terbalikpun juga mungkin terjadi, ikatan kelompok akan melemah atau bahkan hancur jika hadiah tidak mencukupi. Dan hadiah yang dipertukarkan dapat berupa sesuatu yang bersifat instrinsik, seperti cinta, kasih sayang dan rasa hormat, atau sesuatu yang bernilai ekstrinsik seperti uang dan tenaga fisik.⁶⁶

c. Upaya-upaya Melestarikan Tradisi *Ontalan*

Peran orang tua dalam mengkomunikasikan tradisi *bengatoa* kepada generasi muda sangat signifikan. Terutama pada era modern dengan budaya global yang datang bertubi-tubi dengan melalui berbagai media. Masyarakat yang tidak berdaya budi tentunya tidak akan mampu melakukan dialog dan tidak mampu memfilter arus budaya asing (global). Kondisi demikian menurut D. Zawawi Imron, sebagaimana dikutip Dinaya Maya Julianti, adalah tugas kita bersama untuk menyelamatkan tradisi local, mulai dari instansi pemerintah, pesantren sampai dengan arisan silaturahmi yang ada di setiap kampung mempunyai tanggung jawab bersama dalam proses komunikasi dengan budaya baru tersebut.⁶⁷

Hilangnya tradisi-tradisi lokal Madura yang selama ini menjadi khazanah kekayaan local, salah satunya disebabkan oleh tidak lancarnya komunikasi keluarga dalam menyampaikan tradisi dimaksud kepada generasi penerusnya.

⁶⁶George Ritzer & Duglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 369.

⁶⁷Dinara Maya Julianti, Pengaruh Komunikasi Keluarga Terhadap Kebudayaan di Madura, "*Makalah*" disampaikan pada acara Seminar Kongres Kebudayaan Mdura, di Sampang, Sabtu 28 Mei 2014.

Tilikan Dinaya Maya Julianti menunjukkan bahwa komunikasi keluarga sebagai salah satu bentuk komunikasi antar pribadi mempunyai efek yang paling ampuh untuk menanamkan nilai-nilai warisan tradisi budaya lokal sehingga budaya Madura tetap eksis dengan identitas kebudayaannya dalam menjawab tantangan dan akan menjadi sumbangan berharga bagi kebudayaan Indonesia. *Kedua*, pengaruh teknologi dan informasi yang menyebabkan para generasi muda lebih memilih budaya modern dibandingkan budaya tradisional karena mereka takut dikatakan sebagai generasi **kuno** atau **jadul**. *Ketiga*, lingkungan eksternal keluarga dapat membawa pengaruh terhadap komunikasi maupun budaya dalam keluarga itu sendiri.⁶⁸

Pengalaman Ibu Zahrah menunjukkan bahwa tidak adanya komunikasi inten dan hubungan dialogis antar generasi dalam sebuah komunitas menyebabkan terputusnya atau hilangnya tradisi *kona* yang dulunya menjadi kekayaan masyarakat, sekarang hilang tidak membekas, bahkan generasi sekarang tidak tahu sama sekali kalau tradisi itu pernah ada. Zahrah lebih lanjut menyatakan:

*“Kata orang-orang tua dulu di desa ini hampir setiap ada mantan dilaksanakan ontalan. Tetapi untuk saat ini tradisi itu tidak pernah saya lihat lagi. Hampir dipastikan disetiap ada mantan di desa ini tidak ada ontalan, baik resepsi pernikahan itu dilaksanakan di rumah sendiri atau dan apa lagi dilaksanakan di gedung-gedung. Banyak masyarakat di desa ini cenderung melaksanakan resepsi pernikahan di gedung. Maklum desa ini masuk pinggiran kota. Generasi muda di desa sini, mungkin tidak tahu terhadap ontalan, di samping karena belum pernah melihat, juga tidak diberitahu oleh bângatoa”.*⁶⁹

⁶⁸Ibid.

⁶⁹Wawancara dengan Ibu Aminatus Zahrah, tanggal 15 September 2014

Hal yang sama diakui oleh Ibu Fitriya, Bapak Dayat, dan Didik. Mereka adalah warga desa yang sama dengan Aminatus Zahrah, menurut mereka ketidak-tahuan mereka terhadap tradisi *ontalan* disamping mereka tidak pernah melihat pelaksanaan *ontalan* pun juga mereka tidak pernah diberitahu oleh orang tua mereka. Mereka hanya mengenal *bhubuwân* yang biasanya dilaksanakan pada malam hari sebelum pelaksanaan akad nikah.⁷⁰

Berbeda dengan mereka (Zahrah, Fitriyah, Dayat, didik dan informan dari desa Panglegur lainnya), Munakib memiliki pengalaman lain. Ia memahami *ontalan* adalah suatu tradisi yang dilaksanakan pada saat kedua mempelai berada di rumah pengantin putra. Munakib sering menyaksikan *ontalan* di dusunnya sama dengan yang terjadi di desa-desa lainnya. Walaupun saat ini sudah banyak kecenderungan para orang tua menikahkan putranya tanpa dibarengi dengan acara iring-iring manten, atau istilah lain kawin langsung menetap di rumah manten wanita, sehingga tidak dilaksanakan acara *ontalan*.⁷¹

Berangkat dari fakta di atas dapat ditegaskan bahwa peran orang tua sangat signifikan dalam rangka melestarikan tradisi-tradisi local termasuk tradisi *ontalan*. Upaya melestarikan tradisi *ontalan* ini, berbagai macam digunakan oleh masyarakat, mulai dari mengkomunikasikan dengan cara menceritakan tentang eksistensi tradisi tersebut kepada anak-anak mereka, sampai melaksanakan tradisi ini, baik dengan cara sederhana maupun dengan cara yang mewah, dan memodifikasi pelaksanaan *ontalan* tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi sekarang yakni dengan cara menaggap (*nangghâ'*) hiburan seperti orkes

⁷⁰Wawancara dengan Ibu Fitriya, tanggal 12 September 2014; Wawancara dengan Bapak dayat, tanggal 13 September 2014; Wawancara dengan didik tanggal 26 September 2014.

⁷¹Wawancara dengan Munakib tanggal 22 Okyober 2014.

dan, rebana (*terbhâng*), gambus, gamelan (*tambhuwân*) dan lainnya, sebagaimana terjadi pada masyarakat Terrak.

Bapak Imam dan Ibu Tumrati adalah warga desa Larangan Tokol, keduanya melaksanakan *ontalan* pada acara mantan putranya. Menurut Ibu Tumrati *ontalan* ini sudah ada sejak zaman *bângatoa* dan manfaatnya nyata yaitu sebagai tanda kompaknya keluarga dan sebagai *sango* bagi *mantan*. Saya merasa bersalah kepada *bângatoa* jika tidak melaksanakan *ontalan*, sebab tradisi ini akan hilang, anak-anak dan cucu saya nanti tidak tahu tentang *ontalan* ini. Jadi walaupun dengan cara sangat sederhana saya melaksanakan *ontalan* ini demi melestarikan dan mengikuti *lalaman bângatoa*.⁷² Bahkan Bapak Imam melaksanakan *ontalan* ini dalam keadaan kedua mempelai sedang berpakaian biasa tidak menggunakan gaun pengantin.



⁷²Wawancara dengan Ibu Tumrati, tanggal 10 September 2014.

Foto (6) Dokumen: Suasana pelaksanaan ontalan pada acara undang mantu di rumah Bapak Imam. Tampak kedua mempelai sedang berpakaian biasa tidak menggunakan gaun pengantin.

Upaya lain dalam melestarikan tradisi *ontalan* adalah dengan memodifikasi acara ini sehingga sesuai dengan perkembangan zaman. Upaya ini tampak sebagaimana terjadi di desa Terak, dengan cara memodifikasi tradisi *ontalan* yang pelaksanaannya dibarengkan dengan acara tanggapan (hiburan orkes).

Pada acara itulah kemudian para *bhâle* dan teman-teman serta masyarakat luas datang menyaksikan hiburan tersebut, sambil menikmati hiburan itu biasanya keluarga dekat dan teman-temannya memberi *ontalan* kepadakedua mempelai. Dengan demikian terdapat dua fungsi pada hiburan tersebut, yaitu fungsi *makompol bhâle* yang kemudian memberi *ontalan* sebagai hadiah kepada kedua mempelai, dan juga berfungsi sebagai *iklan* (pemberitahuan) kepada masyarakat bahwa kedua mempelai telah syah menjadi suami istri, sehingga tidak menimbulkan kecurigaan atau fitnah ketika mereka jalan berdua.



Foto (7) Dokumen: suasana pelaksanaan ontalan di desa Terrak yang didesain modern. Tampak seseorang yang sedang ngontal, sementara kedua mempelai sedang duduk bersanding dan disamping pengantin tampak seorang biduwan sedang menghibur para tamu.

Bapak Busiri menyatakan bahwa, budaya *ontalan* ini terus berkembang sekarang, walau pun sudah banyak perubahan, sebab banyak sekali pengaruh budaya dari luar desa. Masyarakat sudah merenovasi. Awalnya kata *ontalan* sekarang dikenal dengan undangan dengan kata lain *bhubhuwân*. Banyak sekali perbedaan-perbedaan dari yang dulu dan sekarang, tetapi tujuannya tetap sama (kepedulian). Sekarang pengaplikasiannya tidak seperti yang dulu, sekarang lebih mudah dan mewah dibandingkan dengan yang dulu.⁷³

Modifikasi budaya itu dilakukan sebagai salah satu upaya dalam rangka menjaga, melestarikan budaya-budaya *kona*, sehingga tidak hilang. Tradisi tidak hanya diwariskan tetapi juga dikonstruksikan atau *invited*. Dalam *invited tradition*, tidaklah cukup tradisi itu hanya diwariskan tanpa dikonstruksi dengan serangkaian tindakan yang bertujuan menanamkan nilai-nilai dan norma-norma melalui pengulangan (*repetition*) yang secara otomatis mengacu kepada kesinambungan dengan masa lalu.⁷⁴

Secara etimologi tradisi memiliki makna keterikatan antara masa lalu dengan masa kini, berupa pengetahuan, doktrin dan bentuk praktik yang ditransmisikan dari generasi ke generasi. Secara terminologis tradisi dapat dimaknai sesuatu yang diciptakan, dipraktikkan atau diyakini. Hal itu mencakup karya akal pikiran manusia, keyakinan atau cara berpikir, bentuk hubungan social, teknologi, peralatan buatan manusia atau objek alam yang bisa menjadi objek dalam sebuah proses transmisi.⁷⁵ Unsur penting dari tradisi adalah transmisi dari suatu generasi ke generasi

⁷³Wawancara dengan Bapak Busiri tanggal 31 Agustus 2014.

⁷⁴Bambang Pranowo, "Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan" dalam Jurnal *Ulumuddin*, No. 02 Th. Iv, 2001, hlm. 9.

⁷⁵Edward Said, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), hlm. 12.

berikutnya.⁷⁶ Jika itu hilang, maka dapat dipastikan bahwa tradisi akan dilibas zaman. Dapat ditegaskan bahwa dalam upaya pelestarian tradisi, bisa melalui pewarisan dan konstruksi. Pewarisan menunjukkan proses penyebaran tradisi dari masa ke masa, sementara konstruksi menunjukkan proses pembentukan atau penanaman tradisi pada orang lain.⁷⁷

Akibat tidak adanya upaya pemahaman makna dan pelestarian tradisi (*ontalan*), akhirnya generasi penerusnya tidak tahu, tidak memahami apa makna yang tersirat, mereka hanya melaksanakannya hanya sekedar ritual tradisi saja tidak pada substansinya atau apa makna dan fungsi yang sesungguhnya, atau bahkan mereka tidak sama sekali mengenal terhadap tradisi tersebut. Hal demikian sebagaimana terjadi pada generasi di desa Panglegur,⁷⁸ --berdasarkan pernyataan mereka-- mereka pernah mendengar adanya tradisi *ontalan* tetapi untuk saat ini mereka tidak pernah melihatnya. Bahkan ada sebagian dari mereka malah tidak mendengar sama sekali tentang *ontalan*.

⁷⁶A. Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), hlm. 59-60.

⁷⁷Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 278-279.

⁷⁸Wawancara dengan Ibu Fitriya, tanggal 12 September 2014; Wawancara dengan Bapak dayat, tanggal 13 September 2014; Wawancara dengan didik tanggal 26 September 2014.

BAB IV

TRADISI *PĒLĒT* KANDUNG DAN SARWAH

A. PERSEPSI MASYARAKAT

a. *PĒlĒt Kandung*

PĒlĒt kandung atau *tingkepan* (Jawa), merupakan tradisi yang sampai saat ini dilakukan oleh orang Madura. Tradisi ini merupakan upacara kehidupan dalam bentuk *slametan* sekaligus tasyakuran atas nikmat Allah, yakni karunia akan Jabang bayi yang merupakan salah satu nikmat besar bagi setiap pasangan suami istri, tentu saja semua pasangan suami istri mengharapkan akan kelahiran bayi sebagai penerusnya. Upacara *PĒlĒt kandung* tersebut dilaksanakan saat kehamilan pertama seorang ibu, yakni pada usia kehamilan berumur tujuh bulan. Namun demikian ada juga sebagian masyarakat – khususnya kalangan kiai- yang melaksanakan *slametan kandung* disaat kehamilan berumur empat bulan, bersamaan dengan ditiupkannya roh pada sang bayi, termasuk ditentukannya rizki, ajal dan prilakunya di dunia sampai akhirat, kecelakannya atau kebahagiaannya.¹ Tetapi umumnya masyarakat Tlanakan melaksanakan upacara *PĒlĒt kandung*-yang dapat dikatakan dilaksanakan secara besar-besaran atau meriah dan mewah pada saat kandungan berumur tujuh bulan.² Sementara dikalangan masyarakat biasa, pada saat bayi berumur empat

¹ Di Jawa ritual ini dikenal dengan ngapati atau ngupati. Disebut ngapati karena ritual ini dilaksanakan tepat pada saat bayi berumur empat bula atau berumur 120 hari. Disebut ngupati karena salah satu menu yang disajikan adalah ketupat (*kupat*), dalam istilah Arab riytual kehamilan ini disebut *walimatul hamli*.

² Rekaman wawancara dengan: B Hj. Zahrah Panglegur Tlanakan, tanggal 5 Juni 2011, B. Syafaatun dan Hj, Zainab (pengurus Muslimat Ambat) tanggal. 12 Juni 2011; K. Azhari, 13 Juni 2011,; Hj. Nikmah (anggota Muslimat NU Branta) tanggal 24 Juni 2011.

bulan, cukup dengan selamatan kecil-kecilan atau kadang cukup mengantarkan barang mentahan kepada kiai untuk dido'akan.”³

Pêlêt kandung merupakan tradisi yang selalu ditransfer dari generasi ke generasi berikutnya, sehingga tradisi ini tetap berlanjut dan mesti dilaksanakan oleh pasangan suami istri yang hamil pertama. Bahkan melaksanakan tradisi ini menjadi suatu keharusan atau wajib dilaksanakan, dalam bentuk apapun, baik dengan cara kecil-kecilan (secara sederhana) atau dengan ritual besar-besaran (mewah), jika tidak atau ditinggalkan berarti melanggar adat (tradisi). inti *Pêlêt kandung* adalah permohonan do'a keselamatan agar bayi yang akan dilahirkan selamat dan lancar, pada usia tujuh bulan bayi sudah sempurna sekalipun sang bayi dilahirkan sudah wajar.⁴

Di Jawa upacara *Pêlêt kandung* dilaksanakan pada usia kandungan memasuki umur 7 bulan, dikenal dengan istilah *tingkepan* atau *mitoni*. Disebut *mitoni* karena upacara ini dilaksanakan pada saat kehamilan berusia tujuh bulan (*pitu*). Sementara dikatakan *tingkepan* maksudnya “sudah genap” artinya sudah waktunya bayi dianggap wajar jika lahir. Orang Jawa biasanya menyebut *wes bobot* (sudah berkualitas), karena pada usia 7 bulan itu bentuk bayi dalam kandungan sudah sempurna, sementara Ibu yang hamil sudah merasakan beban.

Waktu pelaksanaan upacara *Pêlêt kandung*, masyarakat Tlanakan biasanya memilih melaksanakannya tanggal 13 (tiga belas) atau 14 (empat belas) bulan Qomariyah (bulan *attas* dalam istilah mereka). Mereka menghindari bulan purnama, karena pada saat bulan purnama (tanggal 15) biasanya sering terjadi gerhana bulan, yang nantinya sebagai pertanda buruk bagi sang Jabang bayi, seperti anggota badan *ta' Ghenna'* (tidak sempurna, misalnya bibir sumbing, cacat yang lain pada anggota badan).

³ Wawancara dengan B. Abdiyah dan Siti Amina pada tanggal 25 Juni 2011

⁴ Wawancara dengan Bapak Tohari di desa Mangar Kecamatan Tlanakan Pamekasan, tanggal 28 Juni 2011.

Dipilihnya tanggal 13 atau 14, sebagai sebuah simbol harapan dari orang tua, yaitu bayi yang akan dilahirkan tersebut diharapkan bisa dilahirkan dengan lancar dan selamat, juga bayi tersebut diharapkan pula menjadi anak *se nyelleppe ateh* (*Qurratu a'yun*) bagi orang tua dan masyarakat.⁵ Begitu pula masyarakat menghindari bulan *takepe'* (zul qo'dah atau sello). Karena bulan *takepe'* (*sello*, Jawa) merupakan bulan yang diapit dua hari raya yaitu Idul Fitri dan Idul Adha, Itu menandakan bahwa jika *Pêlêt kandung* dilaksanakan pada bulan tersebut dikhawatirkan sang bayi sulit dilahirkan, karena *takepe'*, kecepit. Dengan demikian masyarakat yang *jijip* (hati-hati), biasanya menunda pelaksanaan *kandung* tersebut pada bulan berikutnya (Zulhijjah).⁶

Upacara *Pêlêt kandung* ini biasanya dilaksanakan pada saat kehamilan pertama, *sereyang*, *lanceng-paraben* (gadis-perjaka), sedangkan pada kehamilan berikutnya biasanya mereka mencukupkan dengan -dalam istilah mereka- *slametan biasa*, atau *barokahan* dengan mengundang sanak famili dekat saja, atau mengantarkan barang mentahan kepada kiai untuk dido'akan.

Selama ini masyarakat beranggapan bahwa *Pêlêt kandung* merupakan tradisi bagi orang Madura, bahkan sebagai "*syariat*". Ketika menjadi syariat maka harus dilaksanakan. Jika tidak maka orang itu dianggap sebagai orang yang menentang syariat, sehingga menjadi sumber fitnah yang pada akhirnya akan tersisih dalam kehidupan masyarakat. Tradisi ini biasanya dilaksanakan saat kehamilan anak pertama (*sereang*) dan berumur 7 bulan. Mungkin karena ada anggapan yang kuat dari masyarakat bahwa pada kehamilan pertama sangat sulit dalam melahirkan. Sementara ritual *Pêlêt kandung* itu sudah menjadi keyakinan, sehingga dengan melaksanakan ritual tersebut secara

⁵Wawancara dengan Syafaatun, tanggal 12 Juni 2011.

⁶Wawancara dengan B. Abdiyah dan Siti Amina, tanggal 25 Juni 2011.

psikologis sang Ibu hamil merasa punya dorongan, besar hati dan tidak ada ketakutan. Karena substansi dalam *Pêlêt kandung* tersebut isinya doa keselamatan, sekalipun pada hal-hal tertentu ada yang tidak rasional.⁷

Didalam pelaksanaan (prosesi) *Pêlêt kandung* terdapat beberapa hal (*saranah* dalam istilah masyarakat Tlanakan) yang harus dipersiapkan sebelum acara ritual tersebut dimulai. Hal-hal tersebut antara lain: dua buah kelapa gading yang salah satunya ditulisi dengan aksara *jaban*, *a-na-ca-ra-ka* atau huruf *hijaiyah* serta digambar wayang Arjuna dan Sembadra atau Dewa Kama dan Dewi Ratih, seekor ayam, sebutir telur ayam kampung, *canteng* (*sewor*, Jawa) dari batok kelapa yang pegangannya dibuat dari tangkai cermai atau beringin, air *kom-koman* (air yang bercampur bunga), kain kafan 2 meter dan *dhemar kambheng*. Yang memberi tulisan di nyior tersebut adalah kiai. Tulisan itu disebut juga *pangrenget* (peringat). *Saranah* lain yang dipersiapkan adalah: beras, kelapa gundul, ketan, gula dan *kesseh rusak* (tempat beras anyaman dari bambu yang belum sempurna), *labai* atau *benang*, *kleppon* dan *pennai* (*bak air terbuat dari tanah*) atau bak sebagai tempatnya. Semua *saranah* yang disebut terakhir tersebut dan ditambah telur dan ayam, nantinya diperuntukan bagi dukun bayi yang diundang untuk memimpin ritual *Pêlêt kandung* tersebut.

Pada umumnya masyarakat Tlanakan tidak faham apa makna dan hakikat dari *Pêlêt kandung* tersebut serta fungsinya baik bagi dirinya ataupun bagi bayi yang dikandungnya. Mereka memahami bahwa *Pêlêt kandung* hanyalah sebuah ritual keselamatan dan mereka semata-mata melaksanakan *lalaman bengatoah* (jejak nenek moyang) yang hal itu sudah menjadi tradisi bahkan “syariat” yang harus dilaksanakan. Mereka merasa kurang sempurna jika tidak memenuhi beberapa

⁷Wawancara dengan K. Azhari Zubeir, tanggal 18 Juni 2011.

saranah atau perlengkapan sebagaimana disebut di atas- sekalipun mereka tidak faham apa sesungguhnya makna simbolik dari *sarana* dimaksud.

Berkaitan dengan perlengkapan (*saranah*) dan makna simbolik dari *saranah* tersebut Ibu Sutin menjelaskan sebagai berikut: *Pennai*⁸ atau bak melambangkan perut, *kesseh* burung melambangkan *temmoni*, *labai* atau *benang* melambangkan *tontonan (ari-ari)*, telur kampung gantinya tutup (ketuban), polotan agar reket, nyior gundul ganti kepala sehingga nyior tersebut harus bagus, gula agar bayi yang dilahirkan manis, klepon gantinya hidung, benang dan jarum sebagai simbol iman yang kuat, kain kafan 2 meter memang pakain *Pêlêt kandung*, pisang susu agar kesusu atau cepat dalam melahirkan, kayu 7 batang yang lurus dimaksudkan agar saat belajar dan bisa jalan tidak jatuh, canteng atau sewor yang dibuat dari kelapa jangan sampai pecah, cari yang senter dimaksudkan bayi agar ganteng, pegangannya dibuat dari *bringin* agar *rampak naong bringin korong*, waktu dimandikan diberi uang sebagai lambang *beng-abeng (ketupan)* cepat pecah juga melambangkan rezeki sang Jabang bayi, nyior gedding melambangkan bayi laki dan perempuan yang bakal lahir agar kuning dan jangan sampai jatuh, kalau jatuh biasanya selalu meninggal jika punya bayi, atau paling tidak bayi tidak *dhissah* (tidak sempurna), diberi buku dan pensil agar anak yang dikandung pintar, Jika itu tidak sempurna maka rezekinya tidak lancar. Setelah memandikan Ibu hamil, dukun biasanya lari yang kemudian dikejar oleh tuan rumah, hal itu melambangkan agar dalam melahirkan lancar.⁹

Prosesi pemandian diawali dengan *Pêlêt tabu'* (pijat perut) ibu hamil oleh seorang dukun bayi, baru sang ibu hamil dibawa

⁸*Pennai* adalah tempat air kom-koman yang terbuat dari tanah, karena pertimbangan praktis tempat air kom-koman tersebut sekarang menggunakan bak yang terbuat dari karet atau plastik.

⁹Wawancara dengan Ibu Sutin, Branta Tinggi tanggal 24 Juli 2011.

kehalaman rumah dan duduk diatas kursi untuk dimandikan (*edudus*), sambil memangku dua kelapa gading yang digambar dan diberi aksara *jaban*, dan telur, serta ayam, disebagian tempat ayam tersebut di apit dikakinya. Sang ibu hamil mulai ramai-ramai *edudus* ataudimandikan dengan air *kom-koman*. Biasanya pertama yang memandikan adalah suaminya, baru kemudian diikuti oleh keluarga dan famili lainnya.¹⁰ Acara pemandian dipimpin oleh dukun bayi yang sengaja diundang oleh siempunya hajat. Setiap keluarga yang memandikan biasanya menaruh uang terlebih dahulu di *pennai* atau bak yang disediakan untuk tempat air *kom-koman*, Itu sebagai simbol lancarnya rezeki si Jabang bayi

Bersamaan dengan dilakukannya proses pemandian tersebut, diadakan *slamatan* dengan melibatkan hidangan ponar (ketan kuning) atau nasi putih dengan *sekkol* (goreng kering parutan kelapa) yang disuguhkan pada kiai yang memimpin upacara. Beberapa undangan yang hadir membacakan Surat Maryam dan Surat Yusuf, di desa-desa tertentu diikuti dengan pembacaan *layang* yang ceritanya tentang *nubuwat*, diteruskan dengan bacaan *berzanji*, berupa puji-pujian kepada kanjeng Nabi Muhammad SAW. Disebagian tempat berzanji dilaksanakan pada malam hari, tergantung si empunya hajat. Hal itu dilakukan agar sang bayi kelak jika lahir perempuan diharapkan seperti Siti Maryam yang memiliki kesucian hati, dan jika laki-laki diharapkan seperti Nabi Yusuf as. Yang memiliki ketampanan wajah serta diharapkan pula memiliki sifat terpuji sebagaimana sifat kanjeng Nabi Muhammad SAW.

Setelah proses pemandian selesai maka Ibu hamil tersebut menginjak telur sebagai simbol kelancaran disaat ia melahirkan. Sementara kelapa yang dipangku ibu tersebut salah satunya di

¹⁰Wawancara dengan Bapak Abd. Rahman dan Ibu Nadiyah, tanggal 13 Juli 2011, di desa Bukek, Tlanakan Pamekasan.

pecah. jika posisi pecahan kelapa tersebut persis di tengah-tengah (terbagi dua dengan sama atau senter) pertanda biasanya bayi tersebut laki-laki, namun jika pecahan tersebut miring, berat sebelah biasanya perempuan. Sedangkan nyiur satunya lagi diletakkan ditempat tidur sampai ia melahirkan. Pada saat Ibu hamil tersebut menggendong kelapa, ia layaknya menggendong seorang bayi, makanya harus hati-hati, jangan sampai jatuh, sebab jika jatuh itu berakibat buruk bukan hanya kepada bayi yang dikandung saat itu, tetapi juga berakibat pada kandungan berikutnya (anak kedua, ketiga dan seterusnya), biasanya sering keguguran atau tidak sempurna.¹¹ Di desa-desa tertentu misalnya di Bukek¹² dan Mangar¹³ kedua kelapa tersebut ditaruh ditempat tidur, dikeloni oleh pasangan suami istri (*ekapolong tedung*) sampai sang bayi dilahirkan.

Akhir-akhir ini baru ada *tawsiyah* dari Ibu nyai, bahwa telur yang biasanya diinjak sebagai pertanda kelancaran dalam melahirkan, disuruh dianjurkan untuk diminum sebagai jamu, sehingga sang Ibu hamil tersebut memiliki kekuatan tubuh dan menambah protein bagi sang bayi. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh B. Abdiyah: “Kata dukun bayi yang memandikan anak saya waktu *Pêlêt kandung* telur yang biasanya diinjak itu disuruh minum sebagai jamu dan tidak *mubazir*, ya saya ikuti saja, karena itu dawuh Nyai yang tidak mungkin bohong”.¹⁴ Namun di desa-desa tertentu tradisi membuang atau menginjak telur tersebut tetap dilaksanakan.

¹¹Wawamcara dengan Ibu Sutin, tanggal 24 Juli 2011. Ia adalah dukun bayi erasal dari desa Branta Tinggi dan pasiennya hampir atau kebanyakan masyarakat wilayah Tlanakan, bahkan dari kecamatan lain.

¹²Wawancara dengan Ibu Nadiah, desa Bukek tanggal 13 Juli 2011.

¹³Wawancara dengan Ibu Hofi dan Ibu Suidah, desa Mangar tanggal 14 Juli 2011

¹⁴Wawancara dengan: Ibu Abdiyah, tanggal 23 Juni 2011, wWawancara dengan Syafaatun, tanggal 18 Juni 2011

Sementara ayam yang disediakan tersebut setelah selesai prosesi pemandian dikasihkan kepada dukun beserta satu gantang beras, satu (1 kg) beras ketan diwadahi *keseh rosak*,¹⁵ kelapa dan beberapa butir telur sebagai gantinya *rasol*¹⁶. Sudah menjadi tradisi masyarakat Tlanakan bahwa ayam yang disediakan sebagai *saranah* tersebut diberikan kepada dukun bayi. Belum terdapat jawaban mengapa harus ayam yang disediakan bukan binatang yang lain? Menurut Ibu Sutin, bahwa ayam yang disediakan pada ritual *Pêlêt kandung* tersebut merupakan simbol *nyawa*, hidup.¹⁷ Tapi pada hal-hal tertentu orang sering menyimbolkan bahwa ayam tersebut sebagai simbol hilangnya berbagai macam penyakit yang ada pada sang empunya hajat. Pasca memimpin pemandian ibu hamil, dukun bayi tersebut langsung pergi sebagaimana orang melarikan diri, kemudian pihak tuan rumah mengejanya dengan memberikan barang-barang yang sudah disiapkan, semisal kelapa, beras satu gantang dan lain-lain.¹⁸

b. Sarwah

Sarwah merupakan sebuah ritual keagamaan yang sampai saat ini masih dijalankan oleh masyarakat muslim khususnya di Madura, lebih khusus lagi masyarakat Kecamatan Tlanakan. Secara substansial *sarwah* sesungguhnya sama dengan *tahlil*, karena bacaan-bacaan yang dibacakan berupa puji-pujian, *shalawat* kepada Rasulullah Muhammad SAW, *Istighfar* dan

¹⁵*Keseh rosak* adalah istilah Madura yang berarti tempat atau beras yang terbuat dari anyaman bambu, disebut rosak karena belum sempurna dalam membuatnya, biasanya tinggal lingkaran atas yang dibuat dari bambu yang agak keras sebagai pengikat *keseh* tersebut.

¹⁶*Rasol* adalah istilah yang digunakan oleh masyarakat Madura yang menunjuk pada sepiring nasi lengkap dengan ikan dan lauk pauk secukupnya, seperti konsumsi yang disajikan saat ada kenduren.

¹⁷Wawancara dengan Ibu Sutin, tanggal 24 Juli 2011.

¹⁸Observasi 14 Juli 2011 di Larangan Tokol.

kalimat *hallalah (la ilaha illa Allah)*. Namun demikian ada perbedaan antara keduanya khususnya dalam hitungan jumlah bacaan-bacaan tersebut, jika *tahlil*, hal-hal yang dibacakan tak terhitung jumlahnya, tergantung kepada imam, sedangkan bacaan dalam *sarwah* memiliki jumlah tertentu, misalnya bacaan *la ilaha illa Allah*, jumlah bacaan ini adalah 70.000 kali (tujuh puluh ribu). Jumlah tersebut dibagi jumlah orang yang hadir mengikuti acara dimaksud. Misalnya jumlah orang yang hadir 70 orang, maka kalimat *la ilaha illa Allah* tersebut dibaca 10 kali putaran tasbih, sekali putaran tasbih berjumlah 100 sehingga jumlahnya menjadi 70.000. Perbedaan lain antara *sarwah* dan *tahlil*, jika *tahlil* diawali dengan surat *al-Ikhlâs 3x, al-Alaq* dan *al-Nas* dan *al-Fatihah* masing-masing satu kali, kemudian dilanjutkan dengan awal surat *al-Baqarah*, maka *sarwah* diawali dengan pembacaan khotbah, dari khotbah tersebut terdapat bacaan *istighfar, shalawat* dan kalimat *hallah (La ilaha Illa Allah)*.

Tidak ada kejelasan tentang sejarah *sarwah* ini, karena belum ditemukan catatan secara tersirat tentang asal mula *sarwah*, yang ada hanya dari tutur lisan dari Kiai ke Kiai. Kiai Muhammad Sibaweh misalnya, beliau mengetahui tentang *sarwah* ini dari almarhum Kiai Mohammad Syarkawi.¹⁹Yang pernah mengulas tentang *sarwah* pada saat MWC NU Tlanakan mengadakan acara *sarwah kubro*. Menurut beliau terdapat sebuah hikayat berkaitan dengan *sarwah*, bahwa ada seseorang yang bernama Syekh *Sarwah* mengamalkan dzikir *lailaha Illa Allah* 70.000 kali dengan cara dicil. Suatu saat Beliau didatangi Ibunya yang telah meninggal. Ibunya terbebaskan dari siksa kubur berkat pahala bacaan *dzikir* yang dibacakan oleh Syekh *Sarwah*. Bacaan *lailaha Illa Allah* tersebut dicil setiap waktu.

¹⁹Kiai Mohamad Syarkawi adalah pengasuh pondok pesantren Mtsaratul Huda Panempan Pamekasan, beliau adalah termasuk Kiai Kharismatik di Pamekasan, mantan Syuriah NU Pamekasan dan pernah menjadi DPR RI pusat dari PPP untuk beberapa preode pada tahun 1970-an.

Bacaan tersebut berdasar sabda Nabi “barang siapa membaca kalimat *lailaha Illa Allah* sebanyak 70.000 kali, maka akan terbebas dari siksa kubur”. Rupanya hadith tersebut diamalkan oleh Syeikh Sarwah. Awalnya pahala tersebut untuk diri Syeikh Sarwah sendiri, untuk tabungan pahala diakhirat, kemudian pahala tersebut dikhususkan pada Ibunya.²⁰

Versi lain menyebutkan bahwa terdapat seseorang yang pekerjaannya selalu berdzikir kepada Allah, suatu saat syeikh Sarwah (seorang wali) mendengar ibunya disiksa di dalam kubur, kemudian syeikh *sarwah* memberitahukan hal tersebut kepada anaknya. Syeikh Sarwah menyarankan kepada orang tersebut untuk mengkhhususkan dzikirnya kepada Ibunya sebanyak 70,000 (tujuh puluh ribu). Kemudian anak tersebut mengamalkan apa yang disarankan oleh syekh Sarwah tersebut. Suatu saat datanglah anak tersebut kepada syekh Sarwah, kemudian Syekh Sarwah memberi tahu kepada anak tersebut bahwa ibunya sudah bebas dari siksa kubur. Dari cerita tersebut maka kemudian terkenallah dzikir tersebut dengan dzikir *sarwah*.²¹

Apa yang diamalkan Syeikh Sarwah ini telah menginspirasi masyarakat pesantren dan kaum *Nahdliyin* untuk mengikuti *lalampun* (jejak/pekerjaan baik) beliau sebagai amalan setiap waktunya. Di pesantren-pesantren salaf kegiatan semacam ini telah menjadi suatu tradisi, kemudian tradisi ini berkembang ke masyarakat luas melalui para kiai dan santri alumni pondok pesantren disaat mereka kembali kerumah masing-masing, tentu saja setelah dirasa cukup ilmu yang didapat dari Pesantren.

Di daerah Kecamatan Tlanakan, umumnya *Sarwah* ini dilaksanakan pada saat hari ketujuh kematian seseorang.

²⁰Wawancara dengan Kiai Muhammad Sibaweh, tanggal 5 Juli 2011 di Sumber Anyar Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan

²¹Wawancara dengan Kiai Azhari Thoha, di Branta Tinggi tanggal 23 Juli 2011.

Pelaksanaannya pun variatif, ada yang diawali dengan bacaan surat Yasin ada yang tidak. Disamping itu didesa tertentu, misalnya di desa Larangan Tokol dan desa Panglegur, Branta Pesisir dan lain-lain, *sarwah* justru menjadi kegiatan rutin mingguan (dalam istilah mereka *koloman* atau *kamratan*). Karena *sarwah* ini dijadikan koloman, maka pelaksanaannya digilir di tiap-tiap rumah peserta koloman tersebut, tidak terpusat pada tempat (rumah) tertentu.

Tidak jelas kapan awal mula *sarwah* di desa ini, namun demikian sebagian informan menjustifikasi bahwa *sarwah* ini di Madura –termasuk di Tlanakan– berasal dari K. Kholil Bangkalan, bersamaan dengan berdirinya NU. Makanya kegiatan *sarwah* ini menjadi tradisi orang-orang NU atau yang sealiran dengannya, misalnya SI, Nahdlatul Wathan, dan lain-lain. Sebagaimana jamak dimaklumi bahwa, Kiai Bangkalan adalah tokoh kharismatik, pendiri NU bersama KH. Hasyim Asya'ari (Tebu Ireng Jombang). Kiai Kholil merupakan perangkai pertama *tahlil* –khususnya di Jawa– yang sampai saat ini menjadi tradisi kaum pesantren salaf dan kaum Nahdliyin, sehingga model bacaan dan prosesi *tahlil* ini memiliki kesamaan diberbagai daerah, Sekalipun demikian sangat dimungkinkan –bahkan tidak dapat dipungkiri– bahwa *tahlil* sudah dilaksanakan pada masa walisongo.²²

Berkaitan dengan sejarah *sarwah* di Tlanakan, Kiai Mukaffal menjelaskan sebagai berikut: “*Sarwah* di Larangan Tokol ini hasil binaan Kiai Hoddin (Kiai saya) karena beliau adalah pengurus Suriah NU pertama. *Sarwah* tersebut di Madura dibina oleh K. Moh Kholil Bangkalan sekitar tahun 1926. Kiai Hoddin adalah santri beliau, sehingga beliaulah yang memperkenalkan dan membina *Sarwah* di desa ini, sekitar tahun 1950-an. Sampai saat

²²NU sebagai lembaga keagamaan sedari awal adalah melanjutkan dan melestarikan model dakwah Islam ala wali songo dengan menghormati tradisi lokal dan *tahlil* sebagai salah satu sarannya.

ini sarwah tersebut tetap eksis dan dijadikan koloman tiap minggu.”²³

Senada dengan Kiai Mukafal, Kiai Muhamad Sibaweh menjelaskan bahwa “sesungguhnya *sarwah* ini –khususnya di Larangan Tokol- sudah lama ada dan menjadi amalan Kiai-kiai Sumber Anyar. Sejak masa Kiai Fathullah dan Kiai Miftah Arifin *sarwah* ini ada. Beliau-beliau ini adalah pejuang mendakwahkan agama Islam melalui Nahdlah (NU) bersama kiai Siraj Betet, Kiai Badruddin Panyepen, Kiai Panji Sasra Parteker dan Kiai-kiai lainnya. Kemudian dilanjutkan oleh generasi-generasi berikutnya seperti Kiai Jufri, Kiai Moh. Tamin, Kiai Syarkawi, Kiai Hefni, Kiai Muntaha (Sumber Gayam) dan lain-lain. Di Larangan Tokol *sarwah* ini menjadi koloman dirintis oleh K. Hoddin, K. Sahri, Kiai Abd. Mukti bersama dengan tokoh-tokoh masyarakat Larangan Tokol seperti Bapak Moh. Tohir alias Bapak Supatti, Bapak. Nafisa, Bapak Marjait, Bapak Duyan dll. Kemudian kegiatan ini sampai sekarang eksis.²⁴ Awalnya tiap anggota membawa cangkir masing-masing untuk tempat kopi, tuan rumah hanya menyiapkan kopinya. Tidak ada suguhan lain selain kopi.²⁵

Dari petikan wawancara di atas dapat ditarik sebuah pemahaman bahwa *sarwah* khususnya di Larangan Tokol berdiri bersamaan dengan berdirinya NU di desa ini baru menjadi kegiatan rutin, terlembagakan berupa koloman sekitar tahun 1950-an. Hal ini di perkuat bahwa Kiai Hoddin merupakan orang pertama yang menjadi pengurus Syuriah Ranting NU Larangan Tokol. Salah satu tugas dari Syuriah adalah pada pembinaan keagamaan. *Sarwah* merupakan salah satu sarana pembinaan dengan kegiatan rutin keagamaan, berupa bacaan kalimat *la ilaha illa Allah*. Namun demikian Kiai Mukaffal sebagai

²³Wawancara dengan Kiai Mukaffal, Sumber Anyar tanggal 13 Juni 2011.

²⁴Wawancara dengan Kiai Sibaweh, tanggal 5 Juli 2011.

²⁵Wawancara dengan Abd. Jalil Larangan Tokol, tanggal 10 Juli 2011.

putra Kiai Hoddin, tidak memberikan keterangan lebih lanjut kapan kira-kira NU berdiri di Larangan Tokol. Tetapi menurut keterangan Mukaffal, Kiai Hoddin pernah berguru langsung kepada Kiai Kholil Bangkalan. Sepulangnya Kiai Hoddin dari pondok, maka sangat dimungkinkan bahwa beliau meneruskan tradisi atau misi pondok dan NU sebagai lembaga keagamaan yang dibina oleh gurunya.

Fungsi *Sarwah* disamping sebagai ritual Islam, juga merupakan sarana sufistik untuk *taqarrub* (mendekatkan diri kepada Allah), serta sebagai sarana *silaturrahim* dan *silatul Ilmi* antara Kiai dan masyarakat. Dikatakan sebagai sarana *silaturrahim* karena melalui *sarwah* ini Kiai dan masyarakat berkumpul dan berinteraksi setidaknya satu minggu sekali. Mereka menjalankan fungsi sosialnya masing-masing, Kiai sebagai tokoh panutan sementara masyarakat sebagai santri yang senantiasa butuh bimbingan. Dikatakan sebagai sarana *silatul ilmi*, karena melalui acara *sarwah* ini, kadang masyarakat bisa bertanya langsung sesuatu hal kepada kiai, kemudian kiai memberikan penjelasan, atau bahkan kiai kadang-kadang memberikan siraman rohani setelah pelaksanaan *sarwah*. Fungsi yang lain adalah mengikuti *lalaman* (jejak) ulama' salaf dalam rangka mendekatkan diri kepada sang kholiq (Allah).

Sarwah merupakan koloman (kamrat atau perkumpulan rutin) di Dusun Tengah 1 dan 2 desa Larangan Tokol ini dilaksanakan tiap malam senin ba'da isya'. Anggotanya tiap putaran rata-rata 60 orang, pernah mencapai 80 orang. *Sarwah* ini merupakan sarana untuk berkumpul masyarakat bersama para kiai. Menurut pengakuan beberapa informan, di *sarwah* ini kadang mereka mendapatkan ilmu dari kiai sebab dengan secara tidak langsung dan tidak sengaja diantara anggota bertanya kepada kiai terutama soal keagamaan, bahkan dulu setelah

selesai *sarwah* diadakan acara pengajian kitab²⁶. Sekarang sudah tidak ada lagi, mungkin karena waktunya terlalu malam, sebab *sarwah* ini dimulai pukul 20.00 sampai 21.00. Itupun kadang lebih malam tergantung anggota yang hadir, semakin banyak yang hadir, maka semakin sedikit bacaan *la Ilaha Illa Allah*, karena kalimat tersebut harus dibaca sejumlah 70.000 kali dan dibagi jumlah orang yang hadir, begitu juga sebaliknya semakin sedikit jumlah orang yang hadir, maka semakin banyak jumlah hitungan tasbihnya.²⁷

Mereka menjadi anggota *sarwah* dengan alasan-alasan yang sederhana antara lain: *pertama*, meneruskan *lalaman bengatoah* (melestarikan tradisi penisepuh), karena orang tua mereka biasanya membawa/mengajak putranya ke acara *sarwah*. *Kedua*, untuk mendekatkan diri kepada Allah, karena *sarwah* ini intinya adalah berdzikir, *Ketiga*, membantu do'a bagi almarhum *bengatoah* dan saudara tuan rumah, biasanya pahala *sarwah* dikhususkan kepada keluarga tuan rumah yang sudah meninggal. *Keempat*, tidak ada uang pengikat (arisan) sehingga secara material tidak membebankan bagi para anggota, disamping itu konsumsi yang disajikan cukup sederhana, sesuai dengan kemampuan tuan rumah. *Kelima*, dan yang terpenting adalah sebagai sarana *silatur rahim*, dan *sil;atul ilmi*, di acara *sarwah* inilah mereka berkumpul dan berbagi pengalaman satu sama lain.

Berbeda dengan di Larangan Tokol dengan anggota pasang surut dan tanpa arisan, *sarwah* di Desa Panglegur memiliki anggota sekitar 150 orang dan diadakan arisan sebesar Rp. 5.000, (lima ribu rupiah) sebagai pengikat bagi anggota serta pengganti konsumsi bagi tuan rumah. Dengan jumlah anggota yang cukup

²⁶Wawancara dengan Abd. Jalil tanggal 10 Juli 2011.

²⁷ Rangkuman Wawancara dengan: P. Moh. Ersyad, Moh. Hatta dan K. Hodri Muzakki, ketiganya adalah anggota *sarwah* di Desa Larangan Tokol, tanggal 3 Juli 2011.

banyak, maka di Panglegur tidak membutuhkan waktu yang terlalu lama dalam pelaksanaan *sarwah*, hitungannya pun sekitar 5 putaran tasbih. Waktu pelaksanaannya diadakan tiap-tiap malam jum'at setelah sholat maghrib, sehingga sekitar pukul 19.00 sudah selesai.²⁸

Akhir-akhir ini *sarwah* ataupun *tahlil* lebih bersifat ritual atau rutinitas belaka, kadang masyarakat tidak lagi memikirkan fungsi dan substansi dari *sarwah* atau *tahlil* sebagaimana dijelaskan diatas. masyarakat sekarang sudah terjebak pada ritualnya saja sementara substansi nilainya dibiarkan. Masyarakat memang tidak tahu?, sehingga itu mestinya tugas kiai untuk menjelaskan. Bahkan kadang kiai sendiri memburu yang sunnah dengan meninggalkan yang wajib. Contohnya mereka lebih mengedepankan tahlil ketika ada masyarakat meninggal, sementara pada saat meninggalnya jarang kiai datang ke kuburan menimal menemani yang menggali kuburan.²⁹

Sedangkan prosesi pelaksanaan *sarwah* adalah sebagaimana hasil observasi berikut:

Malam Senin sekitar pukul 19.30 Wib. Anggota *sarwah* -di dusun Tengah 2 tepatnya di rumah Kusairi (P. Fatim) tempat koloman ini berlangsung-, satu persatu mulai hadir. Setiap mereka yang hadir langsung disuguhi secangkir kopi oleh tuan rumah melalui *senoman*.³⁰ Pukul 20.00 Wib. Acara mulai dilaksanakan, dengan terlebih dahulu dihitung jumlah orang yang hadir. Saat itu yang hadir 53 orang, sehingga bacaan *la Ilaha Illa Allah* berjumlah 14 putaran *tasbih*. Acara tersebut diawali

²⁸Hasil wawancara dengan anggota *sarwah* desa Panglegur Tlnakan Pamekasan tanggal 6 Juli 2011.

²⁹Wawancara dengan Kiai Mukaffal, Sumber Anyar Larangan Tokol, tanggal 13 Juni 2011.

³⁰Senoman dalam istilah masyarakat Tlanakan adalah orang yang bertugas memberi suguhan saat ada koloman atau acara hajatan. Tugas senoman sama dengan pramu saji yang bertugas melayani tamu dengan memberi sajian (makanan dan minuman).

dengan bacaan Surat al-Fatihah sebagai tawasul kepada kanjeng Nabi Muhammad, kemudian hadiah pahala kepada para arwah yang telah dicatat oleh tuan rumah dipimpin oleh Kiai Hodri Muzakki. Pembacaan khotbah *sarwah* dipimpin oleh Bapak Moh. Ersyad, sedangkan hitungan *tasbih* di pimpin oleh Moh. Hatta. Dengan hidmatnya peserta membaca kalimat-kalimat seperti *istighfar* dan *shalawat* yang berjumlah 20 kali dan *la Ilaha Illa Allah* sebanyak 14 kali putaran tasbih. Setelah *sarwah* selesai si empunya hajat mengeluarkan beberapa bungkus krupuk seharga Rp. 500 perbungkus, untuk disajikan kepada hadirin. Tampaknya hidangan yang disediakan tuan rumah cukup secangkir kopi dan krupuk, kemudian Bapak Moh. Ersyad membaca shalawat pertanda acara ini selesai. Acara tersebut tanpa adanya arisan (uang) sebagai pengganti konsumsi bagi tuan rumah.³¹

Paparan hasil obesrvasi tersebut menunjukkan bahwa: *pertama*, sekalipun tanpa arisan ataupun adanya arisan sebagai pengikat bagi anggota *sarwah* tersebut, tidak menjadikan koloman ini buyar atau kekurangan anggota. Kegiatan rutin ini berlangsung tiap malam senin di Larangan Tokol dan malam Jum'at di Panglegur, pelaksanaannya secara bergiliran (tidak tersentral pada satu tempat) berdasarkan hasil lotrean yang sudah ditentukan pada putaran awal. Setiap putaran diadakan lotrean untuk menentukan urutan waktu bagi anggota. *Kedua* bahwa sajian yang disediakan cukup sederhana, sehingga tidak memberatkan bagi se empunya hajat (tuan rumah) untuk melaksanakan acara tersebut. Kendala yang dihadapi selama ini hanyalah pada ketersediaan tempat untuk ditempati, terutama pada masa penghujan, bukan pada kendala konsumsi. *Ketiga*, keikhlasan tuan rumah beserta anggota dalam menjalankan

³¹Hasil observasi tanggal, 3 Juli 2011 di rumah Kusairi Tengah !! desa Larangan Tokol, disaat berlangsungnya acara *sarwah*.

koloman tersebut. Hal ini dibuktikan bahwa para anggota melaksanakan secara hidmat bacaan-bacaan dalam sarwah tersebut hingga selesai. *Keempat*, tampaknya ada keyakinan yang kuat dari masyarakat (anggota *sarwah*) bahwa jika orang meninggal kemudian dibacakan surat yasin, tahlil terutama *sarwah* maka ia akan tertolong dari siksaan kubur. Hal ini karena dijustifikasi oleh beberapa pendapat ulama bahkan hadith Nabi sekalipun kedudukan hadits tersebut hasan. Salah satu hadith yang dijadikan dasar dari *tahlil* adalah sabda Rasul yang menyatakan bahwa; “Sesungguhnya Allah mengharamkan masuk neraka bagi orang yang membaca *la ilaha illa Allah Muhammadur Rasulullah*” Hadits riwayat Imam Bukhori dan Muslim.³²

Berkaitan dengan hal ini K. Azhari Zubeir menyatakan: “Tentang tahlil, memang sepertinya ada penjustifikasian dari ulama terdahulu, dan itu tertanam dalam hati masyarakat, bahwa pada hari-hari tertentu sebagai mana hari dilaksanakannya tahlil yakni hari ke-3, 7, 40, 100 dst saat itu mayat membutuhkan pertolongan dari keluarganya. Hal yang paling dibutuhkan adalah kiriman do’a, yang diyakini bisa membantu meringankan beban dan dosa mereka. Makanya pahala yang dibacakan dalam tahlil biasanya dikhususkan pada almarhum. Kemudian mayat itu yang mati kan hanya jasad sementara ruhnya tetap berhubungan dengan orang yang masih hidup. Hanya saja memang orang sering membesar-besarkan, sepertinya harus mewah, padahal sesungguhnya para tetangga yang menyumbang tahlil tidak melihat itu”³³

Kiai Nurul Laili lebih lanjut menjelaskan bahwa roh sang mayat itu selama satu tahun masih bisa berhubungan dengan keluarga, biasanya mereka sering datang kepada keluarga

³² Al-Nawawi, *Riyadh al Shalihin* (Semarang: Thoha Putra, tt), hlm, 212.

³³Wawancara dengan Kiai Azhari Zubeir, tanggal 18 Juni 2011.

terutama ketika keluarga mengalami kesulitan, Datangnya bisa melalui mimpi, ataupun dengan cara lainnya, sang mayat tersebut bisa membantu keluarganya tetapi ia tidak bisa menolong dirinya sendiri, makanya ia butuh bantuan dari keluarganya ataupun kerabatnya yang lain. Maka acara *tahlil* atau *sarwah* pada hari ke 3, 7, 40 dan seratus bahkan 1000 hari kematian sang mayat merupakan salah satu upaya bantuan do'a, Semua itu diterangkan dalam kitab seperti kitab *daqaiq al Akhbar*.³⁴

Paparan di atas menunjukkan bahwa *sarwah* atau *tahlil* menjadi tradisi yang terus eksis di tengah masyarakat, karena selalu diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya. Tradisi ini menemukan dasar normatifnya berdasarkan beberapa hadits serta pendapat ulama-ulama salaf yang tertuang dalam kitab-kitab yang mereka tulis, kemudian menjadi pengangan dan keyakinan bagi masyarakat.

B. MENGURAI MAKNA DAN FUNGSI TRADISI LOKAL DI PAMEKASAN

Diseluruh sistem keagamaan orang Madura, terdapat suatu upacara yang sederhana, tidak didramatisir, orang Madura menyebutnya *slameten* (*kenduren, Jawa*). *Slameten* merupakan upacara keagamaan yang melambangkan kesatuan mistis dan sosial bagi mereka yang ikut didalamnya. Dikatakan kesatuan mistis dan sosial dikarenakan arwah setempat, nenek moyang yang sudah mati, keluarga, famili, handai taulan, rekan sekerja duduk bersama terikat ke dalam kelompok sosial tertentu yang diwajibkan untuk tolong menolong dan bekerjasama.³⁵

Fungsi *slametan* menunjukkan komunitas harmonis yang dikenal dengan rukun yang menjadi prasyarat efektif mendatangkan para dewa, arwah, dan leluhur. Karena dalam

³⁴Wawancara dengan Kiai Nurul Laili, tanggal 7 Juli 2011.

³⁵Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyai Dalam Masyarakat Jawa*, ter. Aswab Mahasin (Jakarta: PT. Pustaka Jaya, 1981), hlm. 13.

slametan seluruh partisipan menikmati status ritual yang sama, masing-masing orang memberikan sumbangan yang sama bagi kekuatan spritual dari kejadian itu.³⁶ Tujuan *slametan* adalah mencapai keadaan selamat dan memelihara tatanan, serta mencegah datangnya balak.

Slameten diadakan dalam rangka memenuhi semua hajat orang sehubungan dengan suatu kejadian yang ingin diperingati, ditebus atau dikuduskan. *Slameten* itu berkaitan dengan siklus kehidupan seperti; *pelet kandung*, *kelahiran*, *aqiqoh*, *tojo'* (bayi belajar duduk) *toron tana* (turun tanah), juga berkaitan dengan upacara kematian (*lo telloh*, *to pettoh*, *pa'polo areh*, *nyatos*, *naon*, *nyebuh* dan *houl*) dan berkaitan dengan pengusiran makluk halus. *Slameten* dalam pelaksanaannya banyak melibatkan laki-laki, namun demikian dalam acara-acara tertentu juga melibatkan perempuan. Waktu pelaksanaannyapun tergantung kepada siempunya hajat, tapi umumnya dilaksanakan pada siang hari dan setelah Maghrib.

a. *Pelet Kandung*

Untuk memasuki lingkungan sosial, setiap orang Madura menjalani serangkaian upacara peralihan kehidupan (*rite of passage*). Mien Rifai dalam penelitiannya menemukan bahwa: Upacara yang berkaitan titik simpul dalam daur kehidupan seseorang mempunyai senarai langkah dan bagian-bagian yang dapat panjang sekali. Sehingga jarang seseorang –apalagi sekarang- yang menyelenggarakan atau menjalani dan mengalami upacara secara penuh, karena pertimbangan biaya dan tuntutan praktis kehidupan modern. Akan tetapi semua orang bisa dipastikan mengalami upacara yang berkaitan

³⁶Niels Mulder, *Mistisime Jawa Ideologi di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 136.

dengan kelahiran, perkawinan dan kematiannya, yang umumnya diselenggarakan oleh orang lain untuknya.³⁷

Pelet kandungan merupakan ritual atau upacara kehidupan awal bagi jabang bayi ketika ia berada dalam kandungan. Diadakannya upacara ini adalah disamping sebagai tasyakuran atas dikarunianya Jabang bayi bagi pasangan suami istri, juga dalam rangka memohon kepada Allah melalui doa yang dibungkus dalam acara *slameten* agar bayi yang dikandung selamat dan lancar ketika dilahirkan.

Di alam kandungan merupakan proses kehidupan sang bayi selama 9 bulan lebih 10 hari. Proses kehidupan bayi dalam kandungan itu terjadi setelah terjadinya proses biologis yang mengantarkannya ke alam kandungan. Pada saat yang sama diringi oleh kematian jasad secara massal. Ketika sperma menuju sel telur, maka terdapat 300 juta calon manusia. Namun ketika masuk ke dinding rahim maka hanya 1 saja yang dapat masuk. Selain itu, satu sel yang masuk ke dalam sel telur, tidak semua unturnya masuk, ia harus memotong pada bagian leher ke bawah untuk dimatikan, dan hanya kepalanya saja yang masuk ke dalam sel telur. Itulah saat-saat kematian manusia pertama kali sekaligus saat kelahiran jasad pertama kali. Ketika ruh sudah masuk kedalam jasad sejak masuknya sel sperma ke dalam sel telur, maka kehidupan asli sebagai asalnya, oleh ruh berubah menjadi berada dalam kehidupan semu, dalam perangkat jasad dan jasmani. Kemudian pada perkembangan berikutnya sang bayi dilengkapi dengan berbagai kelengkapan fisik misalnya: kedua tangan, kedua kaki, panca indera dan sebagainya yang semuanya itu tidak dibutuhkan dialam kandungan. Perangkat tersebut baru dibutuhkan dan harus digunakan setelah hidup di alam dunia, dan justru

³⁷Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura, : Pembawaan, Prilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), hlm, 83.

perlengkapan hidup di alam kandungan mengalami kematian bersamaan dengan dilahirkannya bayi itu ke alam dunia. Bagian-bagian itu adalah *kawah* (ketuban) dan ari-ari. Maka dalam adat Madura keduanya dikuburkan dengan ritual tertentu.

Ketika bayi dilahirkan, dan kedua benda tersebut (ketuban dan ari-ari) mati, maka ruhnya kembali kepada Allah, itulah yang disebut "*sedulur papat, kalimo pancer*" (*kakang kawah adi ari-ari getih lan puser* sudah kembali kepada pancernya, yaitu Allah). *Placenta* (ketuban dan ari-ari), darah dalam rahim sebagai ruh kehidupan di alam kandungan, dan penghubung pusar ibu dan anak (tali rahim), keempatnya merupakan perangkat kehidupan di alam kandungan menemui ajalnya yakni mati.³⁸

Upacara kehamilan, *pelet kandung, tingkepan atau mitoni*, merupakan upacara utama yang pada umumnya dilaksanakan, pada saat kandungan berusia tujuh bulan, sehingga seringkali dilaksanakan secara besar-besaran terutama pada kehamilan pertama. Sedangkan kehamilan kedua, ketiga dan seterusnya dilaksanakan secara sederhana, sekedar *slametan* atau *barokahan* saja. Dikelompok masyarakat tertentu upacara *pelet kandung* dilaksanakan pada usia kandungan berumur empat bulan, bersamaan dengan masa krusial yang dihadapi bayi, yaitu saat ditiupkannya roh, saat ditentukannya rizki, dan nasibnya apakah bahagia (*sa'idun*) atautkah sengsara (*saqiyun*). Intinya pada upacara ini adalah merupakan do'a *slametan* agar anak yang akan dilahirkan selamat, lancar dan memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Masyarakat Tlanakan pada umumnya belum -atau memang tidak?- faham terhadap makna substantif dari ritual *pelet kandung* tersebut, tetapi mereka melaksanakan ritual itu

³⁸ K.H. Muhammad Sholikhin, *Ritual Dan Tradisi Islam Jawa*(Yogyakarta: Narasi, 2010), hlm.34-37.

dengan penuh kesadaran. Mereka menganggap bahwa ritual itu merupakan “*syariat*” yang harus dilaksanakan, jika tidak, mereka bukan saja melanggar adat, akan tetapi ada keyakinan bahwa itu akan berpengaruh terhadap bayi yang dikandungnya, secara psikologis mereka merasa khawatir, waswas dan sebagainya jika meninggalkan tradisi tersebut.

Ketidak fahaman mereka akan tradisi ini disebabkan oleh beberapa faktor: *pertama* karena mereka tidak pernah menanyakan tradisi *pelet kandung* tersebut kepada para elitnya, ada anggapan bahwa apa yang mereka lakukan selama ini benar, karena ternyata para kiaiupun melaksanakannya, sekalipun terdapat perbedaan dengan apa yang mereka lakukan. *Kedua*, mereka melakukan tradisi tersebut, adalah mengikuti *lalampambengatoah* mereka, yang dalam hal-hal tertentu menjadi “*syariat*” yang harus dilaksanakan, jika tidak mereka bukan saja melanggar adat, akan tetapi melanggar syariat yang akan berakibat tidak baik bagi diri dan bayi yang dikandungnya. *Ketiga*, belum adanya penjelasan dari para elit NU tentang tradisi dan apa fungsi dari ritual tersebut, serta makna dari barang-barang yang harus dipersiapkan dalam ritual *pelet kandung*. Baru pada akhir-akhir ini para elit NU Kiai atau Nyai mulai banyak menyinggung tentang tradisi tersebut, setidaknya hal-hal yang berbau *mubazir* dan keluar atau tidak sejalan dengan ajaran Islam itu ditinggalkan.

Pelaksanaan upacara *pelet kandung* melibatkan hidangan *ponar* (ketan kuning) atau nasi putih dengan *sekkol* (goreng kering parutan kelapa), yang disuguhkan pada Kiai atau tokoh masyarakat yang memimpin upacara tersebut. Hal lain yang perlu dipersiapkan dalam prosesi *pelet kandung* adalah: 2 meter kain kafan, dua buah nyior gedding, yang salah satunya ditulisi aksara *jeben, a-na-ca-ra-ka* atau tulisan alfabet, serta diberi gambar wayang Arjuna dan Sembadra atau Dewa Kama dan Dewi Ratih, seekor ayam, sebutir telur ayam kampung, *canteng*

(*sewor, Jawa*) dari batok kelapa yang pegangannya dibuat dari tangkai cermai atau beringin, air *kom-koman* (air yang bercampur bunga setaman), dan *dhemar kambheng*. Yang memberi tulisan di nyior tersebut adalah kiai. Tulisan itu disebut juga *pangrenget* (peringat). Semua hal tersebut memiliki makna filosofis berkaitan dengan harapan yang diinginkan oleh ibu hamil akan kebaikan, kelancaran, dan keselamatan si jabang bayi, sehingga acara tersebut disebut pula dengan *slametan*.

Prosesi pemandian diawali dengan *pelet tabu'* (pijat perut) ibu hamil oleh seorang dukun bayi, setelah itu ibu hamil dibawa kehalaman rumah dan duduk di atas kursi untuk dimandikan (*edudus*), sambil memangku dua kelapa gading yang digambar dan diberi aksara *jaban*, dan telur, serta ayam, disebagian tempat ayam tersebut di apit dikakinya. Sang ibu hamil mulai ramai-ramai *edudus* dimandikan dengan air *kom-koman*. Biasanya pertama yang memandikan adalah suaminya, baru kemudian diikuti oleh keluarga dan famili lainnya.³⁹ Acara pemandian dipimpin oleh dukun bayi yang sengaja diundang oleh siempunya hajat, sehingga waktu atau prosesi pemandian tersebut tergantung pada seempunya hajat. Tetapi umumnya masyarakat Tlanakan melaksanakan prosesi tersebut sekitar jam 14.00. Sementara untuk acara *selamatan* biasanya dilaksanakan setelah Maghrib. Namun ditempat-tempat tertentu acara *selamatan* tersebut dibarengkan dengan prosesi dimandikannya Ibu hamil.

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa *saranah* atau hal-hal yang disediakan dalam upacara *pelet kandung* penuh makna simbolik yang tidak semua masyarakat memahaminya, sehingga Kiai atau tokoh elit NU berupaya memberikan pemahaman pada masyarakat melalui penerjemahan (atau penafsiran?) terhadap

³⁹Wawancara dengan Bapak Abd. Rahman dan Ibu Nadiyah, tanggal 13 Juli 2011, di desa Bukek, Tlanakan Pamekasan.

benda-benda tersebut. Upacara *tengkepan* atau *pelet kandung*, didominasi oleh angka dua dan tujuh. Angka dua melambangkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan, yang salah satunya akan dilahirkan, sedangkan angka tujuh melambangkan usia kandungan si *jabang bayi*.⁴⁰ Dua buah nyior kuning yang salah satunya diberi aksara, melambangkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan yang akan dilahirkan. Disamping itu terdapat makna *kinayah* atau *tafa'ul*, terhadap kelapa kuning sebagai harapan bahwa bayi yang dilahirkan kuning seperti nyior, juga memiliki manfaat seperti nyior. Salah satu dari nyior tersebut oleh suaminya di pecah menjadi dua. Posisi pecahan kelapa memberi simbol tersendiri, jika dalam memecah kelapa tersebut terbagi secara berimbang, tidak miring, pertanda -kemungkinan besar- bayi yang akan dilahirkan berjenis kelamin laki-laki, dan jika posisi pecahan nyior tersebut miring, tidak seimbang, maka pertanda perempuan. Sementara tulisan dikelapa merupakan *pengrenget* agar nantinya Jabang bayi menjadi anak yang cekatan, kuat ingatan dan cerdas, disebut pula *cengkir* yang bermakna *kencenge pikir* atau ketangguhan cita-cita.

Dhemar kambeng (lentera yang menyala dengan sumbu mengambang di atas minyak) menjadikan syarat kelengkapan *saranah pelet kandung*, memiliki makna agar Jabang bayi yang dilahirkan memiliki hati yang terang, *tera' atenah*, mampu menyinari kehidupan sosial sebagaimana lentera tersebut. Begitu pula air *kom-koman*, air yang dicampuri dengan bunga tujuh macam atau bunga setaman, melati, gading, kenanga, kantil, empon-empon, mawar dan matahari, -atau kembang apa saja dikarenakan sulitnya mencari kembang tersebut- memiliki makna keharuman, diharapkan bayi yang akan lahir nantinya memberikan citra harum bagi keluarganya. *Canteng* atau *sewor*

⁴⁰Nursyam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 169.

yang dibuat dari kelapa dengan pegangan dari pohon kemuning, cermai atau bringin memiliki *tafaul* agar bayi yang dilahirkan sempurna memiliki rambut yang lebat, tidak gundul. Itu juga sebagai simbol *rampak naong bringin korong* yaitu simbol kekompakan diantara keluarga.

Sementara pembacaan surat Maryam, surat Yusuf dan berzanji adalah simbol harapan dari orang tua agar anak yang dilahirkan memiliki kesucian hati seperti Siti Maryam, jika perempuan, dan memiliki ketampanan dan kelembutan wajah seperti Nabi Yusuf, jika laki-laki, serta memiliki akhlak terpuji sebagaimana akhlak Nabi Muhammad.

Upacara *pelet kandung* yang dilaksanakan oleh masyarakat Tlanakan, mendapatkan justifikasi dari kaum elit NU. Hal ini dapat dilihat, antara lain bahwa: *pertama* para elit NU melaksanakan tradisi ini, sekalipun ada perubahan-perubahan pada hal-hal tertentu. Misalnya para Elit melaksanakan *pelet kandung* saat usia jabang bayi berumur empat bulan, karena alasan bersamaan dengan ditiupkannya roh, serta penentuan nasib, rejeki dan segala hal yang berhubungan dengan bayi tersebut. Kemudian apa yang dilakukan oleh para elit ini ditiru dan dijalankan oleh masyarakat, sekalipun mereka hanya melaksanakannya secara sederhana, misalnya mengantarkan beras, telur, kelapa dan lain-lain (mengantarkan barang mentahan) kepada kiai untuk di doakan, maka hal ini dikenal dengan barokahan. *Kedua*, kiai memiliki peran besar dalam ritual *pelet kandung tersebut*, setidaknya mereka yang memimpin upacara *selamatan* dan mereka pula yang biasanya dimintai oleh masyarakat untuk menuliskan *pengrenget* pada kelapa gading yang menjadi salah satu *saranahpelet kandung* tersebut.

Tinkepan atau pelet kandung yang dilaksanakan oleh masyarakat Tlanakan dalam hal-hal tertentu terdapat sedikit perbedaan dengan didaerah lain khususnya di Jawa. Di Jawa, - sebagaimana hasil penelitian Nursyam- . pelaksanaan *tengkepan*

melibatkan rujakan yang terdiri dari sabut kelapa muda dicampur dengan gula merah, jeruk dan ditempatkan di dalam *takir* yang terbuat dari daun pisang yang dililiti dengan janur atau daun kelapa muda, biasanya dua takir. Dua takir lainnya berisi nasi udak yang di atasnya diberi bahan-bahan memasak seperti: terasi, terong dua iris, lombok plumpung merah dua biji, tauge secukupnya, mentimun dua iris, brambang dan bawang secukupnya, dua biji ikan asin (*gereh*), daging masak beberapa iris dan dua buah *udel-udelan*, ditambah tujuh telur, *bucu piti*, dalam posisi yang ditengah yang terbesar dan dikelilingi oleh enam buah *bucu* lainnya kecil-kecil. Dua tampah *punar*, *polo pendem* (*ubi gembili, suwek tales, ganyong, telo*, dan sebagainya).⁴¹ Hal-hal semacam itu di Tlanakan –sepanjang pengamatan penulis dan berdasarkan wawancara dari beberapa informan– tidak ditemukan. Barang-barang tersebut seperti biji-bijian, buah-buahan dan macam-macam bunga biasanya disediakan disaat acara *pondebe*.⁴²

Setelah proses pemandian selesai kemudian si Ibu hamil menjatuhkan dan menginjak –atau bahkan membanting– telur sebagai lambang harapan kemudahan dalam melahirkan nanti. Akhir-akhir ini –di desa tertentu– telur tersebut dijadikan jamu bagi sang ibu hamil, untuk menghindari hal-hal yang berbau *mubazzir*. Anjuran semacam ini dilakukan oleh elit NU, baik kiai

⁴¹Ibid, hlm. 169.

⁴²*Pondebe* merupakan ritual upacara lingkaran hidup dalam rangka memperoleh berokah. Disamping *pelet kandung*, *pondebe* juga sering dilakukan oleh masyarakat Tlanakan yang memiliki anak yang dianggap cukup nyeleneh, *ta'diksah* (tidak sempurna hidup), sering sakit-sakitan atau emosinya cepat tinggi. Biasanya masyarakat yang melaksanakan ritual ini adalah mereka yang memiliki anak tunggal, satu anak laki-laki dan dua anak perempuan, dua anak laki-laki dan satu perempuan atau sebaliknya dua anak perempuan dan satu laki-laki, memiliki 4 anak perempuan atau laki-laki semua. Oleh karena itu *pondebe* ini memiliki nama bermacam-macam tergantung pada anak yang mau di *pondebei*.

maupun bu nyai saat ada acara *koloman* atau acara hajatan. Kemudian setelah selesai dimandikan, ibu hamil tadi masuk kedalam rumah sambil menggendong buah kelapa yang dipangkunya, sebagaimana layaknya menggendong bayi. Selanjutnya kelapa tersebut ditaruk ditempat tidur, dikeloni sebagaimana ngeloni bayi sampai melahirkan.

Pada hari kelahiran bayi, telinga seorang bayi di Madura akan dibisiki *azan* dan *iqomat*,. Hal ini dimaksudkan agar kalimat pertama yang didengar seseorang adalah seruan untuk bersembahyang (*sholat*) dalam rangka memenuhi tuntunan ajaran Islam. Hal ini juga *itba'* atau menhikuti apa yang dilakukan Nabi ketika Hasan dan Husien dilahirkan.

Upacara berkaitan dengan kelahiran ini dipusatkan pada *tamone* (tembuni) atau ari-ari. Di Madura sudah lumrah dilakukan, sebelum *tamone* di pendam, terlebih dahulu dicuci bersih, dirempah-rempahi, kemudian diwadahi periok kecil, dan dicantumkan nama sang bayi dalam kertas yang diberi *pengringet*. Ketika akan memendam temoni biasanya orang tersebut bersolek diri. Jika dikemudian hari bayi tersebut ternyata tidak tahu adat dan bertingkah laku ia biasanya dikatakan *korang buja accemma* (kurang garam dan asamnya sewaktu mendandani ari-ari), ketika sang bayi jika besar kelak tidak bisa bersolek diri, biasanya dikatakan bahwa ketika memendam *tamoni* orang tersebut tidak bersolek diri, tidak pakai baju dan sebagainya.

Setelah *tamone* didandani dan ditaruk diperiuk kecil kemudian diarak dan dipayungi, lalu dipendam, ada sebagian orang tua yang menggantungnya di rumah. Kemudian *tamone* yang dipendam tersebut diterangi dengan *dhemar kambing* sampai tali pusar si bayi terlepas atau bahkan sampai 40 hari. Akhir-akhir ini *temoni* tersebut diterangi dengan lampu listrik atas dasar pertimbangan praktis. *Colpak bujhel* (terlepasnya tali pusar) melibatkan upacara lain yang biasa diikuti dengan

pemberian nama si bayi. Akan tetapi ada juga yang memberi nama sampai sang bayi berumur 40 hari, sehingga untuk sementara si bayi dipanggil *kacong* kalau laki-laki dan *jhebbhing* untuk perempuan.⁴³ Kecenderungan saat ini, orang tua sudah memberi nama pada sang bayi lebih awal, atau bersamaan dengan dipendamnya *tamone* tersebut.

b. *Sarwah/Tahlil*

Sarwah secara substantif sama dengan *tahlil*, karena bacaan-bacaan didalamnya banyak kesamaan dengan *tahlil*. Inti bacaan tersebut adalah *lailaha illa Allah*, bacaan yang lain seperti *istighfar*, *tahmid*, *shalawat* dan pujian-pujian lainnya. Hanya saja yang membedakan adalah pada jumlah bilangan atau hitungan dari bacaan *lailaha illa Allah* tersebut, jika *tahlil* tidak ada jumlah hitungan yang pasti, *sarwah* terdapat bilangan tertentu. Dalam *sarwah* bilangan kalimat *lailaha illa Allah* bilangannya sejumlah 70.000 yang dibagi dengan jumlah anggota yang hadir, jika *sarwah* tersebut dilaksanakan secara *ijtima'i* (kelompok atau melalui koloman). Namun jika dilaksanakan secara *munfaridi* (perorangan), bacaan tersebut tetap 70.000, dengan cara dicicil atau langsung.

Perbedaan yang lain antara *sarwah* dan *tahlil* adalah pada bentuk bacaan. *Tahlil* memiliki variasi bentuk bacaan, biasanya diawali dengan pembacaan *al-Fatihah*, *Yasin*, *al-Ikhlash*, *al-Alaq*, *al-Nas*, awal dan akhir *al-Baqarah*, ayat kursi, *Istighfar*, kalimat tauhid, shalawat kepada Nabi dan do'a. Sedangkan *sarwah* dimulai dengan *al-Fatihah*, pembacaan khutbah *sarwah*, *istighfar*, *shalawat*, kalimat tauhid, *tahmid*, kalimat pujian yang laudan do'a. Setelah acara do'a, biasanya -baik dalam *sarwah* atau *tahlil*- tuan rumah membagikan konsumsi untuk para undangan (jika berbentuk

⁴³Lebih lanjut periksa Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura*, hlm. 85.

undangan hajatan) atau kepada anggota yang hadir (jika berbentuk koloman). Makanan yang dibagikan pada para undangan tersebut oleh tuan rumah biasanya diniati sebagai bentuk sedekah dari si mayit.⁴⁴ Mewah tidaknya konsumsi yang disajikan tergantung kepada kemampuan tuan rumah.

Sarwah sebagaimana *tahlil* sudah menjadi tradisi bagi masyarakat Tlanakan Pamekasana. Berkumpul untuk melakukan *sarwah-an* dan *tahlil-an* merupakan tradisi yang telah diamalkan secara turun temurun oleh mayoritas umat Islam Indonesia, termasuk masyarakat Tlanakan. Sekalipun format acaranya tidak diajarkan secara langsung oleh Rasulullah, namun kegiatan tersebut dibolehkan (Jaiz), karena atau selama tidak ada salah satu unsur-unsur yang terdapat didalamnya bertentangan dengan ajaran Islam, misalnya pembacaan surat Yasin, *tahlil*, *tahmid*, *tasbih*, dan sebagainya. Karena itu pelaksanaan tahlilan secara esensial merupakan perwujudan dari tuntunan Rasulullah SAW.⁴⁵

Imam Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, sebagaimana dikutip KH. Muhammad Sholikhin menyatakan, "Kebiasaan di sebagian negara mengenai pertemuan di mesjid, rumah atau kuburan untuk membaca al-Qur'an yang pahalanya dihadiahkan kepada orang yang meninggal dunia, tidak diragukan lagi hukumnya boleh (jaiz) jika didalamnya tidak terdapat kemaksiatan dan kemungkaran, meskipun tidak ada penjelasan (secara zhahir) dari syariat. Kegiatan melaksanakan majlis itu pada dasarnya bukanlah suatu yang haram (*muharram di nafsih*), apa lagi jika didalamnya dengan kegiatan yang dapat menghasilkan ibadah seperti membaca al-Qur'an atau lainnya kepada orang yang telah meninggal dunia. Bahkan ada beberapa jenis bacaan yang didasarkan pada hadith shahih seperti

⁴⁴ Munawir Abdul Fatah, *Tradisi Orang-orang NU*, hlm, xii

⁴⁵KH. Muhammad Sholikhin, *Ritual dan Tradisi*, hlm. 412.

“*Bacalah surat Yasin orang mati diantara kamu*” Tidak ada bedanya apakah pembacaan surat Yasin itu dilakukan bersama-sama didekat mayit atau di atas kuburnya, dan membaca al-Qur’an secara keseluruhan atau sebagian, baik dilakukan di mesjid atau dirumah”⁴⁶

Tahlil atau *sarwah* bagi kelompok tertentu dianggap bid’ah,⁴⁷ Namun demikian orang-orang NU termasuk masyarakat Tlanakan yang mayoritas warga *nahdliyin* meyakini bahwa *sarwah* dan *tahli* merupakan amalan-amalan yang baik, setidaknya sekalipun itu dianggap bid’ah maka masuk pada katagori bid’ah hasanah. Sekalipun masyarakat Tlanakan tidak memahami dasar yang dijadikan refrensi terhadap *sarwah* dan *tahlil* mereka melaksanakan tradisi tersebut, setidaknya meneruskan *lalampun bengatoah* mereka. Dalam kenyataannya apa yang mereka lakukan mendapatkan justifikasi atau ada dasar yang kuat yang memperbolehkan dalam melaksanakan tradisi tersebut.

Abdurrahman Wahid, mantan ketua umum PBNU mengatakan, bahwa *tahlil* yang dilakukan oleh orang NU untuk mendoakan orang yang sudah meninggal tidak bertentangan dengan Islam. Siapa yang tidak menyukainya boleh tidak melakukannya. Menurutnya *tahlil* bukan masuk dalam katagori ibadah wajib, tetapi termasuk dalam katagori adat, suatu tradisi yang boleh dilakukan atau ditinggalkan.⁴⁸ Pendapat senada disampaikan oleh Muhyidin Abdusshomad, bahwa tradisi *tahlil*

⁴⁶Ibid. Lebih lanjut periksa, Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, *al-Risalat al-Salafiyah fi Ihya’i Sunnati Khair al Bariyyah*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1930/1348), hlm.46

⁴⁷Misalnya tulisan Abu Faiq Fashihul Umam, *Tahlilan tradisi atau Syariat?* (Surabaya: Jaring Pena, 2010), yang mengkritisi tradisi tahlil yang dilaksanakan oleh kelompok muslim tradisional sebagai sebuah hal baru (bid’ah) yang tercampur dengan tradisi lokal (singkritis).

⁴⁸ Ismail, *Islamic Tradisionalism, in Indonesia* (Jakarta: PPPKHUB Putlisbang DEPAG RI, t.t.), hlm. 81

yang dilakukan oleh orang NU hukumnya boleh karena tidak bertentangan dengan ajaran Islam, bahkan secara essensial merupakan aplikasi dari anjuran dan tuntunan Nabi Muhammad SAW.⁴⁹

NU sebagai lembaga keagamaan melalui konferensi Besar PBNU ke-2 di Jakarta tahun 1961 diputuskan bahwa mengadakan ziarah kubur dan *tahlil*, memberi hidangan makanan dengan niat sedekah dari almarhum, mengadakan bacaan al-Qur'an dan ceramah agama adalah boleh. Keputusan itu dibuat karena para ulama NU menyatakan bahwa amalan-amalan tersebut ada dalilnya. Jika tidak dari Hadith Nabi, adalah dari perbuatan para sahabat Nabi.⁵⁰

Landasan normatif, tradisi *tahlil* yang dilaksanakan oleh kelompok tradisionalis -khususnya masyarakat Tlanakan-adalah beberapa hadits Rasul yang menganjurkan hal tersebut. Buku *limadza nuhdi li al amwat* karya Muhyidin Abdusshomad, adalah sebuah buku berbahasa Madura yang memuat dalil tentang *tahli dan houl* berdasarkan al-Qur'an, Hadith dan *ijma'*, buku tersebut dijadikan dasar atas pelaksanaan *tahlil* oleh para elit NU di Tlanakan.⁵¹

Abdul Fatah, dalam penelitiannya berkaitan dengan landasan norrmatif *tahlil* ini, menemukan beberapa hadith yang dijadikan landasan dilaksanakan *tahlil* oleh warga NU, diantaranya adalah hadith yang diriwayatkan oleh al-Nasa'i (w. 915 M) dari Ibn Abbas, yang menyatakan bahwa barang siapa menolong mayit dengan membacakan ayat-ayat al-Qur'an dan zikir maka Allah memastikan baginya masuk surga.⁵² Begitu juga bersedekah bagi mayit, dengan merujuk

⁴⁹ Muhyidin Abdusshomad, *Fikih Tradisionalis*, (Jember: Pustaka Bayan, 2006), hlm. 224.

⁵⁰Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahglussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung:Mizan, 2002),, hlm. 81.

⁵¹ Muhyidin Abdusshomad, *Limadza Nuhdi Li al Amwat* (Surabaya: t.t)

⁵²Abdul Fatah, *Tradisi Orang-orang NU*, 217-218.

pada kitab *Tanqih al Qawol dan Sharh al Muhaddhab*, Fatah menyebutkan bahwa bersedekah, berdoa atau membaca al-Qur'an untuk orang mati adalah boleh.⁵³

Dalam pelaksanaannya, *tahlil* ketika dibacakan pada acara *tahlilan* untuk orang mati -mulai dari malam pertama sampai malam ketujuh- sangat variatif, tetapi sekarang sudah hampir ada kesamaan yaitu dimulai dengan pembacaan surat Yasin. Dan di desa-desa tertentu, pada malam ketujuh dari orang yang meninggal biasanya dilaksanakan *sarwah* dengan hitungan kalimat tauhid 70.000. Pembacaan surat Yasin tersebut merujuk kepada hadits Nabi yang menganjurkan untuk membacakan al-Qur'an baik surat al-Baqah dan Surat Yasin, karena kedua surat tersebut memiliki keutamaan. Ibn Katsir (w.1373 M) menyitir hadits yang diriwayatkan oleh Ma'qil bin Yassar, yang menyebutkan bahwa Rasulullah bersabda: "surat *al-Baqarah* adalah inti al-Qur'an dan turun bersamaan dengan setiap ayatnya delapan puluh malaikat dan mengeluarkan kalimat *Allah la ilaha illa Huwa al Hayy al qayyum* dari *Arsh..* Surat Yasin adalah hatinya al-Qur'an, barang siapa membacanya karena Allah dan akhirat maka Allah akan mengampuni dosanya. Maka bacalah surat Yasin untuk keluarga kamu yang meninggal"⁵⁴ Ibn Kathir menyebutkan bahwa diantara keutamaan membaca surat Yasin adalah memudahkan perkara yang sulit dan dapat mendatangkan rahmat serta berkah bagi yang telah meninggal.⁵⁵

Hami Zadah dalam bukunya *tafsir Surat Yasin* menyebutkan tentang keutamaan surat Yasin, selanjutnya ia mengatakan bahwaterdapat sebuah Hadith Nabi yang mengatakan bahwa siapa saja diantara muslim laki-laki maupun perempuan yang dibacakan surat Yasin pada saat ia

⁵³Ibid.

⁵⁴Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al 'Adim jilid III*, hlm, 524.

⁵⁵Ibid.

dalam keadaan *sakratul maut* maka akan turun kepadanya setiap huruf yang dibacakan sepuluh malaikat dan berdiri disekelilingnya sambil membaca shalawat dan meminta ampunan untuknya.⁵⁶

Tolhah Hasan memberikan penjelasan tentang bacaan-bacaan dalam *tahlil*, baik berdasarkan al-Qur'an maupun Hadith Nabi. Membaca surat al-Fatihah dalam *tahlil* menurut Tolhah Hasan, adalah merujuk pada Hadith Nabi yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dari Ibn Umar, bahwa Rasulullah bersabda "jika seorang diantara kalian meninggal, maka janganlah kalian menahannya, tetapi segeralah membawanya ke kuburan dan bacakan surat *al-Fatihah* di arah kepalanya"⁵⁷ Sementara pembacaan surat *al-Ikhlas* dalam *tahlil* yang sangat *variatif* – tergantung pada pemimpin, terkadang tiga kali, tujuh kali, sebelas kali atau duapuluh kali- memiliki dasar yang kuat pula dan membaca *al Ikhlas* sama dengan membaca sepertiga al-Qur'an. Hadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Abi Saïd, berkata bahwa ada seorang laki-laki mendengar orang lain membaca surat *al-Ikhlas* dengan berulang-ulang. Maka keesokan harinya datang kepada Rasulullah SAW dan menceritakan hal tersebut, maka Nabi menjawab: Sesungguhnya Surat *al-Ikhlas* sama dengan sepertiga al-Qur'an.⁵⁸ Begitu pula pembacaan *tasbih* dan *tahmid* merupakan dua kalimat yang ringan diucapkan dan berat dalam timbangan dan disukai Allah, sebagaimana sabda Rasulullah SAW "Dua kalimat yang ringan diucapkan dan berat dalam timbangan dan disukai oleh Allah

⁵⁶ Hami Zadah, *Tafsir Surat Yasin* (Surabaya: Sharikat Piramid, t.t.), hlm. 2.

⁵⁷Tolhah Hasan, *Ahlussunnah wal Jama'ah*, hlm. 242-243. Lihat juga Hammis Syafaq, *I slam Popular Dalam Masyarakat Perkotaan* , (Yogyakarta: IMPULSE, 2010), hlm. 66-69.

⁵⁸ Lihat al-Asqalani, *Fath al Bari*, vol II (Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiah, 1996), 272. Lihat juga Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al Karim*, vol. 4, hlm. 517.

adalah *subhanallah wa bihamdih* *subhanallah al 'Azim*" (Hadith diriwayatkan al-Bukhari dari Abi Hurairah)⁵⁹

Jika seluruh bacaan dan pujian dalam *tahlil* dan *sarwah* itu diniatkan dan dimaksudkan untuk berzikir kepada Allah, maka sesungguhnya hal itu seseuai dengan anjuran Allah sebagaimana firamanNya:

"Berzikirlah kepada Allah sebanyak-banyaknya dan juga bertasbihlah diwaktu sore dan pagi hari" (QS. Ali Imran ayat 41).

Ayat lain yang menjadi landasan normatifnya adalah surat *al-Ahzab* ayat 41-42. Yaitu:

"Wahai orang-orang beriman, ingatlah kepada Allah dengan membaca dzikir sebanyak-banyaknya dan membaca tasbih kepadaNya diwaktu sore dan pagi"

Begitu pula dengan Hadith Nabi yang menyerukan untuk selalu memperbaharui iman dengan kalimat tauhid, Rasulullah bersabda "perbaharuilah iman kalian, perbanyaklah mengucap kalimat *la ilaha illa Allah*"⁶⁰

C. PERAN MASYARAKAT ELIT NU DALAM PERGUMULAN ISLAM -TRADISI LOKAL

a. Meluruskan Pemahaman Masyarakat

Memberi pemahaman bagi masyarakat agar mereka tidak terjebak pada ritual saja tanpa memahami fungsi dan makna sejatinya dari ritual atau tradisi adalah tugas dari tokoh masyarakat -khususnya para elit masyarakat dan kiai yang menjadi tokoh panutan masyarakat- melalui sarana dakwah misalnya koloman, *lailatul ijtima'* dan lain-lain. Apa yang dilakukan oleh para Kiai dan Ibu Nyai akhir-akhir ini setidaknya mengarah kepada hal dimaksud. Nyai Hosniyah,⁶¹ misalnya

⁵⁹Al-Asqalani, *Fath al Bari*, vol. 14, hlm. 317.

⁶⁰Tolhah Hasan, *Ahlussunnah Wal Jama'ah*, hlm. 242, Hammis Syafaq, *I slam Popular*, hlm. 68-69.

⁶¹ Beliau adalah Ketua Muslimat NU Pamekasan, sekaligus tokoh panutan Ibu-ibu muslimat khususnya di Kecamatan Tlanakan

ketika menganjurkan agar pelaksanaan *Pêlêt kandung* semestinya bukan hanya pada bulan ketujuh usia kehamilan, tetapi juga penting dilaksanakan acara dimaksud pada usia kandungan berumur 4 bulan, sebab pada usia itu roh, rizki, nasib dan segala sesuatunya ditentukan pada sang Jabang bayi. Begitu pula telur yang biasanya dilempar atau dipecahkan sebaiknya dijadikan jamu atau diberikan kepada orang lain sebagai sedekah.⁶²

Kiai Nurul Laili menegaskan bahwa usia kandungan empat bulan sangat perlu diselamati, bahkan itu yang terpenting, sebab pada usia empat bulan tersebut, sang bayi sudah mulai ditiupkan ruh sebagai pertanda kehidupan baginya, ditentukannya rezeki, ajal dan sebagainya. Pendapat senada disampaikan oleh Kiai Azhari Toha, bahwa umur empat bulan merupakan usia yang sangat menentukan bagi bayi, karena pada usia tersebut segala sesuatunya yang berkaitan dengan bayi sudah ditentukan Allah termasuk apakah ia bahagia di dunia atau tidak.⁶³ Kiai Nurul laili melaksanakan hal tersebut setiap istrinya hamil dengan cara –setidaknya mengundang santrinya sekalipun hanya sedikit, 20 orang. Mereka diundang untuk membacakan al-Qur'an, pemausan shalawat dan dzikir bersama. Namun demikian pada usia umur tujuh bulanpun juga penting, karena pada usia itu bayi sudah sempurna.⁶⁴ Hampir semua informan yang berhasil peneliti temui menyatakan bahwa mereka tidak faham terhadap tradisi (*Pêlêt kandung*), baik dari segi makna, hakikat ataupun fungsinya. Mereka rata-rata melaksanakan *Pêlêt kandung* adalah dalam rangka mengikuti *lalaman bengatoah*. Pemahaman mereka pada sebatas fungsi *slametan*, sementara makna simbolik dari hal-hal yang

⁶²Wawancara dengan Syafaatun tanggal 18 Juni 2011, pernyataan tersebut juga diperkuat oleh Ibu Abdiyah, wawancara tanggal 23 Juni 2011

⁶³Wawancara dengan Kiai Azhari Toha, 23 Juli 2011.

⁶⁴Wawancara dengan Kiai Nurul Laili, tanggal 7 Juli 2011.

disediakan (*saranah*) dalam *Pêlêt kandung* tersebut tidak faham. Bapak Abdurrahman dan Ibu Nadiyah misalnya, pasangan suami istri ini melaksanakan *Pêlêt kandung* karena mengikuti *lalaman bengatoahnya*. Keduanya tidak faham apa makna dari hal-hal yang harus dipenuhi dalam *Pêlêt kandung* tersebut semisal nyior gading, *dhemar kambheng*, 2 meter kain kafan, dan sebagainya. Ketika tidak melaksanakan tradisi tersebut, keduanya merasa punya beban, khawatir, dijadikan bahan gunjingan tentang dan lain-lain.⁶⁵

Pada tradisi *Pêlêt kandung* terdapat beberapa hal (*sarana*: Madura) yang harus disediakan, seperti nyiur gading, air *komkoman*, *dhemar kambheng* dan lain-lain, semua itu memiliki makna kinayah (*tafa'ul*) terhadap benda. Karena itu *tafaul* maka boleh-boleh saja yang penting masyarakat tidak kemudian percaya bahwa *saranah* tersebut menjadi wajib ada bahkan percaya pada benda-benda tersebut, jika tidak ada menjadi tidak sah atau berakibat buruk pada kandungannya. Jika terjadi kepercayaan itu, maka itu yang harus diluruskan sehingga tidak menjadi beban psikologis bagi sang Ibu hamil beserta keluarganya.

Makna simbolik dari benda-benda yang disediakan (*saranah*) dalam acara *Pêlêt kandung* tersebut perlu diterangkan pada masyarakat, bahwa hal itu semua mengandung harapan bagi Jabang bayi yang dikandungnya. Nyiur gading, memyiratkan sebuah harapan bagi orang tua agar anak yang akan lahir diharapkan memiliki kulit bersih kuning seperti kelapa dan dalam hidupnya akan berfungsi seperti kelapa yang hampir semua unsur, mulai dari janur, kulit, akar apalagi kelapanya memberikan manfaat bagi manusia. *Dhemar kambheng* mengisyaratkan sebuah harapan agar nantinya anak setelah lahir memiliki hati yang terang, tidak memiliki sifat hasut dan

⁶⁵Wawancara dengan Ibu Nadiyah dan Abd. Rahman, Bukek 13 Juli 2011.

dengki terhadap orang lain. Air *kom-koman* mengisyaratkan bahwa bayi yang akan lahir bersih memiliki sifat terpuji yang mampu memberikan citera harum bagi orang tua, keluarga serta gurunya. Tapi inti dari tradisi itu adalah untuk memohon keselamatan kepada Allah agar bayi yang dikandungnya diberi keselamatan dan lancar ketika dilahirkan.⁶⁶

Hal lain yang perlu diluruskan adalah pada saat prosesi ibu hamil dimandikan secara beramai-ramai, bagaimana Ibu hamil tersebut dimandikan oleh para muhrimnya dengan berpakaian yang menutupi aurat, tidak sebagaimana yang terjadi selama ini seorang perempuan hamil dimandikan dengan tidak menutup aurat sebagaimana mestinya aurat perempuan. Hal itu bisa dilaksanakan ditempat tertutup⁶⁷ Termasuk juga menginjak telur atau mengapit ayam ketika ibu hamil tersebut dimandikan, -pada desa-desa tertentu pula ayam tersebut dipangku oleh ibu hamil saat dimandikan- bagaimana ayam tersebut diikat ditempat lain, sehingga tidak memiliki nilai penyiksaan atau mendlolimi binatang atau nantinya ayam tersebut disedekahkan pada orang lain.⁶⁸

Begitu pula pada acara *tahlil atau sarwah*, hal pertama yang harus dilakukan bagaimana masyarakat itu faham akan arti ritual tersebut, masyarakat tidak terjebak pada upacara ritual tersebut, tetapi bagaimana mereka faham akan makna dan fungsi dari ritual itu. Kekhawatiran semacam ini sebagaimana diungkapkan oleh K. Mukaffal, bahwa akhir-akhir ini masyarakat sudah terjebak pada ritualnya, tanpa memahami makna dan fungsi dari ritual tersebut, maka itu tugas pertama yang harus dilakukan oleh para elit NU.

⁶⁶Wawancara dengan Kiai Nurul Laili Sumber Anyar Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan, tanggal 7 Juli 2011

⁶⁷Wawancara dengan Kiai Sibaweh tanggal 5 Juli 2011.

⁶⁸Wawancara dengan Moh. Rosid, biasa dipanggil Tosid, Branta Tinggi, tanggal 13 Juli 2011.

Hal lain adalah bagaimana bacaan-bacaan dalam *tahlil* atau *sarwah* betul-betul dibacakan secara fasih dan benar sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Sedapat mungkin tokoh elit NU memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang apa sesungguhnya maksud dari bacaan tersebut, sehingga mereka bertambah mantap dan yakin akan manfaat yang mereka baca. Sebagaimana disampaikan Kiai Sibaweh. Hal ini penting dilakukan karena realitas yang ada sering terjadi kekurangan sempurnaan bacaan *lailaha illa Allah* yang dibaca oleh masyarakat, sehingga dari segi makna sudah jauh dari yang sejatinya. Belum lagi pada aspek-aspek lainnya.⁶⁹

Termasuk pula yang harus diberi pemahaman dan dibenahi adalah pelaksanaan *sarwah* itu sendiri. Sejatinya *sarwah* itu dalam pelaksanaannya semua yang hadir mestinya menghadap kiblat dan punya wudlu', sebab inti *sarwah* adalah *pernyoonan* (permohonan) kepada Allah untuk meringankan beban atau dosa si mayit, makanya yang memohon tersebut harus dalam keadaan suci.⁷⁰

Saat ini masyarakat terjebak pada ritual belaka, bahkan begitu fanatismena terhadap tradisi itu tanpa tahu hakikat dari tradisi dimaksud. Realitasnya mereka disibukkan dengan persoalan konsumsi atau mereka merasa malu jika tidak dilaksanakannya *tahlil* atau *sarwah* ketika salah satu keluarganya meninggal. Hal ini yang perlu diluruskan sehingga mereka tidak terbebani. Padahal sesungguhnya masyarakat yang hadir disaat acara *tahlil* untuk orang meninggal tersebut sudah ikhlas, tidak diberi apapun tidak masalah.⁷¹ Hal demikian perlu adanya contoh dari kaum elit dalam hal ini Kiai.

Agar mereka tidak hanya menjalankan tradisi tanpa mengetahui sejarah serta dasar normatif dari ritual tersebut,

⁶⁹Wawancara dengan Kiai Muhammad Sibaweh, tanggal 5 Juli 2011.

⁷⁰Wawancara dengan Kiai Azhari Thoha, tanggal 23 Juli 2011.

⁷¹Wawancara dengan Moh. Rosid, tanggal 13 Juli 2011.

maka sewajarnya jika para elit mengkaji dan memberikan keterangan tentang asal-usul dari tradisi tersebut, sekalipun sejarah tersebut hanya berdasarkan cerita lisan yang didapat dari para kiai-kiai pendahulu, semisal *sarwah* yang selama ini belum ditemukan sebuah tulisan yang mengupasnya, namun terdapat *qaul* kiai yang berbicara tentang *sarwah* tersebut. Tentu saja upaya pencarian terhadap sumber otentik tentang *sarwah* terus dilakukan. Begitu pula dasar normatif atas pelaksanaan *sarwah* tersebut, sehingga diketahui apakah tradisi tersebut murni tradisi lokal atau tradisi Islam, ataukah merupakan singkritisme dalam istilah Geertz. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Kiai Sibaweh dengan berusaha menelusuri kitab-kitab kuning yang mengurai tentang *sarwah*, selain itu beliau juga akan *nyabis* (sowan) kepada kiai-kiai yang dianggap memiliki kapasitas keilmuan yang tinggi.⁷²

b. Memberikan Teladan Bagi Masyarakat

Upaya efektif untuk meluruskan hal-hal yang menyimpang tersebut, selain melalui pengajian di kolom-kolom, juga *uswah hasanah* dari para tokoh. Kiai Muhammad Sibaweh misalnya memberi contoh bagaimana prosesi dimadikannya Ibu hamil tersebut. Disaat Istri beliau *edudus* pelaksanaannya dilakukan di tempat tertutup dan istri beliau tetap menutup aurat.⁷³ Begitu juga yang dilakukan oleh Kiai Nurul Laili dengan cara menghindari hal-hal yang mengandung nilai *mubazzir* seperti membuang telur, ataupun berupa “menginjak *pete'* (ayam)” saat dimandikan, memberikan sedekah untuk sang bayi.⁷⁴

⁷²Wawancara dengan Kiai Sibaweh, tanggal 5 Juli 2011.

⁷³Wawancara dengan Kiai Muhamad Sibaweh, tanggal 5 Juli 2011.

⁷⁴Wawancara dengan Kiai Nurul Laili, tanggal 7 Juli 2011. Pendapat yang sama disampaikan oleh Kiai Azhari Toha, hasil wawancara dengan beliau tanggal 23 Juli 2011.

Hakikat dari tradisi *Pêlêt benteng* sesungguhnya merupakan permohonan do'a, *slametan*, sehingga sedari awal maka perlu ditekankan kepada masyarakat bahwa melaksanakan tradisi tersebut adalah dalam rangka *slametan*, bukan karena mereka takut malu jika tidak melaksanakannya, atau menjadi bahan gunjingan tetangga. Oleh karena itu tradisi *slametan* itu "semetya" dilaksanakan pada saat bayi berumur empat bulan, karena pada usia kehamilan empat bulan itulah segala sesuatu yang menyangkut kehidupannya didunia ditentukan. Dengan do'a yang diadakan pada acara *Pêlêt kandung* itu barang kali mampu merubah nasib sang bayi dari yang tidak baik menjadi baik, atau bisa diberi panjang umur, sekalipun ajal itu sudah ditetapkan. Sebab fungsi do'a salah satunya adalah bisa merubah itu, bahkan ajal sekalipun, setiap orang kan tidak tahu kapan ajalnya tiba, toh dalam Al-Qur'an disebutkan jika ajal tiba maka tidak bisa ditunda atau dimajukan. Istilah ketika ajal tiba adalah sebuah kepastian tentang waktu, dan itu menggunakan *fiil madhi* yang bermakna pasti bukan *mudhari'* yang bermakna akan. Padahal datangnya ajal itu kan nanti bukan sekarang, sehingga sangat memungkinkan bahwa Allah betul-betul menambah umur seseorang, berdasarkan upaya orang tersebut, misalnya dengan memperbanyak *silatur rahim* karena salah satu fungsinya adalah untuk memperpanjang umur dan menambah rezeki, Allah mempunyai kewenangan untuk menghapus dan menetapkan segala sesuatunya.

Pêlêt Kandung jika dilihat dari prosesinya ada unsur budaya lain yaitu Budha yang hal itu diislamkan (dalam istilah Geertz singkritis, pen), misalnya dengan diadakannya Khotmil Qur'an, membaca berzanji pada saat ritual *Pêlêt kandung* itu, dll.⁷⁵ Di desa Mangar dan desa Larangan Tokol pada saat *Pêlêt kandung*, diadakan khotmil Qur'an kemudian bacaan berzanji setelah

⁷⁵Wawancara dengan Kiai Nurul Laili, Tanggal 7 Juli 2011.

sholat maghrib untuk Larangan Tokol dan ba'da Ashar untuk Manggar.⁷⁶ Dalam hal-hal tertentu ritual *Pêlêt kandung* telah mengalami banyak perubahan. Bapak Abd Jalil berkaitan dengan hal ini, menyatakan, "sepanjang pengetahuan saya dulu *Pêlêt kandung* pada saat prosesi pemandian sang Ibu hamil biasanya dibacakan *layang* dengan cerita Nabi Yusuf (*nurbuwet*), begitu juga ketika *upacara toron tana*, atau menempati rumah baru. Sekarang bacaan-bacaan tersebut diganti dengan hataman al-Qur'an, berzanji dan sebagainya.⁷⁷ Hal itu tidak terlepas dari contoh yang diberikan oleh para elit NU dalam hal ini kiai.

Termasuk juga dalam perubahan -bahkan itu tidak dilaksanakan lagi oleh masyarakat- adalah ketika terjadi gerhana bulan masyarakat pedesaan biasanya membangunkan hewan peliharaannya, tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohon di sekitar rumah, bahkan orang yang sedang hamil biasanya merangkak mengelilingi bayang sambil menggigit pisau atau *pireng* tiga kali (*aleng-leng e perumanah lencak sambih ngigke' pireng se bennya'na tello kaleh*). Hal ini dimaksudkan agar bayi yang dikandungnya tidak dimakan gerhana dan tidak cacat. Masyarakat zaman *konah* begitu percaya pada hal-hal tahayul semacam itu. Mereka beranggapan bahwa gerhana bulan itu terjadi karena bulan dimakan oleh raksasa. Sekarang model tradisi semacam ini sudah punah, masyarakat dengan sendirinya faham, sementara para tokoh termasuk Kiai memberi contoh ketika terjadi gerhana bulan, maka dilakukanlah *sholat husuf*. Dulu yang namanya *Pêlêt kandung* hanya murni *Pêlêt* dan memandikan Ibu hamil dengan air *kom-koman*, sekarang dalam prosesinya ditambah dengan acara hotmil Qur'an dan pembacaan berzanji serta do'a bersama.⁷⁸

⁷⁶Observasi tanggal 14 Juli 2011 di desa Larangan Tokol dan desa Manggar.

⁷⁷Wawancara dengan Abd. Jalil tanggal 10 Juli 2011.

⁷⁸Wawancara dengan Kiai Nurul Laili, tanggal 7 Juli 2011.

Begitu pula dengan tradisi yang lain seperti *tahlil* atau *sarwah* perlu adanya perubahan-perubahan terhadap hal-hal yang dianggap mengandung nilai memberatkan bagi *sahibul musibah* atau tuan rumah, misalnya sajian atau konsumsi yang harus disediakan oleh tuan rumah bagaimana sesederhana mungkin, bahkan kalau bisa tidak ada konsumsi apapun, jadi murni sumbangan atau bantuan dari para tetangga untuk meringankan sang mayat. Persoalannya adalah kadang masyarakat sendiri yang tidak berkenan, bahkan ketika tidak ada orang yang *tahlil* mereka merasa *nespah*, malu dan sebagainya. Begitu pula cara menghormati para pelayat, pada desa-desa tertentu di Madura mereka menghormatinya dengan cara istimewa, menjamu para tamu dengan makanan yang cukup “mewah”. Di desa Larangan Tokol tradisi *tahlil* sangat marak, konsumsi yang disediakan oleh tuan rumah sangat sederhana, bahkan kadang ada sebagian orang yang tidak mau menerima konsumsi tersebut. Namun demikian secara material tetap memakan biaya yang cukup banyak. Hal ini yang sering mendapat kritikan dari kelompok yang tidak menerima *tahlil*.

Tahlil atau *sarwah* sesungguhnya adalah bacaan kalimat *lailaha Illa Allah* sehingga tidak salah kalau itu dijadikan kegiatan rutin. Secara normatif *tahlil* ada dasar yang kuat, yakni hadith Nabi begitu pula dengan membaca Shalawat atas kanjeng Nabi Muhamad, sebab Allah dan Malaikatpun bershalawat atas kanjeng Nabi Muhammad dan hal itu diperintahkan oleh Allah agar manusia bershalawat pada Nabi Muhammad. Hanya saja masyarakat terkadang lebih terfokus (atau terjebak?) pada hal-hal yang tidak substantif ((ritual), sementara mereka kehilangan makna substansinya.

c. Melestarikan Tradisi

Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa Islam adalah agama samawi terakhir yang diturunkan oleh Allah

kepada Manusia melalui kanjeng Nabi Muhammad sebagai pembawa risalahNya. Kehadiran Islam ditengah kehidupan manusia yang majemuk, dapat dipastikan bahwa ia tidak hadir pada masyarakat yang hampa budaya, keyakinan termasuk *local wisdom* dimana Islam itu berada, sehingga mau tidak mau Islam harus bersentuhan atau bergumul dengan budaya tersebut. Dari hasil persentuhan atau pergumulan tersebut sangat memungkinkan terjadinya empat model pola hubungan antara Islam dengan tradisi lokal tersebut: *pertama*, *Islamisasi* yaitu pemurnian Islam dengan memutuskan secara radikal dengan tradisi lokal, sehingga melahirkan Islam murni. *Kedua*, *pribumisasi* yaitu pola pencarian Islam sebagai sesuatu yang normatif menjadi suatu kontekstual dengan mengakomodasi budaya-budaya lokal tanpa kehilangan identitas masing-masing (*singkritis*). *Ketiga*, *negoisasi* ini terjadi ketika Islam dan budaya lokal berada pada posisi yang sama, sehingga terjadi proses *take and give* (akulturatif), dan *Keempat* adalah konfliktual, hal ini terjadi manakala keduanya (Islam dan budaya lokal) sama-sama berada pada posisi mapan.

Tradisi lama selama tidak keluar dari ajaran Islam tidak perlu dicegah apalagi dihilangkan, kecuali keluar dari Islam, misalnya mengandung nilai mubadzir perlu di luruskan, caranya kembali kepada ajaran Islam. Masyarakat perlu diberi pemahaman tentang hakikat, makna dan fungsi dari ritual yang mereka lakukan dengan perlahan sesuai dengan kemampuan dan kapasitas keilmuan mereka. "bicaralah dengan manusia sesuai dengan kemampuan mereka" Norma semacam ini tampaknya dilakukan oleh para elit NU dalam merubah pola pikir, pola laku masyarakatnya.

Tradisi yang sudah mengakar pada masyarakat menjadi harta milik dan kekayaan masyarakat yang perlu dilestarikan jika itu baik, namun demikian juga perlu dicarikan sebuah metode ataupun cara yang terbaik sehingga tetap eksis dan

sesuai dengan perkembangan zaman. Kaidah *al muhafadhah ala al-qodim al shaleh wa al ahdu bi al jadid al ashlah*, merupakan salah satu kaidah yang dilaksanakan oleh kaum elit NU dalam memodifikasi tradisi-tradisi lokal. Sarana yang paling efektif adalah melalui koloman. Tradisi-tradisi itu merupakan kekuatan masyarakat bahkan tradisi itu sendiri merupakan sumber hukum masyarakat "*al adatu muhkamatun*,

Dalam merubah tradisi yang sudah mengakar pada masyarakat, maka harus dilakukan secara hati-hati dan bertahap, hingga masyarakat pada akhirnya menerima perubahan tersebut tanpa mereka merasa dipaksa. Hal ini sebagaimana yang sedang diusahakan oleh para kiai di Branta Tinggi, seperti dalam menshalati mayit laki-laki, selama ini si mayit di telentangkan dengan membujur (kepala) ke utara. Karena ternyata ada keterangan bahwa yang lebih utama kepala mayit laki-laki ketika dishalatkan berada di selatan, maka oleh kiai mulai dirubah. Awalnya mendapat tantangan dari masyarakat, karena ketidak fahaman mereka. Cara yang paling efektif adalah diawali dari kalangan elit (kiai) sendiri. Akhirnya masyarakat juga menerima dan mengikutinya.⁷⁹

Tradisi tidak hanya diwariskan tetapi juga dikonstruksikan atau *invited*. Dalam *invited tradition*, tradisi tidak hanya diwariskan tetapi juga dikonstruksikan atau serangkaian tindakan yang ditunjukkan untuk menanamkan nilai-nilai dan norma-norma melalui pengulangan (*repatition*), yang secara otomatis mengacu kepada kesinambungan dengan masa lalu.⁸⁰ Dengan demikian dapat diartikan bahwa upaya dalam pelestarian tradisi tersebut, bisa melalui pewarisan dan konstruksi. Pewarisan menunjukkan kepada proses penyebaran tradisi dari masa kemasa, sedangkan konstruksi menunjukkan

⁷⁹Wawancara dengan Kiai Azhari Thoha, tanggal 22 Juli 2011.

⁸⁰Bambang Pranowo, "Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan" dalam *Jurnal Ulumiddin*. No. 02 Th. IV 2001, hlm. 9.

kepada proses pembentukan atau penanaman tradisi kepada orang lain.⁸¹ Upaya pewarisan tradisi, misalnya dengan melaksanakan tradisi tersebut persis sebagaimana yang dilaksanakan oleh *bengatoah*. Hal ini sebagaimana pada tradisi *Pêlêt kandung*, tradisi ini terus berlanjut, karena para orang tua berinisiatif melaksanakannya disaat putrinya hamil pertama umur tujuh bulan. Begitu pula *tahli atau sarwah*, biasanya para orang tua membawa putra-putranya pada acara ini, baik pada saat acara tahlilalan orang meninggal atau mereka mewakilkan pada anaknya hadir pada koloman. Di lembaga-lembaga, pesantren atau madrasah, musholla, atau langgar yang berafiliasi pada NU, tradisi *tahlil* dan *sarwah* tetap dipertahankan, misalnya setiap malam jum'at *tahlil* menjadi kegiatan rutin. Bahkan dilembaga pendidikan (madrasah diniyah), *tahlil* atau *shalawat* sering dijadikan materi lomba pada waktu lembaga tersebut melaksanakan *imtihan*, atau acara *akhir sanah*.⁸²

Di beberapa *pasarean* atau *bhujuk* di wilayah Tlanakan sering dilaksanakan acara *tahlilalan*, terutama pada hari kamis (malam Juma'at legi). Acara pembacaan Yasin dan *tahlil* ini biasanya dilaksanakan setelah sholat Ashar. Di *pesarean* Kiai ratoh yang terletak di Sumber Anyar, setiap kamis sore (malam Jum'at manis) setelah Ashar, diadakan acara *tahlil* oleh Ibu-ibu muslimat, fatayat dan IPPNU, acara ini menjadi rutinitas kaum perempuan disekitar makam tersebut. Malam harinya biasanya kaum laki-laki selain

⁸¹Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 278-279.

⁸²Hasil observasi, tanggal 17 Juni 2011. Menjelang *kegiatan akhir sanah* Madrasah Diniyah Az-Zubeir Sumber Anyar Larangan Tokol melaksanakan beberapa kegiatan yang dikemas dalam lomba-lomba. Salah satu materi yang dilombakan adalah lomba *shalawat* dan *tahlil* yang dilaksanakan secara berkelompok. Lomba *tahlil* ternyata banyak peminatnya, sehingga membutuhkan waktu yang agak lama, hal ini disebabkan disamping bacaannya panjang -karena bacaan *tahlil* di baca secara lengkap dan sempurna-, juga peminatnya yang banyak. Masing-masing regu tampil berdasarkan nomer urut masing-masing dengan dipanggil oleh panitia.

melaksanakan pembacaan Surat Yasin dan *tahlil*, kadang melaksanakan *khotmil Qur'an*.⁸³ Acara seperti ini merupakan upaya pewarisan tradisi tersebut dari generasi kegenerasi berikutnya, karena pada acara tersebut melibatkan kelompok masyarakat yang sangat variatif, mulai dari yang dewasa, remaja bahkan anak-anak.

Sementara pada perubahan tradisi atau konstruksi biasanya memasukkan nilai-nilai baru pada tradisi tertentu secara bertahap, misalnya pada acara *Pêlêt kandung*, pada masa dulu biasanya dibacakan *layang* mengiringi prosesi pemandian Ibu hamil. Sekarang acara pembacaan *layang* itu tetap dilanjutkan, tetapi juga diadakan juga acara *khotmil Qur'an* dan pembacaan shalawat.

⁸³Hasil Observasi di makam Kiai ratoh Sumber Anyar tanggal 21 Juli 2011.

BAB V

TRADISI SAMMAN

Bab ini akan memaparkan data hasil penelitian tentang tradisi Samman di desa Larangan Tokol Kecamatan Tlanakan Kabupaten Pamekasan, baik melalui wawancara, obeservasi maupun dokumentasi sekaligus pembahasan terhadap data tersebut. Antara pemaparan data, penafsiran dan analisisnya di jadikan satu, hal ini dimaksudkan disamping pertimbangan efektifitas, tidak terjadi pengulangan dalam pemaparan data juga karena dalam penelitian dengan pendekatan kualitatif antara pengumpulan data, penafisanan data sekaligus analisisnya dilakukan dalam waktu yang tidak terpisah.

Untuk lebih sistematisnya penulisan, maka bab ini dibagi pada beberapa sub bahasan, meliputi: persepsi masyarakat Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan tentang *Samman*, motivasi masyarakat Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan melaksanakan tradisi *Samman*, sejarah *Samman* di Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan, dan upaya-upaya masyarakat Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan dalam rangka melestarikan *Samman*.

Untuk memberikan gambaran tentang masyarakat Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan, maka kajian ini diawali oleh kondisi riil atau setting lokasi penelitian.

A. Setting Lokasi

Penelitian ini dilakukan di desa Larangan Tokol Kecamatan Tlanakan Kabupaten Pamekasan. Desa ini terletak sekitar 5.5 km dari pusat kota Pamekasan. Desa yang memiliki 335.054 Ha. ini dihuni oleh sekitar 7.675 penduduk dengan jumlah laki-laki

3.739 orang dan jumlah perempuan sekitar 3.936 orang. Yang tersebar pada 2.350 KK. ¹

Desa Larangan Tokol, termasuk desa yang luas dengan jumlah penduduknya yang cukup padat jika dibanding dengan desa-desa yang lain di kecamatan Talanakan. Desa ini berbatasan dengan: sebelah Utara berbatasan dengan desa Panglegur dan desa Ceguk, sebelah Selatan berbatasan dengan desa Tlesah dan sebagian desa Branta Tinggi, di sebelah Timur berbatasan dengan desa Baddurih dan Tlesah, di sebelah Barat berbatasan dengan desa Branta Tinggi.

Untuk memudahkan pelayanan administratif, desa ini dibagi menjadi 9 dusun yang terdiri dari: dusun Tengah I, dusun Tengah II, dusun Asemmanis I, dusun Asemmanis II, dusun Taman I, dusun Taman II, dusun Robasan, dusun Karang panggil, dan dusun Sumber Anyar. Berdasarkan dokumentasi desa, pencaharian penduduk desa Larangan Tokol dapat diklasifikasi yaitu terdiri dari 1.816 petani, 116 PNS, 128 ABRI, 57 guru, 4 bidan, 4 perawat, 663 swasta.

Dilihat dari segi pendidikan, masyarakat Larangan Tokol termasuk masyarakat yang terdidik, mayoritas penduduknya terutama kalangan muda mengenyam pendidikan sampai pada tingkat SMA, sebagian sarjana dan selebihnya lulusan SMP/MTs. Selengkapnya sebagaimana tabel berikut:

No.	Tingkat Pendidikan	Jumlah
1	Penduduk usia 10 th ke atas yang buta huruf	0 Orang
2	Penduduk tidak tamat SD/Sederajat	213 Orang
3	Penduduk Tamat SD/Sederajat	7.458 Orang
4	Penduduk Tamat SLTP/Sederajat	5.623 Orang

¹ Data ini diperoleh dari dokumen desa Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan

5	Penduduk Tamat SLTA/ Sederajat	2.527 Orang
6	Penduduk Tamat D-1	45 Orang
7	Penduduk Tamat D-2	32 Orang
8	Penduduk Tamat D-3	18 Orang
9	Penduduk Tamat S-1	60 Orang
10	Penduduk Tamat S-2	40 Orang
11	Penduduk Tamat S-3	4 Orang

Dilihat dari segi mata pencaharian penduduknya, mayoritas penduduk desa Larangan tokol adalah petani dengan sistem tadah hujan, karena tanah di desa ini termasuk tanah kering yang mengandalkan pada musim hujan dalam pertanian. Tidak ada air sungai yang mengalir disaat musim kemarau tiba. Macam-macam tanaman yang ditanam oleh masyarakatnya: jagung, sebagian padi, kacang-kacangan, ketela, umbi-umbian dan tembakau.

Dilihat dari segi kepercayaanya, mayoritas penduduk Larangan Tokol adalah Islam dengan jumlah 7.675 Orang, sementara Kristen berjumlah 18 Orang. Organisasi keagamaan masyarakat desa Larangan Tokol mayoritas Nahdlatul Ulama dan sebagian Muhammadiyah. Dalam menjalankan aktivitas keagamaannya, masyarakat Pamekasan mengikuti aliran *ahl al sunnah wa al jamā'ah* sekalipun pemahaman mereka terhadap istilah *ahl al sunnah wa al-jamā'ah* ini sangat sempit. Mereka memahami *ahl al sunnah wa al-jamā'ah* hanya pada kelompok masyarakat tradisional, yakni masyarakat yang menjalankan tradisi-tradisi atau amaliah yang menjadi ciri khas kelompok *nahdliyin* saja dan yang seideologi dengannya (SI).² Sementara

² Terdapat Sembilan (9) macam Amaliah yang menjadi ciri khas NU antara lain: *tahlilan, istighasah, baca qunut, ziarah kubur, adzan dua kali dalam sholat jum'at, tingkepan, talqin, dan merujuk kitab kuning*. Lebih rinci rujuk Aula edisi 06/SNH XXXV/Juni 2013, hlm. 49-50.

masyarakat yang tidak melaksanakan tradisi-tradisi tersebut bukan *ahl al sunnah wa al-jamā'ah*.³

Kegiatan keagamaan masyarakat tersalurkan melalui *koloman*⁴ atau *kamratan* dan majlis ta'lim meliputi: kolom tahlil, diba', hadrah, Samman, Sabellesan (*manakib*), *KhotmulQur'an*, *Fatayat*, *Muslimat*, *Lailatulijtima'* bagi warga NU, *ShalawatNariyah*, yang tersebar di dusun-dusun di desa ini, dalam pelaksanaannya yang variatif, ada yang dilaksanakan secara rutin tiap minggu, seperti *kolom sarwah*, *tahlil*, *shalawat nariyah*, *kamrat fatayat*, dan sebagainya, setiap dua minggu sekali misalnya *khutmil al Qur'an* dan ada yang tiap bulan, misalnya *lailatul ijtima'* dan *sabelessan*.

B. Persepsi Masyarakat Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan tentang Samman

a. Makna Samman

Samman merupakan sebuah tradisi yang sampai saat ini dilaksanakan oleh masyarakat Larangan Tokol sebagai lokus penelitian ini, sekalipun tidak semua pecinta tradisi *Samman* memahami apa sesungguhnya *Samman* ini. Terdapat variasi pandangan tentang *Samman*. Sebagian masyarakat pecinta *Samman* berpandangan bahwa *Samman* merupakan *majlisdzikir* untuk *bertaqarrub* kepada Allah, karena kalimat yang dibaca dalam *Samman* adalah *shalawat* dan *kalimattauhid*. Sebagian yang lain berpandangan bahwa *Samman* merupakan tradisi religius, yang berfungsi sebagai *zikir* sekaligus berfungsi sebagai

³ Lebih detail tentang hal ini, periksa Nor Hasan, Kerukunan Umat Beragama di Pamekasan (Studi atas Peran Elit NU Kabupaten Pamekasan), *Desertasi* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2013). Hlm., 243-244.

⁴*Koloman* adalah satu istilah yang digunakan oleh orang Pamekasan untuk menunjuk suatu perkumpulan masyarakat. Istilah ini memiliki makna yang sama dengan majlis *ta'lim* yang aktifitasnya dijalankan secara rutin pada hari atau malam hari tertentu. Istilah *koloman* ini sering pula disebut *kamrat*. Kedua istilah ini memiliki makna yang sama.

kesenian atau hiburan masyarakat. Diantara mereka yang aktif dalam kegiatan *Samman* juga ada yang menyebut bahwa *Samman* yang mereka lakukan diyakini sebagai tarekat, walaupun tidak memiliki struktur yang jelas dan guru yang jelas pula, sebagaimana tarekat-tarekat pada umumnya.

Kiai Sibaweh berkaitan dengan *Samman* tersebut menegaskan: “*Samman aropaaghymajlis dzikir kaangguy masemma’ ka Allah. Zikir delem Samman arēya ēlakonē kalaben sowara kerras, kaangguy nambei kahidmatan dzikir Samman ēbherengē kalaben akopa’ deri anggota samman sētojuenna kannguy nyentak jantung saengghe akuli ben terros ēnga’ ka Allah kalaben cara manyēttong abe’ ka Allah bennē ka sē lañ.*” (*Samman* merupakan *majlis dzikir* untuk mendekati diri kepada Allah. *Zikir* dalam *samman* ini dilakukan dengan suara keras, kemudian untuk menambah kekhidmatan dari *dzikir Samman* tersebut diikuti dengan tepuk tangan dari peserta yang tujuannya untuk menyentak jantung ini agar bergetar dan selalu ingat kepada Allah dengan cara memfokuskan diri hanya kepada Allah bukan kepada yang lain).⁵

Pendapat senada disampaikan oleh Kiai Khodri:

“*Awwelle Samman aropaaghi majlis dzikir kaangguy masemma’ abe’ de’ Allah. Hal ka’ dinto bisa eparēksanē deri becaan-becaan Samman ēantarana shalawat de’ Rasulullah ben kalimat tauhid, ēmaos kalaben sowara kerras, saterrosa kangguy nari’ masyarakat maka masuk unsure seni, saengghe samman deddhi tradisi. Mēnurut beden kaule ka’dinto samē sareng ponapa sēampon ēkalampan para walisongo dhēmēn ēnalēkana ma-Islam masyarakat kalaben melalui kesenian*” (awalnya *Samman* merupakan *majlis dzikir* untuk mendekati diri kepada Allah. Hal ini bisa dilihat dari bacaan-bacaan *Samman* yang terdiri dari *shalawat* kepada Rasulullah dan kalimat *tauhid*, dibacakan dengan suara keras, kemudian agar menarik simpati masyarakat maka masuklah unsur seni, sehingga

⁵ Wawancara dengan Kiai Muhammad Sibaweh, tanggal 28 April 2015.

Samman menjadi tradisi. Saya kira ini sama dengan apa yang pernah dilakukan wali songo dulu ketika mengislamkan masyarakat dengan melalui kesenian).⁶

Sedikit berbeda dengan pendapat Kiai Sibaweh dan kiai Hodri di atas, Ustad Toha menyatakan: “*menurut bheden kauleh Samman panēka aroapaghi tarēkat. Hal ka’dinto bisa eparēksanē dāri bacaan antara lain shalawat tor kalimat tauhid. Sadhejeh gerak agheduih makna, misalla soko atengka’ kandinto amakna tēngka, kataraturan kodhuh teratur ta’ ben saromben, samentara tanang akopa’ kaangghui manyēttong atē, khusu’ delem adzikkēr* (menurut saya *Samman* ini merupakan tarekat. Hal ini bisa dilihat dari bacaan antara lain: *Shalawat* dan *kalimat Tauhid*. Semua gerak dalam *Samman* memiliki makna, misalnya langkah kaki bermakna *Tēngka*,⁷ keteraturan langkah tidak sembarangan, sementara tepuk tangan untuk membuat hati menyatu, khusu’ dalam berdzikir)”⁸

Senada dengan Ustad Toha, Wahyudi tokoh muda Larangan Tokol, aktifis *Samman* menyatakan: “*Samman* itu merupakan *ṭariqahdzikir* yang dikembangkan di Larangan Tokol, itu datangnya dari syekh *Samman* di Madinah dan alhamdulillah di Larangan Tokol berkembang dzikir *samman* bahkan sampai sekarang menjadi tradisi dzikir *samman* yang dibacakan dimanamana, bahkan puji-pujian sebelum shalat dibacakan dimanamana”.⁹

Ditanya apakah *Samman* itu murni *ṭariqah* atau tradisi, Wahyudi menegaskan: “Bisa saja *Samman* disebut tradisi khususnya di Larangan Tokol, *ṭariqah* ya tradisi ya sebab jika

⁶ Wawancara dengan Kiai Khodri tanggal 28 April 2015.

⁷*Tēngka* dalam istilah orang Madura menunjuk pada aturan tak tertulis yang jika dilanggar akan mendapat sangsi sosial, misalnya dianggap tidak punya sopan santun, tidak punya malu atau tidak punya harga diri.

⁸ Wawancara dengan Ustad Toha, anggota *Samman* di desa Larangan Tokol, tanggal 6 Mei 2015.

⁹ Wawancara dengan Wahyudi, tanggal 18 Mei 2015.

disebut *ṭariqah* kaum muda tidak terlalu faham apa itu *ṭariqah*, maka untuk mendekatkan kaum muda untuk tergiur maka disebut tradisi walaupun sesungguhnya itu *ṭariqah*.¹⁰

Sementara siapa Mursyid dari *ṭariqah Samman* itu khususnya di Larangan Tokol belum diketahui, karena sebagaimana lazimnya sebuah *ṭariqah*, kehadiran seorang Mursyid sebagai pembimbing menjadi sebuah keharusan. Seorang pengamal tarekat (murid, *salik*) sebelum ia mengamalkan ajaran-ajaran tarekat sebagaimana lazimnya didahului dengan proses *bait*, yaitu sebuah sumpah setia yang diucapkan dari seorang murid kepada mursyid (guru) sebagai simbol kesucian dan keabsahannya dalam pengamalan tarekat.¹¹ Dalam *bait* juga diajarkan kewajiban-kewajiban seorang murid untuk selalu menaati gurunya, serta diajarkan pula zikr yang harus dilakukan murid dalam waktu sehari semalam. Bahkan dalam berdzikirpun terdapat tatacara tertentu (syarat) seperti berzikir dalam keadaan suci (berwudu'), berzikir kearah yang tepat, dengan suara yang kuat, sehingga menimbulkan cahaya dzikir di dalam batin dan hatinya menjadi hidup dengan cahaya kehidupan yang abadi.¹² Terdapat tiga jenis dzikir yang dilakukan oleh penganut tarekat : *pertama*, *dzikir nafi nafi* isbat dilakukan dengan mengucap "*lâ ilâha illâ Allâh*". *Kedua*, *zikir ismu zat* dilakukan dengan mengucapkan kalimat *Allâh*, dan *ketiga* *zikir hifz al-Anfus* dilakukan dengan mengucap kalimat "*hu Allah*".¹³

¹⁰ Wawancara dengan Wahyudi tanggal 18 Mei 2015.

¹¹ Konsekuensi dari baiat tersebut melahirkan kewajiban-kewajiban seorang murid untuk selalu menaati gurunya atau dienal dengan adab tatakrama murid kepada guru, lebih detail tentang hal ini periksa, KH. Muslih Abdurrahman Al-Marogy, *Al-Mawâhib Al-Rahmâniyyah al-Nûrâniyyah*, ter. KH. Muhammad Hanif (Semarang: Ar- Ridha, Toha putra Group, tt.), hlm. 43-46.

¹² KH. Zezen Zaenal Abidin Zayyadi Bazul Asyhab, *Sirrul Asrar As-Syekh Abdul Qadir Al-Jailani*, (Suryalaya: 1996, tp.), hlm. 78

¹³ Ja'far Shodiq, *Pertemuan Antara Tarekat dan NU: Studi Hubungan Tarekat dan Nahdlatul Ulama Dalam Konteks Komunikasi Politik 1955-2004* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm.52.

Perkembangan berikutnya seorang penganut amalan tarekat diperbolehkan tanpa seorang mursyid, dengan kata lain tidak ada persyaratan secara ketat tanpa baiat dari seorang mursyid, karena dewasa ini ajaran tarekat telah banyak dibukukan, dikaji, dipelajari, dan diamalkan oleh setiap orang dan dapat diakses dalam berbagai media. Hal ini berdasarkan pada rekomendasi tarekat *mu'tabarrah* ke sembilan di Pekalongan, mengajurkan agar tarekat diberikan kepada masyarakat secara luas dan diperkenalkan kepada masyarakat sejak masa kanak-kanak, tentunya disesuaikan dengan tingkat kemampuan pengamalan agamanya.¹⁴

Berkaitan dengan keberadaan mursyid pada ritual *Samman* di desa Larangan Tokol, Wahyudi menegaskan: "Mursyid secara pasti saya belum faham karena biasanya mursyid itu melalui baiat, sekarang terlaksana apa belum, namun yang menguasai dzikir-dzikir *Samman* itu sampai sekarang masih ada".¹⁵

Kusairi tokoh muda sekaligus ketua jami'iyah *Samman* di Larangan Tokol memberikan keterangan rinci tentang *Samman*, selengkapnya ia menyatakan: "*Samman* adalah sebuah perkumpulan *tariqah* yang sebetulnya itu mengacu pada apa yang dijalankan para pendahulu yaitu kepada syekh *Samman* dalam bentuk dzikir bagaimana bersatu antara yang satu dengan yang lain kemudian saling menguatkan dalam dzikir yaitu menuju satu kesatuan yaitu Allah. melalui perantara seorang syekh yaitu Syekh *Samman* yang nama lengkapnya Muhammad bin Abd Karim As-Samman".¹⁶

Sementara ditanya tentang mursyid *Samman* khususnya di desa Larangan Tokol, Kusai juga tidak memahami secara pasti:

¹⁴ Ibid. hlm.53.

¹⁵ Wahyudi, Wawancara tanggal 18 Mei 2015.

¹⁶ Wawancara dengan Kusairi, ketua Jam'iyah *Samman* desa Larangan Tokol Tlanakan, tanggal 21 Mei 2015.

“Mursyidnya dalam aliran yang jelas ada, kalau disini karena perkumpulan dzikir yang tidak nyambung pada mursyidnya, Cuma mursyidnya ada”.¹⁷

Sementara Bapak Abd. Jalil dan Bapak Sunarah, keduanya termasuk generasi pertama yang mengikuti kegiatan *Samman* di desa Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan, merasa tidak tahu persis tentang *samman*. Dalam pandangan keduanya *Samman* disamping sebagai *majlis zikir* juga sebagai kesenian. Dikatakan *majlis dzikir* karena bacaan-bacaan *samman* terdiri dari *shalawat* dan *kalimattauhid* dengan menyebut *asma* Allah, dalam hal ini *samman* sama dengan kolom-kolom (*Jam'iyah*) lain di desa ini, misalnya: *Sarwah*¹⁸, *tahlil*,¹⁹ *diba'* dan *sebelesan* (*manakiban*).²⁰

¹⁷ Ibid.

¹⁸ *Sarwah* merupakan cara berdzikir kepada Allah dengan membacakan kalimat tauhid dengan jumlah hitungan tertentu yaitu 70.000 yang dilakukan secara bersama-sama dibagi dengan jumlah peserta yang hadir, semakin banyak orang yang hadir semakin sedikit membacakan kalimat tauhid tersebut, tetapi sebaliknya semakin sedikit orang yang hadir maka semakin banyak jumlah membaca kalimat tauhid tersebut. Dzikir *Sarwah* tersebut diawali oleh khotbah khusus yang dibacakan oleh seorang yang ditunjuk, kemudian disela-sela khobah itu dibacakan istighfar dan shalawat atas kanjeng Nabi, baru kemudian kalimat tauhid. Sebelum acara *sarwah* tersebut dimulai, satu orang yang hadir dalam acara tersebut menghitung jumlah peserta (orang) yang hadir untuk memastikan berapa jumlah kalimat tauhid itu dibacakan. Observasi tanggal 10 Mei 2015 di desa Larangan Tokol.

¹⁹ *Tahlil* merupakan *majlisdzikir* yang ediri dari pembacaan surah *al Fatihah*, *Surat al-Ikhlash*, *al-Falaq*, *al-Nas*, serta *al-Baqarh*, kemudian kalimat tauhid dan asma Allah yang lain, serta shalawat kepada Rasulullah, tetapi bacaan kalimat *tauhid* tersebut tidak ada ketentuan hitungan tertentu sebagaimana pada *zikir Sarwah*. Acara ini banyak ditemukan pada asyarakat-masyarakat populer terutama masarakat pedesaan.

²⁰ Berdasarkan keterangan para informan yang peneliti dapatkan, *Sabellesan* atau *manakiban* merupakan *koloman* atau *kamratan* yang dilaksanakan satu bulan sekali yaitu tiap-tiap tanggal sebelas bulan qomariyah, awalnya anggotanya sebelas orang, tetapi dalm perkembangan berikutnya anggota *kolom* ini cenderung bertambah, sehingga dialksanakan satu bulan dua kali yaitu tanggal 11 dan tanggal 25, namun ada pula yang dilaksanakan tanggal 12. Di desa Larangan Tokol di tiap-tiap dusun *koloman* ini ada. Sedangkan

Sementara dikatakan kesenian karena disamping berdzikir dalam *samman* diikuti dengan gerakan-gerakan tertentu misalnya tepuk tangan, ketika berdiri dengan cara bergerak kesamping (berkeliling) dengan membentuk lingkaran, satu sama lain saling berhadapan, bacaan-bacaannya dilagukan, ini yang membedakan *samman* dengan dzikir lainnya, dan kadang *samman* menjadi tontonan masyarakat, dulu masyarakat rela tidak tidur sampai larut malam demi nonton *samman* ini, maklum karena dulu belum ada hiburan-hiburan seperti sekarang.²¹

Kiai Mukaffal memiliki pendapat serupa dengan Abdul Jalil, menurutnya: *Samman* merupakan wadah untuk berdzikir kepada Allah, dengan dzikir-dzikir yang telah dibina oleh pendiri tarekat ini. Sisi lain *Samman* juga sebagai wadah perjuangan bagi warga *Nahdliyin* dalam membangkitkan jiwa-jiwa patriotism, hal ini dapat diperiksa melalui syair-syair yang dibacakan mengiringi bacaan dasar *Samman* ini.²²

Nurahmat Tokoh muda, aktif dalam kegiatan *Samman*, bahkan pernah menjadi ketua *jamiyah Samman* ini mengaku tidak tahu tentang *Samman*, selanjutnya ia menyatakan: "*Terrus terang sēngko' ta' tao tentang Samman. Sēngko' noro' samman mulai kēnē', awala coma nyongngo' pastertari'. Samman waktona abâ obâ pernah ēsabâ' malam Sabtu, obâ ka malem Selasa, malam jum'at terros obâ ka malem Sabtu, tergantung kasapakatan anggota. Sēēmaos sebelunna asamman: tahlil, shalawat diba''*" (terus terang saya tidak tahu tentang *Samman*. Saya ikut *Samman* sejak kecil, awalnya hanya nonton terustertarik. *Samman* waktu pelaksanaannya berubah-

bacaan-bacaan yang dibaca meliputi *shalawat jailani*, *istighfar* dan biografi Syekh Abd. Qodir Jailani.

²¹ Rangkuman hasil wawancara dengan keduanya; wawancara dengan Bapak Sunarah tanggal 20 April 2015 dan wawancara dengan Bapak Abd. Jalil tanggal 27 April 2015.

²² Wawancara dengan Kiai Mukaffal tanggal 10 Juli 2015.

ubah, pernah dilaksanakan malam Sabtu berubah pada malam Selasa, malam Jum'at, berubah ke malam Sabtu, tergantung kesepakatan anggota. Yang dibaca sebelum *Samman: Tahlil, shalawat diba'*"²³

Sutrisno sebagaimana Nurahmat juga tidak faham tentang *Samman*, mulai dari bacaan, gerakan, dan proses lainnya. Dia tertarik pada *Samman* disamping karena diajak teman dan disuruh orang tuanya, karena bacaan *Samman* yang terdiri dari *Shalawat, dzikir* dan diawali oleh pembacaan *tahlil* yang jelas pahalanya diperuntukkan bagi para *pangaseppo* yang telah meninggal dunia. Selanjutnya Sutrisno menyatakan: "*Sēngko' ta' tao carētana Samman, tapē sēngko' senneng, awale ē ajheg ca kanca tor ē soro orēng seppo, karena becaan Samman shalawat, kalimat tauhid tor ē awali kalabân tahlil sēngko' tertarik, jhe' sakēnga pencak silat sēngko' ta' noro'*"²⁴ (saya tidak tahu sejarah *Samman*, tetapi saya senneng. Awalnya saya diajak teman-teman dan disuruh orang tua saya, karena bacaan *Samman* terdiri dari *shalawat, kalimat tauhid* dan diawali dengan pembacaan *tahlil*,. Andaikan hanya pencak silat saya mungkin tidak ikut).

Sementara Nasiruddin seorang pemuda aktifis *Samman* di Larangan Tokol, sebagaimana Nurahmat dan Sutrisno di atas, mengaku tidak tahu persis tentang *Samman* sekalipun ia aktif *Samman* cukup lama. Dalam pandangan Nasir *Samman* bisa dibilang tarekat, *majlis dzikir* atau kelompok *Shalawat*, pasalnya bacaan-bacaan dalam *Samman* meliputi: *kalimattauhid, Shalawat* dan *dzikir* serta puji-pujian kepada Allah. Selanjutnya ia menyatakan: "*Samman* merupakan salah satu kelompok bisa dibilang tarekat juga bisa dibilang sebagai salah satu kelompok *dzikir* dan juga kelompok *shalawat*, karena bacaan-bacaan didalamnya ada *dzikir, ada shalawat, kalimat tauhid, dan pujian-pujian* kepada Allah."²⁵

²³ Wawancara dengan Nurahmat tanggal 30 April 2015.

²⁴ Wawancara dengan Sutrisno tanggal 12 Mei 2015.

²⁵ Wawancara dengan Nasiruddin, tanggal 14 Mei 2015.

Achmad Mudani dan Moh. Ruslan adalah pemuda Larangan Tokol yang aktif pada acara *Samman*, walaupun keduanya bergabung pada acara *samman* ini agak akhir ketimbang teman-temannya yang lain. Keduanya aktif acara *Samman* ini karena diajak oleh temannya. Keduanya tidak tahu dan tidak faham tentang *samman* ini, baik dari segi bacaan, makna gerakan serta makna simbol dari gerakan tersebut. Sekalipun keduanya termasuk generasi akhir di *Samman*, namun keduanya termasuk anggota yang sangat akrif, keduanya mengaku bahwa ada rasa rindu ketika tidak hadir satu kali saja pada acara tersebut, rindu untuk berkumpul dengan teman-temannya, untuk berdzikir bersama, muncul rasa kompak diantara pemuda dan tali persaudaraan semakin kuat. Keduanya merasa nikmat meresapi dzikir, dan syair-syair yang dibacakan baik berbahasa Arab (sekalipun tidak faham maknanya) maupun berbahasa Madura, semakin malam semakin asyik dan meresap di relung hati, rasa kantuk hilang terbawa bacaan, dzikir *samman* tersebut.²⁶

Dari beberapa pendapat informan di atas, terdapat tiga makna yang terkandung dalam *Samman*, ketiga makna tersebut saling mendukung. *Pertama*, *Samman* merupakan tarekat, sekalipun dalam realitasnya tidak semua informan memahami secara essensial tentang tarekat *Samman* tersebut, termasuk kejelasan siapa musryidnya. Pandangan demikian sejalan dengan pandangan Mansurnoor, bahwa *Samman* sebagai kegiatan mistis Sufi, sekalipun ia tidak mengaitkannya dengan suatu perkumpulan agama dan tarekat tertentu.²⁷

Kedudukan *mursyid* atau guru dalam sebuah tarekat adalah suatu yang urgen. Semua tarekat memiliki silsilah yang jelas hingga sampai kepada kanjeng Nabi Muhammad SAW. Dengan

²⁶ Wawancara dengan Ahmad Mudani dan Moh. Ruslan, tanggal 1 Juni 2015.

²⁷ Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World, Ulama of Mdura*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990), hlm. 189-190, 207.

demikian akan diketahui apakah tarekat tersebut memiliki mata rantai mursyid atau guru yang jelas ataupun tidak. Tanpa guru atau *mursyid* maka keabsahan sebuah tarekat tersebut perlu dipertanyakan. Namun demikian keyakinan peserta *Samman* di desa Larangan Tokol begitu kuat bahwa *Samman* merupakan tarekat *mu'tabarrah* yang memiliki mata rantai *mursyid* yang jelas, walaupun mereka tidak mengetahui betul siapa yang mengajarkan atau tepatnya menyebarkan *tarekat Samman* ke desa Larangan Tokol buat pertama kalinya. Di samping itu para aktifis *Samman* di desa ini tidak secara formal menyatakan menjadi pengikut tareka *Smman*. Mereka hanyalah para pengamal *Shalawat Sammaniyah* melalui *koloman* atau *kamratan*, yang dilaksanakan secara rutin tiap seminggu sekali, pun juga membaca *shalawat Sammaniyah* sebelum shalat fardlu walaupun tidak secara terus menerus.

Ketidak fahaman para anggota *Samman* akan makna dan siapa mursyid *Samman* terjadi karena tidak adanya upaya pencarian pemahaman tentang makna *Samman* itu sendiri dari para anggota, pun juga tidak adanya penjelasan dari para pendiri *Samman* tersebut tentang apa sesungguhnya *Samman* itu sendiri. Sebagian anggota *Samman* memahami tentang *Samman* awalnya melalui cerita tutur yang kebenarannya masih dipertanyakan, dan baru pada akhir-akhir ini sebagian dari mereka memahami dengan pencarian melalui beberapa media baik media cetak maupun elektronik, tentunya seiring dengan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Kedua, *Samman* dapat dikatakan sebagai *majlis dzikir* karena bacaan-bacaan didalamnya berupa *shalawat*, *kalimat tauhid*, serta pujian-pujian kepada Allah. Dalam konteks ini *Samman* sepadan dengan *majlis dzikir* lainnya, misalnya *diba'an*, *manakiban*, dan *majlisdzikir* lain yang menjadi kegiatan rutin di desa Larangan Tokol dan tersebar di beberapa dusun. *Majlis dzikir-majlis dzikir* tersebut terwadahi oleh -dalam istilah yang lebih familiar bagi masyarakat Larangan Tokol-- *koloman* atau *kamratan* yang

dilaksanakan secara rutin dan waktunya sangat variatif, ada yang dilaksanakan tiap minggu sekali, tiap dua minggu (setengah bulan) dan ada yang tiap bulan.²⁸

Ketiga, Samman bisa disebut sebagai tradisi atau seni tepatnya tradisi religius, karena disamping bacaan-bacaan dalam *Samman* terdiri dari *shalawat, tahlil* dan *diba'* juga mengandung nilai-nilai seni, yaitu mulai dari berjalan, tepuk tangan, bacaan tersebut dilagukan, yang dapat dinikmati baik oleh pelakunya maupun pemirsanya. Perpaduan antara nilai seni dan religious, dengan makna bacaan, lirik lagu, dan perasaan membawa para aktifis *Samman* khususnya dan para pendengarnya pada umumnya larut dan mabuk kepayang (*religious disclour situation, Fana, Jadab*).

Tarekat yang didirikan oleh Muhammad bin Abdul Karim al-Sammanini (*Sammaniyah*) merupakan salah satu cabang tarekat *Syazaliyah*. Dengan ajarannya yang terkenal: (1) memperbanyak shalat dan zikir, (2) bersikap lemah lembut kepada fakir miskin, (3) tidak mencintai dunia (4) menukarkan

²⁸ Berdasarkan hasil observasi lapangan yang dilaksanakan beberapa kali selama penelitian ini, di desa Larangan Tokol hampir tiap malam terdapat koloman yang tersebar di beberapa, terutama di dusun tengah I dan tengah II, bahkan pada malam-malam tertentu terdapat dua *koloman* yang dilaksanakan dalam waktu bersamaan. *Koloman* tersebut sangat variatif, ada yang diikat dengan arisan yang jumlahnya sangat variatif pula, misalnya: *kolom tahlil* malam jum'at di dusun tengah saja terdapat dua kelompok, *kolom terbhah(hadrah)* dua group dengan versi Pamekasan dilaksanakan tiap malam Kamis dan versi Sumenep dilaksanakan tiap malam minggu dua minggu sekali, Fatayat NU tiap hari Senin, Muslimat NU hari Rabu, kelompok tani setengah bulan (malam Rabu) lailatul Ijtima' Ranting NU Larangan Tokol dilaksanakan satu bulan sekali (malam Sabtu), khotmul Qur'an dua kelompok: kelompok bapak-bapak dilaksanakan setiap dua minggu (hari Jum'at) dan khotmul Qur'ar remaja dilaksanakan tiap dua minggu (hari Minggu). Di samping itu juga terdapat *koloman* yang tidak diikat oleh arisan yaitu *kolom sarwah* yang dilaksanakan tiap malam senin dan *kolom shalawat nariyah* dua kelompok: kelompok bapak-bapak tiap malam Selasa setelah Isya' dan kelompok remaja tiap malam minggu setelah maghrib.

akal *bashariyah* (kemanusiaan) dengan akal *rabbaniyah* (ketuhanan), dan (5) menauhidkan Allah SWT dalam zat, sifat, dan afal-Nya. Tarekat ini berhasil membentuk jaringan luas dan berpengaruh besar di Afrika Utara, Maroko sampai Mesir, dan memiliki pengikut di Suriah dan Arabia, bahkan ke Nusantara.²⁹

Tarekat *Samman* tersebut pada perkembangannya berikutnya mengalami perubahan yang banyak didominasi dengan tradisi dan kesenian. Perubahan dari tarekat ke tradisi yang ada pada *samman* --dalam tataran tertentu-- secara kasat mata jelas bertentangan dengan ide awal didirikannya tarekat ini yaitu selalu *tagarrub*, mendekatkan diri pada Allah dengan penuh ikhlas, sehingga jiwa merasa betul-betul *fana fi 'llah*.³⁰

Akan tetapi dalam perkembangannya tarekat ini berubah menjadi suatu kesenian tari yang hampir tidak ada lagi hubungannya dengan tarekat. Kebanyakan ulama Aceh menentang Ratib Samman yang disebut pula *meusaman atau seudati*, semacam tarian rakyat yang dimainkan oleh delapan pria, dan *seudati Inong (Laweut)* yang dimainkan oleh delapan wanita. Permainan ini dipimpin oleh Syekh dan seorang naibnya (*apet: Aceh*), didampingi pula oleh dua orang penyanyi yang disebut *aneuk Seudati* yang suaranya merdu dan mempesona.³¹ Mungkin perubahan semacam inilah yang memantik banyak penolakan dari masyarakat akhir-akhir ini, tidak saja pada prosesi pelaksanaannya melainkan pada ajarannya yang ditengarai keluar dari Islam, seperti dihalalkannya nikah mut'ah.³²

Samman merupakan perkumpulan (*Koloman atau kamratan: Madura*), untuk berdzikir, memuji Allah. *Dzikir Samman*

²⁹ Nina M. Armando, dkk., *Ensikolopedi Islam jilid 6*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), hlm. 160.

³⁰ Ibid, hlm., 161.

³¹ Nina M. Armando, dkk., *Ensikolopedi*, hlm. 161.

³² Periksa *Nahi Munkar.Com*, diakses tanggal 21 April 2015.

dinyanyikan di dalam kegelapan, oleh sekelompok laki-laki muda membentuk lingkaran, yang nyanyian dan tepuk tangannya bersahut-sahutan dengan nyanyian seorang penyanyi solo yang berada di tengah lingkaran.³³ Kata *Samman* dimungkinkan diambil dari kata *samma'* suatu istilah yang mungkin dari bahasa Arab *sama'* (pendengaran), dalam konteks sufi dalam aneka bentuknya, selalu memiliki tujuan implisit, entah puisi atau al-Qur'an, ataupun musik, tetapi music tertentu saja.³⁴ *Samman* rupanya tersebar di Madura melalui pesantren-pesantren, dimana dia diadakan pada mulanya.³⁵

Di Pamekasan, *Samman* merupakan pertunjukan yang menggabungkan antara tarian ritmik dengan nyanyian bernafaskan Islami, biasanya dimainkan oleh sekelompok laki-laki, terdiri atas sepuluh (10) pemain dengan menggunakan pakaian muslim, terdiri atas celana panjang, baju koko, sarung yang dililitkan ke pinggang, serta mengenakan peci. Dalam pertunjukan *Samman* terdapat seorang syekh yang bertindak sebagai pimpinan yang mengawali tarian dan nyanyian. Kemudian dilanjutkan oleh pemain yang lain secara serentak. Satu pertunjukan biasanya menggunakan enam sampai tujuh lagu, yang isinya bisa berbalas pantun sindiran yang menggunakan bahasa Madura atau lagu-lagu Madura.³⁶

Namun demikian *Samman* di Pamekasan dan Madura secara umum dalam pelaksanaannya tiap-tiap daerah tidak sama. Masing-masing daerah memiliki derivasinya sendiri, memiliki kekhasannya sendiri, Misalnya *Samman* di desa Larangan Tokol memiliki ciri-ciri tersendiri yang membedakannya dengan

³³ H  l  ne Bouvier, *L  bur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), hlm. 219.

³⁴ Ibid.

³⁵ Bauvier, *L  bur! Seni Musik*, hlm. 219.

³⁶ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Pamekasan: Alam, Masyarakat, dan Budaya* (Yogyakarta: Pemkab. Pamekasan bekerjasama dengan Fakultas Ilmu Budaya UGM), hlm. 32-328.

kelompok *Samman* di desa-desa lain, mulai dari prosesi, gerak dan syair-syair serta lagunya. Jika di Proppo dan kecamatan kota Pamekasan, dan bahkan di daerah lain di Madura,³⁷*Samman* diiringi dengan music serta tarian-tarian tertentu, maka di desa Larangan Tokol *Samman* di mainkan oleh masyarakat pemuda dan orang tua dengan diiringi tepuk tangan dan keserasian langkah serta kesempakan bacaan dasar *samman* diikuti dengan syair-syair baik dalam bahasa Arab maupun Madura oleh beberapa kelompok yang sudah ditentukan secara bergantian. Bacaan-bacaan tersebut dibacakan secara khusus, bahkan sampai-sampai ada diantara mereka (anggota *Samman*) yang mengalami *fana fi 'llah* (dalam bahasa mereka *jadab*).

b. Makna Gerakan, Bacaan dan Formasi dalam *Samman*.

Samman dalam pelaksanaannya terdiri dari bacaan, gerakan, dan formasi, masing-masing memiliki makna filosofis tersendiri. Walaupun demikian tidak semua pecinta dan pelaku *Samman* memahaminya. Bacaan-bacaan dasar *Samman* terdiri dari *Shalawat*, *dzikir*, *kalimat tahid* dan pujian-pujian kepada Allah, kemudian diselingi oleh syair-syair lain baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Madura yang menambah hikmadnya dzikir tersebut. Syair-syair tersebut mengandung makna peringatan dan ajakan. Sementara gerakan *Samman* terdiri dari gerakan kaki dan tepuk tangan (ketika) berdiri, tepuk tangan dan anggukan kepala (ketika dalam posisi duduk). Dan formasi *Samman* dalam keadaan duduk maupun dikerjakan pada saat berdiri adalah melingkar.³⁸

³⁷ Untuk prosesi *Samman* daerah lain semisal di Sumenep yang jelas ada perbedaan dengan *Samman* di lokasi penelitian ini, lihat Bauvier, *Lēbur! Seni Musik*, hlm. 219.

³⁸ Hasil analisis dokumen *Samman* di desa Larangan Tokol melalui video, dan hasil obeservasi lapangan tanggal, April 2015.

1. Bacaan *Samman*

Ide dasar bacaan *Samman* sebagian besar berisi dzikir kepada Allah Swt. Dzikir tersebut diucapkan dengan suara keras sambil diiringi dengan bunyi-bunyian. Salah satu keistimewaan tarekat *Samman* dalam berdzikir adalah dengan kalimat *lâ ilâha illâ Allâh* dilagukan dan kemudian berganti pada bacaan *Hu, Hu, Hu* yang artinya Dia, Dia, Dia (Allah).³⁹

Di lokasi penelitian, bacaan *Samman* di samping bacaan dasar tersebut, juga disertai oleh bacaan-bacaan lain sebagai pengiring bacaan tersebut dan dilagukan. Diantara Bacaan yang dilagukan sebagai pengiring bacaan dasar *Samman*, terdiri dari *shalawat burdah*, juga lagu-lagu bersyair Madura yang bermakna peringatan ataupun ajakan dan cerita, antara lain dapat diklasifikasi sebagai berikut:⁴⁰

a) Syair bermakna ajakan:

*nyara tarĕtan padâ abhaktĕ
nyarĕ sangona bile pon matĕ
bile pon matĕ sabe' ka kobhur
ta' andhi' senneng ta' andhi' lĕbur
tapĕ mon pojhur senneng talĕbet
lamon ĕ dhunnya bhejeng atobhet
sĕnyama tobhet maca istighfar
sadhejeh dhusa nyo'ona lebbher.*

³⁹ Harun Nasution, dkk, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), hlm. 842.

⁴⁰ Bacaan-bacaan atau syair-syair *Samman* tersebut disadur dari catatan pribadi Ahmad Mudani yang menurut pengakuannya sempat belajar kepada para pendahulu atau tokoh-tokoh senior *Samman* di desanya. Syair-syair tersebut dilagukan sebagai pengiring *dzikir Samman* yang berfungsi sebagai ajakan, peringatan dan pengetahuan. Menurut pengakuan Mudani, ia sengaja mencatat syair-syair tersebut karena selama ini ia mengetahui dan membacanya berdasarkan ilmu nguping (mendengar saja ketika para senior membaca) jadi untuk memastikan kebenaran apa yang dibaca dirasa perlu belajar khusus kepada para senior serta mencatatnya dan ternyata catatan tersebut bermanfaat bagi teman-temannya yang lain.

Artinya:

marilah saudar sama-sama berbakti
mencari bekal untuk mati
jika mati dimasukkan ke dalam kubur
tidak memiliki kesenangan dan kebahagiaan
tetapi jika beruntung sangatlah senang
jika di dunia rajin bertaubat
taubat itu membaca istighfar
semua dosa semuga diampuni (terhapuskan)
Kaule ngajiye ajhere nadhom
Lamon pas ngennēng kēng ollē fardlo
Ca'na rēng toah anak nēng sēttong
Ghellem ka pondhuk arasa ontong
Bhede ē bhungko lako ngalē-lēng
Lamon ta' ontong pas dheddhi malēng
Bedhena anak dheri masakat
rēng toa nēko rasa ta' mongkat
dhebuna jheng Nabi alaihis Salam
lakē' ben bhinē' wajib nyarēna
mabhekus niat dhelem atēna
ajhe' akareb terro karamat
ēbhunjung bhunjung ē hormat-hormat
lamon akareb kadhi ka' dinto
ollēna ilmu nēko pas ronto
artinya:

Saya mengaji belajar nadhom
Jika berhasil mendapat fardu
Kata orang tua anak cuma satu
Mau ke pondok sangatlah beruntung
Berada di rumah hanya keluyuran
Jika idak beruntung menjadi maling
Adanya anak saking mursalnya
Orang tua merasa tidak mampu
Sabda Kanjeng Nabi alaihis salam
Mencari ilmu wajib bagi orang Islam
Laki-laki dan perempuan wajib mencarinya
Tanamkan niat bagus dalam hatinya
Jangan mengharap/menginginkan keramat

Disanjung-sanjung di hormat-hormat
Jika mengharap demikian
Ilmu yang dihasilkan tidak bermanfaat.

b) Syair yang bermakna peringatan:

*bile nyabe depa' ka dede
kastana pon pade bede
kastana polana ta' bhejheng
sēksana pon ēpapaddheng
Allahu rabbi nyo'on sapora
dâri pamangghi bhareng sengsara
Allahu Rabbi nyo'on sapora
dâri sēksaan apoi naraka*

artinya:

Jika nyawa sudah sampai di dada (Sakarot)
Penyesalan semua ada
Penyesalan karena tidak sholat
Siksaannya telah diperlihatkan
Allah Tuhanku, mohon ampun
Dari hal-hal yang membuat sengsara
Allah Tuhanku, mohon ampun
Dari siksa neraka.

*Carētan orēng matē
ēbhundhu' labun sē potē
patē nēko ta' ajhenji
lajhu depa' ta' abeli
aduh tarētan kaule sadheje
ce' cang keccang mēkol bule
sabeb bule ghi' ngabesse
mowana anak ben bhele
ngala' todhi' ngerra'a bhebheng
ngala' lēntē ghebey cin soccin
orēng odhi' mon ta' bhejeng
bile matē dheddi dhin dhedhin*

artinya:

ceritanya orang mati
dibungkus kain putih (kain kafan)
kematian itu tidak berjanji
langsung datang tidak kembali
wahai saudaraku semua
jangan cepat cepat memikulku
sebab aku masih mau menyaksikan
wajah anak dan keluarga
ngambil belati tuk ngiris bawang
ngambil lidi but sujin
orang hidup jika tidak sembahyang
jika mati nanti jadi pocong.

*Kalowar dejjel para' kiamat
Ben cakancana nyobhe de' ummat
Dejjel aneko talēbet raje
Matana kēcek karē salaje
Kolē'na potē lampang sa bhedhen
Sarta angako sēngko' pangēran
Lanjhang salaje tanang duwa'na
Araghe joko' ka sagherena*

Artinya:

Keluar dejjel tanda hampir kiamat
Bersama teman-temannya menggoda umat
Dejjel itu sangat besar
Matanya buta tinggal Satu.
Kulitnya putih lampang (tul-tul) sekujur tubuhnya
Serta mengaku dia tuhan.
Kedua tangannya pendek sebelah
Meraba-raba ikan di segaranya.

c) Syair yang bermakna cerita (sejarah):

*carētana bintang sanga'
symbol Nahdlatul Ulama
lēng- lēng tampar ērēngana
ghembher bumi tengnga'ana*

artinya:

ceritanya bintang Sembilan
itu symbol Nahdlatul Ulama
keliligi tampar (tali) di pinggirnya
gambar bumi di tengah (pusatnya).

Carētana rato Tēmas
Soki pērak soki emas
Naghere sanget rajhena
Sē rato adhil hokomma
Percoma sēttong potrana
Binē' ben raddhin ropana
Ajhejuluk Raja Potrē
Sulaiha tellengan atē
Dhurin sasēbe' pēpēna
Mangker ngarambai obhu'na
Pajhelena nētēr kolēnang
Bettēsse bhudhe' ē songsang

Artinya:

Ceritanya ratu Temas
Kaya perak kaya emas
Negaranya sangat besar
Sang ratu adil dalam memberlakukan hukum
Putranya hanya satu
Perempuan yang ayu rupawan
Bergelar putri ratu
Sulaiha pujaan hati
Pipinya seperti durin separuh
Rambutnya rapi teratur
Berjalannya indah teratur
Betisnya seperti podhek (nama tempat nasui) yang di
balik (kecil dibawah).

Carētana rato kudus
Ratona talebet bheghus
Sanaghere agama Islam
Padhe nyembhe ka Pangēran

Rato kodus ka detengngan
Suara dheri abengan
Sēnga' be'na nagherena
Lagghuna ēlēbhetenna
Yusuf kakasēna pangēran
Bheghus tade' panandhingan
Rato Kudus sabhelena
Pon ajheghe nagherena

Artinya:

Ceritanya ratu Kudus
Ratu yang sangat bagus
Penduduk senegaranya beragama Islam
Menyembah kepada Tuhan
Ratu kudus kedatangan
Suara dari awing-awang
Kamu dan negaramu
Besok akan dilalui
Yusuf kekasih Tuhan
Bagus tiada tanding
Ratu Kudus dan keluarganya
Sudah menjaga negaranya.

Zaman samankēn zaman pon akhēr
Bennyak rēng binē' pon car kalacēr
sēēangguy errok nyit cēng
ghebey cēng pancēng dhe' na'-kana' lancēng
dheddhi rēng binē' nēko asokkor
jhe' pēra' alēs torē ce' cokor
mon ajhelen lajhu tor-mantor
mon aghellung padhena kocor

artinya:

Zaman sekarang zaman akhir
Banyak orag perempuan tidak karuan
Yang dipakai rok mini
Untuk memancing para perjaka
Jadi perempuan mestinya bersukur

Jangan hanya alis yang dicukur
Kalau berjalan lalu membentur
Jika pakai punde kayak kucur (kue).

2. Gerakan

Prosesi *Samman* di lokasi penelitian terdiri dari dua macam yaitu dalam posisi duduk dan posisi berdiri. Masing-masing posisi terdiri dari 3 babak (*ghâbhâk*). Prosesi awal dimulai dengan posisi duduk dengan posisi seperti *tahyat awal* dalam sholat. Sedangkan bacaan dasar sebagai pembuka adalah *shalawat*, kemudian babak berikutnya tetap dalam posisi duduk, dengan bacaan dasar *kalimat tauhid, lâ ilâha illâ Allâh* yang dibaca secara serentak, kemudian bacaan tersebut diselingi dengan syair-syair Madura dibacakan secara bergantian masing-masing kelompok, dengan dipandu oleh seseorang.

Posisi duduk dengan kaki dilipat seperti posisi *tahyat awal* dalam sholat, sebagai symbol *huruf mim* dalam tulisan Muhammad. Ini melambangkan agar para peserta *Samman* selalu mengingat dan mengenang Nabi Muhammad SAW. dengan senantiasa mengikuti sunnahnya, mencontoh sikap dan prilakunya yang mempunyai akhlak mulia.

Prosesi berikutnya dzikir *samman* dilakukan dengan posisi berdiri. Posisi ini melambangkan huruf *alif* yang disebut sebagai huruf *hijaiyah* pertama. *Alif* melambangkan Allah, yang dijadikan dasar ritme dalam *samman* dan menjadi symbol eksistensi-Nya. Dengan menyebut Allah mengisyaratkan bahwa manusia khususnya peserta *samman* senantiasa dekat dengan-Nya dan selalu dalam pantauan-Nya.

Ustad Toha berkaitan dengan makna bacaan dan simbol gerakan Saman tersebut menegaskan: “*Sadhejeh gerak agheduih makna, misalla soko atêngka’ kandinto amakna têngka, kataraturan koduh teratur ta’ ben saromben, samentara tanang akopa’ kaangghui manyëttong atê, khusu’ delem adzikker* (Semua gerak dalam

Samman memiliki makna, misalnya langkah kaki bermakna *Tēngka*, keteraturan langkah tidak sembarangan, sementara tepuk tangan untuk membuat hati menyatu, khusus dalam berdzikir)⁴¹

Kusairi berkaitan dengan makna bacaan dan gerakan dalam *Samman* ini, memberi keterangan lebih lengkap sebagaimana berikut:

Bacaannya dzikir kepada Allah *tasbih* bahwa Allahlah yang menjadi kita agungkan hanya kepada Allah menganggangap sesuatu misalnya Allah Hay Allah hidup, Huwa Hayyun Dia yang hidup. Gerakannya berputar mengelilingi tempat berputar yang berarti dalam kehidupan ini tida harus berdiam diri tetapi bergerak berputar, waktu terus berputar, sehingga kita harus merubah dari yang kurang baik menjadi baik. Kaki bersilang kaki kanan di depan, kaki kiri agak ke belakang, kaki kanan melangkah duluan artinya mendahulukan hal yang sifat baik, kemudian diikuti kaki kiri mengikuti taruk di belakang. Tepuk tangan simbol kebersamaan bahwa kita sedang menuju satu tempat yaitu mengingat Allah.⁴²

Wahyudi dengan bahasa yang berbeda tetapi maksud dan tujuannya sama menjelaskan bahwa: “Simbol *Samman* lebih mengarah pada arah khusus dari dzikir itu sendiri, itu merupakan punya arti filosofis sendiri menuju kebersamaan untuk semangat memperjuangkan, dzikir-dzikir yang ada di *tariqah Samman* itu sendiri. Sementara dzikir-dzikir dan pujian-pujian dalam bahasa Arab, Indonesia, dan Madura merupakan modifikasi dari dzikir *Samman*, tetapi tidak bersebrangan atau menyimpang dari dzikir *Samman* itu sendiri, karena puji-pujian yang ada di *Samman* itu dilantunkan untuk mengesakan Allah, termasuk dalam bahasa Madura.⁴³

⁴¹ Wawancara dengan Ustad Toha, anggota *Samman* di desa Larangan Tokol, tanggal 6 Mei 2015.

⁴² Wawancara dengan Kusairi tanggal 21 Mei 2015.

⁴³ Wawancara dengan Wahyudi, tanggal 18 Mei 2015.

Gerakan tarian mistik dalam *samman*,⁴⁴ semisal tepuk tangan dan kaki --dengan posisi kaki kanan di depan dan kaki kiri di belakang dan menyilang membentuk huruf *lam alif*—yang dilakukan secara serentak oleh peserta *Samman*, melambangkan kebersamaan, saling menghargai, gotong royong. Sedangkan posisi kaki menyilang dengan membentuk huruf *lam alif*, kakikanan dihentakkan ke depan dan kaki kiri dihentakkan ke belakang, dan bergerak dengan bergeser ke kanan memiliki makna pertahanan, perlindungan dan keselamatan tubuh. Gerakan ini juga bisa dimaknai tolak balak dari segala kejahatan yang menyerang dirinya, baik gangguan dari makhluk halus maupun orang jahat. Kunci keselamatan manusia dari gangguan makhluk halus dan kejahatan manusia tersebut adalah dengan selalu mengedepankan kebaikan, sifat baik, prasangka baik (*husnu al-Dlan*) kepada sesama, yang dilambangkan dengan hentakan kaki kanan di depan, dan menjauhkan perbuatan buruk, prasangka buruk (*su' al-dlan*) dan sifat-sifat buruk, yang dilambangkan dengan hentakan kaki kiri di belakang.

Gerakan tubuh yang lain dalam *samman* adalah gerakan dada yang membungkuk ke bawah kemudian diangkat ke atas, baik dalam posisi duduk maupun berdiri. Posisi gerakan seperti ini bisa dimaknai sebagai gerakan vertikal dan gerakan horisontal, yang melambangkan tanggung jawab manusia baik dalam posisi dirinya sebagai hamba Allah (secara vertikal) maupun dalam posisinya sebagai khalifah Allah di muka bumi.

Posisi manusia secara vertikal (*Abdu Allâh*) memiliki kewajiban mengabdikan kepada Allah dengan senantiasa menjalankan seluruh perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Dalam posisi ini pula manusia mempunyai tanggung jawab untuk selalu mengingat dan menghadirkan Tuhan dalam jiwa

⁴⁴ Sebagai bandingan dalam analisis gerakan *Samman* ini lihat, Ainurrahman Hidayat, "Dimensi Epistemologis Trbd al-Jabbar" *Karsa: Jurnal Studi Keislaman*, Vol.XII No. 2 Oktober 2007, hlm. 124-125.

spritualitasnya, melalui dzikir sebagai puncak transendesi Ilahi. Hal demikian kembali kepada fitrah manusia yang sejak lahir memiliki fitrah beragama dengan persaksian bahwa Allah-lah sebagai Tuhannya,⁴⁵ serta kembali pada dasar diciptakannya manusia yang tugasnya menyembah Allah.⁴⁶

Sedangkan posisi manusia sebagai *khalifah Allâh fî al-Ardl*,⁴⁷ dilambangkan dengan posisi tubuh yang dihentakkan ke bawah (gerakan horizontal) mengandung makna bahwa manusia memiliki tanggungjawab dalam pelestarian bumi. Tanggung jawab ini meliputi tanggung jawab pada diri sendiri, tanggung jawab pada keluarga dan masyarakat, serta tanggung jawab pada lingkungan sekitar (flora dan fauna).

Sementara jika ditilik dari sisi formasi, *Samman* dalam formasinya membentuk lingkaran baik dalam posisi duduk maupun berdiri, dengan alunan dzikir yang terus dilantunkan. Ketika dalam posisi berdiri, tangan, badan, dan kaki terus digerakkan dengan bergeser ke arah kanan berputar membentuk lingkaran, ini melambangkan citra kesempurnaan alam semesta yang bersumber dari kearifan Ilahi.

Perputaran tersebut laksana orang *ṭawaf* mengelilingi ka'bah sebagai pusat orbitnya. *ṭawaf* dalam pandangan Ary Ginajar Agustin terdiri dari tiga dimensi:⁴⁸ *Pertama, ṭawaf* makrokosmos yakni perputaran bintang yang berputar mengelilingi pusat galaksi, seluruh bintang berputar mengelilingi pusat orbitnya, pusat alam. *Kedua, ṭawaf* mikrokosmos yaitu perputaran elektron yang berputar mengelilingi inti atom secara teratur. *Ketiga, ṭawaf* spritual-kosmos, yaitu perputaran yang

⁴⁵ Tidakkah kau bersaksi bahwa Aku adalah Tuhanmu? Maka sang bayipun menjawab, benar Engkau adalah Tuhan kami (QS. Al-A'râf/7:172)

⁴⁶ Dan tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah kepada-Ku (QS. Al-Zâriyât/ 51:56).

⁴⁷ Qs. Al-Baqarah/2:32.

⁴⁸ Ary Ginajar Agustin, *Dzikir dalam Jiwa Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 22-24.

dilakukan manusia ketika melakukan haji, yang bergerak pada garis orbitnya dengan maksud agar manusia mengetahui apa dan siapa sebenarnya pusat orbitnya.

Tawaf spritual-kosmos, yang dilakukan manusia ketika haji mengandung makna filosofis bahwa hidup penuh dinamika dan tak kenal lelah, namun semua itu harus tertuju sebagai ibadah kepada Allah.⁴⁹ Gambaran *tawaf* semacam ini sebagaimana dalam formasi *samman*, baik pelaksanaan duduk, maupun dan terutama dalam pelaksanaannya dalam posisi berdiri, dilakukan secara serempak, tampak satu sama lain saling berdekatan, menggambarkan kesederajatan, sambil membaca bacaan-bacaan dzikir *samman* secara khusus.⁵⁰

Ketiga putaran tersebut menunjukkan adanya universalisme dan keteraturan yang maha tinggi, sekaligus mengisyaratkan sebuah pesan spritual tentang adanya eksistensi tunggal yang memiliki satu kesatuan kehendak yang bersumber dari kemahatunggalan sebuah Dzat Yang Maha Meliputi (Allah). Dengan demikian tarian ritual *Samman*, menumbuhkan kesadaran bahwa terdapat keterkaitan antar jiwa manusia ketika melakukan aktifitas spritual yang dapat menumbuhkan perasaan transendental dengan alam semesta, sehingga memunculkan universalisme suara hati dan karakter mulia manusia yang dapat dirasakan geterannya ketika memasuki titik pusat orbit spritual dan melakukan *tawaf* jiwa. Dari tarian *samman* ini pula muncul kesadaran akan tanggung jawab manusia agar senantiasa menjalankan fungsi kekhlifahannya yaitu tetap menjaga, memperhatikan, dan melestarikan lingkungan alam sekitarnya, karena berkaitan erat dengan jiwa spritualnya.⁵¹

⁴⁹ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), hlm. 44.

⁵⁰ Observasi langsung pada saat pra penelitian, didukung dengan analisis dokumen berupa video pelaksanaan *Samman* di desa Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan tanggal 15 Juni 2015.

⁵¹ Ainurrahman, *Dimensi Epestimologi*, hlm. 126.

c. Fungsi *Samman*

Samman –sebagaimana perspektif para pelakunya di atas – karena dijadikan kegiatan rutinitas dalam bentuk perkumpulan maka akan memiliki multi fungsi baik secara keagamaan, social, kesenian maupun pendidikan, setidaknya bahwa *samman* merupakan wadah social bertemunya para pesertanya.

Kiai Sibaweh dan Kiai Hodrimenegaskan bahwa *Samman* memiliki dua fungsi media dzikir dan seni: disebut sebagai media dzikir, karena dalam bacaan *Samman* tersebut merupakan *kalimat tauhid* dan *shalawat* atas Rasulullah SAW. Yang dibaca secara bersama-sama dengan suara keras. Sementara dari sisi seni, *Samman* tersebut mengandung makna keindahan dan kesenian karena kalimat yang dibacakan itu dilagukan dengan indah, prosesinya ketika duduk dengan melingkar, begitu pula ketika berdiri melingkar dengan gerak dan langkah yang sama,bergerak kesamping dengan kaki menyilang membentuk seperti huruf *lam alif*, bacaan-bacaan tersebut dibaca secara bersama *sampak* dan diselingi oleh bacaan-bacaan seperti *shalawat, nasid-nasid* olehbeberapa kelompok secara bergantian , yang mengandung nilai-nilai perjuangan ataupun peringatan, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Madura.⁵²

Versi lain menyebutkan, selain fungsi dzikir dan seni, bahwa *samman* juga memiliki fungsi social, sebagai tempat berkumpulnya masyarakat (anggota *samman*). Hal demikian didasarkan pada realitas bahwa kesadaran berkumpul dan berbagi bersama dalam mencari solusi terhadap berbagai problem masyarakat sudah berurat berakar dalam masyarakat, khususnya di masyarakat pedesaan yang bersifat guyub. Wadah berkumpul masyarakat tersebut melalui *majlista'lim, koloman* atau *kamratan*, baik berbentuk bulanan (dilaksanakan

⁵² Wawancara dengan K. Hodri dan K. Mohamad Sibaweh, tanggal 28 April 2015.

tiap bulan sekali), setengah bulanan, ataupun mingguan. Inisiatif pembentukan koloman-koloman tersebut biasanya murni datang dari masyarakat kemudian didukung oleh tokoh, atau berangkat dari tokoh/organisasi yang kemudian direspon oleh masyarakat.

Walaupun menu acara yang tersaji dalam perkumpulan itu sangat sederhana, seperti: *tahlilan*, *yasinan*, *dibaan* dan lain-lain, tetapi perkumpulan tersebut bagi masyarakat desa menjadi sarana efektif dan berfungsi sebagai pranata yang menyangga kehidupan sosial mereka. Perkumpulan-perkumpulan itu menjelma menjadi paguyuban (perekat) sosial kecil yang menghimpun sejumlah masyarakat, sehingga dengannya tercipta hubungan-hubungan sosial seperti kebersamaan dan kesetiakawanan antar sesama anggota perkumpulan. Dengan demikian perkumpulan tersebut dapat dikatakan memiliki fungsi ganda, yaitu fungsi keagamaan sebagai pemenuhan kebutuhan ruhani dan fungsi keduniawian yakni sebagai pemenuhan kebutuhan sosial kemasayarakatan.

Koloman-koloman tersebut sebagai pembinaan masyarakat, perekat tali *silat al-rahîm* dan sebagai majlis ilmu atau *şilat al-ilmi* antara kiai dengan masyarakat sebagai partnernya. Di *koloman* inilah sering terjadi *sharing* pengalaman antar masyarakat baik mengenai persoalan agama maupun persoalan sosial. Bahkan *koloman* ini juga berfungsi sebagai wadah membina akidah umat dari rongrongan akidah lain yang “dianggap menyimpang” dan menyesatkan.

Samman sebagaimana *koloman* atau *kamratan* yang lain, memiliki multi-fungsi bagi masyarakat yaitu fungsi religius, fungsi budaya (kesenian atau tradisi) dan fungsi sosial. Fungsi religious, sebagaimana diurai di atas bahwa *samman* terdiri dari tiga aspek (bacaan, gerakan dan formasi) yang ketiganya memiliki makna bagi kehidupan keberagamaan masyarakat pelakunya. Bacaan *Samman* yang terdiri dari sholawat, kalimat

tauhid serta pujian-pujian kepada Allah jelas telah menunjukkan bahwa *Samman* merupakan media untuk mendekatkan pelakunya kepada Sang Kholik. Sementara gerakan dan formasi *Samman* mendukung terhadap upaya pelakunya agar senantiasa tetap atau fokus pada Allah, melalui tepuk tangan, bergerak dan bergeser kesamping dengan kaki menyilang dan mendahulukan kaki kanan ketika melangkah, serta formasi membentuk lingkaran yang dilakukan secara bersama-sama menunjukkan bahwa pelaku memiliki tujuan yang sama yaitu menuju kepada Allah. Fenomena demikian jelas terjadi *encounter* antara subyek obyek.⁵³ Pada dasarnya bacaan dan gerakan dalam *Samman* merupakan dialog antara subjek obyek yaitu antara manusia dengan Allah melalui pujian-pujian dan doa. Manusia memiliki kesadaran yang diarahkan keluar (*intensional*) dari subyek ke obyek. Manusia berdoa sebagai permohonan dan harapan yang sebenarnya merupakan intensionalitas. Sementara Allah sebagai Khalik mengabulkan permohonan tersebut. dengan demikian terjadilah komunikasi intersubjektif.

Doa merupakan hubungan asimetris antara yang kudus dengan yang manusiawi (profan). Hubungan ini betapapun asimetrisnya tetap merupakan hubungan komunikasi, yang kudus tetap dalam posisi transenden, suatu komunikasi masih terbuka dan doalah sebagai jembatan antara yang kudus dengan yang profan. Inilah pertemuan antara Ilahi dengan yang manusiawi, kehadiran Ilahi dirasakan bersama di antara manusia dan oleh manusia. Selalu ada gerak dari hubungan asimetris ke hubungan simetris, walaupun hal itu tidak pernah tercapai secara penuh, atau sempurna, karena tetap ada perbedaan antara jati diri yang fenomenal (*emperis*) dengan jati diri yang transenden, sebab jika perbedaan ini tidak ada maka

⁵³ Purwadaksi, *Ratib Samman*, hlm. 18.

tidak ada tempat bagi doa, tidak ada seseorang yang berdoa pada dirinya sendiri.⁵⁴

Dalam doa ada kepercayaan yang mendalam, bahwa Alam sendiri merupakan tempat kuasa Ilahi yang merupakan sumber rohani setiap fenomena dalam kosmos dan masyarakat. Disinilah keselamatan manusia ditemukan, mereka merasa damai, tentram aman di bawah lindungan Ilahi. Dalam setiap doa sikap dasarnya adalah suatu kepercayaan kepada dan kepercayaan dalam bimbingan Zat yang menciptakan serta mengatur manusia dan kosmos. Orang yang berdoa telah menyatakan kemenangannya atas dunia dan mewujudkan ketergantungannya kepada Allah semata. Melalui doa manusia sebagai makhluk terbatas dibawa kedalam suatu dimensi baru, suatu ketergantungan pada yang tak terbatas yang merangkum semua keterbatasan manusia dan kosmos. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa melalui doa manusia menarik diri sendiri ke dalam dasar rohaninya dan disitu mereka mencapai kebebasannya yang sejati, sementara dunia telah kehilangan kuasa atasnya.⁵⁵

Sementara dari sisi sosial, *Samman* dengan ketiga unsurnya tersebut jelas memiliki fungsi kerekatan antar sesama, mempererat tali *silat al-rahim* dengan kedudukan yang sama tidak ada distingsi diantara mereka. Berkaitan dengan hal ini wahyudi menegaskan: "Fungsi sosial (dari *Samman*) kebersamaan, yang paling pokok adalah *silaturrahim*, itu yang tidak bisa tergantikan".⁵⁶

Hal senada disampaikan oleh Nasiruddin: "Dari sisi sosial ketika ada koloman berarti ada nilai mengenai masyarakat, dari

⁵⁴ Mariasusai Dhafamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 268-269.

⁵⁵ Lebih rinci periksa, *Ibid.*, hlm. 269.

⁵⁶ Wawancara dengan Wahyudi tanggal 18 Mei 2015.

sisi nilai pasti karena dari situ ada ajakan nilai atau nilai yang ditawarkan bagi teman-teman.”⁵⁷

Samman jika dilakukan dan dihayati dengan baik oleh sang pelakunya akan membawa pelakunya senantiasa mendekatkan diri kepada Allah melalui bacaan-bacaan dan dzikir *Samman*, dengannya mereka merasakan pengalaman batin yang indah, damai dalam kehidupan bermasyarakat, sebab diantara mereka berada dalam posisi yang sama. Begitu pula gerakan *Samman* dengan berputar mengelilingi tempat berputar mengajarkan pada pelakunya bahwa kehidupan ini dinamis, bergerak berputar, waktu terus berputar, sehingga kita tidak boleh berdiam diri, tetapi harus bergerak, merubah dari yang kurang baik menjadi baik, dan yang terpenting kita bergerak bersama menuju Zat yang Maha Kuasa yaitu Allah SWT. Sementara kaki bersilang kanan didepan kiri di belakang membentuk *lam alif*, sebagai simbol hanya Allah yang Esa dan menunjukkan bahawa sejatinya kita mengedepankan akhlak baik dan membuang jauh-jauh segala keburukan. Sementara tepuk tangan merupakan simbol kebersamaan dan menambah kekhusu’an berdzikir, sedang menuju satu tempat yaitu mengingat Allah.⁵⁸ Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa *Samman* akan membentuk para pelakunya menjadi pribadi sholeh baik secara pribadi maupun secara kelompok.

C. Motivasi Masyarakat Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan melaksanakan tradisi *Samman*.

Motivasi merupakan dorongan bagi seseorang untuk mengerjakan sesuatu termasuk pula terlibat aktif dalam suatu aktifitas. Motivasi juga dapat diartikan keadaan dalam diri seseorang yang dapat mendorongnya melakukan kegiatan

⁵⁷ Wawancara dengan Nasiruddin, tanggal 14 Mei 2015.

⁵⁸ Wawancara dengan Kusairi, tanggal 10 Juni 2015.

supaya mencapai tujuannya.⁵⁹ Dorongan atau motivasi para pecinta *Samman* aktif dalam kegiatan *Samman* bermacam-macam, masing-masing mereka memiliki motivasi dan pengalamannya sendiri-sendiri.

Nurahmat adalah pemuda aktifis *Samman* di desa Larangan Tokol mengungkapkan pengalamannya tentang ketertarikannya pada *Samman*. Ketertarikan Rahmat (panggilan akrabnya) terhadap *Samman* bermula dari menonton pelaksanaan *Samman* di rumah tetangga terdekatnya. *Samman*, waktu Rahmat kecil menjadi tontonan masyarakat, maklum waktu itu hiburan atau pertunjukan sangat jarang tidak seperti sekarang. Oleh karena itu masyarakat rela tidak tidur bahkan sampai larut malam demi menyaksikan aktifitas *Samman*, dan sebagian masyarakat yang nonton ikut berdzikir. Selanjutnya Rahmat menyatakan: “*Sengko’ noro’ samman mulai kēnē’, awala coma nyonggu’ pastertari’.*” (saya ikut *Samman* sejak kecil, awalnya hanya nonton aktifitas *samman* kemudian tertarik).⁶⁰

Senada dengan Nurahmat, Moh. Jupri menceritakan pengalamannya bahwa dia tertarik ke *Samman* sejak kecil, awalnya *ro’ noro’* (ikut-ikutan), biasanya ia bergabung dengan *Samman* ketika dilaksanakan di dekat rumahnya, kemudian ikut aktif menjadi anggota tetap sampai sekarang.⁶¹

Berbeda dengan Nurahmat dan Moh. Jupri, ust. Toha menyatakan bahwa dia tertarik pada *Samman* karena bacaan-bacaan *Samman* sebagaimana ajaran tarekat, sehingga dia yakin bahwa *Samman* merupakan sebuah tarekat. Ust. Toha mengetahui tentang *Samman* tersebut, melalui sebuah hikayat yang pernah ia baca. Selanjutnya Ust. Toha menjelaskan: “*Kaule tertarik de’ samman karena bede tariqate kaanggui masēttong ka Allah,*

⁵⁹ Hamzah, *Teori Motivasi dan Pengukurannya* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), hlm. 11.

⁶⁰ Wawancara dengan Nurahmat 30 April 2015.

⁶¹ Wawancara dengan Moh. Jupri tanggal 29 April 2015.

benni karena bede ngajek sabeb mon bennē kalaben kareppe atē malarat kaanggui tertari' ka samman, sanaos tertari' tapē ta' bhekal serra''. (Saya tertarik ke *Samman* karena ada nilai tarekatnya untuk memfokuskan kepada Allah, bukan karena ada yang mengajak, sebab kalau bukan hasrat sendiri (keinginan hati) sulit untuk tertarik ke *Samman*, dan walaupun tertarik biasanya tidak akan awet).⁶²

Senada dengan Ustad Toha, Wahyudi mengungkapkan pengalamannya bahwa ia tertarik pada *Samman* awalnya ketika kecil dibawa oleh orang tuanya pada acara *Samman*, tetapi setelah ia memahami makna *Samman* justru ia menemukan pengalaman batin yang berbeda, merasa tenang kadang larut dan terasa bacaan-bacaan *Samman* tersebut hingga ia pulang ke rumahnya. Selengkapnya Wahyudi mengungkapkan: “Motivasi ikut *Samman* mendekatkan diri kepada Allah, Kalau dari kecil memang diajak orang tua tapi setelah tahu artikulasi dzikir *samman* yaitu mengesakan Allah maka saya termotivasi karena untuk mendekatkan diri kepada Allah”.⁶³

Kusairi, sebagaimana Wahyudi dan Ustad Toha, ia termotivasi ikut *Samman* karena bacaan-bacaan *Samman*, disamping mengandung dzikir: *Shalawat* dan *kalimat tauhid*, juga memiliki makna kekompakan dan kebersamaan menuju satu titik yaitu Allah SWT, sehingga dengan dzikir bersama tersebut menambah atau paling tidak membawanya hanyut didalamnya. Lebih lengkap Kusai menjelaskan: “Motivasi saya ikut *Samman* sebetulnya saya cinta didalam kebersamaan dalam berdzikir, saya senang berdzikir bersama dalam bentuk *samman* karena ada lagu, ada kekompakan gerakan, disitu ada makna selain itu mengharap barokah dari syekh *Samman*”.⁶⁴

⁶² Wawancara dengan ust, Tahe tanggal 6 Mei 2015.

⁶³ Wawancara dengan Wahyudi, tanggal 18 Mei 2015.

⁶⁴ Wawancara dengan Ksairi, tanggal 21 Mei 2015.

Menurut Kusai, bacaan *Samman* merupakan dzikir kepada Allah dan *tasbih* bahwa Allahlah yang kita agungkan hanya kepada Allah menganggap sesuatu misalnya Allah Hay Allah hidup, Huwa Hayyun Dia yang hidup. Begitu pula gerakan *Samman* dengan berputar mengelilingi tempat berputar yang berarti kehidupan ini dinamis, kita tidak boleh berdiam diri, tetapi bergerak berputar, waktu terus berputar, sehingga kita harus merubah dari yang kurang baik menjadi baik, dan yang terpenting kita bergerak bersama menuju Zat yang Maha Kuasa yaitu Allah SWT. Sementara kaki bersilang kanan didepan kiri di belakang menunjukkan kita mengedepankan akhlak baik dan membuang jauh-jauh segala keburukan. Sementara tepuk tangan tangan simbol kebersamaan dan menambah kekhusu'an berdzikir tegasnya bahwa kita sedang menuju satu tempat yaitu mengingat Allah.⁶⁵

Nasiruddin berkaitan dengan pengalaman dirinya mengikuti *Samman*, mengungkapkan bahwa pada awalnya ia tidak tertarik sama sekali, ikut *Samman* karena menghormati ajakan teman-temannya, tetapi setelah terlibat aktif dalam kegiatan *Samman* justru ia menemukan makna tersendiri berkaitan dengan nilai-nilai religius. Selengkapnya Nasir mengungkapkan: "saya ikut *samman* 31 januari 2009, awalnya tidak tertarik sama sekali tetapi sebagai bentuk menghormati ajakan teman-teman senior yang ada disini, kemudian membentuk sebuah koloman. Setelah ikut di dalamnya ketertarikan saya karena ada ajakan-ajakan sebagai sebuah bentuk kontemplasi besar bagaimana isi samman ada ajakan mengenai akhlak, mengenai nilai".⁶⁶

Berbeda dengan kelompok muda di atas, Abd. Jalil yang merupakan generasi awal dan aktif dalam kegiatan *Samman*, karena diperintah oleh Kiai Abd. Mukti sebagai guru ngajinya,

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Wawancara dengan Nasiruddin tanggal 14 Mei 2015.

selanjutnya Abd. Jalil menegaskan: “*sēngko’ noro’ samman karena ēpakon Kiai Abd. Mukti, sēngko’ santrēna deddhi manut, saellana noro’ ben aktif sēngko’ tertari’, sabeb beca’an samman aropaaghi shalawat, dzikir kalimat tauhid*”⁶⁷ (artinya: saya ikut Samman karena diperintah oleh Kiai Abd. Mukti, saya adalah santri beliau jadi manut saja, setelah ikut dan aktif dalam *samman* saya tertarik, sebab bacaan *Samman* merupakan *shalawat, dzikir kalimat tauhid*)

Sebagaimana banyak ditulis oleh intelektual bahwa kiai di Madura merupakan tokoh panutan yang selalu ditaati, oleh orang-orang *kona*. Ungkapan Abd. Jalil tersebut merupakan salah satu sikap penghormatan terhadap kiai sebagai gurunya. Dalam konteks sosial, sosok kiai/Nyai adalah figur utama yang dijadikan cerminan. Ungkapan Madura “*Buppa’ Bhabbu’ Guruh Rato*” merupakan cerminan realitas ini. Makna tersirat dari ungkapan tersebut menempatkan bapak ibu sebagai figur kecil dalam keluarga di posisi utama, kemudian diikuti Kiai sebagai figur kedua yang mendidik, memberikan pengetahuan agama, yang memberi tuntunan dan bimbingan bagi orang Madura dalam menjalani kebahagiaan hidup baik di dunia maupun kelak di akhirat.

Kepatuhan orang Madura –terutama orang Madura pedesaan dan kurang terdidik, atau hanya menempuh pendidikan di pondok pesantren-- terhadap kiai sangat kuat, selain kharisma yang dimiliki oleh kiai terdapat pula faktor historis yang melatarbelakanginya. Touwen Bouwsma⁶⁸ – sebagaimana dikutip oleh Kuntowijoyo- mencoba menelusuri

⁶⁷ Wawancara dengan Abd. Jalil, tanggal 30 April 2015.

⁶⁸Periksa: Kuntowijoyo, *Radikalisasi Petani* (Yogyakarta: Benteng, 1994), hlm. 83; Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), 4-5. Bedakan pula dengan Nor Hasan, *Kerukunan Umat Beragama*, hlm. 244-252.

hal itu ke masa silam dengan historis-antropologis, dengan mengembalikannya hubungan Islamisasi dengan birokratisasi ketika negara Madura dibentuk. Menurut Touwen Bouwsma, semula proses Islamisasi berjalan bersama dengan birokratisasi tradisional. Kondisi semacam itu mulai berbanding balik ketika Madura jatuh ke tangan VOC, abad ke-18 mulai terjadi pemisahan proses. Mereka yang berada dalam birokrasi mulai terasing dengan mereka yang masih ajeg menjalankan Islamisasi, begitu pula sebaliknya.

Dalam konteks demikian masyarakat lebih berpihak pada kiai atau ulama (sebagai *religius elite/non-government elite*) ketimbang pada birokrasi (*government elite*). Realitas seperti itu tidak berubah sampai Indonesia mencapai kemerdekaan. Kiai dan birokrasi saling bersaing dalam perebutan pengaruh dan kekuasaan. Keduanya memperoleh bagiannya masing-masing, kiai mendapatkan dukungan dalam masyarakat, sementara birokrasi mendapatkan kedudukan dalam hirarki pemerintahan.

Faktor ekologis juga mendukung akan keberadaan kiai sebagai kelompok elit dengan segala dawuhnya selalu dipatuhi -kadang tanpa reserve- oleh orang Madura. Namun dalam konteks kekinian, ketaatan orang Madura terhadap Kiai sebagai elit religius sudah mengalami pergeseran -jika tidak mau menyatakan perubahan- dari yang dahulunya taat terhadap segala dawuh kiai tanpa *reserve* -karena kiai diposisikan sebagai seorang figur yang memiliki kharisma yang tinggi, sikap ikhlas dan kemampuan paripurna, tidak saja pada bidang keagamaan tetapi juga pada bidang yang lain: sosial, ekonomi termasuk politik-- keketaatan yang rasional. Hal ini sesuai dengan tingkat pengetahuan dan pendidikan masyarakat. Tidak jarang seorang santri berani berbeda pendapat dengan kiai dalam persoalan sosial, ekonomi dan politik, tetapi sepanjang mengenai

persoalan agama kiai tetap menjadi rujukan bagi orang Madura.⁶⁹

D. Sejarah Samman

Menentukan secara pasti tentang sejarah berdirinya *Samman* di Larangan Tokol sangatlah sulit, tidak ada catatan resmi mengenai sejarah berdirinya *Samman* di desa ini yang ada hanyalah cerita tutur, tradisi lisan dari masyarakat. Semua informan yang berhasil ditemui hanya mereka-reka tentang tahun berdirinya *Samman* ini. Bapak Abdul Jalil misalnya dia hanya ingat sekitar tahun 1955-1960,⁷⁰ didirikan oleh kiai-kiai

⁶⁹ PILKADA di Pamekasan lima tahun yang silam dan yang baru dilaksanakan awal tahun 2012 adalah contoh dan menunjukkan tingkat ketaatan seorang santri terhadap kiai yang jelas-jelas mengusung calonnya masing-masing. Banyak para santri yang berbeda pilihan dengan kainya, bahkan tidak sedikit dari para santri yang menjadi juru kampanye atau tim pemenangan pasangan calon Bupati dan wakil Bupati yang menjadi rival dari calon Bupati dan Wakil Bupati yang diusung oleh kainya. Menurut hasil penelitian Zainuddin Syarif, terdapat tiga pola ketaatan santri terhadap kiai berkaitan dengan PILKADA tersebut yaitu: *pertama* taat mutlak, yaitu sikap santri yang betul-betul taat dengan ditandai pilihan politiknya pada calon yang diusung oleh kiai tersebut; *kedua*, taat semu yaitu santri menyatakan kesanggupan mendukung calon yang diusung kiai ketika dihadapan kiai, namun dibalik suara justru memilih calon yang sesuai dengan hati nuraninya sendiri; dan *ketiga* tidak taat yaitu kelompok santri yang secara terang-terangan menyatakan berbeda pilihan politiknya dengan kiai, bahkan menjadi juru kampanye dan tim suksesnya. Periksa Zainuddin Syarif, *Dinamika Politik Kiai Dan Santri Dalam PILKADA Pamekasan, Disertasi* (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2010).

⁷⁰ Ditilik dari tahun berdirinya *Samman* di desa ini sekitar tahun 1955-1960, pada tahun-tahun tersebut tradisi penulisan sejarah atau tepatnya kesadaran akan penulisan di Indonesia baru saja dimula itupun isinya banyak perjuangan, awalnya yang lumrah adalah sejarah lisan yang menjadi metode tunggal dalam sejarah. Histiografi Indonesia modern baru dimulai sekitar tahun 1957 dengan dilaksanakannya Seminar Sejarah Nasional Indonesia di Yogyakarta, disebut pula sebagai titik tolak kesadaran sejarah baru. Perkembangan berikutnya baru muncul sejarahwan-sejarahman Indonesia misalnya: Soejatmoko, Sartono Kartodirjo, Nugroho Nutosusanto, A.H. Nasution, dan lain sebagainya.

Sumber Anyar, antara lain Kiai Abd. Mukti, Kiai Abdu, Kiai Muzakki, kiai Moh. Yasin. Mereka berempat ini sebagai pioner dan penggerak dari *dzikirSamman*. Awalnya kegiatan dzikir tersebut dilaksanakan di rumah keempat kiai tersebut secara bergantian, sambil lalu melatih para pengikut/anggota yang lain, setelah mereka faham tata cara dan bacaan serta lagu-lagu *Samman*, baru tradisi ini dilaksanakan secara bergiliran.

Bapak Abd. Jalil memberikan keterangan seputar berdirinya *Samman* ini sebagai berikut:

Mon ěnga'na sĕngko' samman ě disa Larangan Tokol ěpabede sakitar tahun 1955, wakto jeriya sĕngko' ghi' kĕnĕ' saumur SD, tapĕ la acampo bereng ca-kanca sĕsabenjheren, misalla alm. Ya'kub, alm. Ahmad, Syafaat, alm. Adiroso ben selaĕn. Sĕ majheghe kiai-kiai Sumber Anyar, akanta: KH. Abd. Mukti sĕajhuluk Kiai Tuan, K. Muzakki, Kiai Abduh, Kiai Yasin, akhĕr-akhĕr benny'a' kiai-kiai Sumber Anyar sĕ acampo (Sepanjang sepengetahuan saya dan yang saya ingat *Samman* di desa Lrangan Tokol ini berdiri sekitar tahun 1955, saya waktu itu masih kecil usia SD, tetapi saya sudah bergabung bersama teman-teman sebaya, misalnya alm. Ya'kub, alm. Ahmad, Syafaat, alm. Adiroso, dan lain-lain. Yang mendirikan adalah kiai-kiai Sumber Anyar seperti: KH. Abd. Mukti yang dijuluki Kiai Tuan, K. Muzakki, Kiai Abduh, Kiai Yasin, belakangan banyak kiai-kiai Sumber Anyar yang bergabung).⁷¹

Sedikit berbeda tentang tahun berdirinya *Samman* ini, Bapak Sunarah memberikan keterangan bahwa:

Saĕnga'na sĕngko' Samman ě desa Larangan Tokol bede sakitar tahun 1960, sĕngko' ghi' kĕnĕ' belun acampo, tapĕ lebbi teppa' tanyaaghi ka sĕ lebbi seppo, akadhi ka' Jalil, karena acampo mulai awwal. Sĕmajheghe kiai-kiai Sumber Anyar akadhi KH. Abd.

Lebih detail tentang hal ini periksa, Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah, Edisi Kedua* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003).

⁷¹ Wawancara langsung dengan Bapak Abd. Jalil di kdiamannya tanggal 27 April 2015.

Mukti, Kiai Abduh, Kiai Muzakki dan Kiai Yasin. Empat Kiai sē kasebbut sē nyempoē. Ē dhelemma empa' kiai sē kasebbut samman ēlaksanaaghi, pas saterrosa ē ghilir ka romana anggota sē laēn, ding la ēangghep bisa. (seingat saya Samman di desa sini berdiri sekitar 1960, saya masih kecil belum ikut bergabung, tetapi lebih tepat tanyakan kepada yang lebih sepuh, seperti kak Jalil, karena ia ikut sejak pertama. Yang mendirikan adalah kiai-kiai sumber Anyar seperti KH. Abd. Mukti, Kiai Abduh, Kiai Muzakki dan kiai Yasin. Empat orang itu orang-orang pertama yang nyepoē (memimpin atau yang dituakan). Di rumah empat orang kiai inilah Samman dilaksanakan, baru pada perkembangan berikutnya digilir ke rumah-rumah anggota yang lain, setelah dirasa bisa).⁷²

Sementara Kiai Hodri Muzakki, putra salah satu pendiri *Samman* di desa Larangan Tokol merasa tidak tahu berdirinya *Samman* ini. Lebih lanjut dia menyatakan: “*Kaule ta' onēng persis berdirina samman ē desa ka'dinto, karana sobung serraten khusus tentang samman. Leres kiai kaule (Kiai Muzakki) sebagai pendiri samman ē desa ka'dinto, namun beliau ta' atingghepaghi catatan tentang saman, sementara kaule wakto ka'dinto ghi' kēnē' bahkan belum lahir. (Saya tidak tahu persis tentang tahun berdirinya Samman di desa ini karena tidak ada catatan khusus tentang itu. Benar kiai saya (K. Muzakki) merupakan salah satu pendiri Samman di desa ini, tetapi beliau tidak meninggalkan catatan apapun tentang Samman, sementara waktu itu saya masih kecil, bahkan belum lahir.*⁷³

Senada dengan K. Hodri, K. Muhammad Sibaweh tidak tahu persis kapan *Samman* ini berdiri, juga tidak tahu persis siapa yang membina *samman* sehingga menjadi seperti sekarang yang berfungsi ganda, yakni selain berfungsi sebagai media berdzikir, juga sebagai media kebudayaan atau tradisi masyarakat.

⁷² Wawancara dengan Bapak Sunarah 20 April 2015.

⁷³ Wawancara dengan K. Hodri tanggal 28 April 2015.

“*Sēngko’ sabbhen ghi’ kana’ sē aktif tang kakak (Kiai Dam).*” (Saya dulu masih kecil yang aktif justru kakak saya (k. Dam).⁷⁴

Ustad Toha memiliki pengalaman yang sama dengan beberapa informan di atas, ketika dia ditanya tentang sejarah berdirinya *Samman* di desa Larangan Tokol, menurutnya: “*Kaule ta’ onēng sejarana samman pasēra sē mabedeh de’ade’en ē desa ka’dinto. Onēngnga ka samman pernah nyongngo’ ē katerangan (hikayat) jā’ samman panēka bedē sejak wali songo*”. (artinya: Saya tidak tahu tentang berdirinya *Samman*, siapa yang memprakarsai di desa ini (Larangan Tokol). Saya tahu tentang *Samman* karena saya pernah melihat satu hikayat, bahwa *Samman* sudah ada sejak *Wali Songo*).⁷⁵

Dari beberapa pendapat para informan di atas, terdapat silang pendapat tentang tahun berdirinya *Samman* di desa Larangan Tokol sekalipun perbendaan tersebut tidak terlalu jauh rentang waktunya. Namun demikian mereka memiliki pendapat yang sama tentang pendiri *Samman* tersebut, yaitu para kiai Sumber Anyar, mereka adalah Kiai Abd. Mukti, kiai Muzakki, kiai Abduh dan kiai Yasin, kemudian diikuti oleh kiai-kiai yang lain dan masyarakat sekitarnya.

Ketidak jelasan sejarah *Samman* ini tidak hanya terjadi di desa Larangan Tokol, tetapi juga pada sejarah *Samman* di Pamekasan bahkan di Madura secara umum, tetapi sangat dimungkinkan bahwa Tarekat *Samman* ke Madura dibawa oleh KH. Kholil Bangkalan. Kiai Kholil Bangkalan merupakan ulama

⁷⁴ Wawancara dengan kiai Muhammad Sibaweh, tanggal 28 April 2015.

⁷⁵ Wali Songo adalah para penyebar Islam di Nusantara, khususnya di Jawa. Kisah tentang kiprah wali Songo dalam penyebaran Islam di Nusantara ini sudah tidak asing lagi di hati masyarakat, walaupun kiprah mereka tidak tercover dalam Ensiklopedi Islam Indonesia. Hal tersebut menjadi salah satu kegelisahan sebagaimana sejarawan Indonesia, misalnya Agus Sunyoto, sekaligus menginspirasi terbitnya buku fenomenalnya yaitu *Atlas Wali Songo*. Periksa: Agus Sunyoto’ *Atlas Wali Songo*, (Jakarta: Pustaka Iman, 2012).

kharismatik yang sangat dikagumi oleh Orang Madura bahkan diluar Madura. Murid-muridnya tersebar diberbagai tempat di pulau Jawa dan mereka menjadi kiai-kiai Besar dan memimpin pondok pesantren besar, seperti KH. Hasyim Asy'ari Jombang (pendiri NU), Kiai Manaf Abdul Karim Lirboyo Kediri Jawa Timur, Kiai Muhammad Siddiq (Jember), K.H.M. Munawir Krapyak Yogyakarta, Kiai Ma'sum Lasem Rembang Jawa Tengah, Kiai Abdullah Mubarak (Tasik Mlaya Jawa Barat), Kiai Wahab Hasbullah (Tambak Beras Jombang Jawa Timur, Kiai Bisri Syamsuri (Pesantren Denanyar Jombang Jawa Timur), dan Kiai Bisri Mustafa (pendiri pesantren Rembang Jawa Tengah).⁷⁶

Kemampuan Kiai Khalil dalam ilmu agama tidak diragukan, dia adalah orang cerdas. Keilmuan Islam yang menjadi daya tariknya adalah: sufi tata bahasa, dan fikih, dibawah bimbingan guru utamanya yaitu Nawawi al-Bantani⁷⁷ dan Syekh Abdul Karim, ketika ia memperoleh kesempatan menikmati admosfir akademik di Mekah sekitar tahun 1860. Di bawah bimbingan kedua guru tersebut, Kholil berhasil memadukan tradisi sufisme dibawah bimbingan Syekh Karim dan *fikih* dibawah bimbingan dan arahan sarjana semasanya, Mahfudz at-Tarmasi, walaupun Khalil sendiri tidak disepadankan dengan keduanya.⁷⁸ Dengan reputasi dan kemampuannya mencetak Kiai-kiai Besar yang kelak akan menjadi pimpinan pesantren besar –terutama sebagaimana ditulis di atas-- itulah Kiai Khalil menjadi Kiai paling kharismatik di Jawa pada akhir abad XIX dan seperempat pertama abad XX.⁷⁹

⁷⁶ Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 188-189.

⁷⁷ Tentang kisah pengangkatan Kiai Kholil sebagai murid Syekh Nawawi al Bantani ini bisa dirujuk pa Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syekh Nawawi al-Bantani Indonesia*, (Jakarta: Sarana Utama , 1978), hlm. 83-84; Mas'ud, *Dari Haramain*, hlm. 187-188.

⁷⁸ Zamkhsari Dhofir, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 92.

⁷⁹ Mas'ud, *Dari Haramain*, ,hlm. 190.

Kemashuran reputasi Kiai Khalil termasuk dibidang tasawuf dan menjadi guru tarekat di Jawa menjadi nyata, walaupun tidak ada bukti secara historis bahwa dia bergabung pada tarekat tertentu, termasuk *naqsabandiyah*. Garis keluarganya menunjukkan bukti bahwa Khalil ditempatkan dalam garis keturunan tarekat didasarkan atas popularitas Khalil bagi kepentingan tarekat tersebut.⁸⁰ Hal demikian juga bisa difahami karena tradisi pesantren di Jawa, guru spritual yang paling dihormati tidak ditentukan oleh status atau keberhasilan seseorang dalam suatu tarekat yang terorganisir, melainkan pada derajat tertinggi dari spritualitas kiai melalui kedalaman ilmu dan kedekatannya kepada Allah yang membentuk opini publik yang baik di kalangan komunitas tersebut.⁸¹

Di Madura terdapat tiga tarekat yang mashur yang sampai saat ini aktif diikuti orang Madura yaitu: *Naqsabandiyah*, *Qadariyah wa Naqsabandiyah* dan *Tijaniyah*. Disamping itu terdapat pula suatu tarekat lain yang meninggalkan bekas-bekasnya dalam kebudayaan populer masyarakat Madura yang berupa pertunjukan-pertunjukan, sekalipun tarekat ini tidak hadir sebagai tarekat khas di kalangan masyarakat Madura sekarang. Pertunjukan-pertunjukan populer yang disebut *ratep Samman* dimungkinkan berasal dari tarekat *Sammaniyah* yang populer di Nusantara pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19.⁸²

Bruinessen sampai pada simpulan bahwa tarekat *sammaniyah* merupakan tarekat pertama yang telah mendapat pengikut massal di Nusantara. Faktor pendukungnya selain kekeramatan syekh Samman melalui pertolongan

⁸⁰ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah*, hlm.178.

⁸¹ Dhofir, *Tradisi Pesantren*,, hlm. 91-92.

⁸² Helen Bouver, *Lebur*, hlm. 217, 221-2; Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 422-424.

supranaturalnya bagi orang-orang yang terjepit banyak menarik minat orang awam, juga *ratib Samman* dan dzikir kerasnya yang terkadang sangat ekstetis dan mampu mengadaptasikan diri dengan kondisi daerah menjadi hiburan rakyat (tari Samman). Sisi lain tarekat ini mengesankan sebagai ekspresi agama rakyat yang berbeda dengan pola agama fiqih, sekalipun kesan ini tidak bisa dipertahankan jika kita melihat tiga tokoh: Muhammad al-Samman, Abd Samad al-Falembani, dan Muhamad Nafis al-Banjari, ketiganya selain ahli tasawuf juga ahli fiqih. Tasawuf bagi ketiga tokoh tersebut tidak sebatas amalan saja, melainkan amalan dan kajian teks tertulis harus saling mendukung.⁸³

Namun demikian dalam perjalanannya kemashuran tarekat *Sammaniyah* --khususnya di Madura-- tergantikan oleh Tarekat *Qadariyah wa Naqsabandiyah*. Tarekat ini merupakan kombinasi dalam beberapa teknik mediasinya antara dua tarekat yang dijadikan satu paket, seperti dzikir sirri yang menjadi ciri khas tarekat *Naqsabandiyah* dan dzikir dengan suara keras yang menjadi ciri khas tarekat *Qadariyah*. Tarekat ini dipropagandakan ke Indonesia oleh Ahmad Khatib al-Sambasi yang menetap dan mengajar di Mekah pada pertengahan abad ke-19. Tarekat ini dalam perkembangannya telah menggantikan ketenaran tarekat *Sammaniyah* di Nusantara. Salah satu khalifah yang diangkat oleh Ahmad Khotib sebagai penggantinya kelak adalah Abdul Karim dari Banten, salah seorang tokoh yang --dalam literatur kolonial-- sering dikaitkan dengan pembrontakan Banten.⁸⁴

E. Upaya-upaya Masyarakat Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan Melestarikan *Samman*

Sebagaimana diurai di atas bahwa tarekat *Samman* pada awalnya muncul sebagai tarekat murni, pada perkembangannya

⁸³ Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 386.

⁸⁴ Bruinessen, *Kitab Kuning*, 426.

masuk unsur-unsur tradisi, sehingga tarekat ini pada tataran tertentu lebih tanpak sebagai tradisi yang banyak menyapa tradisi-tradisi lokal. Sehingga *Samman* dalam pelaksanaannya berbeda antara daerah yang satu dengan daerah lainnya, walaupun bacaan dasarnya sama.

Sebagai sebuah tradisi tentunya *Samman* merupakan sesuatu yang dilakukan dan menjadi bagian dari kehidupan serta menjadi khazanah kekayaan masyarakat, terutama bagi pelakunya yang senantiasa dijaga dan dipelihara, dalam rangka menghindari kepunahan. Karena hal yang paling mendasar dari suatu tradisi adalah adanya informasi yang diteruskan dari generasi ke generasi baik tertulis, lisan atau terlakukan, dan tanpa pewarisan ini suatu tradisi akan punah.

Samman walaupun awalnya merupakan sebuah tarekat yang lahir di Madinah oleh Syekh Abdul Karim al-Samman, tetapi hadir kepada masyarakat muslim melalui mursyid dan sampai ke Madura serta dikenal dan diamalkan oleh masyarakat Madura, termasuk masyarakat Larangan Tokol sebagai lokus penelitian ini. Kehadirannya menyentuh dan berdialog dengan tradisi local setempat, sehingga terjadi persenyawaan antara keduanya (misi tarekat dengan tradisi local). Hal ini dapat dibuktikan dengan masuknya syair-syair Madura (sebagaimana ditulis di atas) sebagai lagu-lagu yang mengiringi dzikir *Samman* sehingga menambah kekhusu'an para pelakunya.

Menurut penuturan para informan bahwa *Samman* di Larangan Tokol, pada awal berdirinya banyak pengikutnya, anggotanya sekitar 70 sampai 80 orang. Perjalanannya mengalami kemerosotan. Terdapat beberapa factor yang menyebabkan terjadinya kemerosotan anggota *Samman* di Larangan Tokol, diantaranya adalah tidak adanya upaya orang tua mengajak putranya ikut kegiatan *Samman* (problem regenerasi), factor kesibukan masyarakat yang berbeda-beda, factor waktu pelaksanaan yang terlalu malam, dan factor

munculnya budaya-budaya modern yang menggeser bahkan menghilangkan tradisi-tradisi lokal.

Ustad Toha berkaitan dengan merosotnya anggota *Samman* ini menegaskan: “*Faktor merosote anggota sala’ sēttonga karena sē seppo ta’ patē ngajek de’ ta potrana, saēnggha senneng ka samman, saengghe sobong panerrose*”.⁸⁵(faktor merosotnya anggota salah satunya karena orang tua tidak mengajak putranya, sehingga tidak senang ke *Samman* dan tidak ada penerusnya).

Peran orang tua dalam mengkomunikasikan tradisi *bengatoa* kepada generasi muda sangat signifikan. Terutama pada era modern dengan budaya global yang datang bertubi-tubi dengan melalui berbagai media. Masyarakat yang tidak berdaya budi tentunya tidak akan mampu melakukan dialog dan tidak mampu memfilter arus budaya asing (global). Kondisi demikian menurut D. Zawawi Imron, sebagaimana dikutip Dinaya Maya Julianti, adalah tugas kita bersama untuk menyelamatkan tradisi local, mulai dari instansi pemerintah, pesantren sampai dengan arisan silaturahmi yang ada di setiap kampung mempunyai tanggung jawab bersama dalam proses komunikasi dengan budaya baru tersebut.⁸⁶

Hilangnya tradisi-tradisi lokal Madura yang selama ini menjadi khazanah kekayaan local, salah satunya disebabkan oleh tidak lancarnya komunikasi keluarga dalam menyampaikan tradisi dimaksud kepada generasi penerusnya. Tilikan Dinaya Maya Julianti menunjukkan bahwa: *pertama*, komunikasi keluarga sebagai salah satu bentuk komunikasi antar pribadi mempunyai efek yang paling ampuh untuk menanamkan nilai-nilai warisan tradisi budaya lokal sehingga budaya Madura tetap eksis dengan identitas kebudayaannya

⁸⁵ Wawancara dengan Ustad Toha tanggal 6 Mei 2015.

⁸⁶ Dinara Maya Julianti, Pengaruh Komunikasi Keluarga Terhadap Kebudayaan di Madura, “*Makalah*” disampaikan pada acara Seminar Kongres Kebudayaan Mdura, di Sampang, Sabtu 28 Mei 2014.

dalam menjawab tantangan dan akan menjadi sumbangan berharga bagi kebudayaan Indonesia. *Kedua*, pengaruh teknologi dan informasi yang menyebabkan para generasi muda lebih memilih budaya modern dibandingkan budaya tradisional karena mereka takut dikatakan sebagai generasi **kuno** atau **jadul**. *Ketiga*, lingkungan eksternal keluarga dapat membawa pengaruh terhadap komunikasi maupun budaya dalam keluarga itu sendiri.⁸⁷

Faktor lain yang menyebabkan kembang kempisnya anggota *Samman* adalah faktor anggota Samman sendiri, kadang ada rasa suka kadang jenuh, ada kesibukan yang berbeda dari masyarakat.⁸⁸ Faktor kesibukan masyarakat yang disibukkan dengan nafakah sehingga mereka merasa kelelahan ketika diajak berkumpul di malam hari, namun sebetulnya di rumah-rumah banyak masyarakat yang masih membacakan shalawat *samman*, ketika mereka sambil tiduran, menjelang shalat fardlu sebagai puji-pujian masih sering terdengar.⁸⁹

Secara etimologi tradisi memiliki makna keterikatan antara masa lalu dengan masa kini, berupa pengetahuan, doktrin dan bentuk praktik yang ditransmisikan dari generasi ke generasi. Secara terminologis tradisi dapat dimaknai sesuatu yang diciptakan, dipraktikkan atau diyakini. Hal itu mencakup karya akal pikiran manusia, keyakinan atau cara berpikir, bentuk hubungan social, teknologi, peralatan buatan manusia atau objek alam yang bisa menjadi objek dalam sebuah proses transmisi.⁹⁰ Unsur penting dari tradisi adalah transmisi dari suatu generasi ke generasi berikutnya.⁹¹ Jika itu hilang, maka

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Wawancara dengan Nasiruddin tanggal 14 Mei 2015

⁸⁹ Wawancara dengan Wahyudi tanggal 18 Mei 2015.

⁹⁰ Edward Said, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), hlm. 12.

⁹¹ A. Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), hlm. 59-60.

dapat dipastikan bahwa tradisi akan dilibas zaman. Dapat ditegaskan bahwa dalam upaya pelestarian tradisi, bisa melalui pewarisan dan konstruksi. Pewarisan menunjukkan proses penyebaran tradisi dari masa ke masa, sementara konstruksi menunjukkan proses pembentukan atau penanaman tradisi pada orang lain.⁹²

Beberapa upaya yang dilakukan oleh masyarakat Larangan Tokol dalam rangka melestarikan *Samman* antara lain: *pertama* mengajak putra-putranya serta menceritakan prihal *Samman* kepadanya. Hal ini sebagaimana diceritakan beberapa informan di atas,⁹³ dengan cara demikian mereka (anak-anak) sedikit-demi sedikit memahami manfaat dzikir *Samman* dan mencintai *Samman* itu sendiri.

Kusairi berkaitan dengan ini menegaskan: “untuk memulihkan gerakan sebetulnya ada pada kelompok muda sementara kelompok tua hanya pendorong pesemangat sementara pelaksananya pemuda, sementara ini pemuda masih kurang termotivasi, entah mungkin karena mereka belum tahu betul tentang *Samman*, belum tahu tentang manfaat dzikir *Samman*, terus kemudian menikmati nikmatnya dzikir *Samman* kemudian enggan untuk bergabung”.⁹⁴

Kedua, mengaktifkan *samman* melalui kegiatan kepemudaan salah satu wadahnya PEPSOS (Pemuda Peduli Sosial) yang sampai saat ini eksis di Larangan Tokol, terutama di kampung Tengah. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Wahyudi: “Sedang kita upayakan melalui organisasi pepsos kita upayakan walaupun tidak secara rutin kita laksanakan untuk melestarikan *samman* itu sendiri.”⁹⁵

⁹² Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 278-279.

⁹³ Untuk hal ini periksa pada sub bab motivasi masyarakat mengikuti *Samman* pada tulisan ini.

⁹⁴ Wawancara dengan Kusairi tanggal 21 Mei 2015.

⁹⁵ Wawancara dengan Wahyudi tanggal 18 Mei 2015.

Rencana pengaktifan kembali acara *Samman* tersebut diamini oleh pemuda yang lain, sebagaimana Mudani: "Saya sepakat untuk diaktifkan kembali acara *samman* tersebut, karena terus terang saya rasa banyak manfaatnya, seperti perekat sosial terutama kalangan muda, dan yang terpenting dzikirnya."⁹⁶

Ketiga, modifikasi tradisi sehingga tradisi tersebut tetap diminati oleh masyarakat, terutama kaum muda. Dalam modifikasi tradisi tersebut bisa saja memasukkan model-model baru ataupun tetap model lama yang diubah, hanya saja persoalannya ada kekhawatiran ada esensi yang hilang.⁹⁷

Modifikasi budaya itu dilakukan sebagai salah satu upaya dalam rangka menjaga, melestarikan budaya-budaya *kona*, sehingga tidak hilang. Tradisi tidak hanya diwariskan tetapi juga dikonstruksikan atau *invited*. Dalam *invited tradition*, tidaklah cukup tradisi itu hanya diwariskan tanpa dikonstruksi dengan serangkaian tindakan yang bertujuan menanamkan nilai-nilai dan norma-norma melalui pengulangan (*repetition*) yang secara otomatis mengacu kepada kesinambungan dengan masa lalu.⁹⁸

Dari awal modifikasi ini sesungguhnya sudah dilakukan, misalnya upaya untuk menumbuhkan ketertarikan kaum muda, *samman* lebih dimunculkan sebagai seni padahal sesungguhnya tarekat, ini dilakukan untuk menarik masyarakat terutama pemuda aktif berdzikir. Wahyudi berkaitan dengan ini menyatakan: "jika disebut *ṭariqah* kaum muda tidak terlalu faham apa itu *ṭariqah*, maka untuk mendekati kaum muda untuk tergiur maka disebut tradisi walaupun sesungguhnya itu *ṭariqah*".⁹⁹

⁹⁶ Wawancara dengan Achmad Mudani tanggal 1 Juni 2015.

⁹⁷ Wawancara dengan Nasiruddin, tanggal 14 Mei 2015.

⁹⁸ Bambang Pranowo, "Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan" dalam Jurnal *Ulumuddin*, No. 02 Th. Iv, 2001, hlm. 9.

⁹⁹ Wawancara dengan Wahyudi 18 Mei 2015.

Modifikasi semacam itu sesungguhnya bukan hanya sekedar bermaksud agar kalangan pemuda gemar atau senang terhadap *Samman*, tetapi jauh lebih esensial agar mereka selalu berdzikir kepada Allah secara bersama-sama, sebab jika dilakukan dengan sendiri-sendiri amatlah sulit, apa lagi kondisi zaman saat ini yang sudah banyak menawarkan kesenangan-kesenangan duniawi bagi kalangan muda khususnya. Disinilah sesungguhnya *Samman* dengan dzikir tarekatnya menyeimbangkan kebutuhan manusia lahir-bathin. Hal ini senada dengan apa yang di ungkap Sayyid Husen Nasr, tarekat dihadirkan sebagai penyeimbang akan kebutuhan manusia lahir-bathin. Dengan cara memenuhi kebutuhan secara seimbanglah kehidupan damai yang dicari manusia mungkin akan tercapai, tidak saja dalam wujudnya sebagai hewan berfikir (*ḥayawân al-Nâṭiq*), tetapi sebagai wujud yang lahir untuk mencapai kebakaan. Mereka selalu sibuk dengan keindahan duniawi, kehidupan jasmani, membuat manusia terjerumus dalam perbudakan dan melahirkan problem-problem yang secara fisik sekalipun tak mungkin dipecahkan.¹⁰⁰

Modifikasi lain misalnya dalam bacaan-bacaan *Samman* yang banyak masuk unsur-unsur local, syair-syair Madura agar lebih difahami maknanya dan dapat menggetarkan hati pembaca dan pemirsanya. Syair-syair tersebut dirangkai oleh para senior *samman* di desa ini. Termasuk pula perubahan waktu pelaksanaan disesuaikan dengan kondisi saat ini agar tidak terlalu larut malam, sebab sebagaimana disebutkan di atas, salah satu factor macetnya *samman* di desa Larangan Tokol karena tuntutan kesibukan dan mencari nafakah, hal ini jelas ada keterkaitan dengan waktu.

¹⁰⁰ Sayyid Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 203-204; Nor Hasan, "Tradisi Kadiran: Kajian Terhadap Pola Ritual dan Makna Simbolisnya" *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol. 2 Nomor 1, Juni 2012, hlm. 53.

Tentang perubahan waktu pelaksanaan ini Nurahmat menyatakan, “*Samman waktona abha obha pernah ěsabha’ malam Sabtu, oba ka malem Selasa, malam jum’at terros obha ka malem Sabtu, tergantung kasapakatan anggota*”.¹⁰¹ Perubahan waktu pelaksanaan tersebut dilakukan sebagai sebuah upaya melestarikan *Samman*, karena ternyata banyak pecinta *Samman* yang waktunya banyak bersamaan dengan kegiatan (*koloman, kamratan*) lain.

Perubahan waktu tersebut juga seharusnya diikuti oleh perubahan durasinya dari mulainya kegiatan tidak terlalu malam dan selesainya pun tidak. Hal ini sebagaimana dinyatakan Ustad. Toha, “*samangkĕn bhidheh sareng dhimĕn saĕngghe pelaksanaan samman kodhu masasoai kalaben kabedeem, mulaina ta’ terlalu malem, ambhuna jughe ta’ terlalu malem, karena masyarakat kalagghuna ghi’ alako saarĕ bentĕng*” (sekarang beda dengan dulu, sehingga pelaksanaan *samman* harus menyesuaikan dengan situasi, mulainya tidak terlalu berhentinyapun tidak terlalu malam juga, karena esok harinya masyarakat bekerja seharian).¹⁰²

Keempat, upaya menghidupkan *samman* kembali, muncul dari kalangan muda, terutama mereka yang tergabung dalam wadah organisasi kepemudaan di desa Larangan Tokol yaitu PEPSOS (Pemuda Peduli Sosial), dengan cara mengundang para pecinta *Samman* untuk berdzikir bersama, tempatnya di lokasi pemakaman (congkop). Lokasi itu sengaja dipilih disamping ada permintaan dari beberapa senior, juga untuk tidak membebani tuan rumah dalam hal konsumsi.¹⁰³ Respon para pecinta *samman* tersebut sangat tinggi, hampir semua mereka yang diundang hadir. Berdasarkan hasil observasi lapangan bahwa mereka yang hadir pada acara *samman* tersebut sangat antusias, seakan-akan

¹⁰¹ Wawancara dengan Nurahmat, tanggal 16 Juni 2015.

¹⁰² Wawancara dengan Ustad Toha tanggal 16 Mei 2015.

¹⁰³ Wawancara dengan Nurahmat tanggal 15 Juni 2015.

menumpahkan kerinduan yang begitu mendalam terhadap *samman*.¹⁰⁴ Dari kegiatan ini muncul ide kembali untuk mengaktifkan *Samman*, baik berbentuk rutinitas maupun tidak, sewaktu-waktu mereka akan berkumpul dan bagi siapa saja yang punya hajat siap untuk menjadi tuan rumah.

Dokumentasi Kegiatan Samman di Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan



Foto 1: pelaksanaan Samman di desa Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan dalam keadaan duduk. Sejatinya formasi dalam pelaksanaan Samman ini berbentuk lingkaran, karena tempat pelaksanaan terbatas, sementara pesertanya banyak sehingga sebagian peserta posisinya ada di tengah lingkaran berhadapan-hadapan dengan peserta lainnya.

¹⁰⁴ Observasi lapangan di kompleks pemakaman Sambeluk desa Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan, tanggal 20 Maret 2015. Observasi ini dilakukan saat peneliti melakukan pra penelitian.



Foto 2: pelaksanaan Samman di desa Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan dalam keadaan duduk.



Foto3: pelaksanaan Samman di desa Larangan Tokol Tlanakan Pamekasan dalam keadaan duduk.

Foto 4: Kegiatan Samman dalam posisi berdiri



Foto5: Pelaksanaan Samman dalam posisi berdiri





Foto 6 : Pelaksanaan Samman dalam posisi berdiri.

BAB VI

ANTARA TRADISI DAN PERUBAHAN SOSIAL (MENGURAI PERAN ELIT NU)

Dalam pandangan Geertz kiai merupakan makelar budaya (*cultural broker*), kiai adalah figur yang menjadi penyaring berbagai budaya atau informasi yang datang dari luar kearah kehidupan kaum santri dengan cara mengambil yang berguna dan membuang yang tidak ada manfaatnya. Peran ini akan macet, manakala arus informasi itu demikian keras masuk kedalam kehidupan dan kiai tidak dapat membendung arus budaya atau informasi yang masuk. Dari kemacetan fungsi ini, maka akan terjadi kesenjangan budaya antara kiai dengan masyarakatnya, dan tidak jarang kiai akan ditinggalkan oleh penganutnya atau santrinya.¹

Warga NU di Madura -khususnya masyarakat Tlanakan Kabupaten Pamekasan sebagai lokus kajian penelitian ini-, dengan berbagai kondisi dan stratifikasi pendidikan yang dimilikinya adalah manusia yang mempunyai kesadaran akan tingkah laku dan prilaku keagamaannya. Mereka begitu taatnya kepada kiai sebagai pimpinan informal kharismatik. Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, di Mata orang Madura, Kiai menduduki struktur ketiga dalam struktur penghormatan mereka. Hal ini dapat ditelusuri dari ungkapan kalimat yang menggambarkan struktur penghormatan orang Madura yaitu: "*Buppak babhu guruh rato*" (Bapak ibu, sebagai orang tua menduduki struktur pertama dan kedua, kemudian guru dalam hal ini kiai menduduki sturuktur penghormatan ketiga, kemudan ratoh sebagai struktur penghormatan keempat). Namun pada batas-batas tertentu kiai menduduki

¹ Abdurrahman Wahid, "Benarkah Kyai Membawa Perubahan?": Sebuah Pengantar, dalam Hiroko Horikoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), hlm. Xvi-xvii.

struktur pertama dan utama. terbukti banyak orang Madura yang lebih hormat kepada kiai dibanding kepada orang tua. Masyarakat senantiasa *sam'an wa ta'atan* sebagai sebuah simbol kepatuhan terhadap kiai, segala dawuh dan perintah kiai senantiasa dipatuhi oleh orang Madura. Orang Madura merasa *cangkolang* (tidak punya sopan satun) tidak berani berbuat *su'ul adab* jika berbeda pendapat atau melanggar perintah kiai, sehingga *ngereng kasokan* (*monggo kerso*, apa kata atau keinginan kiai) senantiasa tertanam di hati orang Madura sebagai simbol kepatuhan tanpa pamrih kepada kiai. Mereka begitu yakin bahwa kepatuhan terhadap kiai tidak akan sia-sia dan bakal menuai barokah.

Dari ungkapan dan perilaku tersebut menggambarkan bahwa kiai dalam pandangan orang Madura -termasuk masyarakat Tlanakan Pamekasan- dengan meminjam bahasa Pareto (1848-1923) masih menduduki strata sosial kelas atas atau sering disebut kelompok elit, sementara masyarakat menjadi kelas kedua atau kelompok non elit.² Pareto membagi kelompok elit pada dua bagian yaitu *governing elite* dan *non governing elite*. Kiai dalam posisi ini sebagai *non governing elite* yang memiliki peran tinggi dalam setiap aktivitas dan kegiatan.³ Fungsi yang lain, kiai sebagai kelompok elit adalah melakukan kontrol dan kendali baik dalam bidang politik, ekonomi dan keputusan sosial,⁴ terutama dibidang keagamaan. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kiai merupakan elit agama (*religious elite*) yang

² S.P. Varma, *Modern Political Theory A Critical Survey*, Vicas Publishing House Pvt Ltd, (India: 1975), 228. lihat pula T. Bottomore, *Elits and Society*, (2nd Edition) (London: Routledge, 1993), hlm. 25.

³ Patrick Dunleavy and Breandan O'leary, *Theoris of The State The Politics of Liberal Democracy*, (London: Macmilan Education Ltd, Hougmmills, Basingstoke, Hampsphire RG21 2xS, 1991), 136. Periksa juga Sartono Kartodirjo, *Elit dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: LP3ES, 1983), hlm. viii, 137.

⁴ Jack Planoad Milton Greenberg, *The American Political Dictionary*, (USA: Harcourt College Publisher, 2002), hlm. 84.

memiliki status tinggi di mata orang Madura baik dibidang sosial, ekonomi, politik lebih-lebih dibidang keagamaan.

Kiai adalah *ghuruh tolang*⁵ bagi orang Madura yang sulit dilupakan, dimanapun mereka berada, tetap ingat akan jasa-jasa kiai ini, sekalipun mereka berada di negeri rantau. Saat mereka mudik (pulang kampung) dapat dipastikan mereka nyabis kepada kiai sebagai guru pertamanya. Atau karena hajat tertentu mereka datang kepada kiai untuk meminta wujangan, arahan atau bahkan solusi terhadap peresoalan yang mereka hadapi, terutama dalam masalah agama dan masalah sosial lainnya.

Namun demikian masyarakat bukanlah merupakan sebuah kesatuan fisik (*entity*), tetapi seperangkat proses yang saling terkait bertingkat ganda. Masyarakat senantiasa berubah disemua tingkat kompleksitas internalnya. Ditingkat makro terjadi perubahan politik, ekonomi dan kultur. Di tingkat mezo terjadi perubahan kelompok, komunitas dan organisasi. Dan di tingkat mikro terjadi perubahan interaksi dan prilaku individual.⁶ Masyarakat senantiasa melakukan proses adaptasi dan bahkan merespon terhadap perubahan, terutama bagi masyarakat yang berpendidikan (masyarakat tergolong kelas menengah ke atas) cenderung lebih responsif terhadap ide-ide baru. Sementara masyarakat kelas bawah cenderung mengedepankan *safety first* (mendahulukan selamat), sehingga respon mereka terhadap perubahan sedikit lambat. Akan tetapi semua masyarakat tersebut memiliki peran sesuai dengan fungsi dan statusnya masing-masing.

Pada Sisi ini -dalam meneropong pilihan-pilihan masyarakat terhadap tindakan sosial yang dilakukan-, maka

⁵ *Ghuruh tolang* istilah yang digunakan oleh orang Madura untuk menunjuk dan diberikan kepada orang yang mengajar mereka dasar-dasar ilmu al-Qur'an yaitu huruf hijaiyah (*alif-alifan*, dalam istilah orang Pamekasan) dan keilmuan agama lainnya.

⁶ PiotrSztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial* (Jakarta: Prenada, 2008),hlm. 65,

dapat dilihat dari teori pilihan rasional (*rational choice theory*). Dalam pandangan *rational choice theory* perilaku sosial dapat dijelaskan lewat perhitungan “rasional” yang dilakukan individu dalam konteks pilihan-pilihan yang mereka buat dalam kehidupan sehari-hari.⁷ Atau dengan kata lain, individu adalah agen rasional yang hanya berusaha memaksimalkan kepentingannya. Dalam konteks sosial, kehidupan sosial yang terorganisasi merupakan ekspresi bersama dari pada individu yang secara rasional menerapkan kalkulasi ini.

Asal mula teori rasional ini banyak meminjam dari disiplin ilmu ekonomi, khususnya karya ekonom Chicago Gary Becker (1976). Selanjutnya James Coleman (sosiolog Chicago) memperkenalkan prinsip-prinsip dasar ekonomi borjuis ke dalam teori sosiologi sebagaimana dalam bukunya *Foundations of Social Theory* (1990).⁸ Namun demikian teori ini juga relevan dipergunakan dalam sosiologi politik dan kajian keagamaan.

Disini lain, sepanjang melihat peran yang dimainkan kelompok elit NU dalam pergumulan –atau lebih tepatnya dalam perjumpaan- Islam dengan tradisi lokal maka dapat diteropong melalui teori peran. Dalam perspektif teori peran, kelompok masyarakat –baik elit maupun masyarakat NU secara umum- dapat dikatakan telah melaksanakan perannya sebagai kelompok, jika mereka telah memenuhi hak dan kewajibannya sesuai dengan statusnya. Setiap individu-dalam perspektif teori peran- memiliki peranan yang berasal dari pola-pola pergaulan hidupnya. Hal ini juga berarti bahwa peranan menentukan apa yang diperbuatnya bagi masyarakat serta kesempatan-

⁷ Ben Agger, *Teori-teori Sosial Kritis*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 55-58, 312-318. Lihat juga Nur Syam, *Model Analisis Teori Sosial*, (Surabaya, PNM, 2010), hlm. 326.

⁸ Nur Syam, *Model Analisi*, hlm. 326.

kesempatan apa yang diberikan oleh masyarakat kepadanya.⁹ Hubungan sosial yang ada dalam masyarakat merupakan hubungan peranan-peranan individu dalam masyarakat. Meminjam istilah dalam dramaturgi, bahwa setiap orang yang memainkan¹⁰ pelbagai peran akan memiliki suatu gaya tersendiri dan setiap orang dengan perannya tertentu mungkin berusaha untuk menyesuaikan diri dengan orang lain dalam beberapa hal.

Soerjono soekanto, dengan mengutip Marion J. Evy, *the Structure of socety*, menegaskan bahwa peranan yang melekat pada individu-individu dalam masyarakat penting bagi hal-hal berikut:

- a. Peranan-peranan tertentu harus dilaksanakan apabila struktur masyarakat hendak dipertahankan kelangsungannya.
- b. Peranan tersebut seyogyanya diletakkan pada individu-individu yang oleh masyarakat dianggap mampu melaksanakannya. Mereka harus terlebih dahulu terlatih dan mempunyai hasrat untuk melaksanakannya.
- c. Dalam masyarakat kadangkala dijumpai individu-individu yang tak mampu melaksanakan perannya sebagaimana diharapkan oleh masyarakat. Karena mungkin pelaksanaannya memerlukan pengorbanan arti kepentingan pribadi yang terlalu banyak.

Apabila semua orang sanggup dan mampu melaksanakan perannya, belum tentu masyarakat akan dapat memberikan peluang-peluang yang seimbang. Bahkan seringkali terlihat

⁹ Soerjono Soekanto, *Ilmu Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: PT Grafindo Persada cet iv, 1990), hlm. 269.

¹⁰ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Jakarta: PT Gramedia, 1986), 51, periksa: J. Dwi Narwoko-Bagong Suyanto (ed), *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan* (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 138-140, Nur Syam, *Model Analisis Teori Sosial* (Surabaya: PNM, 2009), 193. Dan Rahmad K. Dwi Susilo, *20 Tokoh Sosiologi Modern* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 380.

betapa masyarakat terpaksa membatasi peluang-peluang tersebut.¹¹

Menelusuri peran Kiai sebagai kelompok elit NU dalam pergumulan Islam dengan tradisi lokal, setidaknya terdapat tiga peran atau kiprah yang dilakukan oleh kiai tersebut:

Pertama adalah memberi pemahaman kepada masyarakat akan makna, hakikat, dan fungsi dari ritual yang mereka jalani selama ini. Misalnya pada tradisi *pelet kandung*, selama ini masyarakat melaksanakannya hanya sekedar menjalankan *lalaman bengatoah* dengan memenuhi semua persyaratan (*saranah*) yang terkait dengannya, tanpa memahami makna serta fungsi dari tradisi ini. *Pelet kandung* sejatinya adalah sebagai salah satu bentuk syukur dari pasangan suami istri yang telah dikaruniai Jabang bayi oleh Allah. Tradisi ini sesungguhnya adalah ritual *slametan* untuk permohonan agar bayi yang akan lahir nanti selamat, lancar dan menjadi anak sholeh. Harapan-harapan itu secara simbolik digambarkan melalui *saranah* yang ada dalam ritual itu atau dengan istilah lain *tafaul* terhadap benda-benda yang disediakan pada acara *pelet kandung*. Pemberian pemahaman tidak hanya berhenti pada fungsi *slametan*, tetapi -terdapat fungsi yang lain- *pelet kandung* merupakan proses pendidikan pranatal bagi bayi. Oleh karenanya ibu yang sedang hamil dianjurkan untuk mulai membiasakan dan melaksanakan hal-hal yang baik, seperti banyak beribadah, membaca al-Qur'an, sholat, berdzikir, bersedekah, berperilaku dan berbuat baik pada sesama. Semua itu merupakan proses pendidikan yang akan membekas kepada sang bayi. Seorang Ibu Hamil juga harus menjauhi pantangan-pantangan atau menjalani *wewelar*. Pantangan tersebut seperti:

1. Tidak boleh menghina orang lain agar anaknya nanti tidak meniru,

¹¹ Johnson, *Teori.*, hlm. 272.

2. Suami istri dilarang membunuh atau menyiksa sebangsa binatang atau hewan apapun agar anaknya tidak cacat.
3. Ibu yang sedang hamil tidak boleh makan makanan yang mendatangkan panas, misalnya durian, petai cina, dan lain-lain.¹²

Orang tua dulu begitu *jijip*, hati-hati atas segala kemungkinan yang akan terjadi pada Ibu yang hamil. Hal itu merupakan sesuatu yang wajar, mengingat semua orang tua ingin agar anaknya menjadi orang yang sempurna dan baik, sehingga Ibu yang sedang hamil dilarang melihat hal-hal yang jelek, ayah si Jabang bayi dilarang berburu, memancing serta mencaci orang,¹³ termasuk menyakiti atau apalagi menyiksa binatang, dan dilarang pula bermalas-malasan.

Kedua, memberi contoh atau sebagai suri tauladan bagi masyarakat. Pada tataran ini, para kelompok elit NU (kiai) tidak meninggalkan begitu saja tradisi-tradisi yang selama ini tetap eksis di masyarakat. Mereka begitu maklum bahwa tradisi tersebut merupakan kekayaan masyarakat. Selama tradisi itu tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka tradisi itu dibiarkan tetap berjalan, bahkan kiai sendiri melaksanakan tradisi tersebut. Kiai melaksanakan tradisi-tradisi lokal seperti *pelet kandung* karena pada dasarnya ritual itu merupakan salah satu bentuk permohonan atau do'a yang dikemas dengan *slametan*. Hal-hal yang berbau *mubazzir* atau keluar dari ajaran Islam kemudian diluruskan. Misalnya, membanting telur atau mengapit atau memangku ayam pada saat prosesi ibu hamil dimandikan, hal itu tidak dilakukan lagi. Telor tersebut dianjurkan untuk dijadikan jamu, atau diberikan kepada orang

¹²Mansur, *Mendidik Anak Sejak Dalam Kandungan* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2004), hlm. 183.

¹³Conny R. Seniawan, *Petunjuk Layanan dan Pembinaan Kecerdasan Anak Sejak Pranatal Sampai Dengan Usia Sekolah Dasar* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004), hlm. 25.

lain sebagai sedekah, begitu pula dengan ayam yang diapit atau dipangku, ditempatkan di tempat lain agar tidak terkesan menyiksa binatang.

Prosesi pemandian ibu hamil dalam *pelet kandug* selama ini nyaris dilaksanakan dengan kurang –atau memang tidak-Islami, karena tidak menutup aurat sebagaimana aurat wanita dalam Islam. Kiai NU memberi contoh dengan memulai dari keluarga sendiri. Kain kafan 2 meter tetap disediakan sebagai alat penutup aurat ibu hamil serta pelaksanaannya dilaksanakan di tempat tertutup, tidak sebagaimana kebanyakan masyarakat melaksanakannya selama ini dan yang memandikan adalah muhrimnya. Bersamaan dengan prosesi pemandian Ibu hamil, dilaksanakan pula pembacaan al-Qur'an atau *khatmul Qur'an*.

Pelet kandug yang selama ini dilaksanakan oleh masyarakat pada usia bayi berumur 7 (tujuh) bulan, sedikit demi sedikit sudah ada perubahan yakni pada usia 4 bulan, setidaknya pada usia kandungan 4 bulan tersebut diadakan semacam *slametan*, sekalipun secara sederhana, karena pada usia itu merupakan usia yang sangat krusial sebab pada usia itu segala sesuatu yang menyangkut kehidupan bayi tersebut ditentukan, baik roh, rezeki, bahagia atau sengsara.

Termasuk pula pada *sarwah* yang selama ini diyakini oleh masyarakat sebagai ritual dengan cara berdzikir, membaca kalimat tauhid sebanyak 70.000, persepsi masyarakat dzikir itu harus dilakukan bersama dalam waktu dan hitungan yang telah ditetapkan. Padahal *sarwah* itu bisa dilakukan sendiri-sendiri dan bisa dicicil. Pahalnyapun bisa dihadiahkan bagi orang lain terutama bagi keluarga yang telah meninggal dunia. Hal ini sebagaimana dilakukan oleh Syeikh Sarwah –yang diyakini sebagai pencetus zikir ini- dalam melaksanakan dzikir tersebut secara dicicil dan pahalanya disamping untuk dirinya sendiri, juga untuk ibunya yang sudah meninggal.

Ketiga, melestarikan tradisi-tradisi lokal yang masih sesuai dengan ajaran Islam serta merubah sebagian yang tidak sesuai dengan Islam. Salah satu upaya dalam melestarikan tradisi tersebut adalah dengan jalan mewariskan tradisi dimaksud dari generasi ke generasi berikutnya. Upaya pewarisan tersebut dengan melaksanakan upacara *pelet kandung*, melaksanakan dzikir *sarwah* atau *tahlil* dengan melibatkan para santri dan masyarakat. Dilanggar-langgar, di musholla atau di mesjid sering dilaksanakan sarwahan atau tahlilan bersama. Atau di makam-makam *bhuju'* setiap hari kamis (malam Jum'at) acara tahlilan menjadi kegiatan rutin. Kegiatan tersebut melibatkan banyak elemen masyarakat, mulai dari yang dewasa, remaja, bahkan anak-anak. Termasuk pula sebagai upaya pewarisan tradisi, di lembaga-lembaga yang berafiliasi dengan NU, *sarwah* atau *tahlil* dan *shalawat* dijadikan sebagai materi lomba pada saat kegiatan imtihan atau kegiatan *akhir sanah*.

Kiai, adalah sosok yang sangat dihormati oleh orang Madura. Dengan kelebihan-kelebihan yang dimiliki kiai seperti kelebihan magis spiritual, ketulusannya membina masyarakat serta ketakwaan dan ketaatannya menjalankan ibadah kepada Tuhan menempatkan kiai pada posisi sosial kelas atas bagi masyarakat Madura. *Kiai* Madura adalah pemimpin informal yang selalu dijadikan panutan. Semua masalah keluarga dan masyarakat yang sulit dipecahkan diserahkan kepada kiai untuk menyelesaikannya, baik masalah ekonomi, sosial budaya maupun politik, khususnya masalah keagamaan.

Kiai -baik kiai *langgar* ataupun kiai pesantren, dalam istilah prajarta Dirdjosanjoto,¹⁴ atau kiai kampung dan kiai pesantren, dalam istilah Moh Hefni-selain sebagai pendidik bagi santri-

¹⁴Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LkiS, 1999)

santrinya juga sebagai penyebar agama Islam di Madura.¹⁵Kiai langgar berusaha untuk menyebarkan agama paling tidak melalui tiga strategi yang digunakan. *Pertama*, mengajar Islam kepada anak-anak di sekitar rumah tempat tinggalnya seperti cara membaca al-Quran atau pengetahuan fiqh dasar. *Kedua*, dia memimpin kaum laki-laki membaca *yassinan* dan memimpin kaum perempuan membaca *dhiba'an* (membaca sejarah nabi) sekali dalam seminggu. Pada acara *yassinan* dan *dhiba'an*, kiai biasanya menyampaikan pesan-pesan keagamaan mengenai perilaku yang baik dan buruk menurut Islam. *Ketiga*, dia menentang ritual dan kepercayaan (budaya) lokal yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, seperti *tayuban* (ketoprak), *kerapan sapi*, dan *lodruk*. Oleh karena itu kiai di langgar mempunyai andil besar pada pembentukan karakter para santrinya. Tidak heran jika santri sangat mengidolakan kiainya sehingga apa pun yang dikatakan akan diterima dan diimitasi santri dengan mudah. Pada tataran tertentu ketundukan dan penigidolaan terhadap kiai tersebut mengarah pada terbentuknya sikap *ashobiyah* terhadap Kyai. Kepatuhan terhadap Kiai dalam pandangan orang Madura “dianggap sebagai sebuah kepatuhan terhadap agama (Islam)”.¹⁶

¹⁵ Ibnu Hajar, Kiai di tengah Kisaran Politik antara Petaka dan Kuasa, (Jogjakarta: IRCiSoD Sampangan Perkuat 325 B 2009) hlm. 35

¹⁶ Citra tentang kepatuhan, ketaatan, atau kefanatikan orang Madura pada agama Islam yang dianut sudah lama terbentuk. Hal itu tidak terlepas dari peran Kiai sebagai tokoh informal. Mereka (orang Madura) sangat patuh menjalankan syariat agama Islam seperti: melakukan shalat lima waktu, berpuasa, zakat, bersedekah dan berjihad demi agama. Hasrat mereka untuk naik haji sedemikian besar, sama dengan hasrat mereka memasukkan putranya ke pesantren. Hal itu salah satunya dibentuk oleh rasa hormat dan ketudukannya terhadap Kiai. Itulah sebabnya mengapa seorang kiai dan haji sebagai guru panutan mendapat tempat terhormat dimata orang Madura, sehingga ajaran Islam secara keseluruhan sangat pekat mewarnai budaya dan peradaban Madura.

Proses perubahan tradisi yang dilakukan oleh para elit NU (kiai) itu dilakukan dengan cara evolutif yaitu dengan cara bertahap, sehingga tidak ada kesan sebuah pemaksaan pada masyarakat. Konsep *al Muhafadha ala al qodim al shaleh wa al ahdu bi al jadid al aslah* begitu relevan dalam rangka memperbaiki atau merubah tradisi yang sudah *established* di masyarakat. Sehingga dengan perubahan semacam itu, tradisi-tradisi tersebut tetap aktual disatu sisi, dan pada sisi yang lain selalu eksis dan sejalan dengan ajaran Islam.

Disisi lain, Islam tradisional atau sering pula disebut “Islam Populer” serta kiai sebagai pemimpin informalnya, yang selama ini dikesan kolot ternyata mampu eksis ditengah kehidupan modern, bahkan kiai dengan caranya sendiri mampu merubah pandangan masyarakatnya. Zamakhsyari Dhofir berkaitan ini menegaskan:

“Islam tradisional di Jawa yang kelihatannya demikian statis dan demikian kuat terbelenggu oleh pikiran-pikiran “ulama” di abad pertengahan sebenarnya telah mengalami perubahan-perubahan yang sangat fundamental, tetapi perubahan-perubahan tersebut demikian bertahap-tahap, demikian rumit dan demikian dalam tersimpan. Itulah sebabnya bagi para pengamat yang tidak kenal dengan pola pikiran Islam, maka perubahan-perubahan tersebut tidak akan bisa terlihat, walaupun sebenarnya terjadi di depan matanya sendiri, kecuali bagi mereka yang mengamatinya secara seksama”¹⁷

Dhofir melalui penelitiannya “Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai” sesungguhnya ingin menjawab –jika tidak ingin menyebut mengcounter – penelitian-penelitian Islam tradisional di Jawa yang terlalu menekankan pada aspek-aspek tradisional dan konservatisme, serta meremehkan kemampuannya untuk mengembangkan diri dalam kehidupan

¹⁷ Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982).

modern, sehingga kajiannya sangat dikotomis antara tradisionisme dan modernisme yang tak dapat dipertemukan. Geertz misalnya, ia menggolongkan Islam tradisional yang nota bene orang-orang pesantren sebagai orang Islam “kolot” yang kehidupannya berkisar antara “kuburan dan ganjaran” yakni kehidupan yang hanya mementingkan akhirat dan bertujuan untuk memperoleh pahala dan lebih banyak berdzikir tentang nasib mereka setelah mereka di kubur. Disinilah letak ambigunya Geertz dalam memberi penilaian terhadap Islam tradisional di Jawa, sebab pada pernyataannya yang lain ia menegaskan bahwa kehidupan pesantren ditandai oleh suatu tipe etika dan tingkah laku ekonomi yang bersifat agresif, penuh watak kewiraswastaan dan menganut faham kebebasan berusaha. Terbukti banyak santri yang menjadi pengusaha.¹⁸

Tak kalah seriusnya dalam menumbuhkan kesalah fahaman tentang Islam tradisional di Jawa adalah karya Deliar Noer “Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942”. Tanpa melakukan penelitian yang cukup tentang pesantren, dia menyimpulkan bahwa:

“Meskipun para penganut Islam tradisional mengaku diri mereka sebagai pengikut madzhab yang empat –terutama madzhab Syafi’i- mereka pada umumnya tidak mengikuti ajaran para pendiri madzhab tersebut, tetapi membatasi diri mereka terutama kepada ajaran-ajaran para imam yang berikutnya yang dalam banyak hal menyeleweng dari ajaran-ajaran para pendiri madzhab. Para penganut Islam tradisional di Indonesia mengikuti fatwa-fatwa yang ada, bukannya berusaha memahami cara-cara untuk dapat memberikan atau merumuskan fatwa. Dalam bidang tasawuf banyak para penganut Islam tradisional seringkali tergelincir kedalam praktek-praktek yang dapat dianggap

¹⁸ Ibid., 5.

syirik karena menghubungkan Tuhan dengan makhluk-makhluk atau benda-benda”¹⁹

Pernyataan tersebut jelas sangat subyektif dan berlebihan tanpa didukung oleh bukti-bukti yang cukup. Ia tidak menjelaskan siapa sesungguhnya yang dimaksud dengan Islam tradisional, apakah mereka kelompok abangan (seperti Geertz) yang jelas mereka memang tidak banyak tahu tentang Islam, atau yang dimaksudkan Islam tradisional itu Kiai? Kalaupun yang ia maksud Islam tradisional adalah Kiai -yang notabene sebagai penguasa, pemilik, pengelola, dan pengajar kitab kuning serta sebagai imam di pesantren- berarti Deliar Noer -dalam istilah Dhofir- kurang memahami tentang kewajiban yang sebenarnya dari seorang Alim. Peranan seorang Alim sejatinya adalah untuk menjelaskan rahasia yang tersimpan daripada wahyu kebenaran dari praktik-praktik keagamaan, dan bagaimana ia menyusun tekanan-tekanan berbagai ajaran, menunjukkan situasi lingkungan kemasyarakatan dan pendapat mana yang harus dipilih.²⁰

Dhofir ingin mengoreksi kesalahan-kesalahan yang banyak dilakukan oleh para peneliti Islam tradisional yang telah menyimpulkan bahwa modernisasi telah menyebabkan peranan kiai tidak diperlukan lagi. Kiai menjadi penghambat modernisasi dan lain-lain. Kesalahan tersebut bertumpu pada dua hal, yaitu: (1) mereka mengira bahwa nilai-nilai spiritual yang dipegang dan dianjurkan oleh kiai tidak lagi relevan dengan kehidupan modern, dan (2) mereka mengira bahwa kiai tidak mampu menerjemahkan nilai-nilai spiritual tradisional tersebut bagi pemuasan kebutuhan-kebutuhan hidup modern. Padahal ditengah gejolaknya pembangunan ekonomi di Indonesia dewasa ini, para kiai justru merupakan sekelompok

¹⁹ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1988), HLM. 320.

²⁰ Dhofir, *Pesantren*, 7.

orang-orang yang bersedia membangun kesejahteraan spritual bangsanya.

Kiai berperan kreatif dalam perubahan sosial. Bukan karena kiai meredam akibat perubahan yang terjadi, melainkan justru memelopori perubahan sosial dengan caranya sendiri. Kiai bukan melakukan penyaringan informasi, melainkan menawarkan agenda perubahan yang dianggapnya sesuai dengan kebutuhan nyata masyarakat yang dipimpinnya. Ia faham bahwa perubahan sosial adalah hal yang tak terelakkan, namun persoalannya bagaimana kebutuhan perubahan tersebut dapat terpenuhi dalam satu sisi, namun sisi yang lain bagaimana perubahan tersebut tidak sampai merusak ikatan-ikatan sosial yang ada, melainkan justru bisa memanfaatkan ikatan-ikatan itu sebagai mekanisme perubahan sosial yang diinginkan.²¹

Hiroko Horikoshi,²²dalam kajiannya tentang “Kiai dan perubahan masyarakat”, dengan fokus kajian Kiai Yusuf Tajri dari Cipari, Horisokhi telah mampu melakukan sebuah kerja besar, yaitu menangkap proses perubahan yang terjadi dalam masyarakat secara tepat. Ternyata betapapun tradisionalnya suatu masyarakat, ia memiliki kemampuan melakukan perubahan atas pandangan hidupnya. Jika tidak demikian, masyarakat apapun -baik tradisional bahkan modern sekalipun-, ia akan mati ketika ia dihinggap kebekuan dan tidak mampu menampung kebutuhan akan perubahan pandangan hidup, Terbukti masyarakat tradisional yang berumur ribuan tahun, ia tetap *survive*, bertahan di panggung sejarah tak lain karena kemampuannya melakukan perubahan sosial dalam dirinya.

²¹ Abdurrahman Wahid, Benarkah Kyai Membawa Perubahan?: Sebuah Pengantar, dalam Hiroko Horikoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

²² Hiroko Horikoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987, terutama bab IV dan VI).

Pandangan konservatif dari pada kiai bukannya menghasilkan sistem yang statis,-sebagaimana anggapan banyak orang selama ini- tetapi suatu sistem dimana Perubahan sosial yang dilakukan oleh para kiai di Jawa dan Madura, terjadi secara pelan-pelan dan melalui tahapan-tahapan yang tidak mudah diamati. Diakui atau tidak bahwa pengikut kiai di Jawa dan Madura sejak masuknya Islam ke Jawa semakin besar dan sampai sekarang Islam tradisonal ternyata memiliki vitalitas tidak mungkin beku tanpa mengalami perubahan.

Perubahan peran kiai bisa berubah-rubah dan itu bisa terjadi didalam menghadapi umat. Mulai dari model kepemimpinan, perubahan kurikulum pesantren dan sebagainya. Turmudi,²³ misalnya, dalam penelitiannya menyoroti tentang perubahan peran kiai, yaitu yang semula sentral kemudian menjadi memudar, terutama dibidang sosial politik. Jika dahulunya kiai berperan didalam seluruh kehidupan masyarakat, maka seiring dengan perubahan zaman, peran itu berubah menjadi urusan ukhrawi saja. Sedangkan peran duniawi diserahkan pada institusi lain. Banyak terjadi perbedaan afiliasi politik antara kiai dan penganutnya. Kiai -pada tataran ini- tidak lagi dominan menentukan perilaku politik masyarakat. Namun demikian kiai dimata masyarakatnya tetap menjadi figur pemelihara umat. Oleh karena itu tidak ada seorang kiai pun yang kematiannya tidak diikuti oleh kesedihan masyarakat, atau paling tidak perasaan kehilangan atas kematiannya. Hubungan antara kiai dengan masyarakat khususnya para santri terus langgeng sekalipun pada tataran tertentu (misalnya dalam pilihan politik) antara kiai dan santri tersebut terdapat perbedaan. Hal ini karena didukung oleh beberapa faktor: *pertama* karena posisi

²³ Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai Dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LkiS, 2003).

kharismatik kiai di mata masyarakat yang dikuatkan oleh budaya subordinasi. Hubungan dekat ini tidak hanya terbatas selama di pesantren, tetapi terus berlangsung setelah santri menjadi anggota masyarakat, maka penyebaran dan kesinambungan budaya tersebut semakin terjamin. *Faktor kedua* yang membantu mengikat santri dengan kiaiinya berkaitan dengan ritual-ritual keagamaan tertentu yang diadakan kiai dan dihadiri oleh mantan santrinya, misalnya haul wafatnya pendiri pesantren, festival (imtihan) pada akhir pembelajaran di pesantren, *mujahadah kubro*, dll.

Pradjarta Dirdjosanjoto melalui penelitiannya “Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa”²⁴ dengan tetap menempatkan kiai sebagai figur sentral ia mencoba untuk memetakan peran kedua kiai tersebut ditengah masyarakat, Ternyata kedua kiai memiliki respon yang berbeda. Kiai pesantren memanfaatkan kesempatan yang terbuka, baik di level lokal maupun nasional. Sementara kiai langgar tetap bertahan di level lokal. Hal ini terjadi disebabkan oleh perbedaan sumber kharismatik dan kekuasaan yang berbeda. Ketika menghadapi persoalan umat, termasuk politik, maka kiai bisa menjalin aliansi yang berubah-ubah tergantung pada kepentingan yang dihadapinya, Kiai dalam pandangannya ternyata bisa memerankan dua peran sekaligus, yaitu sebagai mediator dan (dalam istilah Geertz) makelar budaya.

Sebagai catatan akhir pada tulisan ini perlu diperhatikan bahwa pada masa kini pesantren dengan kiai sebagai figur, sedang berada dalam pergumulan antara: “identitas dan keterbukaan”. Satu sisi ia dituntut untuk menemukan kembali identitasnya , disisi yang lain ia harus secara terbuka

²⁴ Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LkiS, 1999)

bekerjasama dengan sistem-sistem yang lain diluar dirinya yang tidak selalu sepaham dengan dirinya.

Sebagai pemegang otoritas keagamaan, kiai didudukkan pada posisi terhormat sehingga ia mampu mempengaruhi dan menggerakkan aksi atau tanggapan emosional pengikutnya. Namun pada situasi tertentu, pengaruh kiai dapat menjadi tidak bermakna ketika otoritas tersebut dianggap menyimpang dari yang seharusnya, misalnya ketika kiai berselingkuh dengan kekuasaan. Pada titik inilah para pengikut kiai tersebut memiliki dasar yang kuat untuk tidak mengikuti legitimasi keputusan kiai, khususnya dalam isu-isu politik. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa pengaruh kiai dalam wilayah politik tidak sekuat dalam bidang sosial kemasyarakatan. Sekalipun kiai merupakan tokoh kharismatik namun tidak sedikit pengikutnya terdorong berbeda pendapat dengannya dalam pilihan politik.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdulgani , Roeslan, *Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Antar Kota, 1983.
- Abdusshomad, Muhyidin, *Fikih Tradisionalis*, Jember: Pustaka Bayan, 2006.
- _____, *Limadza Nuhdi Li al Amwat*, Surabaya: t.t
- Agustin,Ary Ginanjar, 2003, *Dzikir dalam Jiwa Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- A. Hasymi (peny.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Al Ma'arif, 1989.
- Ainurrahman Hidayat, "Dimensi Epistimologis Trbd al-Jabbar" *Karsa: Jurnal Studi Keislaman*, Vol.XII No. 2 Oktober 2007, hlm. 124-125.
- A'la, Abd. "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Iuslam dalam Perspektif NU" dalam *Taswirul Afkar* Edisi no. 14 Tahun 2003
- al Asqalani, *Bulughul Maram*, Surabaya: al Hidayah, t.t.
- _____, *Fath al Bari*, vol II, Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiah, 1996.
- al-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *al-Risalat al-Salafiyah fi Ihya'i Sunnati Khair al Bariyyah*, Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1930/1348.
- Al- Khalidi, Muhammad, *Sunan Abu Dawud. Vol. 2*, Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1999
- Al Atas, S.M.N, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972.
- Al-Syawkani, *Nyl al Autar*, vol.4, Kairo: Darl al Hadits, 1998.
- Amal, M. Husna , "Tenggeling Sawo: Ritus sebagai Arena Kontestasi Kekuasaan", *Istiqro'; Jurnal Penelitian Islam Indonesia*, Vol 6 No. 01 (2007).

- Arifin, Imron, ed., *Penelitian Kualitatif dalam Ilmu-ilmu Sosial dan Keagamaan*, Malang: Kalimasahada Press, 1996.
- Armando, Nina M., dkk. 2005, *Ensikolopedi Islam jilid 6*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Asyhab, KH. Zezen Zaenal Abidin Zayyadi Bazul, 1996, *Sirrul Asrar As-Syekh Abdul Qadir Al-Jailani*, Suryalaya
- Asy'ari, Hasyim, *Risalah Ahlussunnah wal Jamaah*, Yogyakarta: LKPSM, 1999.
- Aula edisi 06/SNH XXXV/Juni 2013, hlm. 49-50.
- Azhar, Muhammad. *Fikih Peradaban*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001.
- Azra, Azyumardi, *Islam Reformis, Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Jakarta: Rajawali Press, 1999..
- _____, "Toleransi Agama dalam Masyarakat Majemuk Perspektif Muslim Indonesia" dalam *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi*, ed. Elza Peldi Taher Jakarta: ICRP, 2009.
- _____, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2002.
- _____, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2005.
- Azyumardi Azra, *Islam Reformis, Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Jakarta: Rajawali Press, 1999.
- Bachtiar, Harsa W., "The Religion of Java: Sebuah Komentar", dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Bafadal, Ibrahim, "Teknik Analisis Data Penelitian Kualitatif", dalam Masykuri Bakri, ed. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Tinjauan Teoritis dan Prakti*, Malang: Visi Press, 2002.
- Bartholomwe, John Ryan, *Alif Lam Mim; Kearifan Masyarakat Sasak*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

- Basrawi, Muhammad *Teori Sosial dalam Tiga Paradigma*, Surabaya: Yayasan Kampusiana, 2004.
- Bouvier, H  l  ne, 2002, *L  bur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- BenAgger, *Teori-teori Sosial Kritis*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* Bandung: IKAPI, 1995..
- _____, "Islam Lokal Dan Islam Global Di Indonesia" dalam *Taswirul Afkar*, edisi 14 Tahun 2003,
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Waktu Lima*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Chaidar, 1978, *Sejarah Pujangga Islam Syekh Nawawi al-Bantani Indonesia*, Jakarta: Sarana Utama.
- Cox, Jame L, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figurer, Formative Influences and Subsequen Debates* (London & New York, T & T Clark International
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Dhavamony, 1995, Mariasusai, *Fenomenology Agama*, Yogyakarta: Kanisius.
- Dhofir, Zamakhsyari, 1982, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren Kiai Langgar di Jawa*, Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Dunleavy, Patrick and Breandan O'leary, *Theoris of The State The Politics of Liberal Democracy*, London: Macmilan Education Ltd, Housmills, Basingstoke, Hampshire RG21 2XS, 1991.
- Erricker, Clive, "Pendekatan Fenomenologis" dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Peter Connolly (ed). Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta, Pustaka Jaya, 1981.

- , *Involusi Pertanian; Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*, Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983.
- Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Greenberg, Jack Planoad Milton, *The American Political Dictionary*, USA: Harcourt College Publisher, 2002.
- Grunebeum, Gustave. *Unity in Muslim Civilization*, London: Cambridge University Press, 1955.
- Hajar, Ibnu, *Kiai di tengah Kisaran Politik antara Petaka dan Kuasa*, Jogjakarta: IRCiSoD Sampangan Perkutut 325 B 2009.
- Hamzah, 2006, *Teori Motivasi dan Pengukuirannya*, Jakarta: Bumi Aksara.
- Hassan, Riaz, "Kyai dan Politik; Beberapa Cacatan tentang Agama, Masyarakat, dan Negara di Pakistan dan India", dalam Riza Hassan, *Islam; Dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*, Jakarta: CV. Rajawali, 1985.
- Horikoshi, Hiroko, *Kyai Dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1987
- Hefner, Robert W., *Geger Tengger;Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- , *Islam, Pasar, Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi*, Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Ismail, Faizal, *Islamic Traditionalime,in Indonesia*, Jakarta: PPPKHUB Puslitbang DEPAG RI, tt.
- Jainuri, Achmad, 2004, *Orientasi Ideologi,Gerakan Islam*, Surabaya: LPAM.
- Johnson, Doyle Paul, 1986, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: PT Gramedia.
- Julianti,Dinara Maya, Pengaruh Komunikasi Keluarga Terhadap Kebudayaan di Madura, "Makalah" disampaikan pada acara Seminar Kongres Kebudayaan Mdura, di Sampang, Sabtu 28 Mei 2014.
- Kartodirjo, Sartono, *Elit dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: LP3ES, 1983.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

- Kurzman, Charles, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global* Jakarta: Paramadina, 2003.
- Kuntowijoyo, 2002, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940* Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Kuntowijoyo, *Radikalisasi Petani*, 1994, Yogyakarta: Bentang.
- Kuntowijoyo, 2003 *Metodologi Sejarah, Edisi Kedua*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh* Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Maliki, Zainuddin, *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hermeneutik*, Surabaya: LPAM, 2003.
- Mansurnoor, Iik Arifin, 1990, *Islam in an Indonesia World: Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Mansur, *Mendidik Anak Sejak Dalam Kandungan*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2004.
- Martin, Richard C. "Islam and Religious Studies An Introductory Essay" dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, Richard C. Martin (ed) The University of Arizona Press, 1985.
- Maroqy, KH. Muslih Abdurrahman Al, *Al-Mawâhib Al-Rahmâniyyah al-Nûrâniyyah*, ter. KH. Muhammad Hanif, Semarang: Ar-Ridha, Toha putra Group, tt.
- Mas'ud, Abdurrahman, 2006, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana, 2006
- Musa, Ali Maschan, *Nasionalisme Kiai*, Yogyakarta: LkiS, 2007;
- Moller, Andre, "Islam and *Traweh* Prayers in Java Unity, Diversity, and Cultural Smoothness", *Indonesia and the Malay World*, vol. 33, No. 95 (Maret 2005)
- , *Ramadan in Java: The Joy and Jihad of Ritual Fasting*, Swedia: Department of History and Anthropology of Religions, Lund University 2005.

- Mulder, Niels, *Mistisime Jawa Ideologi di Indonesia*, Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Mulkhan, Munir, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2000.
- Mulyana, Slamet, *Nagara Kertagama dan Tafsirannya*, Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1979
- Nasr, Seyyed Husein, *Traditional Islam in the Modern World*, London: Kean Paul International, 1987.
- Nata, Abudin, 1998, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Narwoko, J. Dwi -Bagong Suyanto (ed), 2005, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Kencana, 2004.
- Nasr, Sayyid Hossein, 1991, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Nor Hasan, "Tradisi Kadiran: Kajian Terhadap Pola Ritual dan Makna Simbolisnya" *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol. 2 Nomor 1, Juni 2012, hlm. 53.
- Nor Hasan, 2013, *Kerukunan Umat Beragama di Pamekasan (Studi atas Peran Elit NU Kabupaten Pamekasan)*, *Desertasi*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel.
- Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LkiS.
- , *Model Analisis Teori Sosial*, Surabaya: PNM, 2009.
- Woodward, Mark R., 1999, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, Yogyakarta: LkiS.
- Rifai, Mien Ahmad, 2007, *Manusia Madura: Pembawaan, Prilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasannya*, Yogyakarta: Pilar Media.
- Ritzer, George & Douglas J. Goodman, 2006, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, Jakarta: Kencana.
- Riyadi, Ahmad Ali, *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Rozaki, Abdur, 2004, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*, Yogyakarta: Pustaka Marwa.

- Sadik, A. Sulaiman, 2013, *Memahami Jati Diri, Budayadan Kearifan Lokal Madura*, Pamekasan: Bina Pustaka Jaya.
- _____, *Selintas Tentang Bahasa dan Sastra Madura*, Pamekasan: Bina Pustaka Jaya.
- Said, Edward, 1993, *Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Salehudin, Ahmad, *Satu Dusun Tiga Masjid: Anomali Ideologisasi Agama dalam Agama*, Yogyakarta: Pilar Media, 2007.
- Seniawan, Conny R., *Petunjuk Layanan dan Pembinaan Kecerdasan Anak Sejak Pranatal Sampai Dengan Usia Sekolah Dasar*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004.
- Siradj, Said Agil, "Ahlussunnah Waljamaah di Awal abad XXI" dalam Imam Baihaki (ed), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, cetakan 1, Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Shils,, Edward, *Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993
- Soekanto, Soerjono, *Ilmu Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: PT Grafindo Persada cet iv, 1990.
- Shodiq, Ja'far, 2008, *Pertemuan Antara Tarekat dan NU: Studi Hubungan Tarekat dan Nahdlatul Ulama Dalam Konteks Komunikasi Politik 1955-2004*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sholikhin, K.H. Muhammad, *Ritual Dan Tradisi Islam Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2010.
- Soegianto, 2003, *Kepercayaan, Magi dan Tradisi Dalam Masyarakat Madura*, Jember: Tapal Kuda.
- Sudikan, Setya Yuwana , *Metode Penelitian Kebudayaan*, Surabaya: Universitas Negeri Surabaya Press, 2001.
- Sunyoto, Agus, 2012, *Atlas Wali Songo*, Jakarta: Pustaka Iman.
- Susilo, Rahmad K. Dwi, *20 Tokoh Sosiologi Modern* , Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

- Syafaq , Hammis, *Islam Popular Dalam Masyarakat Perkotaan*, Yogyakarta: Impulse, 2010.
- Sztompka, Piotr, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada, 2008.
- T. Bottomore, *Elits and Society*, (2nd Edition), London: Routledge, 1993.
- Tim Penyusun, 2010, *Ensikolopedi Pamekasan: Alam, Masyarakat, dan Budaya*, Yogyakarta: Pemerintah Kabupaten Pamekasan bekerjasama dengan Fakultas Ilmu Budaya UGM Yogyakarta.
- Terra, G.J.A. "Farm System in South-East Asia" *Netherland Journal of Agricultural Science*, No. 6 (1958).
- Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiai Dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Umam, Abu Faiq Fashihul, *Tahlilan tradisi atau Syariat?*, Surabaya: Jaring Pena, 2010
- Pranonowo, Bambang , "Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan" dalam *Jurnal Ulumiddin*. No. 02 Th. IV 2001.
- Qomar, Mujammil, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* Bandung: IKAPI, 2002.
- Varma, S.P., *Modern Political Theory A Critical Survey*, Vicas Publishing House Pvt Ltd, India: 1975
- Wahid, Abdurrahman, "Benarkah Kyai Membawa Perubahan?": Sebuah Pengantar, dalam Hiroko Horikoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1987
- Zadah, Hami, *Tafsir Surat Yasin*, Surabaya: Sharikat Pyramid, t.t.
- Zuhri, Ahmad Muhibbin, *Perkembangan Pemahaman Tentang Ahl al Sunnah wa al Jama'ah dalam NU "Tesis Magister"* Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1999.