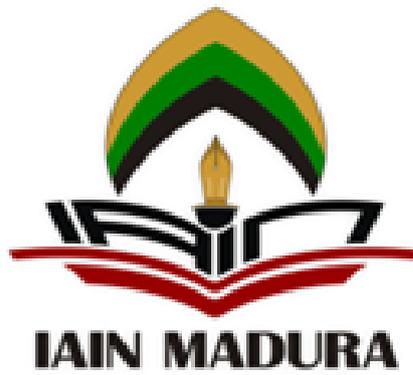


Relasi Agama dan Tradisi Lokal
(Studi Fenomenologis Tradisi *Dhâmmong* di Madura)

Penelitian Kolektif



OLEH:

- 1. Dr. H. NOR HASAN, M.Ag.**
- 2. Dr. Edi Susanto, M.Fil.I**

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI MADURA

2019

LEMBAR IDENTITAS DAN PENGESAHAN

1. Judul Penelitian : **Relasi Agama dan Tradisi Lokal
(Studi Fenomenologis Tradisi
Dhammong di Madura)**
2. Bidang/Disiplin Kajian Penelitian: **Sosiologi Agama**
3. Jenis Penelitian : **Kelompok /Interdisipliner**
4. Peneliti:
- a. Nama: **Dr. H. Nor Hasan, M.Ag.**
Tempat Tanggal Lahir: **Pamekasan, 13 Agustus 1967**
Pangkat/Gol/NIP : **Lektor Kepala (IVc)/
196708131994031002**
PTAI : **IAIN Madura**
- b. Nama: **Dr. H. Edi Susanto, M.Fil.I**
Tempat Tanggal Lahir: **Pamekasan, 13 Agustus 1967**
Pangkat/Gol/NIP : **Lektor Kepala (IVb)/
197011181999031002**
PTAI : **IAIN Madura**
5. Lokasi Penelitian : **Kabupaten Sumenep**
6. Waktu Penelitian : **Enam bulan (18 Maret s/d 18 Agustus
2019)**
7. Biaya yang diperlukan : **Rp.35.000.000 (Tiga puluh lima juta
rupiah)**

Pamekasan, 20 Agustus 2019

Peneliti I

Dr. H. Nor Hasan, M.Ag.
NIP. 196708131994031002

Peneliti II

Dr. Edi Susanto, M.Fil.I
NIP. 197011181999031002

Menyetujui:
Ketua LPPM,



Moh. Mashur Abadi, M.Fil.I.
NIP. 196504251991031004

Mengesahkan
Rektor IAIN Madura



Dr. H. Mohammad Kosim, M.Ag
NIP. 196901011994031008

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

N a m a : Dr. H. Nor Hasan, M.Ag.

NIP. : 19670813 199403 1 002

Pangkat/Golongan: Pembina Utama Muda/IV/c.

Jabatan : Lektor Kepala (Dosen Tetap Prodi PAI, Fakultas Tarbiyah
IAIN Madura)

Dengan ini menyatakan bahwa penelitian ini adalah betul-betul karya saya bersama tim peneliti, bukan merupakan pengambilalihan atau penjiplakan/plagiat tulisan atau pikiran orang lain.

Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa penelitian ini hasil pengambilalihan tulisan atau pikiran orang lain, maka saya bersedia menerima sanksi sesuai dengan aturan yang telah ditetapkan.

Pamekasan, 20 Agustus 2019

Yang membuat pernyataan



Dr. H. Nor Hasan, M.Ag.
Nip. 19670813 199403 1 002

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur hanya milik Allah SWT., yang telah memberi rahmat dan petunjuk-Nya sehingga penelitian dengan judul “*Relasi Agama dan Tradisi Lokal (Studi Fenomenologis Tradisi Dhâmmong di Madura)*” ini dapat diselesaikan. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw., yang telah membimbing manusia menuju ridha Allah.

Penelitian ini berangkat dari sebuah kegelisahan akademik, bahwa pada saat ini banyak tradisi-tradisi lokal yang menjadi khazanah kekayaan masyarakat desa telah mengalami proses musnah karena ditingalkan oleh sang pemilik tradisi, baik itu tradisi kuno yakni tradisi yang tercipta oleh generasi lampau ataupun tradisi baru, tradisi yang diciptakan generasi sekarang. Tradisi yang dulunya menjadi kebanggaan masyarakat, saat ini sudah mengalami kemeresotan, salah satu alasannya karena tradisi itu dianggap sebagai tradisi kuno, ketinggalan zaman, jadul dan sebagainya. Penyebab lain terhadap hilangnya tradisi, karena kurangnya upaya dari para orang tua dalam mewariskan tradisi-tradisi lokal tersebut kepada generasi berikutnya, sehingga generasi penerus merasa tidak senang, tidak tertarik, tidak faham, bahkan tidak tahu sama sekali.

Tradisi Dhâmmong merupakan tradisi yang memiliki makna dan fungsi, sosial, agama dan seni bagi masyarakat, dan menjadi khazanah bagi masyarakat. Oleh

karena itu sang pemilik tradisi seharusnya berupaya melestarikannya, dengan beraneka ragam cara demi lenggengnya tradisi ini.

Dengan selesainya penelitian ini, kami sampaikan terimakasih kepada semua pihak yang terkait dan memberi kontribusi dalam penelitian ini, baik berkaitan dengan pendanaan maupun dan lebih-lebih pada kelancaran pengumpulan data penelitian ini. Secara khusus kami sampaikan terima kasih kepada Rektor IAIN Madura, atas dukungan dan support dana, dan kepada para informan dan masyarakat, serta Kepala Desa Gapurana Tlango Sumenep, Kepala Desa Gapura Timur, Kabupaten Sumenep dan Kepala Desa Romben Guna Dungkek Kabupaten Sumenep atas informasi yang secara tulus diberikan kepada peneliti. Dan secara lebih khusus lagi penulis sampaikan kepada saudara Mahrus, M.Pd., Busahwi, M.Pd.I, dan saudara Andi Mahruji, S.Pd. yang telah membantu bekerja keras memburu data ditengah kesibukan masing-masing. Semoga amal baik mereka akan selalu dicatat dan mendapatkan balasan yang lebih baik dari sisi Allah.

Kami menyadari bahwa riset ini memiliki kekurangan, terutama minimnya data observasi karena persoalan waktu yang tidak bertepatan dengan saat pelaksanaan ritual ini. Peneliti bersama informan mencoba membuat simulasi buatan tentang pelaksanaan ritual ini, namun lagi-lagi sulitnya mengumpulkan masyarakat karena kesibukan masing-masing. Oleh karena itu kritik dan saran sangat kami harapkan demi kesempurnaan tulisan ini. Namun demikian kami masih berharap semoga tulisan sederhana ini bermanfaat. Amin.

Pamekasan, 20 Agustus 2019

Peneliti

Dr. H. Nor Hasan, M.Ag.

ABSTRAK

NorHasan, Edi Susanto, 2019, “*Relasi Agama dan Tradisi Lokal (Studi Fenomenologis Tradisi Dhâmmong di Madura)*”, Laporan Penelitian Kolektif Interdisipliner, Institut Agama Islam Negeri Madura.

Kata Kunci: Agama, tradisi, dan Dhâmmong.

Dhâmmong merupakan tradisi lokal yang menjadi kekeyaan Masyarakat Madura. Tradisi ini dilaksanakan oleh masyarakat desa saat mengalami kegagalan psikologis, karena terjadi musim *némor lanjông* (kemarau panjang) yang mengakibatkan kekurangan sumber mata air. Tradisi agung ini telah mengalami proses kepunahan karena ditinggalkan oleh sang pemilik tradisi, dengan berbagai alasan, misalnya tidak adanya upaya pewarisan dari generasi tua ke generasi berikutnya, termasuk tradisi kuno, jadul tidak sesuai lagi dengan zaman sekarang, tradisi yang tidak memiliki landasan religius yang jelas..

Terdapat empat hal yang menjadi focus penelitian ini: *Pertama*, Bagaimana persepsi masyarakat Madura tentang *Dhâmmong*, *Kedua*, bagaimana pemahaman mereka tentang makna dan fungsi *Dhâmmong*, *Ketiga*, bagaimana masyarakat Madura memahami makna simbolik dari sesajen dan musik dalam *Dhâmmong*. *Keempat*, bagaimana upaya masyarakat mempertahankan tradisi *Dhâmmong*.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma fenomenologis. Teknik penggalan data menggunakan: wawancara mendalam, observasi partisipan dan dokumentasi. Sementara pengecekan keabsahan data dengan: (1) menambah dan memperpanjang intensitas kehadiran, (2) observasi yang diperdalam, dan (3) triangulasi,

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: *Pertama*: a) masyarakat Madura memahami *Dhâmmong* sebagai ritual memohon hujan. Ritual ini menjadi media ampuh berkomunikasi dengan Allah dengan penuh ikhlas, khusu’ agar segera turun hujan yang memberi keberkahan hidup bagi masyarakat. Hal ini disimbolkan dari beberapa sarana (sesajen) yang harus disediakan pada pelaksanaan tradisi ini. b) secara historis masyarakat tidak memahamai secara pasti kapan tradisi ini mulai dilaksanakan, karena tidak ada tertulis tentang itu, yang ada hanyalah bahasa tutur yang “dianggap benar”.

Kedua, *Dhâmmong* memilki fungsi dalam kehidupan masyarakat Madura, baik fungsi religious, sebagai tasyakuran atau mendekatkan diri pada Allah,

slameten dan penghormatan kepada leluhur, maupun fungsi sosial yakni sebagai media merekatkan tali silaturahmi dan media *bhek rembhek*.

Ketiga, secara umum perlengkapan sesajen berikut musik yang mengiringi tersebut menimbulkan bahwa keinginan dan harapan kuat bagi masyarakat agar segera turun hujan yang membawa berkah bagi masyarakat, bukan hujan yang menimbulkan bahaya. *Dhâmmong* pada dasarnya merupakan permohonan kepada Sang Penguasa Jagad Raya, maka untuk terkabulnya do'a atau permohonan tersebut diawali oleh hati bersih dan mengakui semua kesalahan (kelepatan), tersimpul dengan ketupat serta bertawasul melalui para nabi dan arwah orang-orang yang kramat (*bengatoah*).

Keempat, sudah ada upaya yang dilakukan untuk lestarnya tradisi *Dhâmmong*, antara lain: melibatkan kelompok muda pada even-even pelaksanaan *Dhâmmong*, kajian tradisi lokal termasuk *Dhâmmong* melalui forum pemuda komunitas kobhung, merubah waktu pelaksanaan *Dhâmmong* dari malam hari menjadi siang hari. Namun demikian upaya tersebut tidak berhasil signifikan, terbukti tiga tahun terakhir ini *Dhâmmong* tidak lagi dilaksanakan terutama di desa-desa yang menjadi lokus penelitian ini.

DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PENGESAHAN.....	ii
KATA PENGANTAR	iii
ABSTRAK.....	v
DAFTAR ISI.....	viii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Konteks Penelitian ,.....	1
B. Fokus penelitian.....	3
C. Pembatasan Masalah	4
D. Tujuan Penelitian.....	4
E. Signifikansi Penelitian	4
F. Kajian Riset Sebelumnya.....	5
G. KerangkaTeori.....	6
BAB II KAJIAN PUSTAKA	
A. Dialektika Agama dan Budaya	9
1. Agama dan Budaya: Upaya Mencari Relasi	10
2. Proses Negoisasi Agama Dan Budaya	10
3. Epistemologi Dialektis Antara Agama Dan Budaya; Perspektif Antropolog	13

4. Dimensi Teologis Dan Antropologis Ajaran Langit Dan Ajaran Bumi	20
B. PROSES DAN POLA MINTA HUJAN DALAM TRADISI NUSANTARA	
1. Tradisi <i>Armarohimin</i>	26
2. Tradisi <i>Tiban</i>	28
3. Tradisi <i>Ujungan</i>	31
4. Tradisi Okol	34
5. Tradisi Ojhung	36
6. Tradisi <i>Dhâmmong</i>	39
BAB III METODE PENELITIAN	
A. Pendekatan	42
B. Objek Penelitian	43
C. Teknik Pengumpulan Data	44
D. Analisis Data	46
E. Pengecekan Keabsahan Data	48
BAB IV LAPORAN PENELITIAN	
A. Persepsi Masyarakat Tentang <i>Dhâmmong</i>	50
B. Fungsi <i>Dhâmmong</i> Bagi Masyarakat	70
C. Makna Filosofi Perlengkapan sesajen dan Musik	79

D. Upaya Melestarikan Tradisi	97
-------------------------------------	----

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	105
---------------------	-----

B. Saran-saran.....	109
---------------------	-----

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Kajian tentang Tradisi atau ritual (Islam dan kearifan lokal) selama ini masih sangat sedikit bila dibandingkan dengan penelitian disiplin keilmuan lainnya. Padahal Tradisi merupakan sebuah khazanah, kekayaan masyarakat yang senantiasa dipertahankan dari waktu ke waktu, dari generasi ke generasi dengan berbagai cara, baik melalui cara *invited* atau pewarisan tradisi kepada generasi penerusnya, maupun dengan cara konstruksi, sehingga tradisi tersebut tetap eksis.¹ Salah satu tradisi yang masih bertahan dalam masyarakat Madura adalah Tradisi *Dhammong*.

Upaya-upaya pelestarian tradisi-tradisi *kona* (*kuno*, lama) terus dilakukan oleh masyarakat, sehingga tidak punah atau hilang ditelan zaman. Tradisi tidak hanya diwariskan tetapi juga dikonstruksikan atau *invited*. Dalam *invited tradition*, tradisi tidaklah cukup 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.²

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 sosial, teknologi, peralatan buatan manusia atau objek alam yang bisa menjadi objek dalam sebuah proses transmisi.³ Unsur penting dari tradisi

¹Pewarisan menunjukkan proses penyebaran tradisi dari masa ke masa, sementara konstruksi menunjukkan proses pembentukan atau penanaman tradisi pada orang lain. Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 278-279.

² Bambang Pranowo, "Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan" dalam Jurnal *Ulumuddin*, No. 02 Th. IV, 2001, hlm. 9.

³ Edward Said, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), hlm. 12.

adalah transmisi dari suatu generasi ke generasi berikutnya.⁴ Jika itu hilang, maka dapat dipastikan bahwa tradisi akan ikut hilang, ditelas dan dilibas zaman.

Tradisi *Dhammong* merupakan salah satu kearifan lokal masyarakat Madura yang sampai saat ini masih dipertahankan. Kearifan lokal masyarakat adat bukan hanya menyangkut pengetahuan dan pemahaman masyarakat adat tentang manusia dan bagaimana relasi **yang baik di antara manusia**, melainkan juga menyangkut pengetahuan, pemahaman, dan adat kebiasaan tentang manusia, alam dan yang ghaib. Seluruh kearifan lokal tersebut dihayati, dipraktikkan, diajarkan dan diwariskan dari satu generasi ke generasi lain yang sekaligus membentuk pola perilaku manusia sehari-hari.⁵

Pelaksanaan Tradisi *Dhammong* di Madura yang terdapat di beberapa Desa memiliki fungsi dan keyakinan yang berbeda, misalnya di desa Gapura Sumenep dimaksudkan **sebagai upacara** “slametan Desa”, tetapi di Desa Dungek, *Dhammong* menjadi ritual untuk memohon hujan. Tradisi *slametan*, merupakan bentuk berkomunikasi seseorang secara non-verbal dengan memakai simbol. Pemaknaan simbol tersebut adalah hasil dari proses interaksi manusia dan disetujui bersama oleh orang-orang yang terlibat di dalamnya. Karena itu *Slametan* adalah upacara sedekah makanan dan doa bersama yang bertujuan memohon keselamatan dan ketentraman untuk ahli keluarga yang menyelenggarakan.⁶ Menurut Greetz sebagaimana dikutip oleh Purwadi, *slametan* adalah upacara yang paling umum di dunia. Namun, istilah *slametan* hanya ditunjukkan untuk upacara keagamaan khusus bagi orang Jawa. *Slametan* dalam budaya Jawa melambangkan kesatuan mistik dan sosial, karena kesatuan itulah banyak yang terlibat dalam upacara keagamaan ini, meliputi kerabat, tetangga, rekan kerja, keluarga, sanak saudara, arwah setempat dan unsur-unsur lain.⁷

Dhammong satu sisi bisa dimaknai sebagai *nguri-nguri barokah*, ini memiliki makna yang sama dengan Sedekah bumi yang juga di kenal dengan *nyadran* yaitu salah satu upacara tradisional untuk mengungkapkan rasa syukur kepada Sang

⁴ A. Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), hlm. 59-60.

⁵ A. sonny keraf, *etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2002), hlm. 253-255.

⁶ Heni Astiyanto, *Filsafat Jawa Menggali Butir-Butir Kearifan lokal* (Yogyakarta: Warta Pustaka, 2012), hlm. 3.

⁷ Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa: Menggali Untaian kearifan Lokal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 22.

Pencipta atas apa yang diberikan kepada hambanya. Pada masa wali songo ritual ini, sesaji tidak dihilangkan, bahkan digunakan untuk mensyiarkan agama Allah tentang keimanan. Namun dengan kehadiran wali songo, sedekah bumi yang pada mulanya diberikan kepada alam (sesaji) sekarang diberikan kepada manusia khususnya orang fakir miskin tanpa membedakan ras, suku, agama atau golongan.⁸

Sisi lain *Dhammong* bermakna permohonan atau do'a kepada sang Kholik agar segera mengakhiri musim kemarau panjang yang menyebabkan kurangnya air. Dengan demikian *Dhammong* sebagaimana ditegaskan di atas memiliki fungsi yang berbeda, walaupun ritualnya sama. Ketika *Dhammong* semakna dengan *nyadaran*, secara umum tradisi *sedekah bumi* atau *nyadran* merupakan upacara adat masyarakat Jawa untuk menunjukkan rasa syukur manusia kepada Tuhan Yang Maha Esa atas rezeki yang telah diberikan melalui bumi (tanah) berupa berbagai macam hasil bumi.⁹ Menurut Mulder pandangan hidup masyarakat Jawa -- tentunya termasuk Madura--¹⁰ sangat menekankan pada ketentraman batin, keselarasan dan keseimbangan, serta sikap menerima terhadap segala peristiwa yang terjadi dengan menempatkan individu dibawah masyarakat dan masyarakat dibawah alam. Dengan demikian individu memiliki tanggung jawab berupa hak dan kewajiban terhadap masyarakat dan masyarakat mempunyai kewajiban terhadap alam.¹¹

B. Fokus Penelitian

1. Bagaimana persepsi masyarakat Madura tentang *Dhâmmong*?
2. Bagaimana Pemahaman masyarakat Madura tentang fungsi *Dhâmmong* dalam kehidupan?
3. Bagaimana pemahaman Masyarakat Madura tentang makna filosofis dari symbol-simbol perlengkapan sesajen dan musik dalam *Dhâmmong*?
4. Bagaimana upaya-upaya masyarakat Madura melestarikan Tradisi *Dhâmmong*?

⁸ Slamet DS, *Upacara Tradisional Dalam Kaitan Peristiwa Kepercayaan*. (Depdikbud, 1984),168

⁹ Gesta Bayuadhy, *Tradisi-Tradisi Aduluhung Para Leluhur Jawa* (Yogyakarta: Dipta, 2015),hlm. 82.

¹⁰ Madura awalnya menyatu dengan Jawa, sebagaimana tertulis dalam kitab Nagarakertagama, peristiwa gempa bumilah kemudian yang memisahkan keduanya . Untuk ini periksa Slamet Mulyana, *Nagara Kertagama dan Tafsirannya*, (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1979), hlm. 25.

¹¹ Niels Mulder, *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1981), hlm. 65

C. Pembatasan Masalah

Untuk menghindari bias dalam arti agar penelitian ini tetap fokus, maka perlu dibatasi masalah-masalah kajian ini, meliputi: Sejarah *Dhammong*, persepsi masyarakat tentang *Dhammong*, prosesi, bacaan, serta upaya-upaya yang dilakukan masyarakat dalam melestarikan tradisi *Dhammong*.

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dirancang dalam rangka:

1. Menggali persepsi masyarakat Gapura dan masyarakat Dungkek Sumenep tentang *Dhammong*.
2. Mengurai Pemahaman masyarakat Madura tentang fungsi *Dhâmmong* dalam kehidupan sehari-hari.
3. Menggali pemahaman Masyarakat Madura tentang makna filosofis dari symbol-simbol perlengkapannya sesajen dan musik dalam *Dhâmmong*
4. Mengurai upaya-upaya yang dilakukan masyarakat Gapura dan masyarakat Dungkek Sumenep dalam rangka melestarikan tradisi *Dhammong*.

E. Signifikansi Penelitian.

Secara teoritis penelitian ini berguna dalam rangka memperkaya khazanah keilmuan khususnya berkaitan dengan Islam dan kearifan lokal, yang sampai saat ini masih “sepi peminat” dalam arti sangat sedikit para peneliti berminat pada topik semacam ini”.

Secara praktis penelitian ini bermanfaat:

1. Bagi masyarakat untuk lebih memahami tradisi *Dhammong* mulai dari historis, keunikan dan makna yang terkandung dalam tradisi tersebut sehingga mereka melaksanakan tradisi tersebut benar-benar bermakna (*meaningfull form*) dan tidak sekedar melaksanakan tradisi tanpa makna (*meaningless*).
2. Bagi masyarakat pelaku tradisi ini sebagai sumbangan pemikiran dalam rangka upaya pelestarian tradisi *Dhammong*.

3. Bagi peneliti lain yang berminat meneliti tentang *Dhammong* tentunya dalam perspektif yang lain, dapat dijadikan rujukan atau kajian untuk dikembangkan melalui data lapangan yang karena keterbatasan peneliti belum tercover dalam penelitian ini.

F. Kajian Riset Sebelumnya

Kajian tentang *Dhammong* telah banyak ditulis oleh para ahli baik berupa buku, penelitian, artikel maupun tulisan lepas lainnya. Terdapat dua tulisan yang secara langsung menginspirasi peneliti untuk mengkaji topik ini, yaitu:

Pertama, tulisan Hêlène Bouvier dalam buku *Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*.¹² Bouvier dalam buku tersebut memberi ruang bahasan tentang *Dhammong Ghêrê'dem* dengan kesimpulan bahwa *Dhammong* merupakan ritual untuk meminta hujan, dalam pelaksanaannya merupakan gabungan dari unsur *mamaca* dan *ghardem*.

Kedua, Penelitian Mohammad Hefni, *Dhâmmong Ghârâ'dem* di desa Talango Sumenep, kajiannya pada konstruksi social, hasil kajiannya sama dengan tulisan Bouvir yaitu *Dhammong* merupakan ritual untuk meminta hujan, dalam pelaksanaannya merupakan gabungan dari unsur *mamaca* dan *ghardem*. Tradisi ini diyakini oleh masyarakat setempat sebagai upacara sakral dan dilaksanakan setiap musim kemarau panjang. Ritual ini berlangsung selama tujuh malam penuh, sekalipun telah turun hujan, sebab jika tidak dilanjutkan “menurut keyakinan masyarakat setempat” akan mendatangkan *bala'*.¹³

Kedua tulisan tersebut banyak mengkaji tentang *Dhâmmong* dalam perspektif yang sama yakni lebih pada fungsi *Dhâmmong* sebagai ritual untuk memohon hujan. Dengan demikian tulisan tersebut memberi peluang bagi

¹² Hêlène Bouvier, *Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2002), hlm. 180-186.

¹³ Mohammad Hefni, *Dhâmmong Ghârâ'dem dalam Kajian Konstruksi Sosial*, Tulisan ini merupakan bagian sup pokok bahasan dari Draft bukunya yang sedang proses cetak di penerbit.

penelitian ini, untuk melengkapinya, karena penelitian ini disamping mengkaji tentang makna simbol dari ritual *Dhâmmong* sebagai ritual memohon hujan juga dan tampaknya di desa lain justru ritual ini semakna dengan ritual *Nyadran* yang berfungsi untuk mensyukuri nikmat yang telah diberikan oleh Allah. Sisi lain penelitian ini akan meneliti akar historis dari munculnya ritual tersebut yang sampai saat ini –berdasarkan data awal di lapangan—belum dikenali oleh pemilik ritual tersebut. Dengan demikian ditinjau dari perspektif kajian, yakni tinjauan historis *Dhâmmong*, maka kajian ini relative baru.

G. Kerangka Teori

Setiap daerah di Indonesia mempunyai bentuk geografis yang berbeda antara satu dengan yang lain. Dan masing-masing daerah tersebut mempunyai kearifan lokal tersendiri. Kearifan lokal masyarakat adat bukan hanya menyangkut pengetahuan dan pemahaman masyarakat adat tentang manusia dan bagaimana relasi yang baik di antara manusia, melainkan juga menyangkut pengetahuan, pemahaman, dan adat kebiasaan tentang manusia, alam dan yang ghaib. Seluruh kearifan lokal tersebut dihayati, dipraktikkan, diajarkan dan diwariskan dari satu generasi ke generasi lain yang sekaligus membentuk pola perilaku manusia sehari-hari.¹⁴

Dhammong merupakan kearifan local masyarakat Madura yang diyakini oleh sang pemilik tradisi, ketika dilaksanakan mampu mendatangkan manfaat sesuai dengan niat mereka. Disinyalir bahwa ritual ini muncul sebelum Islam datang ke tanah Madura, kemudian pada perjalanan selanjutnya sejalan dengan perkembangan Islam di tanah Madura ritual ini (*Dhammong*) mengalami perubahan-perubahan dalam proses pelaksanaannya yakni terjadi akulturasi antara kearifan local dengan nilai-nilai Islam, namun demikian makna tradisi ini tetap yaitu *Slametan*. Hal demikian semakna dengan teori Mark. R. Woodward yang seraya menolak konsep Geertz yang

¹⁴A. sonny keraf, *etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2002), 253-255.

mengklaim Islam Jawa sebagai Islam Sinkretis, Woodward justru menyatakan bahwa praktik keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Islam Jawa adalah praktik Islami yang dipengaruhi oleh ajaran metafisika dan mistik sufi, Islam yang berkontekstual dan berproses secara akulturatif, bukan Islam animistic dan sinkretis. Terdapat hubungan yang saling mempengaruhi antara Islam dan budaya local.¹⁵

Bantahan serupa terhadap teori Geertz dinyatakan Pranowo, bahwa Islam yang dinyatakan Geertz sebagai *state of being* oleh Geertz adalah kurang tepat, lebih tepat jika dikatakan bahwa Islam sebagai *state of becoming*, karena mengalami perkembangan dinamis tidak statis. Ini bisa dilihat bagaimana masyarakat Jawa mengalami dinamisasi dari abangan menjadsi santri seiring dengan proses pengetahuan yang dimiliki.¹⁶

Dalam proses pelaksanaannya, *Dhammong* melibatkan banyak pihak mulai dari unsur pelaku *Dhammong*, unsur *Tandha'* dan *Mamaca* dengan tidak menggunakan alat musik yang ada hanyalah bacaan-bacaan khusus (mantra?) dalam bahasa Madura yang kadang dicampur dengan bahasa Arab. Suara-suara serta itu kadang membentuk paduan suara yang kompak menyatu dengan lantunan mantra yang dibacakan oleh pemimpin acara. Kadang-kadang juga mereka membentuk satuan berirama dengan penekanan suara, peniruan bunyi alat musik.

Dhammong sebagai sebuah tradisi akan meruang dan mewaktu.¹⁷ Oleh karena itu untuk memahami secara utuh tentang tradisi ini bisa difahami dengan pendekatan sejarah. Sisi lain *Dhammong* dalam prosesnya meliputi bacaan dan gerakan, yang hal itu memiliki makna tersendiri. Untuk memahami makna bacaan dan gerakan tersebut perlu didekati dengan teropong fenomenologi Agama.

¹⁵ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normative versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999)

¹⁶ Bambang Pranowo, *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998).

¹⁷ Helene Bouvier, *Lebur Seni Musik*, hlm. 219.

Fenomenologi sebagai teori pada prinsipnya menyimak *encounter* antara subyek obyek.¹⁸ Pada dasarnya bacaan dan gerakan dalam *Dhammong* 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.

Pengikut fenomenologi agama menggunakan perbandingan sebagai sarana interpretasi utama guna memahami arti dari ekspresi-ekspresi religious. Mereka mencoba menyelidiki karakteristik yang dominan dari agama dalam konteks historis-kultural. Asumsi dasar dari pendekatan ini adalah bentuk luar dari ungkapan manusia mempunyai pola atau konfigurasi kehidupan dalam yang teratur.¹⁹ Fenomenologi agama pada dasarnya adalah mencoba menangkap dan menginterpretasikan setiap jenis perjumpaan manusia dengan Yang Maha Suci.

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

¹⁹ Mariasusai Dhafamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 42.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. DIALEKTIKA AGAMA DAN BUDAYA

1. AGAMA DAN BUDAYA: UPAYA MENCARI POLA RELASI

Dialektika antara agama dan budaya dalam perspektif masyarakat –lebih-lebih masyarakat Muslim—secara umum banyak melahirkan penilaian *subyektif peyoratif*. Sebagian bersemangat untuk mensterilkan agama dari kemungkinan akulturasi budaya setempat, sementara pada kutub lainnya, sepatutnya sibuk dan fokus guna membangun pola dialektika antara keduanya.

Terlepas dari bagaimana kondisi keyakinan setiap segmen pemahaman, pada faktanya potret keberagaman semakin mengindikasikan pada tumbuh suburnya pola akulturasi, bahkan sinkretisasi lintas agama. Indikasi terjadinya proses dialektika antara agama dan budaya tersebut, dalam Islam dapat terlihat pada fenomena perubahan pada pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagaman¹ dari tradisi Islam Murni (*high tradition*)² misalnya melahirkan berbagai corak Islam lokal, seperti Islam Sunni, Islam Syi'i, Islam Mu'tazilah dan Islam khawarij (*low Tradition*).³ Dari tradisi Islam Sunni ala Indonesia, muncul Islam Sunni Muhammadiyah, Islam Sunni Nahdhatul Ulama, Islam Sunni Persis dan Islam Sunni al Washliyah. Bahkan lebih menyempit lagi, dari Islam Sunni ala NU, memanifestasikan menjadi Islam Sunni NU-Santri, Islam Sunni NU-Priyayi dan Islam Sunni NU-Abangan. Bahkan –lebih jauh-- sangat

¹M. Amin Abdullah, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Jakarta: Muhammadiyah University Press, 2001), hlm. iii

² Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), hlm. 129-136.

³ Bassam Tibi, *Islam and The Cultural Accomodation of Social Change* . Trans. Clare Krojzl (Boulder, Oxford: Westview Press, 1998), hlm. 8.

memungkinkan akan tampilnya katagori dan corak keberagamaan pola dan model baru yaitu Islam ortodok, Islam moderat dan Islam liberal.

2. PROSES NEGOISASI AGAMA DAN BUDAYA: DARI PURITANISASI AGAMA MENUJU AKULTURASI BUDAYA

Adanya warna warni ekspresi keberagamaan sebagaimana terlihat di atas mengindikasikan bahwa sedemikian kuatnya tradisi lokal dalam mempengaruhi karakter asli agama formalnya, dan demikian pula sebaliknya, adanya saling mempengaruhi itulah dalam Bahasa sosio-antropologi dikenal dengan istilah “dialektika agama dan budaya”. Fenomena demikian, dalam perspektif ilmuwan antropologi dianggap sebagai proses ekstrenalisasi, obyektivasi dan proses internalisasi. Siapa membentuk apa, dan sebaliknya, apa mempengaruhi siapa. Bagaimana masyarakat memahami agama hingga bagaimana peran-peran lokal mempengaruhi perilaku sosial keberagamaan mereka⁴. Dengan begitu, mengkaji, meneliti dan menelaah secara empiric fenomena tersebut, jauh lebih penting dan memiliki nilai kontribusi akademik dari sekedar hanya melakukan penilaian normative teologis semata.

Fenomena dialektika tersebut, secara empiris tampak tumbuh subur dalam tradisi keberagamaan para peziarah muslim *kejawen* dengan *cultural space* (medan budaya) makam yang ada di suatu daerah wisata tertentu. Dari proses dialektika itu, secara umum dapat diketahui bahwa karakteristik peziarah muslim

⁴ Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London: Sage Publication, 1994),h. 35. Dia mnjelaskan bahwa terdapat tiga jenis proses dialektika yakni Society is Human Product, Society is an objective Reality and Society is Social Product.

kejawen memiliki keunikan dan daya tarik tersendiri.. Unik dalam arti adanya pluralitas dan kompleksitas ekspresi keberagaman yang bernuansa mistis, baik dari cara pemahaman keagamaan maupun dalam hal perilaku keberagamaannya. Misalnya dengan mendatangi medan budaya tertentu yang dianggap sakral , kramat maupun suci dan meyakini bahwa budaya ritual itu sangat potensial dalam memberi berkah kepada siapa saja yang berniat mencari keutamaan dari upacara atau keyakinan mistis itu. Selain itu, keunikan juga muncul ketika keberadaannya menjadi sebab munculnya subyektivitas penilaian keagamaan yang plural dari kalangan masyarakat muslim secara umum dan para pemerhati dan pengamat Islam yang datang dari luar komunitasnya. Dua keunikan inilah yang dianggap sebagai permasalahan yang menarik untuk dikaji. Inilah fakta empirik potret keberagaman Islam yang tanpa disadari telah terbagi dalam dua tendensi. Tendensi pertama, lebih menggambarkan sebagai agama yang ada di masyarakat menggambarkan agama sebagaimana ada dalam teks.⁵ dan tendensi kedua, **agama yang kompromistik terhadap realita.**

Praktik keberagaman kompromistik ini, suatu contoh perkawinan dua hukum perkawinan lokal dan Islam, dalam realitasnya seringkali mengandung dan—sekaligus mengundang—perdebatan dan polemik serius di kalangan masyarakat komunitas Muslim. Sebagian komunitas menegaskan bahwa perilaku demikian adalah perilaku syirik, khurofat, takhayul karena dalam praktiknya mereka selalu meyakini adanya kekuatan selain dan diluar ajaran Islam. Lebih jauh dari itu, komunitas ini semakin memperkokoh komitmen keberagamaannya

⁵ Roibin, *Relasi Agama dan Budaya Masyarakat Kontemporer* (Malang: UIN Malang Press, 2009), h. 71-72.

untuk memberantas praktik ritual maupun praktik mistis senada. Komunitas inilah yang seringkali diidentifikasi sebagai kelompok muslim puritanis.⁶

Namun demikian, terdapat juga komunitas lain yang berusaha mementahkan perspektif di atas yang mengatakan bahwa praktik seperti itu dianggap sah-sah saja dalam agama dengan sebab untuk sampainya komunikasi kepada Tuhan bagi komunitas ini diperlukan adanya perantara –yang dalam Bahasa agama Islam disebut dengan istilah *Wasilah* . dalam perspektf kelompok ini, *wasilah* tersebut seringkali terdapat di tempat-tempat suci (*sacral*) yang kerap mereka datangi.⁷

Sementara itu, muncul pula kelompok lain yang lebih ekstrem yang menyatakan bahwa perilaku seperti itu –dalam perspektif kelompok ini—hanya akan membuat umat Islam menjadi malas bekerja. Dalam pandangan kelompok ini, bagi umat Islam yang ingin kaya, tidak ada cara lain, kecuali krja keras, ulet,teknun dan tawakkal.⁸

⁶ Agus Maftuh Abegibriel, dan Ibida Syitaba, “Fundamentaisme Islam: Akar Teologis dan Politis”, dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopediad* (Yogyakarta: SR Intrans Publishing, 2004), h. 449-555. Bandingkan dengan Ulil Abshar Abdalla, *Islam Liberal dan Fundamental*, (Yogyakarta: eISAQ Press, 2003), h. 14.

⁷Roibin, “Agama dan Budaya: Relasi konfrontatif atau Kompromistik”, *Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol. 1, No. 1, 2010, h. 2.

⁸ Nur Kholik Ridwan, *Agama Borjuis:Kritik Atas Nalar Islam Murni* (Yogyakart, Ar Ruzz Media, 2004), h. 129-136. Dikatakan bahwa Nalar Islam Murni selalu dijumpai kredo-kredo tentang sikap seorang muslim dalam menghadapi budaya sekularitas dan modernitas. Sikap kemandirian Islam selalu menawarkan pada nilai-nilai otentisitas, ketika berhadapan dengan entitas-entitas budaya lain, mereka selalu mengklaim bahwa Islam mempunyai corak dan nilai-nilai tersendiri. Sehubungan dengan itu, Dr, Kuntowujoyo menegaskan bahwa untuk terhindar dari mitologisasi, maka orang harus mengenal teknologi, mskipun teknologi –secara serta merta—tidak bisa meniadakan mitos secara drastis. Cara kedua adalah dengan melakukan gerakan TBC sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan Islam puritanis.

Keragaman ekspresi keberagaman tersebut, baik yang muncul dari praktek komunitas masyarakat muslim kejawaen maupun dari subyektivitas penilaian keagamaan yang datang dari luar komunitasnya, secara substansial menunjukkan adanya perbedaan perspektif tentang tarik menarik pola relasi antara agama dan budaya dimaksud. Dengan cara demikian, sebagian diantara mereka optimis bahwa Islam akan lebih berkembang dinamis secara lebih efektif. Sementara yang lainnya justru sebaliknya, Islam akan menjadi terkontaminasi dengan keruhnya budaya luar, dan secara perlahan –dan pasti—akan menggeser –memarginalisasikan—originalitas Islam itu sendiri.

3. EPISTEMOLOGI DIALEKTIS ANTARA AGAMA DAN BUDAYA; PERSPEKTIF ANTROPOLOG

Berpijak pada pemikiran tersebut, beberapa antropolog –muslim maupun non muslim—akan memahami bagaimana keterkaitan antara keduanya, konfrontatif ataupun kompromistik. Mungkinkah manusia sebagai pembawa misi agama memisahkan dirinya dengan ajaran-ajaran budaya lokal yang lebih bernuansa mistis.

Edward Burnett Taylor dalam karyanya *The Primitive Culture* menegaskan bahwa kognisi manusia dipenuhi dengan mentalitas agama dengan bukti bahwa tema-tema kajian yang menjadi bahan perbincangan diantara mereka ketika itu adalah sifat dan asal usul kepercayaan keagamaan, hubungan logis dan

historis antara mitos, kosmos dan ritus.⁹ Hal yang sama juga ditegaskan oleh J. Frazer, yang menurutnya agama adalah system kepercayaan,¹⁰ yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan sesuai dengan tingkat kognisi seseorang.

Dalam literature lain, Taylor menegaskan bahwa agama manapun pada hakikatnya selalu mengajarkan kepercayaan (*credo*) terhadap spirit. Dengan kata lain, mengajarkan kepercayaan terhadap pemberi inspirasi dalam kehidupan, baik melalui agama formal maupun non formal. Bagi Taylor, keduanya tidak ada perbedaan yang signifikan, yang membedakan adalah masyarakat pengkonstruksinya. Agama dengan seperangkat tata aturan ajarannya adalah hasil konstruksi penciptanya, sementara mitos adalah hasil konstruksi kognisi manusia. Jika melalui agama formal, maka seseorang harus meyakini konsepsi-konsepsi, kiasan-kiasan ajaran teks keagamaan masing-masing. Sementara jika melalui agama non formal, maka seseorang dikonstruksi untuk meyakini hasil imajinasi kognisi seseorang yang terkonsepsikan secara sistematis dan filosofis yang memiliki makna dalam realitas, yang disebut dengan mitos tersebut,

Dia merasakan bahwa karakteristik semua agama –baik kecil maupun besar, kuno maupun modern, formal maupun non formal—senantiasa mengajarkan kepercayaan kepada spirit itu. Ia menyebutkan bahwa dalam agama telah terjadi hubungan yang intens antara ritual dengan kepercayaannya,

⁹ Edward B. Taylor, *Primitive Culture* (London: J. Murray, 1891), h. 135. Bandingkan Nuruddin, *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger* (Yogyakarta, LKiS, 2003), h. 126

¹⁰ J.G.Frazer *The Golden Bough* (New York: MacMillan, 1911), h. 420, Lihat juga Nuruddin, *Agama Tradisional*, h. 126-127. Sebagai bahan pengayaan baca juga James P. Spradley, *Metode Etnografi* Terj, Misbach Zulfa Alzabet (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997),

antara ritual dan mitos.¹¹ Kondisi inilah yang menyebabkan perjumpaan religi (agama), mitos dan magi dalam tataran empiris terjalin dengan begitu kuat.¹²

Dengan kata lain, mitos acap kali menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari agama, karena agama manapun dalam realitasnya senantiasa sarat dengan hadirnya praktik mitos itu.¹³ Sementara itu, dalam pandangan Puerson, mitos juga berfungsi sebagai layaknya fungsi agama formal, yaitu sebagai alat pembenaran (pedoman) dari suatu peristiwa tertentu atau sebagai arah bagi kelompok pendukungnya,¹⁴ selain juga menjadi alat legitimasi kekuasaan bagi pihak-pihak yang berkepentingan¹⁵ Selanjutnya, Jamhari menambahkan bahwa mayoritas agama senantiasa memuat ekplanasi mitos, utamanya dalam hal asal mula jagad raya, kelahiran, penciptaan, kematian dan disintegrasi¹⁶ serta berbagai (*chaos*). Meskipun demikian kuatnya pola relasi agama dan mitos dalam faktanya ia tetap kurang memperoleh respon positif dari kalangan komunitas Islam puritanis.¹⁷

Kemudian dalam perspektif Clifford Geertz, juga menguatkan logika pemikiran di atas. Agama –dalam perspektif Geertz bukan hanya menyangkut

¹¹ Daniel L. Pall, *Seven Theories of Religions* (New York:MacMillan, 1970), h. 20

¹² Jacob Vredenberg, *Bawean dan Islam Jilid VIII* (Jakarta: INIS, 1990), h. 26

¹³ Frazer, *The Golden*, h. 420-421.

¹⁴ Djunaidy Ghony, “Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH Hasan Syaifurrizal Desa Karangbong Pajajaran Probolinggo”, *Jurnal Pendidikan Islam* Vol, 1 No. 2, h. 86.

¹⁵ Kisah tentang Kanjeng Ratu Kidul bagi kalangan masyarakat Jawa yang tinggal di sepanjang selatan pulau Jawa adalah contoh dari mitos semacam ini, Periksa Kuntowidjojo, *Selamat Tinggal Mitos dan Selamat Datang Realitas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 40. Dalam perspektif Kuntowidjojo, dalam rangka melegitimasi kekuasaan raja, Majapahit mempunyai Pararaton dan Mataram mempunyai Babat Tanah Jawi.

¹⁶ Djunaidy Ghony, “Mitos dan Praktik Mistik, h. 86

¹⁷ Ridwan, *Agama Borjuis*, h. 49-214.

masalah spirit, melainkan juga telah terjadi hubungan intens antara agama sebagai sumber nilai dan agama sebagai sumber kognitif.

Pertama, agama merupakan pola bagi tindakan manusia (*pattern for Behaviour*). Dalam hal ini menjadi pedoman yang mengarahkan tindakan manusia. *Kedua*, agama merupakan pola dari tindakan manusia (*pattern of behaviour*). Dalam hal ini agama dianggap sebagai hasil dari pengetahuan dan pengalaman manusia yang tidak jarang telah melembaga menjadi kekuatan mitis. Karena itu agama dalam perspektif yang kedua ini sering kali dipahami sebagai bagian dari system kebudayaan¹⁸ yang tingkat efektivitas fungsi ajarannya terkadang tidak kalah dengan agama formal. Itulah sebabnya, mengapa mitos menjadi suatu keniscayaan adanya, sebagaimana keniscayaan agama itu sendiri bagi manusia.

Respon demikian tidak hanya dari kalangan antropolog saja, kalangan Islamolog –terutama kalangan liberal--juga menaruh respon pemahaman keagamaan yang serupa, yakni bahwa agama yang tampil di tengah masyarakat (keberagamaan) akan senantiasa beradaptasi dengan zamannya (kontekstual).¹⁹ Ia tidak lagi merupakan representasi wahyu murni yang terpisah dari subyektivitas penafsiran manusia, melainkan ia telah menyatu dan bersinergi dengan kehidupan manusia yang plural. Dengan demikian, praktik keberagamaan di masyarakat merupakan hasil dialektika kompromistik antara ajaran Tuhan dan penalaran subyektif manusia yang disebut dengan mitos. Logika ini dapat diilustrasikan bahwa pada saat kita meyakini kebenaran hasil tafsir

¹⁸ Nursyam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 1.

¹⁹ Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique Of Development Ideologies*. (Chicago: University of Chicago Press, tt), h. 243-244

ulama tertentu, berarti kita telah meyakini mitos dari mufasir tertentu pula. Tafsir bukanlah murni Wahyu Tuhan melainkan didalamnya telah terdapat perpaduan pandangan (integrasi perpektif), yaitu pandangan pencipta yang melekat pada maksud teks dengan pandangan manusia terhadap ajaran teks.

Para pemerhati keislaman dimaksud antara lain adalah Fazlurrahman dengan Teori Neomodernismenya, Mohammed Abed Al Jabiri dengan Post Tradisionalismenya (pendekatan historisitas, obyektivitas dan kontinuitasnya), Mohammed Arkoun dengan Post modernismenya, Nasr Hamed Abu Zayd dengan teori Strukturalismenya, Hasan Hanafi dengan teori oksidentalismenya, dan Mohammad Shahrur dengan Marxismenya, termasuk juga kalangan pemikir muda Islam belakangan dengan ide Liberalismne Islamnya.

Implikasi metodologis pemahaman keagamaan di atas melahirkan pemahaman bahwa agama dianggap sebagai tindakan untuk mengikuti syara yang subyeknya adalah manusia. Pandangan ini mengandung pengertian bahwa agama adalah otoritas subyektif manusia yang dikomunikasikan melalui *syara*'. Hal ini sama artinya dengan penegasan bahwa agama adalah tindakan manusia yang sangat subyektif untuk mengikuti Syara'. Dengan lain perkataan dapat ditegaskan bahwa agama adalah hasil dialektika kompromistik dari wahyu dan pengalaman subyektif manusia. Agama bagi kalangan ini bukan semata-mata diarahkan pada keprihatinan vertical, tetapi lebih dialamatkan pada tataran moral horizontal. Karena itu, -bagi kalangan pemikir belakangan ini—agama mesti sesuai dengan konteks zamannya, lebih bersifat liberal dan fungsional sekaligus

aplikable dalam menangani persoalan kemanusiaan riil, sekalipun aspek otentisitas dari agama tetap dipertahankan.²⁰

Karena itu, agama oleh para ilmuwan muslim yang berbasis ilmu antropologi tidak jarang dianggap sebagai bagian dari system budaya. Selain itu juga dianggap sebagai sumber nilai (system nilai) yang mesti harus dipertahankan aspek otentisitasnya. Pada satu sisi, --agama dalam perspektif ini—dipahami sebagai produk dari tindakan manusia, baik berupa budaya ataupun berupa peradaban, Namun pada sisi lain, agama tampil sebagai sumber nilai yang mengarahkan bagaimana manusia berperilaku. Hans Kung dan Ignas Kleden juga memiliki perspektif yang kurang lebih serupa tentang apa yang dimaksud agama. Hans Kung menegaskan bahwa agama tidaklah berada di langit Plato yang sempurna dan suci dari sana mengantarai manusia dan Tuhan, akan tetapi dia adalah agama manusia biasa dengan darah dan dagingnya. Pergolakan manusia pada saatnya akan menjadi pergolakan agama. Unsur keputusan setiap penganut agama serta tindakannya dari waktu ke waktu hendak mewarnai wujud agama itu dalam pentas sejarah. Sementara itu, Ignaz Kleden –cendekiawan Katolik Liberal dari Flores—menyimpulkan bahwa agama dalam realitasnya merupakan agama dengan dan arena keputusan dan pilihan manusia yang menghayatinya.²¹

Keduanya –Kung dan Kleden—berkesimpulan bahwa agama adalah sudah barang tentu merupakan suatu keputusan yang dihasilkan setelah terjadinya

²⁰ Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam ke Islam liberal: jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 16.

²¹ Roibin, *Relasi Agama dan Budaya*, h, 78.

suatu proses dialektika antara agama sebagai sumber nilai dan agama sebagai hasil pengalaman kemanusiaan.

Agama tidak hanya dipotret dari tradisi besarnya (*high tradition*), yaitu hanya dengan melalui pedoman nashnya saja, tetapi agama akan dipotret dari perilaku dan pengalaman sosial keberagamaannya, yaitu agama yang sudah banyak dipengaruhi oleh tradisi kecil (*low Tradition*). Ernest Gellner menyatakan bahwa dalam setiap wilayah tradisi besar pasti disertai dengan tradisi kecil²². Arkoun juga menegaskan bahwa Islam –dengan huruf besar—selalu disertai dengan islam huruf kecil.

Agama sebagaimana dipahami oleh para ilmuwan di atas sepertinya telah melegalkan agama bersentuhan dengan budaya kearifan lokal setempat, bahkan pola relasi kumulatif antara keduanya dipandang sebagai sesuatu yang niscaya. Namun demikian, cara pemahaman keagamaan yang seperti ini berikuit implikasinya dalam masyarakat, tidak berarti “selamat” (steril) dari ktirik pedas komunitas muslim yang beraliran berbeda, sehingga –tidak jarang—pemahaman demikian, dipahami sebagai pemahaman dari kelompok sempalan Islam. Lebih jauh dari itu, mereka dianggap telah mempermainkan agama dan tidak layak menyandang Islam sebagai agamanya. Padahal Islam –senyatanya—secara universal adalah sebagai pedoman yang mengajarkan dan mengarahkan kehidupan manusia untuk mengakui dan menyadari terhadap siapa yang menciptakan dirinya serta untuk apa dirinya diciptakan, Sementara klaim kebenaran di antara mereka

²² Ernest Gellner, *Post Modernism, Reason and Religion*. (London: Routledge, 1992), h. 1

untuk saling mengakui sebagai yang paling suci dan paling lurus dan tunduk kepada penciptanya selalu saja terjadi di antara mereka,

4. DIMENSI TEOLOGIS DAN ANTROPOLOGIS AJARAN LANGIT DAN AJARAN BUMI

Klaim-klaim kebenaran tersebut di atas, pada hakikatnya bertitik tumpu pada akar pemahaman mengapa manusia diciptakan dan untuk apa ia diciptakan. Secara teologis-normatif, al Qur'an menjelaskan alasan mengapa Allah menciptakan alam semesta, utamanya langit dan bumi serta yang mengantarainya, Allah menciptakan semua itu dengan *al-Haqq*²³ (sungguh-sungguh). Diciptakan langit dan bumi serta yang mengantarainya, tidak lain adalah sebagai tanda-tanda (*ayat*) kebesaran-Nya agar manusia mengabdikan kepada-Nya serta tidak menyombongkan diri.²⁴ Dengan lain perkataan, agar manusia tidak berpaling dari-Nya, lebih-lebih menyekutukan-Nya (*shirik*)²⁵, karena memang hanya manusia yang diberikan potensi oleh-Nya untuk menjadi Khalifah di muka bumi. Ibn Arabi²⁶ mendeskripsikan dengan jelas logika penciptaan Allah terhadap manusia. Ia mengatakan tujuan Allah menciptakan manusia tidak lebih sebagai upaya penampakan atas sifat-sifat-Nya (*tajalli, teofani*). Penciptaannya memancar bukan dari ketiadaan, melainkan dari sesuatu yang berbeda dari dirinya sendiri, dari sesuatu yang bukan Dia, melainkan dari wujud

²³ Al. Qur'an QS. 21 (al-Anbiya') ayat 16

²⁴ Al Qur'an QS.3 (Al Imran) ayat 190-191

²⁵ Al Qr'an QS. 31 (Luqman) ayat 13, 15

²⁶ Istilah ibn Arabi antara lain adalah *al Haqqu al-Makhlūqu Bihi* (Tuhan yang olehnya dan padanya segala wujud diciptakan/pencipta ciptaan), *al Haqqu al-Mutakhayyalu* (Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan), *tajdidu al-Khalq* (perulangan penciptaan). Periksa Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu 'Arabi* ter. M. Khozin dan Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2002), h. 237-238.

fundamentalnya, dari potensi-potensi yang tersembunyi dalam wujudnya sendiri.²⁷

Mulanya dalam kehidupan ini hanya ada satu wujud Tuhan sendirian dalam Zatnya yang tidak dikenal. Tuhan sedih karena kesendirian primordial yang membuat Dia merindu untuk memanifestasikan Dia untuk Dirinya sendiri seperti halnya Dia memanifestasikan dirinya untuk makhluk. Dalam sebuah hadits Qudsi disebutkan: “Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi, sementara Aku ingin untuk dikenal, itulah sebabnya mengapa Allah menciptakan makhluk, agar Ia dikenal oleh mereka”²⁸

Dengan demikian tujuan ideal manusia diciptakan oleh Allah adalah agar ia memiliki kesadaran yang tinggi untuk selalu meneladankan sifat-sifat mulia Tuhan. Kesadaran yang membentuk keyakinan manusia konsisten, terikat dan tidak bisa dibelokkan keyakinannya kepada benda-benda lain selain kepada Allah, lebih-lebih kepada sesamanya maupun makhluk lain yang lebih rendah derajatnya.

Meski demikian idealnya, ikatan keyakinan yang mengkonstruksi hubungan antara manusia dengan Tuhannya, namun dalam tataran praktis (praksis sosial keberagamaan), keragaman dan pasang surut keyakinan manusia itu selalu terjadi. Keragaman keyakinan itu misalnya manusia beragama dengan cara *primitive*, *klasik* dan ada kalanya dengan cara *modern*. Dalam pandangan Auguste Comte. Perspektif demikian bukan sesuatu yang mustahil, karena dalam

²⁷ Ibid, h. 237.

²⁸ Ibid.

pandangannya ada tiga tahapan hukum perkembangan manusia, yaitu teologis, metafisik sampai positivistik²⁹. Demikian juga van Puerson menyatakan bahwa perkembangan manusia itu diawali oleh dunia mistik, ontologies hingga fungsionalis.³⁰

Sehubungan dengan teori di atas, keyakinan manusia yang mengarah kepada praktik mempersonifikasikan alam sebagai Tuhan (*mitologi alam*), mempersonifikasikan roh-roh leluhur sebagai Tuhan (*animism*), meyakini benda-benda yang dianggap memiliki kekuatan magis (*dinamisme*) tidak bisa dihindarkan lagi, bahkan secara kuantitatif keyakinan mereka yang mengarah kepada praktik dinamisme dan animinsme itu tidak menutup kemungkinan lebih dominan. Sekalipun dalam keyakinan mereka yang paling dalam tetap mengatakan bahwa perilaku ini tidak lah berarti politeisme atau syirik, karena adanya Tuhan yang Esa, bagi mereka tidaklah disangkal³¹

Karena itu manusia bisa saja menyembah benda-benda hidup, tetumbuhan, berhala, Tuhan yang ghaib, seorang manusia yang kudus atau suatu karakter yang jahat. Manusia bisa menyembah apa saja yang mereka miliki, namun dalam batin mereka tetap mampu membedakan keyakinan-keyakinan religious itu dari yang bukan religious.³² Dalam konteks yang sama, Mohammad Iqbal menegaskan bahwa dorongan manusia untuk menyembah Tuhan merupakan suatu keniscayaan yang pasti. Mayoritas manusia –baik terus menerus maupun sesekali

²⁹ Koentowibisono, *Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran dan Perkembangannya*(Yogyakarta: Fakultas Filsafat UGM, 1999),h. 13-14

³⁰ Ibid. h. 14.

³¹ Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1979), h. 64-65.

³² Ibd, h. 70-71

saja—selalu mengikutsertakan acuan ke arah ideal itu dalam dadanya. Orang buangan yang paling hina sekalipun akan dapat merasakan dirinya nyata dan sah dengan perangkat pengenalan terhadap yang lebih agung dan tinggi ini.³³

Keragaman keyakinan manusia sebagaimana tersebut telah menunjukkan bahwa kebutuhan manusia kepada fitrah agama tidak bisa dipungkiri, meskipun pada faktanya keyakinan dimaksud masih menampakkan wujudnya yang variatif, mengalami pasang surut atau bertambah dan berkurang (*yazidu wa yankusu*).

Dengan demikian, perdebatan mendalam dan serius disekitar pemisahan secara rigid antara agama dan budaya merupakan pekerjaan yang hanya akan membuang dan menghabiskan energy bagi umat Muslim, baik perdebatan sekitar legitimasi bahwa yang suci dan yang mulia adalah agama teks, maupun sebaliknya. Sebab dalam realitasnya, kemurnian suatu agama itu tidak akan pernah terjadi dalam realitas sosial ini, Interaksi relasionalitas antara keduanya – agama dan budaya—hampir menjadi suatu keniscayaan dalam keberadaannya. Hanya saja pada moment tertentu, Tarik menarik dari dua entitas tersebut akan menandai karakteristik keagamaan pemeluknya. Ada kalanya mereka menjadi sangat tekstualis, dan adakalanya sebaliknya.

³³ Salah satu unsur yang membentuk religi adalah keyakinan. Ia adalah salah satu unsur dari system ideologis. System itu sendiri adalah salah satu wujud inti kebudayaan. Karena itu, religi merupakan bagian dan terbentuk dalam ruang lingkup kebudayaan manusia. Keyakinan itu sendiri belumlah dapat dianggap sebagai religi. Ia baru dikatakan sebagai religi jika menyatu dengan ritual/upacara. Kedua esensi ini saling memperkuat, keyakinan menggelorakan upacara dan upacara menguatkan keyakinan. Ritual itu berfungsi sebagai media untuk mengkomunikasikan keyakinan manusia terhadap obyek adikodratinnya. Antara satu dengan yang lainnya tidak bisa dipisahkan dan saling jalin berkelindan. Hanya saja untuk mempermudah dalam pengkajiannya, religi dapat divisualisasikan melalui aspek keyakinan maupun melalui jalur upacara. Periksa Noorid Haloe Radam, *Religi Orang Bukit*, (Yogyakarta: Yayasan Semesta, 2001), h. 1-2

Karena itu, secara ilmiah, kita tidak bisa memberikan suatu penilaian secara general mengenai karakteristik keagamaanseseorang dengan penilaiansecaramutlak, karena pada hakikatnya, mereka adalah makhluk subyektif dan obyektif sekaligus bahkan makhluk subyektif-obyektif fenomenologik positivistik.

B. PROSES DAN POLA MINTA HUJAN DALAM TRADISI NUSANTARA

Pada bab sebelumnya sudah dinyatakan bahwa pemisahan secara rigid antara budaya dan agama dalam realitas kehidupan komunitas Muslim merupakan pekerjaan yang menguras tenaga dan pikiran serta konflik dalam kehidupan kaum Muslimin Nusantara. Karena itu diusahakan sikap komformistik, sehingga terjadi perkawinan antara budaya dan agama.

Dalam kehidupan di Nusantara ada banyak unsur budaya menjadi rutinitas yang “seakan” dipandang “suci” dan bersenyawa dengan agama. Di Nusantara, sejak awal berlaku semboyan *Adat Basandi Syara’, Syara’ Basandi Kitabullah* (adat bersendi Syari’at dan Syari’at bersendi Kitab Allah SWT) yang merupakan semboyan hidup pada masyarakat Minangkabau³⁴ bahkan juga masyarakat Nusantara lainnya, semisal Gorontalo.³⁵

³⁴ Ketika berkunjung ke Padang Sumatera Barat, kita akan mendapati Nuansa Islam yang sedemikian kental. Daerah Minangkabau juga merupakan penghasil ulama Nusantara. Tak heran karena masyarakat Minangkabau terkenal menerapkan kehidupan yang Islami berpadu dengan adat istiadat lokal, Tatanan yang dipegang erat sebagai dasar hubungan adat dan agama adalah ungkapan Adat Basandi Syara’ Syara’ basandi Kitabullah.

³⁵ Arwildayanto, “Manajemen Adat Basandi Syara’ Syara’ Basandi Kitabullah Menjadi Perilaku Pendidik dalam Konstelasi Pewarisan Nilai-Nilai Budaya lokal”, Harto Malik, ed. *Cakrawala Perubahan Merangkai Gagasan, Kebijakan dan Harapan* (Gorontalo: Universitas Negeri Gorontalo Press, 2013), h. 301-307.

Lebih jauh, KH. Hasyim Muzadi menyatakan bahwa Ngayogyakarta Hadiningrat adalah wujud nyata dari perpaduan antara agama, negara dan budaya dan hal itu merupakan hasil *mujahadah* para wali Allah yang memasukkan Islam ke Indonesia. Indonesia berbeda dengan Timur Tengah yang memiliki 32 negara, tetapi budayanya satu, dari Saudi Arabia sampai Libya, sama saja. Adapun Indonesia, satu negara tetapi memiliki banyak sub budaya. Dan masing sub budaya tidak sama adat istiadatnya.³⁶

Dengan demikian, budaya lokal yang sejalan dengan agama –untuk sebagian besar masyarakat Nusantara—tetap dipelihara, kecuali mereka yang telah mengalami gerakan purifikasi.(gerakan yang berusaha memurnikan agama semurni murninya).³⁷ Gerakan purifikasi³⁸ semisal Muhammadiyah, dan organisasi sosial Islam yang seide, memang berusaha mengeliminasi adat yang berkembang di masyarakat dan berusaha membid'ahkannya, Adat bagi kalangan ini benar-benar diposisikan pada titik nadir dan nirmakna.

Masyarakat kita --terutama masyarakat Madura adalah Masyarakat Nahdhatul Ulama—yang sedemikian menghargai adat dan budaya sehingga

³⁶ KH. Hasyim Muzadi, *Islam Sejati Islam Dari Hati*. (Bandung:Noura Books,2019), hlm.113-114.

³⁷ Edi Susanto, “The Puritanism of The Progressive Traditionalism: Dynamics of Religious Life in Madura in Perspective on Conflict Theory of Lewis Coser”, *Al Tahrir Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 18 No, 2 Desember 2018, hlm. 415-437.

³⁸ Purifikasi berasal dari kata *purify* yang artinya membersihkan, memurnikan atau memucikan. Periksa John Echols & Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1996), h.457. Secara terminology –merujuk pada Khaled Aboe el Fadl-- purifikasi merujuk pada keyakinan absolutism yang tidak mengenal kompromi dan dalam banyak hal otoritasnya cenderung *puris* yakni tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang berkompetisi dan memandang realitas plural sebagai bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati, Periksa Khaled Aboe el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 29. Bandingkan Edi Susanto, *Puritanisme di Kantong Tradisionaisme Progresif Studi Atas Dinamika Kehidupan Beragama di Madura Perspektif Teori Konflik Lewis Coser* (Kuningan: Goresan Pena, 2019), hlm. 25.

hubungan adat dan agama diletakkan pada posisi akomodasionistik kompromistik—saling isi mengisi—dan tidak diposisikan pada konfrontatif – bipolaristik.

Dalam konteks demikian, datangnya musim kemarau dan hujan merupakan suatu rutinitas kehidupan dalam klimatologi di Nusantara diposisikan sebagai dua entitas musim yang saling melengkapi, sehingga melahirkan banyak tradisi yang sedemikian variatif pada masyarakat Nusantara terkait dengan prosedur budaya minta hujan. Diantaranya adalah budaya-budaya sebagai berikut:

1. Tradisi *Armarohimin*

Tradisi *Armarohimin* adalah tradisi Minangkabau tepatnya tradisi pada Nagari Taram Kecamatan Harau Kabupaten Limapuluh Kota Minangkabau Sumatera Barat.³⁹

Tradisi yang dikenal dengan nama *Armarohimin* ini dilaksanakan oleh masyarakat Nagari Taram pada saat terjadi kemarau panjang, dan masyarakat tidak melaksanakan shalat istisqa' sebagaimana tradisi Islam yang telah diajarkan oleh Rasulullah Muhammad saw.⁴⁰ Pada biasanya tradisi ini dilaksanakan ketika tidak turun hujan selama dua sampai tiga bulan. Pada prosesnya, sebelum tradisi ini dilaksanakan, terlebih dahulu masyarakat melaksanakan *tradisi tolak Bala* dan *tradisi doa qunut*. *Doa qunut* dilaksanakan setelah shalat jum'at selama dua sampai tiga kali pelaksanaan

³⁹ Ilham Halid, "Tradisi Minta Hujan *Armarohimin*", Wacana Etnik Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora, Volume 2 Nomor 1 April 2011, hlm.11-12

⁴⁰ Ibid, hlm. 17.

shalat jum'at, dan jika masih tidak turun hujan turun barukah masyarakat, melaksanakan *tradisi Armarohimin* tersebut.

Armarohimin dilaksanakan setelah shalat isya dengan cara mengelilingi kampung menuju makam ulama yang dianggap memiliki keimanan yang tinggi. Masyarakat Taram beranggapan bahwa dengan mengucapkan doa pada makam para ulama tersebut, maka doa mereka akan cepat terkabul.

Prosesi Doanya adalah diucapkan dalam Bahasa Arab, terdiri dari 17 doa yang artinya adalah sebagai berikut:

1. Wahai Yang Maha Penyayang 2 x Ya Allah Yang Maha Penyayang berikanlah kelapangan kada kaum Musimin.
2. Wahai Tuhan Kami Yang Maha Mulia. Wahai Tuhan Kami Yang Maha Penyayang. Ya Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyantun. Engkaulah pemberi nikmat terhadap orang-orang yang meminta pertolongan,
3. Kami tidk meminta selain kepada-Mu, karena kekuasaan-Mu sangat luas. Allah sudah ada sebelum semuanya binasa dan sebelum semuanya di dunia dan agama.
4. Tidak ada Tuhan kami selain-Mu ya Allah Yang Maha Berkecukupan, Wahai Yang Maha Tinggi, Yang Maha Kuat dan Teguh.
5. Wahai Tuhan kami Yang Maha Mengabulkan Engkau Maha Mendengar Lagi Maha Dekat. Ya Allah Yang Luaslagi Maha Menjaga, maka lihatlah oleh-Mu orang-orang mukmin
6. Sebuah pemandangan berguguran para makhluk dan banyaknya cobaan-cobaan Ya Allah, penderitaan itu ada setiap waktu terus- menerus.
7. Kami mohon pada-Mu berilah keteguhan kepada mereka hukum Allah memberantas orang-orang yang dengki dan membalas orang-orang yang zalim.

8. Dosa akan gugur pada orang-orang yang bersalah apabila mereka sudah bershalawat. Allah meyeruh orang-orang saleh mencintai kaum yang saleh juga.
9. Tiap-tiap yang haram menghilangkan kemulyaan makanan. Allah memisahkan antara makhluk yang mempercayai orang-orang penakut.
10. Ya Allah turunkanlah hujan yang bermanfaat pada kami tahun ini, hujan yang memberi berkat selama-lamanya. Allah akan meurunkannya tiap tahun pada orang-orang yang giat bekerja.
11. Ya Tuhan kami, kami selalu bersyukur dan menepati janji pada kaum muslimin. Allah mengirim orang-orang yang terpercaya pada kaum terdahulu.
12. sebagai pengikut Rasul, berilah keteguhan pada kami, agar selalu menerima apa yang Kau beri. Ya Allah kabulkanlah kepada kami perkataan Rasul "Tuhan, perkenankan untuk kami".
13. Ya Tuhan Kebesaran-Mu dan perbutan-Mu yang bagus. Ya Allah pada-Mulah kami menggantungkan harapan yang panjang, maka masukkanlah kami ke dalam kelompok orang-orang saleh.
14. Ya Tuhan, berilah petunjuk kepada kami tidak perbuatan yang tidak pasti tujukkanlah kami tempat berpijak, wahai yang selalu mendengar orang-orang yang kesusahan,
15. Wahai Yang Maha Mengampuni sekalian doa-doa. Wahai Yang menutupi segala aib. Ya Allah yang selalu membukakan jalan dalam setiap kesulitan-kesulitan, maka bukakanlah untuk orang-orang beriman
16. Kemudian selawat dan salam kepada penolong makhluk (Rasulullah). Ya Allah berikanlah kepadanya nikmat yang mulia dan sahabat serta para pengikutnya.
17. Wahai yang Maha Tinggi lagi Mulia 3 x. wafatkanlah kami dalam agama Islam.⁴¹

2. Tradisi *Tiban*

Tradisi *Tiban* berasal dari daerah Jawa, tepatnya Jawa Timur yaitu Kabupaten Trenggalek⁴² dan berkembang melalui program transmigrasi di

⁴¹ Ibid, hlm. 19-20.

⁴² Habib Wahidatul Ikhtiar, *Tradisi Tiban di Kecamatan Trenggalek Dalam Perspektif Fiqh*. Skripsi (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2014).

daerah Lampung, tepatnya di desa Bauh Gunung Sari kecamatan Sekampung Udik Kabupaten Lampung Timur.⁴³ Kata *tiban* sendiri berasal dari kata *tibo* yang artinya “jatuh” maksudnya jatuh air dari langit, sehingga artinya adalah turun hujan.

Dalam prosesnya, tradisi *tiban* ini tidak dilaksanakan setiap hari atau tidak setiap tahun dilaksanakan, tetapi dilaksanakan setiap terjadi kemarau panjang. Dalam pelaksanaannya, tradisi *tiban* didahului dengan Shalat istisqa sesuai dengan syari’at Islam. Baru kemudian dilaksanakan tarian *tiban* dengan lokasi yang berpindah-pindah tempat, baik di lapangan atau di ladang-ladang,-yang kering kerontang-- baru kemudian terdapat dua—atau lebih dengan jumlah tidak dibatasi, asal punya keberanian untuk kena pecut-- orang saling adu memukulkan pecut –yang terbuat dari lidi atau *sodo aren*—yang dalam permainan ini tidak ada (dilarang keras) emosi atau dendam karena terkena pecutan lawan. Bagian yang terkena pecutan lawan itu tidak boleh dari leher ke atas, yang diperbolehkan adalah bagian dari dada ke bawah. Aksi saling cambuk –dengan tanpa dendam, dari wilayah dada ke bawah itu—dilakukan terus menerus sampai ada darah yang menetes, dan tetesan darah itu menunjukkan akan turunnya hujan dan berakhirnya musim kemarau.⁴⁴

Sejarah *tiban* sesungguhnya secara kronologis adalah sebagai berikut:

Pada awalnya masyarakat KabupatenTrenggalek adalah masyarakat petani

⁴³ Lia Anjarwati, *Upacara Tradisi Tiban (MintaHujan) dalam Perspektif Dakwah (Studi Kasus Desa Bauh Gunung Sari Kecamatan Sekampung Udik Kabupaten Lampung Timur)*, Skripsi. (Lampung: UIN Raden Intan Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi, 2018),

⁴⁴ Ibid, h. 49-51.

yang mengolah sawahnya secara tradisional dengan menggunakan bajak dan kerbau, dengan semangat guyub, rukun dan bekerja sama sehari-hari. Seiring dengan datangnya musim kemarau panjang, maka persediaan air semakin menipis dan akhirnya tidak cukup untuk memandikan kerbau. Akhirnya terjadilah perselisihan antar warga terkait dengan masalah air ini, dan akhirnya berujung pada perebutan dan perkelahian dan cambuk yang awalnya digunakan sebagai *angon* kerbau berubah senjata saling memukul yang lain, sampai akhirnya darah menetes dan setelah lama saling memukul akhirnya suasana berubah menjadi mendung dan kemudian turun hujan dengan derasnya.⁴⁵

Dalam pelaksanaannya, tradisi *Tiban* diawali dengan shalat istisqa, kemudian membuat (menyajikan) sesaji –dimana sesaji itu terdiri dari *nasi tumpeng*, *ayam ingkung* dan *bunga telon* sebanyak 3 lembar serta meminta izin dari tokoh desa yang dituakan, baru keesokan harinya dilaksanakan tradisi *tiban* yang dimulai pada pukul 12.00 dan diakhiri pukul 15.00, dan jika waktu habis tetapi hujan belum turun, permainan akan dilanjutkan pada keesokan harinya.

Dengan demikian, tampak jelas bahwa dilaksanakannya tradisi *tiban* setidaknya terdapat beberapa nilai yang terpuji didalamnya, yakni, *pertama*, terjadinya musim kemarau berkepanjangan, mereka mengantisipasi dengan mengadakan shalat istisqa dan melengkapinya dengan tradisi *tiban*, artinya agama sebagai jati diri azasi manusia tetap mereka laksanakan seiring dengan

⁴⁵ Ibid., hlm. 55-56.

kesadaran manusia selaku hamba (*abdullah*) yang harus tunduk dan patuh pada Tuhannya, dan pada sisi lain, mereka juga memelihara warisan budaya yang penting untuk diteladani dan dipelihara eksistensinya di tengah dinamika kehidupan sosial *kedua*, meminta hujan dengan cepat dan segera kepada yang kuasa, baik secara agama (shalat *istisqa'*) dan memelihara tradisi yaitu melaksanakan tradisin *tiban*. *Ketiga*, melestarikan adat dan warisan leluhur dan menjadi kebanggaan sendiri untuk desa yang melaksanakannya. Mereka akan dianggap sebagai sosok dan figur yang memelihara budaya dan tradisi serta tidak tergerus oleh budaya *luar* yang kini sedemikian populer di tengah dinamika kehidupan sosial.

3. Tradisi *Ujungan*

Tradisi *Ujungan* merupakan bentuk kesenian yang berkaitan langsung dengan kekuatan supranatural daerah di Banyumas Jawa Tengah, *Ujungan* merupakan bentuk seni pertunjukan yang tersaji melalui adu manusia di lapangan terbuka dengan bersenjatakan rotan.⁴⁶

Lebih dari itu, bagi masyarakat Gumelem Kulon, *ujungan* tidak hanya sekedar seni pertunjukan, melainkan lebih sebagai bentuk upacara ritual yang berkaitan dengan warga setempat, *Ujungan* dilakukan oleh dua orang pria yang masing-masing membawa senjata sebatang pohon rotan dengan panjang sekitar 60 senti meter, dalam mana rotan digunakan untuk memukul lawannya dengan sasaran mulai dari pusar ke bawah. Pertandingan dipimpin oleh seorang wasit

⁴⁶Ariska Kusuma Wardani, *Ujungan Sebagai Sarana Upacara Minta Hujan Di Desa Gumelem Kulon Kecamatan Susukan Kabupaten Banjarnegara*, Skripsi (Semarang: Universitas Negeri Semarang, 2010), h. 2-3.

yang disebut dengan *wlandang*. Satu ronde pertarungan disebut dengan *satu pajon*. Dalam satu *pajon* inilah para peserta *Ujungan* bertarung dengan lawannya hingga ada salah satunya dinyatakan kalah. Masyarakat setempat percaya dan berkeyakinan bahwa semakin banyak darah yang keluar diarena pertarungan maka hujan akan semakin cepat turun. Oleh Karena itu, tiap-tiap peraga *ujungan* dalam perturangnya tidak sekedar mempertaruhkan kekuatan fisik dan harga diri, akan tetapi, ia juga melengkapi dirinya dengan kekuatan gaib (supernatural) agar dapat mengalahkan lawannya. Karena itu, sebelum melakukan *ujungan*, para peserta terlebih dahulu melakukan *rialat* atau *tirakat* dengan cara laku lahir batin dengan banyak mengurangi makan dan mengurangi tidur, seperti *tirakat*, *ngarawot*, *puasa*, *ngebleng* dan *mutih*.

Pada sisi lain, *Ujungan* juga merupakan bentuk upacara ritual tradisional. Justru motivasi utama tradisi ini adalah memohon datangnya hujan kepada Sang Khalik. Aktivitas visual yang dapat disaksikan dalam penyelenggaraan *Ujungan* lebih dari sekedar sebagai sarana ungkap ekspresi kejiwaan yang proses tujuannya adalah hubungan ritual antara manusia dan Tuhan yang ditujukan demi kelestarian hidup di dunia. Dalam penyelenggaraan *ujungan* peran penonton menjadi ukuran keberhasilan adalah karena adanya semangat dan dukungannya penonton, Padasisi lin, penyelenggaraan *Ujungan* dianggap berhasil jika segera turun hujan yang membasahi lahan pertanian dan eksistensi sumber air sebagai usaha menjaga kelestarian hidup masyarakat setempat.

Ada hal yang menarik dari tradisi *ujungan* tersebut, yaitu tergabungnya tiga unsur sekaligus dalam satu waktu yaitu aktivitas seni, olah raga bela diri dan upacara ritual minta turunnya hujan.

Ujungan adalah aktivitas seni gerak yang dilakukan di lapangan terbuka dengan peraga berjenis kelamin pria. Melalui aktivitas Ujungan, para peraga mengungkapkan peragam estesisnya melalui bentuk-bentuk gerak spontan yang diiringi oleh tepuk tangan dan sorak sorai penonton yang mengelilingi arena pertandingan. Oleh karena itu, *Ujungan* selain sebagai sarana ekspresi estetis juga berfungsi sebagai sarana aktualisasi diri seseorang dalam lingkungan sosialnya. Berbeda dengan yang diungkapkan oleh Sri R, Wahyu yang menegaskan bahwa *Ujungan* merupakan ritual tradisi yang menggabungkan tiga jenis seni yaitu Seni musik (*sampyong*), seni tari silat (*ucul*) dan seni bela diri tongkat (*ujungan*).⁴⁷

Keistimewaan lain pada tradisi *Ujungan* adalah terdapatnya sikap menjunjung tinggi nilai sportivitas, persaudaraan dan rasa nasionalisme serta semangat patriotism sebagai generasi patriotism bangsa.

Ujungan dapat dikategorikan sebagai olahraga bela diri karena dilakukan dengan mengandalkan kekuatan fisik pada akhir ronde (*pajon*) dan dinyatakan siapa yang menang dan siapa yang kalah. Ujungan merupakan olahraga bela diri tradisional yang menampilkan perang tanding satu lawan satu yang dipimpin oleh seorang *Wlandang*. Satu hal yang sedemikian

⁴⁷ Sri R. Wahyu, *Uungan Sebagai Seni Bela Diri di desa Gumelen Kulon Kecamatan Susukan abupaten Banjarnegara*. Skripsi. (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta, 2003), hlm. 3.

bernuansa positif (sportif) adalah sekalipun di gelanggang pertarungan masing-masing peraga berusaha saling mengalahkan, setelah di luar arena mereka bukanlah mendendam.

Demikianlah, antara tradisi *Ujungan* dan *tiban* hampir mirip. Ini menunjukkan adanya kesamaan asal muasal suatu tradisi, tetapi dalam perkembangannya memilih menyesuaikan dengan kebudayaan dan watak masyarakat yang mengembangkannya.

4. Tradisi Okol

Tradisi okol merupakan salah satu ritual orang Madura khususnya di Pamekasan (Nyalabuh Laok dan Plakpak) dan sebagian Sumenep (tepatnya di Kecamatan Batu Putih dan Batang-Batang)⁴⁸. *Okol* biasanya dilaksanakan untuk mengiringi acara perlombaan merpati, acara pertarungan (*keket* atau okol), acara adu rotan ritual (*ojung*) yang merayakan hari ulang tahun penemuan suatu mata air atau memohon turunnya hujan.⁴⁹

Pertunjukan okol. Biasanya diiringi --khususnya di Batu Putih Batang Batang, Sumenep—diiringi oleh

- Tiga kentongan bermotif dekorasi merah, hitam dan putih yang dibuat dari *tarebung* dan pada pinggir celah di kedua ujungnya, dan diletakkan terlentang di tanah dengan dipasang karet pada gumpalan bagian bawahnya agar stabil,

⁴⁸ Helene Bouvier, *Lebur Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura* (Jakarta: Yayasan Obor, 2002). Hlm. 50.

⁴⁹ Ibid

- Sebuah xylofon yang disebut *ghambhang*, yang keempat bilahnya terbuat dari kayu *baru* yang dipasang secara berderet di atas kotak kayu *sokon*, yang ditabuh oleh dua orang penabuh yang berhadapan dan duduk di atas tanah. Alat ini disebut dengan istilah *dhuk-dhuk*
- Sepasang sambal kecil dari bei (*pesse*) yang disebut *kerca* yang dihubungkan satu sama lainnya dengan benang
- Sebuah suling urus yang terbuat dari bamboo (*peerréng*) yang disebut dengan *soléng*.⁵⁰

Setelah itu, music dengan komposisi alat-alat di atas dimainkan, baru kemudian dilakukan kegiatan dengan proses sebagai berikut:

Di suatu siang terik, ratusan orang meriung dan berkumpul di tanah lapang. Seorang kyai sepuh duduk bersila di tengah lapangan dengan khusyu' dan mulut komat-kamit di tengah terik matahari. Hingga ashar pun tiba, ratusan orang mendaras ayat kursi dan doa wirid dengan sedemikian khusyu'. itulah salah satu bentuk tradisi yang dikenal dengan tradisi Okol, yang di Pamekasan terjadi di Desa Nyalabuh Lao' dan di Plakpak Pagentenan, Pamekasan., Okol merupakan adu otot atau gulat tradisional.

Sekilas, tradisi okol itu seperti orang hendak bergulat. Ada dua orang pria dewasa berada dalam sebuah lingkaran berdiameter 3 meter yang saling beradapandalam posisi saling siaga. Ketika wasit memberi tanda okol akan dimulai, kedua pria yang saling berhadapan itu bertubrukan (bertumbukan) dan

⁵⁰ Ibid, hlm. 50-51.

sorak sorai penonton mulai bergemuruh dan debu beterbangan hingga di luar arena. Tidak ada yang amarah (*ngoso'*), yang ada adalah tertawa renyah dan senyum cerah. Dibutuhkan waktu 5 sampai dengan 10 menit untuk mengalahkan lawan. Dalam pertandingan *okol* tidak mudah menjatuhkan lawan, sebab disamping harus bertubuh kuat dan gempal (besar) juga harus memiliki kuda-kuda yang kuat dan mumpuni. Yang menjatuhkan musuhnya tetapi ia berada di bawah musuhnya, ia dinyatakan kalah, artinya posisinya harus di atas untuk dinyatakan menang. Acara demikian dilakukan setiap hari sampai terjadinya turun hujan. Artinya acara tarung ala *okol* itu dilaksanakan setiap hari sampai hujan turun, dengan waktu sekitar *ashar* atau sekitar jam 14.45 sampai selesai sebelum maghrib.

5. Tradisi Ojhung

Tradisi *ojhung* adalah tradisi yang hampir sama dengan tradisi *okol* (*keket*) yaitu suatu pertarungan, suatu permainan atau tari perang (dengan tongkat yang besarnya dibatasi untuk mengurangi resiko luka) yang sifatnya sangat keras dan khas Madura.⁵¹ Adanya tarung semacam ini terjadi di Batuputih dan Batag-Batang kabupaten Sumenep yang diperagakan pada musim kemarau panjang dan dilaksanakan khusus pada hari selasa sore. Mengapa harus diperagakan pada hari selasa sore tidak diperoleh penjelasan tentang hal ini.

⁵¹ Ibid, hlm. 198

Luka yang terbaik dalam pertarungan Ojhung ini adalah luka pada pundak, di bagian atas punggung. Kemudian pria yang dinilai paling hebat dalam tradisi Ojhung adalah pria yang menggunakan *mantra* (*Jawin Kuno*). Lebih jauh, Ojhung merupakan ajang pertarungan dan balas dendam dengan kejam yang berakhir dengan luka berat bahkan dengan maut yang dilakukan oleh orang Madura pegunungan (*oréng Ghunong*) yang terkadang dianggap rendah namun ditakuti oleh orang kota karena hal ini dianggap sebagai pola hidup yang kasar dan tak beradab. Dengan demikian, Bouveir menegaskan bahwa Ojhung selalu dikaitkan dengan konteks manusia dan material yang hina, tetapi ditakuti yang digunakan sebagai media untuk memohon turunnya hujan.⁵²

Tradisi Ojhung yang merupakan tradisi pertarungan dengan menggunakan tongkat yang terbuat dari rotan, sesungguhnya bukanlah hanya dilaksanakan di Madura saja, melainkan hampir seluruh Jawa (Nusantara), misalnya tradisi *Ujungan* yang sedemikian populer dan sangat terkenal (*kalonta*) di tanah Sunda, tradisi *sampyong* di daerah Lumajang, Tradisi perisaian dari Lombok.

Lebih jauh, tongkat yang digunakan sebagai pemukul bukanlah tongkat yang terbuat dari kayu, melainkan tongkat yang terbuat dari rotan yang digunakan adalah sebagai alat pukul yang disebut *Lopalo* atau *Lapola*. Pemain Ojhung disamping menggunakan tongkat pemukul juga menggunakan pelindung kepala berbentuk kerucut yang dibuat dari *karung Goni* yang

⁵² Ibid. h. 198.

disebutnya dengan istilah *Bhukot*.⁵³ Dalam *Bhukot* dilengkapi dengan kerangka yang juga terkadang diberi anyaman dari rotan untuk melindungi wajah dengan lebih baik. Selain itu, pemain juga membutuhkan beberapa sarung untuk pembalut alat bagian bawah kepala (*odeng*), lenan kiri (*tangkes*) dan pinggang (*stagen*), tetapi pemain harus bertelanjang kaki dan bertelanjang dada.

Serangan yang diperbolehkan adalah *sabetan* pada bagian atas tubuh dan dilarang menyerang dengan cara menusuk. Tiap permainan terdiri dari tiga ronde. Tiap ronde para petarung harus berusaha mendaratkan sebanyak-banyaknya pukulan rotan ke tubuh sang lawan. Tiap luka yang timbul akan segera diberitanda oleh orang yang bertugas untuk itu. Permainan ditengahi oleh seorang wasit yang disebut *bhubuto*. Pemenang dalam permainan ini adalah ketika ada pemain yang terluka terlebih dahulu atau pemain yang tongkatnya jatuh lebih dahulu,⁵⁴ Wasit berhak menghentikan pertandingan yang tidakimbang, sekalipun keduanya saling menyerang.

Dalam konteks ini, sekalipun Ojhung dianggap sebagai olahraga yang keras, kejam dan memaksa para petarungnya untuk saling melukai dan menunjukkan sikap kejantanan para pesertanya, setelah habis pertarungan selesai, peserta bersorak dan bergoyang, dan bersalaman untuk menunjukkan tidak ada dendam dan permusuhan diantara mereka, tidak ada pemain yang

⁵³ Di Bondowoso bukan mengenakan pelindung kepala atau *bhukot*, tetapi menggunakan kopiah atau *odheng* (*ikat kepala*) yang diikatkan ke pinggang. Meski demikian, ada larangan memukul bagian muka dan kepala. Yang dibolehkan adalah menyabet –dengan rotan pada bagian leher, dada, perut, lengan atas dan punggung.

⁵⁴ Kalau di Bondowoso pemenang Ojhung adalah mereka yang paling banyak mendaratkan pukulan ke tubuh lawannya

“merasa kalah ataupun menang”. Semuanya adalah saudara, dalam mana tujuan permainan ini bukan untuk saling menjatuhkan atau saling menyakiti satu sama lain, tetapi semata-mata adalah untuk meminta hujan kepada Yang Maha Kuasa.

6. Tradisi *Dhâmmong*

Tradisi Dhammong adalah sebuah ritual khusus untuk memohon hujan kepada Yang Maha Kuasa, yang konon dilaksanakan masyarakat Desa Palasa jauh sebelum munculnya uang emas (*pesse konéngan*) dan *salaka* (uang perak)—sehingga jauh sebelum Belanda masuk menjajah Indonesia—pada malam bulan Ramadhan yang diinisiasi oleh Kyai Sumabah yang berasal dari mimpinya.⁵⁵

Dalam mimpinya kyai Sumabah melihat sekelompok orang memainkan musik mulut yang dipadukan dengan beberapa pantun Madura. Diantara sadar dan tidak, sang kyai mendengar suara ghaib agar ritual itu dilaksanakan tatkala tidak turun hujan dan tatkala tanaman tidak membutuhkan air. Dan sejak inilah, ritual itu dilaksanakan sampai sekarang.

Dalam ritual tersebut, orang yang terlibat memainkan music mulut yang diadaptasi dari berbagai suara binatang seperti anak ayam, ayam jantan, burung gagak, angsa dan binatang lainnya yang diaransemen sedemikian rupa

⁵⁵ Moh. Hefni, “Bernegosiasi Dengan Tuhan Melalui Ritual Dhammong (Studi Atas Tradisi Dhammong Sebagai Ritual Permohonan Hujan di Madura)”, *Karsa* Vol. XIII No. 1 April 2008, hlm. 67

sehingga menghasilkan paduan suara music yang khas dan syahdu, yang kemudian di sela-sela itu dipadukan dengan pantun (*papareghan*) Madura.

Dhammong atau disebut juga *Ghardam* itu sendiri berarti pujian (*pojhan*) atau permohonan yang disertai dengan ancaman seperti seorang ibu yang menggendong anaknya sembari melantunkan lagu pujian yang disertai ancaman agar sang anak cepat tidur. Demikian pula dengan *dhammong* selalu mengandung pujian kepada Tuhan Yang Maha Kuasa yang disertai dengan ancaman apabila sesuatu yang dimohonkan –yaitu hujan—tidak terkabulkan. Hal ini terlihat dalam satu bait pantun yakni:

Melle Nasé' ghan Saébu

Mon ta' résé' tanto gharidu

Kajhu ojhan ékattongé' lalang

Mon ta' ojhan tanto palang

Ritual *Dhammong* itu sendiri harus berlangsung selama 7 malam berturut-turut (*ta' Olle ambhu sampé' pettong malem*), walaupun turun hujan sebelum lengkap, *dahmmong* tetap harus dilaksanakan, dengan berlokasi di tiga perempatan jalan (*tapa' dangdang*) dengan membutuhkan waktu (durasi) 1 jam.⁵⁶

⁵⁶ Ibid., hlm. 68.

Hal-hal lebih mendetail tentang ritual tradisi *dhammong* atau *ghardham* untuk selanjutnya, secara elaborative dan mendetail (lebih terinci) akan dikaji pada bab berikut ini.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. PENDEKATAN PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif sosiologis fenomenologis, karena itu data yang dikumpulkan lebih banyak merupakan data kualitatif, yakni data yang disajikan dalam bentuk kata-kata verbal, bukan dalam bentuk angka.¹ Dengan kata lain, prosedur penelitian ini menghasilkan data yang bersifat deskriptif yang berupa kata-kata atau bahasa lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.² Dengan demikian, peneliti menyadari letak posisional pada arus ini yaitu peneliti merupakan pencerna, pelaksana, pengumpul data, penganalisis data dan sekaligus menjadi pelapor dari hasil penelitian ini. Karena itu, peneliti harus menyesuaikan diri dengan situasi dan kondisi lapangan.

Adapun model fenomenologis yang digunakan dalam penelitian ini merupakan suatu fakta yang memperlakukan obyek penelitian dengan pola pendekatan terhadap hal-hal yang empiric. Fenomenologi berusaha memahami arti suatu peristiwa dan kaitannya dengan situasi tertentu³ serta berusaha untuk mempelajari, mengungkap dan memahami suatu fenomena beserta konteksnya yang unik dan khas yang dialami individu hingga tataran keyakinan individu (personal) yang bersangkutan.⁴ Melalui pendekatan fenomenologi ini peneliti bisa memasuki sudut pandang (perspektif) informan (individu yang diteliti) sekaligus bisa memahami mengapa dia menjalani pola kehidupannya secara demikian.

¹ Robert R. Bogdan & Sari Knoop Biklen, *Qualitatif Research for Education an Introduction to Thejory and Methods* (Boston: Allyn and Bacon, 1982), hlm. 2

² Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdaarya, 2009), hlm. 4

³ Robert R. Bogdan dan Sari Knoop Biklen, *Qualitative Research for Education*, hlm. 12

⁴ Haris Herdiansyah, *Metodologi Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-Ilmu Sosial*. (Jakarta: Salemba Humanika, 2010), hlm. 66. Bandingkan dengan Muhammad Farid dan H. Moh, Adib, ed, *Fenomenologi Dalam Penelitian ilmu Sosial*. (Jakarta: Prenada Media, 2018),

Penelitian kualitatif juga ditandai dengan penggunaan metode pengumpulan data yang berupa *participant observation* dan *independent interview* sebagai metode pengumpulan data utama, sehingga riset kualitatif cenderung meneliti dengan karakteristik –antara lain— memiliki instrument kunci, lebih mementingkan proses dari pada produk, cenderung menganalisis data secara empirik.⁵

Ketika riset ini dilihat dari sifatnya, penelitian ini dapat diklasifikasikan ke dalam penelitian survai dengan pendekatan kasus (*case approach*) yakni penelitian yang dilakukan secara intensif, terinci dan mendalam terhadap, suatu organisasi atau gejala-gejala yang terjadi di lapangan yang menjadi focus dari penelitian ini.

B. Obyek Penelitian

Obyek dari riset ini adalah persentuhan, interaksi dan pemeliharaan ide-ide tentang Dhammong di daerah tiga kabupaten di Pulau Madura (Sumenep, Pamekasan, dan Sampang) dengan mengambil berbagai informan yang terdiri dari tokoh-tokoh masyarakat terutama masyarakat adat (tokoh masyarakat, ustadz, praktisi dan lainnya) yang terkait dengan permasalahan penelitian. Pengambilan subyek penelitian dilakukan dengan metode *purposive sampling* dengan tidak didasarkan atas dasar strata (kelas), random atau daerah, tetapi didasarkan atas tujuan tertentu.

Dengan berdasarkan pada tujuan tertentu tersebut yakni dikerangkai oleh fokus permasalahan penelitian ini, maka pengambilan subyek penelitian dilakukan dengan: (1) *extreme or deviant sampling*, yang digunakan untuk memilih informan yang cenderung kurang memiliki berpartisipasi terhadap tradisi Dhammong, tetapi tetap berkepedulian. (2) *Intensity sampling* yang digunakan untuk memilih informan yang mempunyai keterlibatan dalam tradisi Dhammong.

⁵ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), hlm. 9.

(3) *maximum variety sampling* dalam arti peneliti berusaha mendapatkan informan yang menjadi pengetahuan yang sangat memadai baik tentang tradisi Dhammong dan upaya pemeliharaan dan pelestariannya (4) *critical cases sampling* yakni berusaha memperoleh informan yang berpandangan kritis terhadap tradisi Dhammong tersebut.

Pada sisi lain, pemilihan informan penelitian ini dilakukan dengan teknik sampel bola salju (*snowball sampling*) yang didasarkan data dan informasi yang berkembang dari informan yang diambil berdasarkan teknik *purposive sampling* di atas. Teknik sampel bola salju ini digunakan dengan cara menjaring sebanyak mungkin informasi dari bermacam sumber sesuai focus permasalahan. Dalam konteks ini, peneliti mempunyai prinsip dapat menggali data sebanyak-banyaknya dengan tetap berpegang pada fokus penelitian sampai akhirnya diperoleh data yang bersifat “jenuh”.

C. Teknik Pengumpulan Data

1. Wawancara mendalam

Data yang dibutuhkan dalam penelitian ini adalah data primer dan data sekunder. Data primer diambil melalui teknik wawancara dengan menggunakan daftar pertanyaan terstruktur dan semi terbuka. Wawancara ini dilakukan dengan tatap muka langsung agar setiap pertanyaan yang semi terbuka tersebut dapat disampaikan dan memperoleh jawaban atau data secara langsung. Dalam perspektif peneliti, metode ini sangat tepat untuk memahami konstruksi-konstruksi yang digunakan oleh pelaku/informan yang diwawancarai sebagai dasar untuk pendapat dan keyakinan mereka tentang situasi, isu bahkan interpretasi terhadap ajaran agama dan budaya keagamaan yang diyakininya.

Wawancara yang dimaksud dalam konteks ini tidak hanya sekedar Tanya jawab tetapi lebih dari sekedar menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dan menilai percakapan,

melainkan suatu percakapan yang mendalam sehingga peneliti mampu memahami pengalaman orang lain dan makna dari pengalaman tersebut, artinya, wawancara –dalam konteks ini—lebih merupakan percakapan antara dua orang yang salah satunya bertujuan untuk menggali dan mendapatkan informasi untuk tujuan tertentu⁶, yakni untuk mengumpulkan dan memperkaya data tentang upaya pelestarian dan keberlanjutan tradisi Dhammong pada masyarakat Madura pada tiga Kabupaten Yang diteliti secara lebih terinci, kaya dan padat yang nantinya akan digunakan dalam analisis kualitatif

2. Pengamatan terlibat

Pengamatan merupakan pengumpulan data yang digunakan untuk menghimpun data penelitian melalui pengamatan dan pengindraan. Suatu kegiatan pengamatan baru bisa dikategorisasikan sebagai kegiatan pengumpulan data penelitian jika memiliki kriteria sebagai berikut:

1. Pengamatan digunakan dalam penelitian dan telah direncanakan secara serius
2. Pengamatan harus berkaitan dengan tujuan penelitian yang telah ditetapkan.
3. Pengamatan dicatat secara sistematis dan dihubungkan dengan proposisi umum dan bukan dipaparkan sebagai sesuatu yang hanya menarik perhatian.
4. Pengamatan dapat dicek dan dikontrol mengenai keabsahannya.⁷

Pengamatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pengamatan terlibat yakni suatu pengamatan yang sedikit banyak berperan serta dalam kehidupan orang-orang yang diteliti (berbaur). *Observer* terlibat dalam aktivitas kehidupan mereka sehari-hari, dalam arti melihat apa yang mereka lakukan, kapan, dimana serta dengan siapa, dalam keadaan bagaimana dan berusaha menanyai mereka mengenai tindakannya.⁸ Teknik pengamatan terlibat ini digunakan untuk

⁶ Herdiansyah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hlm. 118.

⁷ M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial Lainnya*. (Jakarta: Prenada Media, 2015), hlm. 118-119.

⁸ Djunaedi Ghony dan Fauzan Almansur, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Yogyakarta: Ar Ruzz, 2012), hlm. 167.

melihat kondisi obyektif, dalam arti [pemahaman yang lebih utuh, lebih detail dan lebih konperhensif tentang pola pelaksanaan dan pelestarian tradisi Dhammong dengan segala dinamika yang menyertainya. Teknik Observasi partisipan ini disamping digunakan sebagai pelengkap, sekaligus digunakan sebagai penguji hasil data melalui wawancara yang belum menyeluruh atau belum mampu menggambarkan segala macam situasi atau bahkan melenceng⁹

3. Dokumentasi

Dokumen merupakan catatan tertulis yang berisi pernyataan tertulis yang disusun oleh seseorang atau lembaga untuk keperluan pengujian terhadap suatu peristiwa, dan sekaligus berguna sebagai sumber data, bukti, informasi kealamiah yang sulit diperoleh, sukar diketemukan serta memberi kesempatan untuk lebih memperluas pengetahuan terhadap sesuatu yang diselidiki.¹⁰ Teknik ini digunakan untuk mengumpulkan data dari sumber non insani yang berupa arsip-arsip atau dokumen terkait dengan fokus penelitian ini.

D. Analisis Data

Analisis data merupakan proses mengatur dan menata urutan data, mengorganisasikannya ke dalam suatu pola, kategori dan satuan uraian dasar. Dalam penelitian menurut paradigma fenomenologi, analisis data dilakukan dengan analisis data fenomenologis. Secara umum analisis data berperspektif fenomenologis terdiri dari lima tahapan¹¹ yaitu:

1. Tahap awal.

⁹ Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hlm. 165-166.

¹⁰ Mahmud, *Metode Penelitian Pendidikan*. (Bandung: Pustaka Setia, 2011), hlm. 183.

¹¹ O. Hasbiansyah. "Pendekatan Fenomenologi", h. 171-172.

Tahapan ini peneliti berusaha mendeskripsikan sepenuhnya fenomena yang dialami subyek penelitian. Seluruh rekaman atau transkripsi wawancara dengan subyek penelitian ditranskripsikan ke dalam bahasa tulisan.

2. Tahap *Horizontalization*

Dari hasil transkripsi tersebut, peneliti berusaha menginventarisasi pernyataan-pernyataan penting yang relevan dengan topik. Pada tahapan *horizontalization* ini peneliti harus bersabar untuk menunda penilaian (*bracketing/epoche*), artinya unsur subyektivitasnya jangan sampai mencampuri upaya memerinci point-point penting, sebagai data penelitian, yang diperoleh dari hasil wawancara¹²

3. Tahap *Cluster of Meaning*.

Selanjutnya, peneliti berusaha melakukan klasifikasi terhadap pernyataan-pernyataan tadi ke dalam tema-tema atau unit-unit makna, serta menyisihkan pernyataan-pernyataan yang tumpang tindih atau berulang-ulang, Pada tahapan ini dilakukan,

- a. *Textural description*, yakni peneliti menuliskan apa yang dialami, yakni berusaha mendeskripsikan tentang apa yang dialami individu, dan
- b. *Structural description*, yakni peneliti menuliskan bagaimana fenomena itu dialami oleh individu. Peneliti juga mencari segala makna yang mungkin berdasarkan refleksi si peneliti sendiri, berupa opini, penilaian, perasaan dan harapan subyek penelitian tentang fenomena yang dialaminya.

¹² Istilah *epoche* adalah istilah yang digunakan oleh Edmund Husserl. *Epoche* sendiri menempatkan sesuatu di antaradua kurung, Namun yang dimaksud adalah “melupakan pengertian-pengertian tentang obyek untuk sementara dan berusaha melihat obyek secara langsung dengan intuisi tanpa bantuan pengertian-pengertian yang ada sebelumnya. *Epoche* ini identic dengan istilah *reduksi* yang menjadi prinsip yang mendasarinsikap fenomenologis. Periksa Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*. (Jakarta: Prenada Media, 2008), h.180.

- c. Tahap *deskripsi esensi*, yakni peneliti berusaha untuk membangun atau mengkonstruksi deskripsi menyeluruh mengenai makna dan esensi pengalaman para subyek.
4. Tahap pelaporan yakni berusaha melaporkan secara tertulis tentang hasil penelitian berdasarkan langkah-langkah tersebut di atas.

E. Pengecekan Keabsahan Data

Untuk mengecek keabsahan (*trustworthines*) data diperlukan pengecekan keabsahannya, Pelaksanaannya didasarkan pada sejumlah kriteria misalmya derajat kepercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergantungan (*dependability*) dan Kepastian (*confirmability*).¹³

Pemeriksaan temuan penelitian ini dilakukan dengan:

1. Memperpanjang intensitas kehadiran atau perpanjangan keikutsertaan. Menurut Lexy J. Moleong¹⁴. Peneliti menambah volume, intensitas maupun waktu untuk meneliti apakah temuan data di lapangan bersifat kebetulan (*by chance*) atau memang terjadi dengan sesungguhnya. Dalam hal ini, peneliti mendatangi dan mewawancarai berulang kali terhadap subyek yang diteliti.
2. Observasi yang diperdalam yakni peneliti meningkatkan intensitas dan volume pengamatan terhadap fenomena yang dikaji, baik menyangkut *textural description* maupun *structural description*.
3. 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

¹³Apa dan bagaimana prinsip-prinsip di atas diterapkan dalam penelitian. Periksa Moleng, *Metodologi Penelitian*, hlm. 324-326.

¹⁴ Ibid, hlm, 327.

secara purposif (*purposive sampling*) sehingga data yang diperoleh benar-benar merupakan suatu realitas, bukan sesuatu yang terjadi secara kebetulan (*by chance*). Disamping triangulasi sumber data, untuk mengecek keabsahan temuan digunakan juga triangulasi metode, yang tampak dalam penggunaan beragam metode dalam mana fungsinya untuk menutupi kelemahan atau keterbatasan setiap metode pengumpulan data yang digunakan.

BAB 1V LAPORAN PENELITIAN

DHĀMMONG TRADISI MINTA HUJAN DI MADURA

A. Persepsi Masyarakat Tentang Dhāmmong

Dhāmmong merupakan tradisi unik yang mengandung nilai-nilai mistis dan religius di Madura. Dikatakan unik karena tradisi ini disamping pelaksanaannya melibatkan banyak orang dalam kondisi psikologis yang sama, yakni sama-sama dalam keadaan gelisah secara psikologis karena lamanya musim kemarau (*némor lanjâng/némor kara*), pun juga tradisi ini menanamkan nilai kepercayaan pada masyarakat bahwa akan segera turun hujan dalam waktu yang tidak terlalu lama setelah mereka melakukan ritual ini.¹

Tradisi *Dhāmmong* dilaksanakan oleh masyarakat, secara umum karena kegelisahan mereka akan terjadinya musim kemarau panjang dan berakibat kekurangan air sebagai kebutuhan utama bagi kehidupan masyarakat.² Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh beberapa informan, salah satunya adalah Zaini warga masyarakat Gapurana Kecamatan Tlango

¹ Kepercayaan tersebut terpatri dihati para pelaku ritual bahkan masyarakat secara umum berdasarkan pengalaman dan kenyataan yang terjadi selama ini, bahwa tidak lama setelah ritual ini dilaksanakan maka hujan pun turun, bahkan terkadang hujan turun saat ritual ini masih dalam proses pelaksanaan, namun demikian masyarakat tetap konsisten melaksanakan ritual ini sampai batas waktu yang ditentukan, atau dengan kata lain proses ritual tersebut terlaksana secara sempurna.

² *Dhāmmong* sebagai *pojhian* untuk memohon turunnya hujan, dalam konteks ini sama dengan beberapa tradisi atau ritual lain misalnya: tradisi *Armarohimin* di Minangkabau, tradisi *tiban* di Trenggalik Jawa Timur dan daerah lain di Lampung, tradisi *ujungan* atau *ojhungan* tari rotan, dan tradisi *okol* atau *akékét* (Madura) sebuah tradisi adu kekuatan (*duwel*) dengan tanpa menggunakan senjata apapun. Untuk lebih detail tentang tradisi *pojhian* ini periksa bab 3 dalam tulisan ini.

Kabupaten Sumenep, menurutnya “*Dhâmmong* di desa ini dilaksanakan awalnya karena terjadi musim kemarau panjang (*némor lanjhang/némor kara*) sehingga masyarakat pada bingung dan resah. Ditengah kebingungan dan keresahan masyarakat tersebut kemudian ada seorang sesepuh (tokoh masyarakat) yang sangat dihormati masyarakat saat itu, dalam tidurnya didatangi suara ghaib, tanpa kelihatan orangnya, dalam suara tersebut disuruh melakukan ritual *Dhâmmong* yang ritual-ritualnya sebagaimana disampaikan dalam suara tersebut. Berdasarkan mimpi itulah kemudian diajaklah masyarakat untuk melakukan ritual itu.³ Masyarakat mengamini ajakan tersebut, karena bagi mereka ajakan tersebut adalah benar adanya apalagi yang mengajak adalah tokoh yang menjadi panutan mereka. Bagi orang Madura –lebih-lebih orang Madura *konah—dawuh* seorang tokoh apalagi kiai adalah hukum tak tertulis yang harus dilaksanakan, karena tokoh tersebut termasuk empat golongan yang harus dihormati (*Bhuppa’, Bhabhu, Guruh dan Ratoh*).

Kisah tutur ini kemudian menjadi inspirasi masyarakat setempat sekaligus sebagai dasar pemahaman mereka akan tradisi ini, yang sejak tempo dulu sangat dipercaya sebagai salah satu cara untuk meminta turunnya hujan kepada Sang Kholik, dan hingga sekarang taradisi ini –di desa tertentu-- terus

³ *Dhâmmong élakasanaaghi é desa ka’dinto, awwalle karana némor lanjhang/némor kara, saéngghe masyarakat pade bingung. Éwaktona masyarakat bingung bedé oréng seppo sé samget éhormaté éwakto asrén édetengngé sowara sé ta’ katon oréngnga makon ajelenaghi Dhâmmong sé carana same kalaben petunjuk delem sowara kasebbut. Adesar mimpéh ka’dinto masyarakat éajek kaangguy ajelenaghi ponapa ritual Dhâmmong sé kasebbhut: Wawancara dengan Zaini, warga desa Gapurana Tlangoh Sumenep, tanggal, 13 April 2019.*

dilestarikan secara rutin, di desa-desa tertentu pula dilaksanakan sesuai kebutuhan, dan bahkan di desa tertentu tradisi ini mengalami proses kepunahan “untuk tidak mengatakan punah sama sekali” karena ditinggalkan oleh sang pemiliknya.

1. Sejarah Tradisi *Dhâmmong* di Madura.

Menelusuri sejarah atau asal mula tradisi *Dhâmmong* ini akan menemukan kesulitan-kesulitan tersendiri, karena tidak cukupnya data pasti (dokumen tertulis) yang dapat diterima kevalidannya, yang ada hanyalah bahasa tutur yang diwariskan secara generatif pada sang pemilik tradisi ini. Namun yang pasti tradisi *Dhâmmong* ini merupakan sebuah tradisi yang dilakukan oleh masyarakat setempat secara turun-temurun, sekalipun pada masyarakat tertentu tradisi ini sudah mulai ditinggalkan. Tradisi ini dilaksanakan setiap menjelang musim cocok tanam bagi petani, tetapi menjadi tertunda karena hujan tidak turun, atau sudah turun hujan namun di saat petani mulai cocok tanam tidak lagi hujan turun dalam waktu yang lama, sehingga menyebabkan tanaman layu (*élop*).

Hampir semua desa yang menjadi lokus penelitian ini tidak memiliki catatan sejarah pasti tentang tradisi *Dhâmmong*. K. Sumatwi,⁴ salah satu *Pangasepo* masyarakat Gapurana memaparkan bahwa tradisi ini sudah lama dilaksanakan oleh masyarakat, bahkan mungkin sebelum Islam datang.

⁴ Data ini berdasarkan tulisan Andi mahruji di blogspot. Com 8 April 2015, Andi sebagai pembantu pencari data pada penelitian ini, kemudian data di croscek melalui wawancara dengan beberapa informan tokoh masyarakat Gapurana Wawancara tanggal 27 April 2019.

Bisa dikatakan bahwa tradisi ini merupakan tradisi asli masyarakat pribumi (Madura). Dilaksanakannya tradisi *Dhâmmong* ini dilatar belakangi oleh kondisi kegelisahan masyarakat desa akan lamanya musim kemarau (*némor lanjông/ némor kara*)⁵ yang mengakibatkan kurangnya air sebagai kebutuhan utama masyarakat, bukan saja untuk bercocok tanam tetapi juga kebutuhan sehari-hari, mandi, memasak, mencuci dan sebagainya. Lebih lanjut beliau menyatakan bahwa tradisi kepercayaan ini diyakini sudah ada sejak dulu sebelum masyarakat mengenal Islam, asli keyakinan masyarakat pribumi (Madura) entah itu Hindu, Budha, Animisme atau yang lainnya. Lebih lanjut beliau menggambarkan, Cerita yang berkembang di masyarakat setempat, sejarah *Dhâmmong* ini diawali dengan sebuah cerita yang diyakini kebenarannya. Konon katanya, di Desa Gapurana ini ada seorang petapa yang sangat sakti, beliau bertapa sampai ratusan tahun. Petapa sakti itu bisa menghilang sewaktu-waktu, suatu ketika badannya tidak kelihatan. (tempat pertapaan tersebut dikenal dengan nama “*Juk Larsi* atau *Bujuk Larsi*”).

Pada suatu ketika disaat musim hujan dan masyarakat setempat sudah melakukan cocok tanam datanglah sebuah malapetaka yaitu hujan macet (lama tidak turun), hingga beberapa minggu bahkan beberapa bulan. Malapetaka ini tentu meresahkan masyarakat setempat yang mengalami

⁵ *Némor lanjông/ némor kara* adalah istilah yang sangat familier bagi orang Madura *Kona*, kondisi demikian ditandai dengan banyaknya tumbuh-tumbuhan mengalami kekeringan, tanah tandus, sumber air mulai mengurang bahkan banyak sumur tidak mengeluarkan air lagi (*asat: Madura*), musim itu cuaca sangat panas sekali, sehingga gampang sekali terjadi kebakaran.

kekurangan air sebagai kebutuhan utama. Kondisi demikian menyebabkan tetanaman saat itu tampak layu semua, tidak segar bahkan hampir mati (*élop sadheje, para' matéyah*). Di tengah keresahan tersebut, tepat tengah malam ada suara aneh dari tempat petapa itu. Ketika didekati oleh sebagian masyarakat setempat, petapa itu melakukan sebuah ritual yang tak dimengerti, diluar kebiasaan masyarakat, berdiri berteriak sambil membaca “*Dhâmmong Gârjem*” dengan diulang-ulang, setelah beberapa lama kemudian hujanpun turun dengan sangat lebat (*cé' dherreseh*).

Bermula dari pengalaman dan kejadian itu, kepercayaan masyarakat setempat terhadap tradisi *Dhâmmong* mulai bersemi. Mereka melakukan ritual sebagaimana dilakukan oleh pertapa sakti tersebut yang diyakini sebagai ritual untuk memohon datangnya hujan, hasilnya hujanpun turun dalam waktu yang tidak terlalu lama. Berdasarkan realita tersebut, lama kelamaan keyakinan tersebut mulai mendarah daging pada masyarakat setempat, dan melalui keyakinan tersebut mereka melaksanakan ritual itu secara rutin, ketika musim *némor lanjâng* (kemarau panjang) terutama ketika *mosim ojhân ta' toron pan saponapan mingguh* (hujan sempat tidak turun beberapa minggu saat musim hujan), sementara masyarakat mulai bercocok tanam. Berhentinya turun hujan tersebut tidak saja mengakibatkan tetanaman layu (*élop*: Madura), melainkan –sebagaimana ditulis di atas—juga mengakibatkan kesulitan atau kurangnya air sebagai kebutuhan utama dalam kehidupan.

Pada awalnya tradisi ini masih murni, sarat dengan nilai-nilai pribumi atau lokal, masih belum bercampur baur dengan budaya lain, termasuk yang berbau Islam (Islamisasi) seperti halnya *fatihah* dan pembacaan do'a diakhir ritual, dan yang melaksanakan ritual ini hanyalah sebagian orang atau kampung saja. Namun pada akhirnya tradisi ini mulai dikenal dan diterima oleh semua elemen masyarakat Gapurana setelah terjadinya akulturasi budaya lokal dengan hiasan keislaman dan akhirnya ritual ini menjadi ritual rutin tiap tahun, setidaknya dilaksanakan tiap terjadi *mosém némor lanjhang* serta dipertahankan hingga saat ini.

Ketidak pastian sejarah ritual *Dhâmmong* ini, juga terjadi di desa-desa lain. Tidak ada catatan tertulis tentang awal mula tradisi ini, yang ada hanyalah bahasa tutur dari katanya ke katanya (*deri enca'en ka enca'en*) dari generasi kegenerasi berikutnya. Dalam hal ini *Dhâmmong* bisa tergolong pada folklor,⁶ yaitu sebagian kebudayaan kolektif yang tersebar dan diwariskan turun temurun secara tradisional dalam versi yang berbeda baik dalam bentuk lisan maupun corak disertai gerak isyarat atau alat pembantu pengingat

⁶ Sekalipun memasukkan atau tepatnya menyamakan *Dhâmmong* dengan folklor perlu kajian mendalam, sebab folklor lebih pada sastra lisan, sementara *Dhâmmong* disamping mengandung unsur tradisi gerak juga terdapat pula didalamnya sastra lisan, sebagai ungkapan permohonan dalam bentuk mantra-mantra yang dibaca pada saat tradisi ini dilangsungkan, misalnya ungkapan *mellé nasé' ghen saébu, mon ta' résé' tanto gheridu*, mengandung nilai sastra yang cukup tinggi. Terkesan ungkapan itu bernada mengancam, tetapi sesungguhnya itu sebuah rayuan, permohonan dan harapan akan keinginan cepat tercapai yakni turun hujan. Ibarat keinginan seorang ibu yang sedang membujuk, merayu, seakan bernada mengancam ketika ia menggendong anaknya untuk segera tidur.

(*nemonic devise*).⁷ Proses edukasinya pun melalui bahasa tutur dan praktik nyata tentang pelaksanaan ritual tersebut secara generative, tanpa catatan atau dokumen apapun. Dugaan sementara bahwa tradisi ini muncul jauh sebelum Belanda datang, bahkan sangat dimungkinkan sejak jaman kuno jaman Hindu-Budha, sebelum Islam datang yang diturunkan secara generatif. Misalnya Warga Aéng Mérah –sebagaimana catatan Bouvier—menyebutnya tradisi ini mulai dikenal sebelum muncul uang kuningan (*pessé konéngan*) dan uang perak (*salaka*).⁸ Pendapat Bouvier ini diperkuat oleh beberapa informan beberapa desa yang ditemui peneliti.

Pengambilan nama tradisi ini, masing-masing desa berbeda-beda, ada yang menyebutnya *Dhâmmong Ghârdhâm*, ada yang menyebut *thâmbuk* dan di desa tertentu hanya menyebut *Ghardhâm* saja, namun tujuannya sama yakni ritual minta hujan. Di desa Aéng mérah dan Kolpoh misalnya, masyarakat menyebut *Dhâmmong Ghârdhâm*. Mereka menyelenggarakan ritus ini pada berbagai kesempatan, biasanya di perempatan jalan (*pa dâng dâng*) tujuannya membuang pengaruh negative (*rokat dâng dâng*) atau disebut ruwatan persimpangan. Terdapat pula pelaksanaan ruwatan ini di sekitar sepuluh sumur desa agar tetap berisi air. Ruwatan ini dikenal dengan *rokat somor*, tujuannya adalah untuk memohon hujan (*rokat ojhan*). Bahkan

⁷ Dananjaya, *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Gongeng, dan Lain-lain* (Jakarta: Grafiti, 1991), hlm. 3, bdk dengan: Adriyetti Amir, *Sastra Lisan Indonesia* (Yogyakarta: CV. Andi Offset, 2013), hlm. 161.

⁸ Héléne Bouvier, *Lébur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, terj. Rahayu S. Hidayat & Jean Couteau (Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), hlm. 181.

juga ada sebagian masyarakat desa melaksanakan ruwatan ini di *Bhuju'*, sebagaimana dilakukan oleh masyarakat Kolpo dan Tangedan. Hal itu dimaksudkan sebagai penghormatan pada *Bengatoah* (sesepuh desa) yang memabad desa tersebut.⁹ Bahkan di desa Gapura Timur, masyarakat desa tersebut melaksanakannya tidak hanya di *pa dâng dâng*, melainkan juga di tempat-tempat yang dianggap angker atau bahkan di Pasar sebagai tempat nyumbernya rejeki.¹⁰

Fungsi *Dhâmmong* sebagai sarana memohon datangnya hujan pada Sang Maha Kuasa¹¹. Dengan penuh keyakinan masyarakat pemilik tradisi ini melaksanakannya dengan penuh hikmat dan keikhlasan, sampai betul-betul harapan mereka (turun hujan) terkabulkan. Berdasarkan pengalaman – sebagaimana disebut di atas—tidak lama setelah ritual ini dilaksanakan, bahkan terkadang ditengah perjalanan pelaksanaan ritual, hujanpun turun dengan derasnya. Berbekal pengalaman inilah keyakinan masyarakat semakin mantap dan “seakan” menjadi keharusan bagi mereka untuk melaksanakan ritual ini pada saat *némor lanjhang/némor kara* tiba.

⁹ Ibid., hlm. 182.

¹⁰ Data ini diolah berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa Informan di desa Gapura Timur, seperti Kiai Rahmat, Taufik dan yang lainnya, Wawancara pada tanggal 18 dan 19 Mei 2019.

¹¹ *Dhâmmong* memiliki banyak fungsi, fungsi utamanya adalah memohon hujan, fungsi yang lain seperti sebagai media silaturahmi antar masyarakat, media perekat sosial, media bhek rembehek, media *taqarrub* kepada Allah, serta fungsi yang lainnya yang akan dibahas secara khusus dalam tulisan ini.

2. Prosesi Pelaksanaan

Di beberapa desa yang biasa melaksanakan *dhâmmong*, sebelum melakukan *dhâmmong*, biasanya pimpinan ritual ini bermusyawarah dengan tokoh masyarakat setempat, baik tokoh formal seperti kepala desa maupun non formal seperti Kiai dan orang yang disepuhkan, untuk menentukan kapan waktu yang tepat pelaksanaan ritual ini, termasuk segala sesuatu yang berkaitan dengan kelancaran ritual tersebut. Ini menunjukkan bahwa pelaksanaan *dhâmmong* melibatkan banyak unsur di masyarakat. Masing-masing daerah memiliki derivasi sendiri-sendiri dalam pelaksanaan tradisi ini, namun demikian dalam hal-hal tertentu banyak kesamaannya.

Di desa Romben Guna Kecamatan Dungkek Kabupaten Sumenep,¹² misalnya, *Dhâmmong* dengan nama lain disebut *thâmbu'*. istilah *thâmbu'* maupun *Dhâmmong* diambil dari salah satu bacaan atau mantra yang dibaca oleh orang-orang yang melaksanakan *Dhâmmong* pada saat ritual tersebut berlangsung. Sebelumnya tokoh masyarakat meminta melaksanakan shalat tasbih di rumah masing-masing sementara pimpinan kelompok dan anggotanya melaksanakan ritual ini berjalan dari satu tempat ketempat lain yang di anggap *karomah* dikampung tersebut.

¹² *Ē dhisa ka'dinto masyarakat lumrah nyebut Thâmbu', ka' dinto adhesaraghi dri ponapah sé émaos oréng séalaksanaaghi tardisi ghenika. Sabelluna alaksanaaghi Thâmbu' otabe Dhâmmong, masyarakat alaksanaaghi sholat tasbih dhimén é compo'na beng sé beng, sé laén anggota Thâmbu' kalaben é pimpin sala séttong tokoh masyarakat sé ampon biasa mimpin, alaksanaaghi Thâmbu' alomampa deri séttong tempat ka tempat laén sé éangghep karamat sareng masyarakat ka'dinto. Data ini diolah berdasarkan hasil wawancara dengan K. Sulahe dan K, Muhammad, keduanya merupakan tokoh Masyarakat desa Romben Kecamatan Dungkek Kabupaten Sumenep, tanggal 28 April 2018.*

Tampaknya nuansa ke-Islam-an dalam pelaksanaan *Dhâmmong* desa Romben Guna ini sangat kental bahkan mendominasi, walaupun sesungguhnya awalnya tradisi ini murni tradisi lokal sebagaimana banyak diakui oleh masyarakat setempat, namun perlahan sedikit demi sedikit nilai-nilai Islam mulai menyapa dan masuk ke dalam tradisi ini, sejalan dengan pengalaman keagamaan dan perkembangan keyakinan masyarakat setempat nilai Islam mendominasi dengan tanpa membuang nilai-nilai lokal dalam tradisi ini. Inilah sifat Islam dalam menyapa Tradisi lokal yang menjadi kanzah kekayaan masyarakatnya.¹³

Ritual ini terkesan agak primitive karena mantra yang dibaca dalam pelaksanaannya sangat alamiah, sekalipun dalam perkembangannya ritual ini mengalami proses persinggungan dan percampuran dengan nilai-nilai Islam (akulturasi).¹⁴

¹³ Untuk lebih detail tentang pertemuan Islam dengan Tradisi lokal ini periksa: Nor Hasan, *Persentuhan Islam dan Budaya Lokal: Mengurai Khazanah Tradisi Masyarakat Populer* (Pamekasan, Duta Media, 2018).

¹⁴ Proses akulturasi sebagai dampak dari kenyataan bahwa setiap kebudayaan selalu mengalami persebaran atau difusi. Teori difusi sebagai kritik dari teori evolusi yang mendasarkan perubahan karena alam, namun demikian keduanya masuk rumpun aliran *historimus* dalam ilmu kebudayaan. Ketika manusia muncul, maka saat itu pula muncul kebudayaan, selanjutnya kebudayaan asal berkembang, menyebar dan pecah dalam berbagai kebudayaan baru akibat pengaruh ruang dan waktu. Manusia melalui pola interaksi dan komunikasinya masing-masing akan membentuk komunitas yang saling tolong menolong dan saling menguntungkan, namun demikian dalam interaksi dan komunikasi yang dibangun akan ada perubahan-perubahan dalam budaya mereka. Proses perubahan kebudayaan dan masyarakat sebagai akibat hubungan antar budaya diistilahkan sebagai *akulturasi*, yaitu sebagai bentuk asimilasi dalam kebudayaan, pengaruh pada suatu kebudayaan oleh kebudayaan lain, yang terjadi apabila pendukung2 dari kedua kebudayaan itu saling berhubungan. Lebih lanjut periksa: Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan sebagai Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1963), hlm. 119.

Prosesi pelaksanaan ritual *Dhâmmong*, diawali dengan mengirimkan alfatihah kepada beberapa orang yang dianggap memiliki *karomah* sebagai wasilah diterimanya do'a-do'a yakni hajat yang diinginkan. Hadiah Fatihah tersebut diperuntukkan diantaranya kepada: Nabi Muhammad, Nabi Nuh, Nabi Ilyas, Nabi Sulaiman dan Nabi Hidir, serta kepada arwah tokoh-tokoh lokal yang memiliki jejak historis di desa tersebut. Proses selanjutnya membacakan mantra permulaan yang dipimpin oleh seorang tokoh yang dijadikan panutannya, bacaan tersebut yaitu :

*"Bede deng-deng... bede manu',
manu' mandi rinnooooo rinnooooooooo.
Nur cahya nabi muhammad,
Nur cahya nabi kangsirullah kangsirullah,
Lâ Ilâha Illâ Allâh Muhammadur Rasûlu Allâh,
Lâ Ilâha Illâ Allâh Muhammadun syukkuru Allâh.
Allahumma shalli 'alâ Muhammad,
Allahumma shalli 'alâ sayyidina Muhammad wa 'alâ alihi, wadurriyatihî wa
ashabi muhammad".*¹⁵

Kemudian diikuti bersama-sama dengan menyuarakan *ta' Thâmbuk Hi, tak thâmbuk hi, tak thâmbuk hi*. Sementara yang lain, ada beberapa orang yang ditunjuk untuk menirukan bunyi hewan. Terdapat beberapa bunyi hewan yang harus ditirukan selama pelaksanaan ritual ini salah satunya adalah:

1. bunyi kodok tattat : taaaaat taaaaatt taaattt
2. bunyi kodok tak tak : katak katak kaktak

¹⁵ Penjelasan dari Kiai Muhammad, tanggal 28 April 2019.

3. Bunyi anggey (Madura) : rehe' rehe' rese' rese'

Bacaan mantra dan bunyi hewan tersebut saling sahut-sahutan bahkan berbaur menjadi satu seperti membentuk bunyi music alami yang didominasi dengan suara hewan. Kondisi demikian menyerupai kondisi saat musim hujan pada malam hari, dimana alam ini diwarnai oleh musik hewan sepanjang malam, terutama suara-suara hewan yang disebut di atas yang mendominasinya. Disela-sela pembacaan ritual itu ada satu atau dua orang yang meyuarkan “ *ta' dhâmmong padhâm pahê*” dan terkadang juga sambil di ikuti dengan menyebutkan lafal, *Allâhu, Allâhu, Allâhu Akbar*.¹⁶

Ritual ini dilakukan sambil berjalan mengelilingi *kampong*. Pada saat pelaksanaan ini banyak warga yang memberikan suguhan kepada orang yang melaksanakan ritual ini. Hal ini dilakukan sebagai bentuk kepedulian mereka seraya ikut serta memuji agar segera turun hujan. Suguhan tersebut terdiri dari berbagai jenis makanan, berupa gorengan, pisang, bubur, nasi dan lainnya. Terdapat sajian khusus yang harus di berikan dalam ritual ini yaitu *lémbur* dan juga suguhan lain yang basah-basah. *Lémbur* adalah minuman yang dibuat dari air mendidih yang dicampur gula merah, serré dan kelapa parut (*lémbur aropaaghi aéng dhe'er séébhedih derih aéng sé ngalkal sé écampor sareng ghule méra, serré ben parottena nyéyor*). Minuman *ka'dinto saé kaangguy*

¹⁶ Observasi tidak langsung dan analisis dokumen *Dhâmmong* di desa Gili Raja Sumenep.

*tanage, karena pelaksanaan Thâmbu' ka'dinto cokop abit, abhutoweghi tanage sékawat.*¹⁷

Di Madura, minuman *lémbur* ini biasanya disediakan bagi orang yang sedang menggali sumur dalam rangka mencari sumber air. Disamping menambah vitalitas tenaga penggali sumur, juga minuman *lémbur* ini sebagai simbol *lebbhur* yakni sumber airnya besar dan bertahan lama walaupun musim *némor lanjhang* (kemarau panjang).

Terdapat beberapa hal yang harus dihindari atau tidak boleh dilakukan selama pelaksanaan ritual ini, diantaranya;¹⁸

1. Makan makanan kering, seperti kerupuk, keripik dan lainnya yang sejenis, kecuali setelah minum *lémbur*;
2. Melakukan pengrusakan dan membakar apapun pada saat pelaksanaan

Setelah rangkaian ritual ini dilaksanakan kemudian diakhiri dengan doa khusus.....Konon katanya menurut orang-orang yang biasa melaksanakan *thâmbu'* atau *Dhâmmong*, kalau diterima oleh Yang Maha

¹⁷ Penjelasan Kiai Sulahe, tanggal 16 Juni 2019.

¹⁸ Tidak ada penjelasan secara khusus dari para informan mengapa hal-hal, termasuk makanan-makanan tersebut tidak boleh dilakukan. Dalam interpretasi peneliti, hal tersebut, termasuk makanan, karena itu merupakan symbol dari kemarau panjang yang akan mendatangkan marabahaya, misalnya makanan kering: kerupuk, gorengan dan sejenisnya, makanan-makanan tersebut gampang mendatangkan rasa haus, sementara pada saat yang bersamaan sedang mengalami kekeringan, sehingga harus didahului dengan minum *lémbur* yang menandakan *lebbur* atau banyaknya sumber mata air. Sedangkan membakar sesuatu saat musim *némor* akan menimbulkan marabahaya yang merugikan masyarakat dan pengrusakan alam akibat kebaran yang dalam saat bersamaan sulitnya atau bahkan tidak adanya sumber mata air untuk memadamkannya. Tampaknya interpretasi peneliti tersebut, ketika didiskusikan dengan para informan, mereka mengamininya. Namun demikian kebenaran interpretasi peneliti ini perlu diskusi panjang dengan bebera ahli –khususnya *para pangaseppo Madhureh--* yang mengetahui dan memahami tentang symbol dan makna tersebut.

Kuasa, pasca melaksanakan kegiatan ini langsung turun hujan, paling tidak satu hari atau dua hari setelah pelaksanaan.

Masyarakat sekitar menganggap tradisi ini sebagai sesuatu yang biasa dilaksanakan ketika musim *némor lanjhang*. Namun demikian tidak semua orang melaksanakan ritual ini, karena sebagian masyarakat menganggap yang penting sudah ada yang melaksanakan. Tetapi dalam perkembangannya, ritual ini semakin tidak banyak memiliki peminat karena dianggap sebagai salah satu kebiasaan yang sumbernya tidak jelas... apalagi setelah masyarakat sudah banyak memahami perkembangan ilmu pengetahuan, terutama pengetahuan agama dan teknologi.¹⁹

Sedikit berbeda dengan desa Romben, pelaksanaan *Dhâmmong* di desa Gapurana,²⁰ tata cara pelaksanaannya, diawali dengan doa (terkadang khususnya Al fatihah kepada sesepuh) lalu dilanjutkan dengan *dhâmmong* dan diakhiri dengan doa dan ditutup dengan makan-makan yang dibawa secara suka rela oleh masyarakat sekitar (kaum hawa). Pelaksanaan itu dilaksanakan dengan cara berurutan selama 7 malam berturut-turut dengan berpindah-pindah tempat dari *pa dâng dâng* satu ke *pa dâng dâng* lainnya. Kalau masih

¹⁹ Masyarakat é ka'dinto agheduwen angghebhen, Thâmbu' panéka ta' kodhuh élakoné sareng sadhejeh masyarakat, sé penting bedeh séalakoné ampon cokop akadiyah fardlu kifayah. Delem perkembanganna tradisi panéka ampon korang sé minat, karana masyaraakat nganggep somberre ta' jellas, ponapa pole masyarakat ampon pade pénter, bhegus ilmu pengetahuan tor teknologi. Wawancara dengan Kiai Sulahe, tanggal 18 April 2019.

²⁰ Data ini diolah berdasarkan hasil Wawancara dengan Ahmad Zaini Tokoh Masyarakat Desa Gapurana Kecamatan Talango Kabupaten Sumenep, tanggal 13 April 2019.

belum turun hujan dilaksanakan lagi dengan cara diulang dari awal selama 7 hari lagi.

Yang terlibat dalam pelaksanaan *Dhâmmong* tersebut adalah seluruh masyarakat setempat dengan doktrin wajib apabila tidak turun hujan. Tradisi ini hanya khusus laki laki. Sementara kaum hawa hanya ikut berkontribusi dengan membawa suguhan seadanya secara suka rela.

Pelaksanaan *Dhâmmong* ini di mulai pada tengah malam,²¹ diawali dengan berkumpulnya masyarakat di suatu tempat yang dianggap keramat. Pelaksanaan ini berbentuk semacam lingkaran dipimpin oleh salah seorang yang dianggapnya sepuh untuk membacakan Al-Fatihah dan dikhususkan untuk para pendahulu-pendahulunya, kemudian dilanjutkan dengan pembacaan "*Dhâmmong Gârjem*" secara berulang-ulang seperti halnya tahlilan. Namun dalam pelaksanaan *Dhâmmong* ini anehnya para hadirin yang ikut dalam rentetan acaranya tidak boleh duduk selama pelaksanaan ritual berlangsung. Pelaksanaan ini baru diakhiri setelah terbitnya fajar (kalau sekarang sampai adzan subuh).

Dalam pelaksanaannya: Disiapkan sesajen yang diletakkan disisi samping *pa dâng dâng*, di tempat inilah masyarakat setempat berkumpul

²¹ Lazimnya *Dhâmmong* dilaksanakan pada malam hari sekitar pukul 19.00 hingga larut malam sekitar pukul 01.00 Wib. Bahkan sampai terbit fajar di tempat *pa dâng dâng* "sebutan pada jalan simpang 4 yang tidak tegak lurus". *Pa dâng dâng ini* dipercaya oleh masyarakat sebagai tempat *angker* ada *patoghunah* "penghuninya" yang terdiri dari penguasa makhluk halus, sehingga perlu diruwat agar tidak mengganggu manusia.

dengan posisi berbentuk lingkaran dengan satu orang di tengah (*hadi*). Orang yang melingkar itu kemudian membaca "*Ta' Dhâmmong Garjem*" dengan keras sambil diiringi dengan tepuk tangan dan sambil berputar.²² Sementara yang di tengah memohon kepada tuhan untuk didatangkan hujan dengan cara sambil menari dan membaca syair-syair yang berbentuk doa (sembarang) dengan nada seperti irama musik (kerawetan).

Terdapat beberapa sesajen yang disiapkan saat pelaksanaan ritual tersebut meliputi:

1. Nasi Empat Macam Warna.
2. Air dan kembang.
3. Tupa atau kemenyan.
4. Takir sebagai tempat nasi empat warna.
5. Nasi biasa, jajan, kopi dan lain-lain. (ini hanyalah point tambahan saja)

Sementara di daerah Gapura Timur Kabupaten Sumenep,²³

Dhâmmong, atau *Jhâmmong* (nama yang kedua ini lebih familier di

²² Dari sisi tarian yang melingkar, pelaksanaan *Dhâmmong* mirip dengan tarian *Samman* yang sama-sama melingkar dan terdapat seorang *hadi* yang memandu jalannya tarian serta pergantian bacaan-bacaannya. Perbedaannya adalah pada bacaan-bacaannya dan musik yang mengiringinya. Pada tarian *samman* para anggota cukup dengan tepuk tangan seraya membaca bacaan-bacaan *Asma Allah* sebagai bacaan dasarnya, kemudian diikuti dengan bacaan shalawat atau *pangrénget* dalam bahasa Madura, saling bergantian antar kelompok. Sementara bacaan pada *Dhâmmong* Mantra hanya dibacakan oleh satu orang sebagai *hadi*, yang lain menyuarakan *Dhâmmong gharjâm* dan meniru suara-suara hewan yang sudah ditentukan. Lebih detail tentang *Samman* ini bisa baca: Nor Hasan, *Persentuhan Islam dan Budaya Lokal: Mengurai Khazanah Tradisi Masyarakat Populer (Pamekasan: Duta Media, 2018)*, khususnya bab V Tradisi Samman, hlm. 143-198.

²³ *Dhâmmong otabe Jhâmmong nyama sénomer duwe' lebih ékenel masyarakat, aropaaghi pojhian, éngghi panéka pernyo'onan konah sé élampaaghi ta' rutin namun ébektoh tertentoh kalaben tojjuwen*

masyarakat Gapura) merupakan *Pojhiyen* yaitu sebuah bentuk ritual kuno yang dilakukan secara tidak rutin dan hanya pada waktu tertentu dengan tujuan untuk memohon keselamatan, ketentraman, kedamaian dan hal lain yang lebih berarah pada nilai positif, dengan harapan untuk tercapainya keadaan yang lebih baik. Secara umum masyarakat Gapura Sumenep memahami ritual ini sebagai *rokat*, tentu sama dengan *rokat-rokat* yang lain yang biasa dilakukan oleh masyarakat, hanya saja waktu pelaksanaan serta *sarananah* (persyaratannya) yang membedakan. Tradisi ini dilaksanakan kalau di lingkungan sekitar sudah banyak terjadi musibah atau hal-hal yang tidak diinginkan oleh masyarakat. Disamping upacara minta hujan, maka ritual ini dilaksanakan dengan harapan keadaan lingkungan yang lebih baik. Dengan demikian pelaksanaan ritual ini sedikit berbeda dengan desa-desa yang disebut sebelumnya yang hanya terfokus pada upacara minta hujan.

Secara umum rentetan acara ritual ini sama dengan di desa-desa yang lain, meliputi:

- a. *Tawassul* (tawassulan ini untuk para sesepuh desa atau *bhujuk* yang ada di desa)
- b. Syair Khusus (sebagian syair : *anu..anu..anu...jek.....sé sakék dher bereseh, sémalarat dher sennengah...semacam pantun nasihat kehidupan*)

nyo'on kasalemeten, tenram damai intitina tojjuna ka kaodi'en otabe kasaéan. Ritual ka'dinto biasana élampaghi manabi ampon bennya' musibah, marabahaya, benni namun nyo'on ojhen. Data ini diolah berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa informan: K. Asbar, H. Sa'id, Taufiqurrahman, Iora Rahmat, Zahwi dan Toyo, di kediaman masing-masing di Gapura Sumenep, tanggal 13 dan 14 April 2019.

- c. Bacaan kata semacam mantra yang di iramakan dengan music Mulut.
- d. Tasyakkuran (makan masakan yang dibawa masyarakat secara bersama-sama)

Sedangkan perlengkapan ritual meliputi:

- a. *Topak samacemmah (topak masjid, jheren, topak tojhuk, topak bhebeng, topak nokmanoan, topak biasah, dan lain-lain) ben topak nikah langsung ekaghebey ka pappanah jenur ebuweng lentenah.*
- b. Nasi Tumpeng (*nase' konéng*)
- c. *Tajin étem* (bubur hitam)
- d. *Jhejhen ghennak*
- e. Kambing (kulit sebadan utuh kemudian dijahit dan di isi dengan sesuatu semisal jerame agar lebih padat dan seperti utuh serta di gantung di tempat acara, dan dagingnya dimasak untuk dimakan secara bersama-sama)
- f. *Apen (massaan akadhih sarabih namong bahannah coma tepong maloloh, apen nekah edhulit kalaben tanggulih, manabi sarabih teppong ecampor nyéor)*
- g. Sarabih (sa: satu, rabhi: rabbi atau tuhan)
- h. *Leppet (akadhiyeh topak namong arassah seddhe')*
- i. *Kocor* (kucur: Jawa)

Sementara orang-orang yang terlibat dalam ritual :

- a. Hedi (kyai husus pada ritual ini dan sebagai petunjuk pelaksanaan)

- b. Pembaca bacaan untuk music mulut (minimal 5 orang tiap bacaan)
- c. Tokoh Agama
- d. Masyarakat
- e. Aparatur Desa.

Bacaan ritual Musik mulut

- a. Ta' Jemmong (sesuatu apapun kalau tidak di momong, dirawat, diperhatikan dididik)
- b. Gurjhem (nama buah jati artinya sekecil apapun sesuatu tersebut akan berdampak besar makanya harus dimomong)
- c. He' pahe'
- d. Pahe' paho' (manusia pasti merasakan pahit-getirnya kehidupan)
- e. Jehi' jedung
- f. Gir Pak Pak (bunyi merpati yang sedang berjodoh artinya manusia itu harusnya dalam menghadap tuhan nya dengan sahwat yang kuat layaknya merpati ketika birahi pada pasangannya)
- g. Li alilli moli (manusia dalam pengembaraannya pasti akan kembali, jadi bagi masyarakat sekitar sejauh apapun tempat hidup manusia pasti akan kembali ke tanah kelahirannya)
- h. Péyek ((bunyi anak ayam yang kecil/petek ketika ditingal induknya artinya siapapun yang di tinggal induknya tanpa momongan yang tepat maka

dalam kehidupannya akan mengalami kekacauan, kebimbangan, keresahaan dll.)

- i. Jengge' jenggi' (sebutan bagi orang yang sombong tapi tak memiliki kelebihan apa-apa, jadi manusia jangan sombong)
- j. Jegeh jheggur (orang sombong itu harus bangkit dari keberadaannya dan kemudian merendahkan layaknya padi)
- k. Tajin etem (symbol kurang baik sehingga harus dibuang)
- l. Je' jeje' (motivasi untuk bangkit dan kejayaan hidup manusia)

Tempat pelaksanaan *Jhâmmong* di Gapura Timur dilaksanakan di tempat-tempat yang merupakan simbol kehidupan dan perekonomian masyarakat, meliputi: pasar sebagai simbol pusat perekonomian dan keragaman kehidupan manusia, *tempat angker*, merupakan tempat yang ditakuti dan dijaga oleh makhluk halus (*patoghuh*), dan somor *matéh* (sumur yang tidak mengeluarkan sumber air lagi) sebagai simbol kekeringan. Intinya tempat itu sejak awal angker, kemudian bisa saja tempat itu kemudian dijadikan pasar, atau *bhujuk*, atau yang lain.²⁴ Di tempat itulah dipusatkan kegiatan *Dhâmmong* setelah terlebih dahulu disepakati bersama melalui *bhek rembhek* (musyawarah) tokoh masyarakat bersama kepala desa.

²⁴ Wawancara dengan Iora Rahmat dan Taufik, Desa Gapura Timur tanggal 29 Juni 2019.

B. Fungsi Dhâmmong Bagi Masyarakat

Sebagai tradisi, *Dhâmmong* sama dengan kebudayaan lain tidak luput dari perubahan. Perubahan itu sangat mungkin terjadi sejalan dengan perubahan pola pikir dan pemahaman manusia terhadap alam dan apa yang ada disekitarnya atau bahkan karena gesekan-gesekan diluar dirinya.

Tradisi *Dhâmmong* merupakan tradisi atau tepatnya ritual yang memiliki nilai-nilai sakral sehingga memiliki fungsi-fungsi tersendiri bagi masyarakat, terutama bagi pelakunya. Fungsi-fungsi tersebut meliputi:

1. Dhâmmong sebagai Salametan.

Pada dasarnya ritual *Dhâmmong* adalah *pojhian* yaitu sebuah bentuk ritual kuno yang dilakukan hanya pada waktu tertentu dengan tujuan untuk memohon keselamatan, ketentraman, kedamaian dan hal lain yang lebih berarah pada nilai positif, dengan harapan untuk tercapainya keadaan yang lebih baik. Secara umum masyarakat Gapura Sumenep memahami ritual ini sebagai rokat yang dilakukan oleh masyarakat. Kalau di lingkungan sekitar sudah banyak terjadi musibah atau hal-hal yang tidak diinginkan oleh masyarakat, maka ritual ini dilaksanakan dengan harapan keadaan lingkungan yang lebih baik.²⁵ Dengan demikian inti ritual ini adalah memohon keselamatan (*Slamet*) seluruh warga desa dari segala mara bahaya. Begitupun juga dengan desa-desa lain yang masih setia melaksanakan tradisi ini, disamping tujuan utamanya *salametan*, untuk meminta

²⁵ Wawancara dengan Kiai Asbar 18 Mei 2019.

hujan, juga mengikuti *lalampun pangaseppo* (kebiasaan peni sepuh), yang sudah lama dijalankan dan diyakini sebagai media ampuh untuk terkabulnya hajat (turun hujan).

Slamaten merupakan sarana spiritual yang mampu mengatasi segala bentuk krisis yang melanda serta mendatangkan keberkahan bagi mereka yang melaksanakannya. Objek yang dijadikan sarana pemujaan dalam *slametan* adalah ruh nenek moyang yang dianggap memiliki kekuatan magis. *Slametan* juga sebagai sarana mengagungkan, menghormati, dan memperingati ruh leluhur, yaitu para nenek moyang.²⁶

Slametan melibatkan dua unsur dalam dunia yang berbeda, yakni unsur ruh bagi mereka yang meninggal dan unsur do'a dari mereka yang masih hidup. Artinya bahwa dua kehidupan yang berbeda tersebut pada sisi tertentu masih ada ketersambungan komunikasi yang dapat digabungkan, sekalipun secara konseptual tetap terpisah dan status dalam keseluruhan kompleks sinkritik berbeda, ia merupakan ritus bagi yang hidup, sedangkan *ngirim dhuwa* atau *sadeka (Shadaqah)* diperuntukkan bagi mereka yang meninggal.²⁷

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa tujuan *Slametan* secara umum adalah untuk menciptakan keadaan sejahtera, aman dan bebas dari gangguan makhluk baik nyata maupun makhluk halus. Sekalipun kata *slametan* ini masih

²⁶ Harkono Kamajaya, *Kebudayaan Jawa: Perpaduan dengan Islam* (Yogyakarta: Ikatan Penerbit Indonesia, 1995), hlm. 247.

²⁷ Akhmad Khalil, *Islam Jawa: Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa* (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 279.

terdapat kontradiksi tepatnya perbedaan interpretasi, ia hanya tepat digunakan bagi mereka yang masih hidup, sedangkan menggunakannya dalam upacara pemakaman adalah hal yang keliru.²⁸ Alasan utama penyelenggaraan *Slametan* meliputi perayaan siklus kehidupan (*rite de passage*), menempati rumah baru, panen, dalam rangka memulihkan harmoni setelah terjadi perselisihan suami istri, atau tetangga, atau bagi mereka yang akan melangsungkan hajatan nikahan, menangkal balak, dan yang paling umum untuk memenuhi janji (*Nadar*).

Bagi masyarakat Jawa, --tentu juga Madura—*Slametan* merupakan pusat simpul sistem keagamaannya. Geertz menggambarkan tentang hal ini: “*At the center of the whole Javanese religious system lies a simple, formal, undramatic, almost furtive, little ritual: the slametan (also sometime called a kenduren)*”.²⁹ Menurut Geertz bahwa di pusat sistem agama Jawa, terdapat suatu ritus yang sederhana, formal, jauh dari keramaian dan apa adanya, itulah “*selamatan*” ini menunjukkan bahwa masyarakat Jawa --tentu termasuk Madura—pada realitasnya masyarakat Islam, tetapi dalam praktiknya pola keberagamaan dan pola-pola kehidupan sehariannya mereka tidak jauh dari unsur keyakinan dan kepercayaan pra Islam, keyakinan animisme, dinamisme dan Hindu-Budha.³⁰

Dengan tidak bermaksud menjustifikasi teori Geertz di atas, dalam realitasnya bahwa keberagamaan masyarakat Madura masih kental dan berbau

²⁸ Ibid., periksa juga: Timbul, 25 Desember 2001,

²⁹ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe: The Free Press, 1960), hlm. 11.

³⁰ Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1989), hlm., 113

mistik, Upacara *selamatan* menjadi alternatif dimana orang-orang yang merasakan getaran emosi keramat, terutama pada waktu menentukan diadakannya selamatan itu, termasuk juga waktu upacara berjalan. Keputusan untuk mengadakan suatu selamatan kadang-kadang diambil berdasarkan suatu keyakinan keagamaan yang murni, dan adanya suatu perasaan khawatir akan hal-hal yang tidak diinginkan atau datangnya malapetaka.³¹ Dalam hal ini *ritual Dhâmmong* dilaksanakan salah satunya adalah mengatasi kegelisahan, kekhawatiran serta kecemasan masyarakat akibat tidak turunnya hujan dalam waktu lama (*némor lanjông*) yang tidak saja menyebabkan tidak bisa bercocok tanam untuk kepentingan perekonomian, tetapi karena kebutuhan utama kehidupan tidak terpenuhi, yakni minum, memasak, mencuci dan sebagainya.

Dilihat dari prosesi pelaksanaannya, *Dhâmmong* secara nyata jelas merupakan *slametan* dengan melibatkan dua dunia berbeda sebagaimana diurai di atas, diawali dengan *tawasul* termasuk kepada *bengatowah*, juga pujian-pujian bagi yang hidup, misalnya *sésaké' mandher berese* (yang sakit semoga cepat sembuh), *sémalarat dher sennengah* (yang susah semoga cepat senang).

2. Dhâmmong sebagai Penghormatan kepada Leluhur

Ritual *Dhâmmong* yang dilaksanakan secara generative oleh masyarakat Madura tidak dapat disangkal bahwa ritual ini merupakan warisan nenek moyang

³¹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm.347.

mereka yang didalamnya terdapat unsur Hindu-Buda. Hal ini sebagaimana diakui oleh para informan, sebagaimana diurai diatas. Salah satu cirinya adalah kepercayaan manusia kepada makhluk halus dan kekuatan supranatural untuk mengendalikan sesuatu dengan menggunakan sarana relegi apabila manusia tidak dapat mengatasi kegelisahannya dengan cara-cara lain.³²

Sebagaimana disebut di atas, bahwa proses *Dhâmmong* diawali oleh pembacaan al-Fatihah yang dikhususkan kepada para leluhur yang “berjasa bagi masyarakat” dalam istilah mereka sebagai *tawasul*. Baru kemudian proses ritual selanjutnya dimulai. Pembukaan dengan *tawasul* kepada nenek moyang ini menandakan bahwa ritual *Dhâmmong* sesungguhnya merupakan penghormatan terhadap leluhur mereka. Indikator lain adalah pelaksanaan *Dhâmmong* yang dilaksanakan oleh masyarakat Madura, jika tidak dimulai dapat dipastikan akan diakhiri di makam *bhujuk*.³³ Ini menandakan bahwa masih terjadi hubungan antara masyarakat dengan ruh para *pangaseppo* (nenek moyang) mereka yang senantiasa dijaga setidaknya melalui moment-moment tertentu semisal ritual *Dhâmmong* ini.

Dalam anggapan orang Madura orang yang telah meninggal rohnya masih hidup bersama dengan anak cucunya yang masih hidup. Ia akan merestui dapat memberikan kedamaian bagi anak cucunya jika mematuhi petunjuk-petunjuk

³² Ibid, 237.

³³ Istilah *bhujuk* menunjukkan makam karamat, biasanya ia adalah orang yang membatat pertama desa tersebut, atau orang yang dimakamkan pertama ditempat pemakaman tersebut. Yang lazim di Madura disebut *bhujuk* adalah orang yang paling berjasa bagi desa itu.

dan hormat kepada nenek moyang sebagaimana ketika ia hidup, dan sebaliknya roh itu akan marah jika tidak mematuhi perintahnya. Fenomena di Madura – termasuk tiga desa (Desa Gapurana Tlango, Desa Rompen Kecamatan Dungkek, dan Desa Gapura Timur Kecamatan Gapura) yang menjadi lokus penelitian ini, menurut penuturan beberapa informan dimasing-masing desa tersebut,³⁴ setidaknya setiap hari Kamis sore masyarakat setempat mendatangi kuburan para *bengasopo* termasuk makam *bhujuk* di desa masing-masing untuk mengaji dan tahlil mendoakan (*mintaaghi sapora atas sadhejeh dhusana pangasepponah*). Hal ini merupakan bentuk komunikasi mereka dengan para arwah *bengaseppo* yang sudah meninggal. Dari sini dapat ditegaskan bahwa *Dhâmmong* sesungguhnya merupakan ekspresi rasa hormat masyarakat pada leluhurnya.

Pada masyarakat tertentu di Madura, pelaksanaan *Dhâmmong* disamping diawali dengan pembacaan surat *al-Fatihah* sebagai *tawasul* kepada arwah *pangaseppo* sebagaimana diurai di atas, pun juga diakhiri di pusara *bhujuk*, makam yang dianggap *keramat*, sambil mereka membawa makanan sebagai *bancaa'an* untuk dimakan bersama yang menyimbolkan rekatnya solidaritas dan ikatan sosial diantara mereka.³⁵ Berkaitan dengan hal ini *Dhâmmong* fungsinya

³⁴ Data ini diolah berdasarkan hasil wawancara dengan para informan yang dapat peneliti catat ditempat dan tanggal yang berbeda. Wawancara tanggal 27 dan 28 Juli 2019.

³⁵ Pada sisi ini *dhâmmong* memiliki kesamaan dengan *tradisi nyadran* khususnya di Sono Ageng Prambon nganjuk, disamping mengenang leluhur, juga pada umumnya membawa sesaji berupa nasi tumpeng, ayam panggang (*ingkung*), dan berbagai macam lauk-pauk yang semuanya dimasukkan ke dalam *takir* (wadah yang terbuat dari daun pisang). Jumlah sesaji disesuaikan dengan jumlah keluarga yang dimakamkan di pemakaman tersebut. Membawa sesaji dalam tradisi *Nyadran* sama pentingnya dengan merapal doa-doa di dekat pusara. Sementara di Madura dan sekaligus yang membedakan dengan *nyadran* di Sono Ageng tersebut, tidak ada prasyarat ketat jumlah sesaji yang harus di bawa

sama dengan *Nyadran* (Jawa) atau *nyadher* (Sumenep)³⁶, yang salah satunya sebagai penghormatan pada leluhur.

3. Dhâmmong Sebagai Pembawa Berkah atau Kesuburan Bumi

Masyarakat Madura pada umumnya adalah masyarakat dengan bumi agraris yakni masyarakat yang tergantung atau menggantungkan kebutuhannya pada pertanian. Dalam masalah pertanianpun mereka masih sangat tradisional, bercocok tanam, mengolah lahan dan peralatan yang digunakan masih banyak menggunakan system tradisional. Misalnya membajak dan meratakan tanah sebagai lahan pertanian, tenaga sapi masih memegang peranan penting. Jarang sekali masyarakat menggunakan alat modern seperti traktor, kecuali mereka yang lahannya luas dan memiliki kemampuan ekonomi yang cukup. Begitu pula panin mengolah hasil pertanian, ekstrak (alat penuai) dan arit (sabit) belum bisa ditinggalkan.

Masyarakat agraris yang masih bergantung pada hasil pertanian dan pola berpikir yang sederhana tersebut, mereka tidak bisa lepas dari alam lingkungannya. Pada masyarakat seperti ini –termasuk masyarakat pelaku *Dhâmmong* sangat percaya adanya kekuatan-kekuatan *ghaib* yang mempengaruhi

termasuk wadah tidak harus berupa takir (untuk saat ini). Untuk lebih detail tentang *Nyadran* di Sono Ageng ini, selanjutnya bisa dibaca: Nor Hasan, *Nilai-nilai Pendidikan Islam pada Tardisi Roket Tasé' di Pesisir Pameksan dan Sedekah Bumi di Sono Ageng Prambon Nganjuk* (Pameksan: P3M, 2018).

³⁶ Tradisi *Nyadher* di Girpapas dan Deddek Saronggi biasanya dipusatkan di makam salah satu tokoh Pangeran Aggasuto di desa Deddek Saronggi. Dipilihnya tokoh Anggasuto dalam pelaksanaan *Nyadher* karena Anggasuto “tokoh yang memiliki kontribusi tentang tatacara dalam tani garam” Rata-rata yang melaksanakan tradisi ini adalah masyarakat Girpapas dan Deddek. Data ini berdasarkan pengamatan dan informasi beberapa pelaku nyadran saat pelaksanaan *Nyadher* di makam Anggasuto Saronggi.

lingkungannya. Dengan demikian wajar jika mereka mendambakan kesuburan buminya, kesuburan pertanian dan ketentraman lingkungannya dengan cara melakukan ritual-ritual yang dipercaya mendatangkan hal tersebut. Bagi masyarakat Sumenep pelaksanaan *Dhâmmong* dengan hidmat dipercaya dapat mendatangkan hujan sebagai media menyuburkan bumi.

Simbol-simbol kesuburan dengan cara minta turunya hujan tersebut sebagaimana disebutkan di atas adalah prasyarat yang harus dipenuhi dalam pelaksanaan ritual *Dhâmmong* ini. Simbol-simbol tersebut memiliki makna filosofi yang sangat mendalam sebagaimana dituturkan para informan.³⁷ Simbol-simbol tersebut akan diurai secara detail pada sub bab makna filosofi perlengkapan sesajen dan musik dalam tulisan ini.

4. Dhâmmong sebagai media *Bhâk rembhâk*

Masyarakat Madura adalah masyarakat guyub, salah satu ciri masyarakat guyub adalah kebersamaan antar mereka dalam memulai dan memutuskan beberapa persoalan kehidupan mereka. *Dhâmmong* --sebagaimana diurai di atas--, merupakan media mempertemukan masyarakat, yang karena kesibukannya, mereka begitu sulitnya bersilaturahmi kerumah masing-masing, sehingga mereka

³⁷ Simbol-simbol berikut maknanya dirangkum berdasarkan wawancara dengan beberapa informan di masing-masing desa. Tidak semua symbol tersebut digunakan secara keseluruhan setiap pelaksanaan ritual *Dhâmmong* pada setiap desa. Masing-masing desa memiliki cirinya sendiri. Begitu juga pemakaian symbol tidak semua informan secara tersirat mengungkapkan maknanya, terdapat beberapa symbol yang tidak dimaknai, pada kasus ini penulis mencoba menginterpretasi symbol tersebut dengan mencari diberbagai refrensi, jika ada keterkaitan makna mencoba mendiskusikan dengan beberapa informan tentang makna symbol tersebut, rupanya informan mengamininya.

rela mengeluarkan harta termasuk rela memangkas waktunya walaupun sampai larut malam demi suksesnya ritual *Dhâmmong* yang akan berimplikasi positif bagi kehidupan mereka.

Sebelum acara ritual *Dhâmmong* dimulai, masyarakat terutama pelaku tradisi ini berkumpul, bercanda tawa, melepas kepenatan, ngobrol santai, suasana keceriaan yang diwarnai dengan asap kepul rokok keluar dari mulut mereka sekedar menisir rasa kantuk, seakan mereka melepas kerinduan diantara mereka yang karena kesibukan masing-masing sulit untuk bertemu, sampai seorang hadi datang sebagai tanda ritual *Dhâmmong* akan dimulai.

Dhâmmong juga menjadi media berembuk, bermusyawarah (*bhek rembhek*) bagi masyarakat desa. Media ini dimanfaatkan mereka untuk saling share pengalaman, tukar informasi bahkan saling meminta solusi terhadap persoalan pribadi yang kadang sulit mencari jalan keluarnya. Yang tak kalah pentingnya adalah rembukan tentang hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan bersama (sosial). Di *Dhâmmong* inilah menemukan kesepakatan bersama antara masyarakat, sehingga mereka merelakan memangkas waktunya lebih lama setelah pelaksanaan tradisi ini berakhir. Mereka tidak lagi peduli terhadap rasa ngatuk, lelah dan lapar yang mereka rasakan, setelah melaksanakan ritual *Dhâmmong* yang memakan durasi waktu cukup lama, rasa *katondu, lessoh ben lapar pade bede, ampon sobung karéna ponapa*, (ngatuk, capek dan lapar, sehingga apapun

yang tersaji habis)³⁸ tetapi mereka menikmati kondisi seperti itu dan mereka tidak langsung pulang, melainkan sebagian mereka masih ngobrol, canda tawa, termasuk share pengalaman masing-masing.

C. Makna Filosofi Perlengkapan sesajen dan Musik

1. Sesajen

Salah satu unsur dari pelaksanaan *Dhâmmong* adalah perlengkapan sesajen. Perlengkapan sesajen ini tiap desa berbeda-beda. Di bawah ini beberapa perlengkapan sesajen yang disiapkan pada acara *Dhâmmong* –yang disarikan dari hasil wawancara beberapa informan—meliputi:

a) Nasi empat macam

Nasi empat warna ini melambangkan penguasa empat penjuru arah mata angin yaitu: Selatan, Timur, Utara, dan Barat. Dalam pembuatan nasi ini di bentuk bulat dan ditaruk dalam satu wadah dengan menggunakan *takir*.

Takir adalah bungkus nasi yang terbuat dari lembaran daun pisang berbentuk seperti kubus yang atasnya terbuka (segi empat) atau tepatnya mirip lumbung padi (*lombhung*: Madura) hanya saja di atasnya terbuka. Takir ini mengisaratkan kebersamaan, kerukunan dan tenggang rasa dalam menjalani kehidupan. Terdapat pepatah Madura yang sangat dipengangi oleh masyarakat desa, *song osong lombhung*, menandakan keguyuban dan kekompakan

³⁸ Hasil wawancara dengan Taufik dan Lora Rahmat, Gapura Timur tanggal 29 Juni 2019.

masyarakat desa. Di takir inilah semua sesajen dimasukkan kecuali kemenyan atau tupa, ini memiliki makna bahwa dalam kehidupan bermasyarakat itu harus terbentuk dan dalam satu rangkulan, satu wadah dalam rangka tujuan yang sama. Hal ini terjemahan dari rasa keteguhan dalam kebersamaan dan konsisten dalam persatuan. Sementara daun pisang dipilih sebagai bahan *takir*, disamping memang lazimnya *takir* terbuat dari daun pisang, juga menunjukkan karakter keguyuban. Pohon pisang tidak pernah tumbuh sendiri, melainkan selalu berdempetan dengan yang lain. Hal itu juga menunjukkan kebersamaan dalam hidup. Disamping itu pohon pisang pantang mati sebelum ada tunas baru yang tumbuh. Ini menunjukkan bahwa kontinuitas kehidupan terus berlanjut, begitu pula tradisi masyarakat terus berlanjut secara generative.

Itulah sebagian sikap yang dimiliki masyarakat Madura yang selalu berpegang teguh kepada adat ke-Timur-an, serta nilai-nilai ke-Madura-an, yaitu sebuah sikap ramah kepada orang lain, tawadu' kepada guru, serta taat kepada orang tua. Orang Madura selalu taat kepada empat golongan yang terdapat dalam *beburughân beccé'*: *bhuppa' bhâbu, guru, rato* (bapak, ibu, guru dan raja).

b) Air kembang

Air kembang merupakan salah satu syarat yang harus ada pada acara *Dhâmmong*. Berbagai macam warna kembang dimasukkan dalam satu wadah dengan diberi air, sehingga harum merona baunya nan segar. Pemilihan bahan

air ini melambangkan tujuan utama dalam proses *Dhâmmong* yaitu untuk memohon datangnya hujan. Sementara kembang ini menjadi simbol keberkahan, yakni diharapkan hujan yang turun ke bumi membawa keharuman masyarakat secara umum dan bagi masyarakat setempat khususnya, serta bisa menjadi jalan yang menghantarkan pada kebahagiaan dalam artian bukan hujan yang membawa malapetaka, misalnya banjir yang mengakibatkan kerugian atau angin kencang yang membahayakan.

Turunnya hujan ke bumi melambangkan suburnya bumi, dengan turunnya hujan berbagai tetanaman menjadi tumbuh segar dan membuah hasil panen yang melimpah ruwah. Dengan melimpahnya hasil panen tentu akan memberikan kecukupan dan keberkahan bekal hidup bagi masyarakat.

c) Lémbur

Lémbur adalah minuman yang dibuat dari air mendidih yang dicampur gula merah, serre dan kelapa parut. *Lémbur* menjadi sajian khusus pada acara ritual *Dhâmmong*. Minuman ini lazim disajikan ketika sedang menggali sumur. Minuman ini menyimbulkan *lebbhur* (mengeluarkan air yang banyak). Ini menunjukkan akan turun hujan yang lebat yang mampu menyirami tetanaman masyarakat yang menjadi tumpuan utama sebagai penghasilannya. Dengan turunnya hujan lebat –sebagaimana harapan di atas—akan mendatangkan manfaat nyata yakni melimpahnya hasil panen. Pun juga

menyimbolkan bahwa sumur-sumur yang sudah kering akan memunculkan sumbernya kembali dan akan memenuhi kebutuhan hidup masyarakat, termasuk pula sebagai sumber mata air, sebagai irigasi dalam bercocok tanam. Disinilah pentingnya air bagi kehidupan manusia, sebagai kepentingan pokok utama dalam kehidupan. Manusia tanpa makan mungkin bisa hidup agak lama, tetapi tanpa air manusia tidak akan hidup lama, statamen ini hampir muncul dari semua informan yang peneliti wawancarai.

d) Dhupah atau keméyan

Dhupah atau keméyan dalam tradisi *Dhâmmong* dibakar diawal permulaan acara. Pembakaran *keméyan* atau *dhupah* ini menandakan bahwa acara ritual akan dimulai. Disi lain pembakaran *keméyan* atau *dhupah* filosofinya sama dengan kembang yaitu diharapkan acara ini memberikan keharuman terhadap masyarakat setempat. Dalam kepercayaan masyarakat tradisional, membakar *dhupah* berarti mengusir makhluk halus, juga menghormati roh para *bengatoah* yang hadir saat acara-acara ritual.

Dalam realitanya disebagian masyarakat Madura membakar *dhupah* atau *keméyan* secara rutin dilaksanakan pada kamis sore (malam Jum'at) karena mereka punya keyakinan bahwa ruh *bengatoah* mereka akan datang,

sehingga perlu disambut dengan pewangian yakni pembakaran *dhupah* atau *keményan*.³⁹

e) Ketupat dan Leppet

Ketupat adalah bentuk makanan yang terbuat dari beras dan dibungkus janur. Dalam tradisi Jawa ketupat memiliki makna khusus. Ketupat atau kupat berarti ngaku lepat dan laku papat. Ngaku lepat artinya mengakui kesalahan. Ini biasanya diekspresikan dalam bentuk sungkeman pada hari raya idul fitri atau idul adha. Sungkeman mengajarkan pentingnya menghormati orang tua bersikap rendah hati, memohon ridla, keikhlasan dan ampunan dari orang tua.

Sementara daun nyiur sebagai pembungkus ketupat memiliki filosofi sendiri. Nyiur merupakan serapan kata Arab “*Jâa Nûr*” telah datang cahaya. Kupat lazimnya berbentuk segi empat. Di Madura banyak macam nama ketupat ini seperti: *katopak tojuk*, *katopak ren jherenan*, *katopak sango dan semacamnya*. Namun bahan mentahnya sama yaitu berasal dari beras putih, memiliki makna putihnya hati. Ketupat dalam bentuk segi empat ibarat hati manusia. Saat orang mengaku salah maka hatinya seperti kupat yang dibelah,

³⁹ Kebiasaan membakar keményan ini di beberapa daerah di Madura sampai saat ini masih dilakukan, seklaipun tidak seekstrem masa-masa lampau, bagi masyarakat Madura *konah* membakar keményan setiap malam jum’at dan pada acara-acara ritual, serta koloman menjadi keharusan, bahkan wajib, sebagai penghormatan kepada arwah leluhur, memberi pewangian serta sebagai pertanda acara ritual atau koloman akan dimulai, jika itu diabaikan, maka akan menjadi buah bibir dan akan dipergunjingkan oleh masyarakat dan berakibat mendatangkan malu (*maloh*:Madura) karena dianggap melanggar dan keluar dari adat.

pasti isinya putih, bersih, tanpa iri dengki karena ia dibungkus oleh cahaya (janur).

Bagi pelaku tradisi *Dhâmmong* ketika memulai ritual *Dhâmmong* menjadi keharusan bahwa harus dimulai dari pembersihan diri, tanpa iri, dengki dan *su'dhon* baik kepada sesama manusia dan lebih-lebih kepada Allah SWT. Oleh karenanya dalam perkembangannya tradisi ini dengan bermunajat kepada Allah melalui pelaksanaan shalat hajat dan minta ampunan kepadaNya melalui pembacaan *istighfar* dan *berdzikir* kepada-Nya.⁴⁰

Leppet merupakan masakan seperti ketupat (*akadhiyeh topak namong arassah seddhe'*), hanya saja bahan mentahnya dari ketan baik ketan hitam maupun ketan putih, tetapi yang lazim dari ketan putih, dicampur dengan parutan kelapa, dan sebagian dicampur pula dengan kacang panjang (*otok*). *Leppet* atau *leppet* (Jawa), berarti *silang kang rapet* (menutupi kesalahan yang rapat). Kesalahan atau kekeliruan merupakan sifat dasar manusia (*al Insân mahallu al khottho'i wa al nisyâni*). *Leppet* menyimpulkan kesadaran bahwa manusia merupakan makhluk yang punya potensi salah, sehingga ia seharusnya menyadarinya dan memohon maaf atas kesalahan itu baik kesalahan kepada Allah dan juga kesalahan kepada sesama manusia. Kesadaran atas kesalahan, ngaku lepat, menutup kesalahan rapat-rapat yang

⁴⁰ Di desa Romben Dungkek, misalnya sebelum ritual *Dhâmmong* dimulai para tokoh masyarakat utamanya tokoh agama melaksanakan shalat hajat terlebih dahulu, seraya beristighfar dan berdzikir kepada Allah untuk menjernihkan hati agar do'a terkabulkan.

sudah dimaafkan dengan niatan hati tidak akan mengulangi kembali, sehingga persaudaraan semakin lengket sebagaimana lengketnya ketan dan parutan kelapa yang terbungkus dari daun nyiur, atau daun pisang.⁴¹ Di acara ritual *Dhâmmong* inilah kesempatan mereka untuk saling *mahasabah*, evaluasi diri, seraya saling memaafkan atas kelepattan tersebut.

Sementara dari sisi rasa, *lappet* memiliki rasa tersendiri yaitu *seddhek* (tidak tawar dan tidak asin), bagi masyarakat Madura rasa tersebut menjadi *symbol* halusnya perangai, bahwa dalam memperkuat tali persaudaraan dengan tidak saling menyakiti (asin) dan menghindari sifat tidak punya kepedulian (tawar), artinya sikap persaudaraan yang dibangun bersifat rekat, penuh kepedulian, tegas tanpa saling menyakiti atau membuat tersinggung satu sama lain.

Kedua makanan tersebut konon diperkenalkan pertama kali oleh Sunan Kali Jaga. Beliau membudayakan dua makanan ini 2 kali ba'da, yaitu ba'da lebaran dan ba'da kupat yang dimulai seminggu sesudah lebaran.

Di Madura dua makanan ini menjadi ciri khas yang sampai saat ini masih dipertahankan. Biasanya dua makanan ini dihidangkan saat *slametan*, *mendirikan rumah*, *ruwatan* termasuk pada ritual *Dhâmmong*, yang makna

⁴¹ Di Madura khususnya di Pamekasan, terdapat dua istilah dalam *lappet* ini, yakni *lappet* bahan bungkusnya terbuat dari daun kelapa, dan *sérpang* yaitu *lappet* yang pembungkusnya dari janur muda. Namun demikian bahan dasarnya sama-sama dari ketan, parutan kelapa dan sebagian juga dicampuri kacang panjang (*otok*).

filosofinya adalah kesadaran akan kekhilafan, kesalahan dan keterbatasan, sehingga memohon maaf adalah suatu keharusan. Dengan permohonan maaf akan muncul energy positif dalam diri untuk senantiasa optimis dalam kehidupan yang diliputi rasa aman, nyaman, dan tentram dengan keyakinan akan terkabulkannya doa, khususnya turun hujan demi kesuburan bumi. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam hadits Qudsi *Ana 'inda 'abdi dzonni bihi*. Optimisme kita disini tertentu akan menyokong terkabulnya permohonan (do'a) kepada Allah. Ikhtiar dan do'a merupakan kekuatan manusia sebagai hamba dalam keterlibatannya menentukan taqdir (terkabulnya permohonan/terjadinya sesuatu yang diinginkan).

Menelisik kegiatan *Dhâmmong* yang terdiri dari unsur bacaan dan gerakan sesungguhnya merupakan dialog antara subjek obyek yaitu antara manusia dengan Allah melalui pujian-pujian dan doa. Disini terjadi komunikasi intersubjektif, --dalam bahasa fenomenologi agama—terjadi perjumpaan manusia dengan Yang Maha Suci.⁴² Manusia berdoa sebagai

⁴² Pengikut fenomenologi agama menggunakan perbandingan sebagai sarana interpretasi utama guna memahami arti dari ekspresi-ekspresi religious. Mereka mencoba menyelidiki karakteristik yang dominan dari agama dalam konteks historis-kultural. Asumsi dasar dari pendekatan ini adalah bentuk luar dari ungkapan manusia mempunyai pola atau konfigurasi kehidupan dalam yang teratur. Fenomenologi agama pada dasarnya adalah mencoba menangkap dan menginterpretasikan setiap jenis perjumpaan manusia dengan Yang Maha Suci, lebih lanjut periksa, Mariasusai Dhafamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 42.

permohonan dan harapan yang sebenarnya merupakan intensionalitas. Sementara Allah sebagai Khalik mengabulkan permohonan tersebut.

f) Nasi Tumpeng (*nase' koning*)

Nasi yang dibentuk seperti kerucut atau gunung atau piramida, biasanya ini disajikan untuk selamat dan sebagainya, di tengah atau di pingirnya dihias dengan sayur dan lauk pauk.⁴³ Tumpeng dalam bahasa Jawa berasal dari sebuah singkatan *yen metu kudu mumpeng* yang memiliki arti ketika keluar harus sungguh-sungguh semangat. Makna terkandung dalam Tumpeng ketika manusia terlahir harus menjalani kehidupan di jalan Tuhan dengan semangat, yakin, focus dan tidak mudah putus asa. Tumpeng dilengkapi dengan tujuh macam lauk pauk. Tujuh dalam bahasa Jawa berarti *pitu* berarti *pitulungan* (pertolongan).

Bentuk kerucut menyimbolkan harapan agar hidup selalu sejahtera, melambangkan tangan merapat untuk selalu menyembah Tuhan dan sebagai symbol pengharapan agar sejahteraan hidup kitapun semakin sukses. Nasi kuning melambangkan kesejahteraan, kekayaan atau rezki yang melimpah.

Ayam jago dimasak utuh *ingkung* (Jawa) dengan bumbu kuning yang diberi kaldu santan kental (*areh*), ayam *ingkung* posisi menekung merupakan symbol menyembah tuhan dengan khusu' (menekung) dengan hati yang

⁴³ Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi kelima (on line) Aplikasi luring resmi Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

tenang (*wening*). Ketenangan hati akan dicapai dengan cara mengendalikan diri dan sabar (*nge"reh" rasa*). Ayam memiliki sifat-sifat buruk antara lain: sombong, congkak, kalau bicara selalu menyela dan merasa tahu/menang/benar sendiri (berkokok), tidak setia dan tidak perhatian kepada anak dan istri. Menyembelih ayam jago berarti sebagai symbol membuang sifat-sifat buruk dalam diri.

Ikan yang disajikan zaman dulu adalah ikan lele dan ikan teri. Ikan lele memiliki makna ketabahan, keuletan dalam hidup dan sanggup hidup dalam situasi ekonomi yang paling bawah sekalipun. Karakter ikan lele tahan hidup di air yang tidak mengalir dan di dasar sungai. Sementara ikan teri umumnya digoreng dengan tepung atau tanpa tepung. Ikan teri hidup di laut dan selalu bergerombol, ini memberi makna kebersamaan dan kerukunan.

Telur rebus pindang bukan didadar atau mata sapi dan disajikan utuh dengan kulitnya. Telur menyimbolkan bahwa manusia diciptakan dalam fitrah yang sama yang membedakan nantinya hanyalah ketakwaan dan tingkah lakunya, hal ini sebagaimana tersurat dalam al-Qur'an: *Sesungguhnya Kami ciptakan manusia dari laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu sekalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, Sesungguhnya yang paling mulia diantara kalian adalah yang paling bertakwa (QS. Al-Hujurat:13).*

Sayur urap, kangkung, bayam, kacang panjang, tauge, kluwih dengan bumbu sambal parutan kelapa atau urap dan lain-lain, ini menyimbolkan:

- 1) Kangkung berarti jinangkung, melindungi
- 2) Bayam (bayem) berarti ayam tentrem
- 3) Tauge atau cambah berarti tumbuh
- 4) Kacang panjang berarti pemikiran yang jauh kedepan
- 5) Bawang merah melambangkan mempertimbangkan segala sesuatu dengan matang baik buruknya.
- 6) Jabe merah diujung tumpeng merupakan symbol dilah/api yang memberikan penerangan atau tauladan yang bermanfaat bagi orang lain.
- 7) Kluwih berarti lenuwih atau mempunyai kelebihan dibanding lainnya.
- 8) Bumbu urap berarti urip atau hidup atau mampu menghidupi (menafkahi) keluarga.⁴⁴

Piwalang Jawa mengajarkan “Tata, Titi, Titis dan Tatas”, yang berarti etos kerja yang baik adalah etos kerja yang terencana, teliti, tepat perhitungan dan diselesaikan dengan tuntas.

g) Tajin Etem (bubur ketan hitam)

Jika dilihat dari teksturnya, ketan hitam akan terasa lengket dan menyatu satu sama lain, itu menandakan bila kita berkumpul kedekatan kita semakin erat dan semakin baik. Namun sisi lain dilihat dari segi warna adalah hitam, itu menyimbolkan membuang perasaan atau perilaku tidak baik yang bersumber dalam diri yang paling dalam sebagai prasyarat terciptanya kehidupan harmonis, penuh damai dan sejahtera. Makanya dalam pelaksanaannya setiap kenduren atau ruwatan di Madura, ketan hitam selalu

⁴⁴idntime.Com, *Filosofi Hidup dari Nasi Tumpeng ini akan menginspirasiimu*, diakses tanggal 20 April 2019.

disandingkan dengan warna putih, semisal tettel, bubur atau nasi putih yang melambangkan kesecuan hati.⁴⁵

h) *Jhejhen ghennak*

Jhejhen ghennak atau lebih familier di Madura dikenal dengan *jhejhen Pasar*, ini selalu menjadi prasyarat dalam ritual atau ruwatan, termasuk diacara ritual *Dhâmmong*. Tidak satupun informan memberikan penjelasan secara riil makna dari *Jhejhen ghennak* ini. Mereka hanya menginterpretasinya sebagai symbol ekonomi kerakyatan (rakyat kecil), karena rata-rata *Jhejhen ghennak* dikonsumsi oleh kalangan menengah ke bawah. Jika hal ini ditarik pada wilayah pelaksanaan *Dhâmmong* menyimbolkan bangkitnya ekonomi masyarakat kecil yang dimulai dari suburnya bumi yang memproduksi bahan mentah dari *Jhejhen ghennak* tersebut. Oleh karena itu di desa tertentu semisal di desa Gapura pelaksanaan *Dhâmmong*, dilaksanakan di pusat-pusat ekonomi salah satunya di pasar.

i) Kambing (kepala ditaruk utuh, kulit sebadan utuh kemudian dijahit dan di isi dengan sesuatu agar lebih padat dan seperti utuh serta di gantung di tempat acara, dan dagingnya dimasak untuk dimakan secara bersama)

j) Apem

⁴⁵ Data ini diolah berdasarkan hasil obrolan kecil dengan bapak Surahwi Tanggal 15 Juni 2019

Apem merupakan *massaan akadhih sarabih namong bahanah coma tepong maloloh, apen nekah edhulit kalaben tanggulih, manabi sarabih teppong ecampor nyeor* (masakan seperti *sarapih* hanya saja bahannya dari tepung saja, ape mini di tulitkan ke *tangguli* (dari gula aren), kalau *sarapi* tepung dicampur kelapa).

Apem merupakan kata serapan dari *afwun* (Arab), artinya memaafkan. Ini menyimbolkan bahwa pada dasarnya pelaksanaan ritual *Dhâmmong* harus diawali dengan permohonan maaf dengan memperbanyak membaca istighfar kepada Allah, sebagai bentuk kesadaran dari hamba yang banyak khilaf, pun juga menyimbolkan bahwa antar sesama masyarakat saling memaafkan. Kesadaran akan kekhilafan itulah sebagai titik tolak mendekatkan diri pada sang Kholik. Dari kesadaran atas khilaf dan kesalahan itu akan melahirkan atau muncul rasa optimisme para pelaku *Dhâmmong* bahwa hajat dan doanya akan terkabulkan. Dalam pengakuan beberapa informan bahwa biasanya tidak lama dari ritual *Dhâmmong* dilaksanakan maka turunlah hujan. Bahkan di desa tertentu sebelum *Dhâmmong* tuntas dilaksanakan hujan turun, namun demikian ritual tersebut harus dituntaskan sesuai waktu yang telah ditentukan yaitu sampai tujuh malam, jika tidak akan berakibat tidak baik bagi kehidupan mereka, setidaknya perasaan tidak tenang, gelisah, khawatir, gundah dan sebagainya terhadap hal-hal yang terjadi di luar dugaan mereka, atau dengan

kata lain hujan yang turun sebagaimana yang mereka harapkan untuk menyuburkan bumi malah menjadi mala petaka.

k) Sarabih

Sarabih merupakan masakan hampir sama dengan apem, bahan mentahnya sama dari tepung, hanya saja bahan tepung tersebut dicampur dengan parutan kelapa. Masakan ini—dalam tradisi masyarakat Madura (*Konah, kuno*) biasanya disajikan pada acara tahlilan tujuh hari bagi keluarga yang meninggal, atau masakan yang disajikan secara khusus pada malam ke 21, 23 atau 27 bulan romadlan, atau pada acara-acara seperti: *rokat, ruwatan*, dan *pondhebe*.

Sarabih memiliki makna; sa: satu, rabhi: rabbi atau tuhan, satu Tuhan. Artinya bahwa para pelaku *Dhâmmong* memiliki keyakinan yang sama yaitu kesaksiannya kepada Satu Tuhan (Allah), oleh karenanya mereka memasrahkan hidup dan segala persoalan kepada Allah. Dalam hal ini *Dhâmmong*, merupakan ekspresi masyarakat untuk *taqarrub* (mendekatkan diri) sebagai bentuk kesadaran teologis kepada Allah.

Sesungguhnya kesadaran ini sudah muncul sejak dini dari diri manusia, karena kesadaran ini merupakan *fitrah*, potensi yang dimiliki manusia sejak ia dalam kandungan. Hal ini sebagaimana ditegaskan Allah yang artinya: Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-

anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman);”bukankah Aku ini Tuhanmu?” mereka menjawab “betul (Engkau Tuhan Kami), kami menjadi saksi... (QS. 7 ayat 172).

1) Kocor

Kocor merupakan jajan atau kue yang terbuat dari tepung dicampur gula, baik gula pasir (putih) atau gula aren (merah). Yang lazim kue ini menggunakan gula aren. Cara membuatnya tepung dan gula diaduk sehingga betul-betul menyatu, dengan takaran tertentu. Kemudian bahan-bahan adonan *kocor* tersebut digoreng dalam bentuk bulat. Kue *Kocor* memiliki keunikan tersendiri, dengan model bulat dan pikirnya yang berlekuk-lekuk, tidak semua orang bisa membuat kue ini.

Tidak ada keterangan dari informan tentang makna filosofi dari kue ini. Hemat peneliti, bahwa kue kocor menyimbolkan *mengucur, ngalocor* (Madura), ini memiliki makna air turun dari atas langit dengan derasny. Makna *ngalocor* dalam bahasa Madura tumpah dengan sendirinya, bercucuran.⁴⁶ Hal demikian sebagaimana air hujan yang turun, bercucuran dari langit dengan derasny, yang memberikan rasa sejuk, menumbuhkan

⁴⁶ Interpretasi ini secara tidak sengaja peneliti munculkan pada obrolan kecil bersama beberapa informan dan beberapa orang sepuh yang peneliti anggap memiliki pemahaman yang memadai tentang makna-makna symbol dalam ritual-ritual Madura, kenyataannya semua yang terlibat dalam obrolan tersebut mengiyakan interpretasi tersebut. Namun demikian perlu diskusi lebih panjang lagi untuk memaknai kata *kocor* ini yang lebih pas dan diterima oleh banyak pihak, hal demikian karena keterbatasan peneliti baik dari segi pemahaman makna simbolik dari istilah-istilah Madura, serta keterbatasan waktu bagi penelitian ini. Hasil diskusi kecil bersama informan, tanggal 15 Juni 2019 di desa Moncé' Sumenep.

tetumbuhan dan rasa indah dan kesuburan bagi bumi yang tentunya memberikan manfaat bagi kehidupan manusia di bumi ini.

m) Nasi biasa, jajanan, kopi dan lain-lain.

Nasi biasa, kopi dan jajanan ini bukanlah syarat atau standarisasi kesuksesan *Dhâmmong*. Ini adalah tambahan dari masyarakat yang ikut dalam pelaksanaan *Dhâmmong*, sebagai bentuk kepedulian dan partisipasi mereka terhadap ritual *Dhâmmong*, yang manfaatnya dapat dinikmati bersama oleh masyarakat sekitar. Nasi biasa, kopi dan jajanan ini sekedar untuk menghilangkan rasa capek setelah melakukan ritual *Dhâmmong*, dan dimakan secara bersama diakhir acara ritual atau sebelum pulang. Ini mengisyaratkan bahwa *Dhâmmong* merupakan media sosial merekatkan tali silaturahmi diantara masyarakat, yang karena kesibukan masing sulit bertemu.

Masyarakat begitu antusias dalam pelaksanaan *pojiyen* atau *Dhâmmong*. Mereka termotivasi dengan ritual ini sebagai rokat untuk menolak balak leluhur, sehingga masyarakat rela mengeluarkan sebagian harta, sumbangan masakan dan rela memangkas waktu istirahat mereka sampai larut malam serta melakukannya dengan secara serius, sebab ini tradisi ritual bukan main-main, yang segala konsekuensinya akan kembali pada diri mereka.

2. Musik yang mengiringi

Pelaksanaan *Dhâmmong* disamping mensyaratkan sesajen tertentu, juga diikuti oleh musik mulut. Musik mulut tersebut terdiri dari suara hewan, bukan musik dengan menggunakan alat-alat musik. Bunyi-bunyi hewan tersebut dibagi kepada para pelaku *Dhâmmong* perpaduan bunyi binatang tersebut menjadi musik alami dan rancak, menyerupai bunyi-bunyi hewan di musim penghujan di malam hari. Bunyi-bunyian tersebut juga menyimbolkan bahwa yang berharap turunya hujan tidak hanya manusia, melainkan juga binatang pun berharap segera turun hujan.⁴⁷ Bunyi-bunyi hewan tersebut meliputi:

- a. bunyi kodok tattat : taaaaat taaaaatt taaattt
- b. bunyi kodok tak tak : katak katak katak
- c. Bunyi anggey (Madura) : rehe' rehe' rese' rese'
- d. Gir Pak Pak (bunyi merpati yang sedang berjodoh artinya manusia itu harusnya dalam menghadap tuhannya dengan sahwat yang kuat layaknya merpati ketika birahi pada pasangannya)
- e. Peyek ((bunyi anak ayam yang kecil/petek ketika ditingal induknya artinya siapapun yang di tinggal induknya tanpa momongan yang tepat maka dalam kehidupannya akan mengalami kekacauan, kebimbangan, keresahaan dll.)

⁴⁷ Wawancara dengan Taufik tanggal 30 Juni 2019

Selain bunyi-bunyian tersebut juga diikuti oleh bunyi serta sarana yang lain, misalnya:

- a. Ta' Jemmong (sesuatu apapun kalau tidak di momong, dirawat, diperhatikan didik)
- b. Gurjhem (nama buah jati artinya sekecil apapun sesuatu tersebut akan berdampak besar makanya harus dimomong)
- c. He' pahe'
- d. Pahe' paho' (manusia pasti merasakan pahit-getirnya kehidupan)
- e. Jehi' jedung
- f. Li alilli moli (manusia dalam pengembaraannya pasti akan kembali, jadi bagi masyarakat sekitar sejauh apapun tempat hidup manusia pasti akan kembali ke tanah kelahirannya)
- g. Jengge' jenggi' (sebutan bagi orang yang sombong tapi tak memiliki kelebihan apa-apa, jadi manusia jangan sombong)
- h. Jegeh jheggur (orang sombong itu harus bangkit dari keberadaannya dan kemudian merendahkan layaknya padi)
- i. Tajin etem
- j. Je' jeje' (motivasi untuk bangkit dan kejayaan hidup manusia)

Bacaan orang yg ditengah (dikatakan sebagai KORBIYEN) membaca doa dalam bentuk syair dan dilagukan seperti kerawetan._Orang yang melingkar mengelilingi Korbiyen itu membaca "Tha Dhammong Garjem" dg

suara keras. Nilai yang terkandung didalamnya, disamping kekompakan dan kebersamaan, pun juga nilai spiritual, yakni dengan adanya suara *Dhâmmong ghârjem* dan diiringi dengan musik tepuk tangan dengan harapan biar fokus yang ditengah (*korbiyen*) menyatu bersama Tuhan. Intinya ada nilai mantap kepada Allah.. *mantep adhuwe ka Allah* (mantap berdo'a kepada Allah).

D. Upaya Melestarikan Tradisi

Dhâmmong merupakan salah satu tradisi berupa kearifan lokal masyarakat Madura. Tradisi ini menjadi khazanah kekayaan masyarakat Madura yang sampai saat ini –pada desa-desa tertentu tetap dipertahankan dan pada saat yang sama di desa-desa yang lain “hampir punah-- masih dipertahankan, dan diwariskan secara generatif. Kearifan lokal tidak saja menyangkut pengetahuan, pemahaman, dan adat kebiasaan tentang manusia, alam dan yang ghaib. Seluruh kearifan lokal tersebut dihayati, dipraktikkan, diajarkan dan diwariskan dari satu generasi ke generasi lain yang sekaligus membentuk pola perilaku manusia sehari-hari.⁴⁸

Di desa-desa tertentu di Madura tradisi *Dhâmmong* dan banyak pula tradisi-tradisi kuno lainnya, hampir mengalami kepunahan. Hal ini disebabkan kurangnya upaya dari *bengatoah?* atau masyarakat sendiri, terutama generasi muda yang kurang berminat terhadap tradisi ini. Hal ini sebagaimana dipaparkan oleh sebagian informan bahwa: “tidak ada upaya khusus untuk mempertahankan itu, namun ketika sudah bercocok tanam kemudian tidak datang hujan masyarakat mulai khawatir dan

⁴⁸A. sonny keraf, *etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2002), hlm. 253-255.

bingung. Pengumuman secara mulut ke mulut disampaikan "ini harus melakukan dhâmmong" kemudian tanpa sebuah rencana biasanya terjadi kesepakatan langsung untuk melakukan itu dengan cara berkumpul⁴⁹.

Upaya-upaya pelestarian tradisi-tradisi *kona* (*kuno*, lama) semisal *Dhâmmong* semestinya terus dilakukan oleh masyarakat, sehingga tidak punah atau hilang ditelan zaman. Baik upaya tersebut melalui pewarisan *invited* ataupun melalui pembelajaran dikonstruksi. Dalam *invited tradition*, tradisi tidaklah cukup 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.⁵⁰

Dalam realitasnya bahwa salah satu faktor punahnya tradisi *Dhâmmong*, sebagaimana pengakuan informan penelitian ini adalah:

“*Pertama*, minimnya regenerasi (sebab tak sembarang orang yang mendapatkan ijin oleh seseorang untuk menguasai mantra ritual ini). *Kedua*, seseorang yang banyak tau mantra-mantra ritual ini banyak yang meninggal, mereka tidak mewariskannya kepada generasi berikutnya. *Ketiga*, faktor lain *Dhâmmong*, dipandang –terutama oleh generasi muda– sebagai tradisi *konah*, *jadul*, kurang menarik dan tidak lagi masuk akal, ditambah lagi oleh kelompok agama tertentu sebagai tradisi yang kurang Islami, sekalipun dalam perkembangannya telah terjadi akulturasi antara tradisi lokal dengan Islam, bahkan nilai-nilai Islam sendiri sangat mendominasi dalam tradisi *Dhâmmong*”⁵¹

⁴⁹ *Sobhung usaha khusus kaangguy ajheghe tradisi ka'dinto (Dhâmmong). Namun naléka ampon atatamen pas ta'toron ojhen, masyarakat pon molaéh kobetér tor bigung. Tanpa rencana tor musyawarah masyarakat lajuh akompol tor alaksanaaghi Dhâmmong.* Wawancara dengan Kiai Sulahe 27 Juli 2019.

⁵⁰ Bambang Pranowo, “Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan” dalam *Jurnal Ulumuddin*, No. 02 Th. IV, 2001, hlm. 9.

⁵¹ Data ini diolah dari hasil Wawancara dengan beberapa informan dalam waktu yang berbeda, diantaranya, Taufik, K. Sumatwi, Kiai Muhammad, dan informan lainnya, April 29 – 30 Juni 2019.

Upaya pelestarian tradisi ini sesungguhnya pernah dilakukan, khususnya di desa Gapura Timur, salah satu caranya adalah dengan melibatkan pemuda yang memiliki kepedulian terhadap tradisi lokal, termasuk *Dhâmmong*. Hal demikian sebagaimana dikatakan oleh Taufik dan Lora Rahmat sebagai berikut:

“Kami memiliki komunitas *Kobhung* yang terdiri dari beberapa generasi muda yang memiliki kepedulian terhadap keberlangsungan tradisi lokal termasuk *Dhâmmong*, beberapa upaya yang dilakukannya adalah dengan melibatkan pemuda, bahkan kami coba untuk merubah waktu pelaksanaannya disiang hari. Pernah terlaksana sekitar 3 tahun terakhir, yaitu masa bapak Quraisyi menjadi kepala desa, beliau sangat mendukung, maklum beliau masih muda dan mantan aktivis ketika kuliah”.⁵²

Sebagai tradisi *Dhâmmong* secara etimologis memiliki makna keterikatan antara masa lalu dengan masa kini, berupa pengetahuan, doktrin dan bentuk praktik yang ditransmisikan dari generasi ke generasi. Secara terminologis tradisi *Dhâmmong* dapat dimaknai sesuatu yang 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.⁵³ Unsur penting dari tradisi adalah transmisi dari suatu generasi ke generasi berikutnya.⁵⁴ Jika itu hilang, maka dapat dipastikan bahwa tradisi akan ikut hilang, ditelan dan dilibas zaman. Hal demikian juga terjadi pada tradisi *Dhâmmong* –sebagaimana diurai di atas—yang mengalami proses kepunahan disebabkan, disamping kurangnya peminat dari generasi muda yang menganggap

⁵²Wawancara dengan Taufik dan Lora Rahmat, tanggal 18 Mei 2019.

⁵³ Edward Said, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), hlm. 12.

⁵⁴ A. Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), hlm. 59-60.

jadul, pun juga kurangnya upaya maksimal dari *bengatoah* dalam mewariskan ke generasi muda, terutama pada pewarisan mantra-mantra yang berkaitan dengan pelaksanaan *Dhâmmong*, yang tentunya dianggap sakral. Tidak jarang dari sebagian besar generasi muda pemilik *Dhâmmong* ini yang tidak faham sama sekali tentang tradisi ini, bahkan diantara mereka tidak tahu sama sekali tentang *Dhâmmong* ini.

Catatan Dr. Hefni (perlu dipertimbangkan)

Berbeda dengan dua desa lainnya sebagaimana disebut di atas, di desa Palasa Talango Kabupaten Sumenep, pelaksanaan *Dhâmmong* memiliki keunikan tersendiri. Catatan panjang Mohammad Hefni berikut ini secara jelas menggambarkan keunikan tersebut:

Malam itu, sekitar pukul 20.00 WIB, di perempatan jalan Desa Palasa Talango, dekat Buju' Kramat, beberapa warga desa berkumpul. Mereka duduk bersila dengan posisi agak melingkar. Tidak ada lampu penerang sehingga wajah mereka satu persatu agak sulit dikenali. Kepulan asap rokok keluar dari mulutnya sebagai pengusir hawa dingin yang mulai menusuk kulitnya. Untuk mengusir rasa jenuh menunggu sebagian warga lainnya, sesekali terdengar gurauan di antara mereka. Beberapa saat kemudian, muncul seorang tua berpakaian baju putih, sarung kotak-kotak berwarna agak gelap dipadu dengan songkok hitam seperti kebanyakan warga lainnya. Rupanya ia adalah Kyai Mushlihin, seorang ustad di desa itu. Sontak puluhan orang itu pun bangkit secara serempak dari tempat duduknya masing-masing bak disengat listrik untuk memberi hormat. Dengan tertib dan antri satu-persatu, mereka menyalami tangan sang ustad. Suasana menjadi hening hingga mereka kembali ke tempat duduknya semula. Sang ustad lalu memecah kesunyian dengan melantunkan pantun yang dilagukan. Kedengarannya ia membawakan lagu *Katambis*.

Bis katambis, katambisâh menta ojhân

Ojhânah réng manjhâ' padhi

Ka Talaghâ ka Porporan

Ojhânah sokosowan

Lalu disusul dengan suara koor anggota *Dhâmmong* secara berulang-ulang hingga selesai satu babak, “*Ta’ dhâmmong ghârdèm, dhâmmong ghârdèm...*”.

Sang ustad terus melantunkan pantun, di antaranya:

Mèllé nasé’ ghân saébu

Mon ta’ rèèsè’ tanto ghâridhu

Kaju ojhân èkattongeh lalang

Mon ta’ ojhân tanto palang ...

Itulah ritual *dhâmmong* atau *dhâmmong ghârâ’dem*, sebuah ritual khusus untuk memohon hujan kepada Yang Maha Kuasa. Konon, ritual ini sudah lama dilaksanakan oleh masyarakat desa Palasa. Jauh sebelum munculnya uang emas (*pesssé konéngan*) dan perak (*salaka*). Menurut cerita yang beredar di desa itu, Kyai Sumabah-lah, seorang wali-penyebar Islam, yang kali pertama melakukan ritual itu. Awalnya, suatu malam di bulan Ramadhan, ia bermimpi melihat sekelompok orang memainkan musik mulut dipadukan dengan pantun-pantun Madura. Di antara sadar dan tidak, ia mendengar suara ghaib agar ritual itu dilaksanakan apabila hujan tidak turun tatkala tanaman sedang

membutuhkan air. Sejak itulah ritual itu dilaksanakan dan diwariskan secara turun-temurun kepada generasi berikutnya hingga saat ini.⁵⁵

Dalam ritual itu, mereka memainkan musik mulut yang diadaptasi dari berbagai suara binatang, seperti burung gagak, ayam, anak ayam, burung, katak, dan sebagainya yang diaransemen sedemikian rupa sehingga menghasilkan paduan musik yang syahdu. Ia dipadukan dengan pantun-pantun atau *pparéghân* Madura.

Dhâmmong itu sendiri berarti pujian (*pojiân*) yang disertai ‘ancaman’, seperti seorang ibu yang menggendong anaknya sembari melantunkan lagu-lagu pujian disertai ancaman agar anaknya cepat tidur.⁵⁶ Demikian pula, muatan pantun dalam *dhâmmong* selalu mengandung pujian kepada Yang Maha Kuasa yang disertai dengan ‘ancaman’ apabila sesuatu yang dimohon, yaitu hujan, tidak dikabulkan. Hal ini tampak dari salah satu pantun, misalnya:

Mèllé nasé’ ghân saébu

Mon ta’ rèsè’ tanto ghâridhu

Ritual *dhâmmong* di desa Palasa ini berlangsung selama 7 (tujuh) malam berturut-turut. Walaupun hujan, misalnya, turun pada hari kedua setelah pelaksanaan *dhâmmong*, ritual ini tidak boleh dihentikan tetapi harus dituntaskan hingga 7 (tujuh) malam (*ta’ ollé ambu sampé’*

⁵⁵ Wawancara dengan Pak Hosen, pelaku *dhâmmong*, tanggal 18 Agustus 2007, disadur melalui tulisan Dr. Moh. Hefni, dalam salah satu draf buku yang belum diterbitkan.

⁵⁶ Wawancara dengan Ustad Abu Hasan, tokoh masyarakat, tanggal 18 Agustus 2007.

pétong malem).⁵⁷ Dalam setiap malam, ia dilaksanakan **di tiga *tapak dângdâng* (perempatan jalan), yaitu di *tapak dângdâng* dekat *asta Buju'* dan *tapak dângdâng* Utara dan Timur desa itu, dan di setiap tempat itu memakan waktu sekitar 1 (satu) jam.**

Ritual yang sama juga ditemukan di desa tetangga, yakni Desa Kombang Kecamatan Talango. Tidak ada perbedaan signifikan dalam prosesi ritual *dhâmmong* di kedua desa itu. Ritual *dhâmmong* di desa ini juga menggunakan musik mulut dan berlangsung selama 7 (tujuh) malam berturut-turut. Perbedaan yang tampak hanya pada sisi tempat pelaksanaan dan pantun-pantun yang dikumandangkan. Pelaksanaan ritual *dhâmmong* di desa ini bertempat di sebuah *bâto ampar* (sebuah batu besar yang terhampar). Tempat ini dikenal *kramat* atau *bêrrit* (angker), yang dipercaya oleh masyarakat desa sebagai tempat yang banyak dihuni oleh makhluk-makhluk halus.

Perbedaan lainnya adalah dalam hal ziarah ke *asta Buju'* Thoiq, wali-penyebar Islam awal di Desa Kombang, pada hari pungkasan setelah ritual *dhâmmong* dituntaskan. Ziarah itu biasanya dilangsungkan pada sore hari. Pada hari itu, seluruh warga desa berbondong-bondong menuju *asta* itu dengan membawa makanan masing-masing. Acaranya adalah *tahlil kubro* untuk memohon kelancaran atas seluruh keperluan masyarakat desa itu.

⁵⁷ Wawancara dengan H. Halili, pemrakarsa *dhâmmong*, tanggal 18 Agustus 2007.

BAB V

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Berdasarkan paparan data sebagaimana pada bab IV tersebut dapat disimpulkan bahwa:

1. Persepsi Masyarakat tentang *Dhâmmong*

Dhâmmong merupakan tradisi yang dilakukan secara generative (turun temurun) oleh masyarakat Madura, tujuan utamanya adalah memohon turunnya hujan kepada Allah SWT. Dilaksanakannya tradisi ini dilatarbelakangi oleh kegelisahan masyarakat karena terjadinya musim kemarau panjang (*némor lanjheng*) yang mengakibatkan kekeringan dan mengurangnya sumber mata air sebagai kebutuhan hidup utama. Dalam pelaksanaannya, tradisi *Dhâmmong* banyak melibatkan unsur masyarakat, serta beberapa sarana penting yang harus disiapkan. Di setiap desa sasajen sebagai prasyarat yang harus dipenuhi berbeda-beda namun secara umum prasyarat tersebut meliputi: *ketupat, nasi tumpeng, bubur hitam, apem, sarabih, lappet, kocor, dhupa*.

Tradisi *Dhâmmong*, dilaksanakan pada malam hari hingga menjelang fajar (subuh), dilaksanakan ditempat-tempat yang dianggap keramat atau angker, misalnya: *pa dâng dâng, sumur tua yang tidak mengeluarkan sumber air lagi, atau makam keramat*.

2. Fungsi *Dhâmmong* bagi masyarakat.

Dhâmmong merupakan tradisi atau tepatnya ritual yang memiliki nilai-nilai sakral sehingga memiliki fungsi-fungsi tersendiri bagi masyarakat, terutama bagi pelakunya. Fungsi-fungsi tersebut meliputi:

a. sebagai sarana *Slametan*, pada intinya *Dhâmmong* bukan hanya sekedar *ritual* minta hujan, tetapi juga merupakan *pojhan*, *slametan* atau permohonan agar terhindar dari marabahaya yang mungkin akan menimpa masyarakat. *Slametan* secara umum adalah untuk menciptakan keadaan sejahtera, aman dan bebas dari gangguan makhluk baik nyata maupun makhluk halus. *Slamaten* merupakan sarana spiritual yang mampu mengatasi segala bentuk krisis yang melanda serta mendatangkan keberkahan bagi mereka yang melaksanakannya.

b. penghormatan kepada leluhur.

Pelaksanaan *Dhâmmong* diawali dengan pembacaan al-Fatihah yang dikhususkan kepada para leluhur yang “berjasa bagi masyarakat” sebagai *tawasul*. Pembukaan dengan *tawasul* kepada nenek moyang ini menandakan bahwa ritual *Dhâmmong* sesungguhnya merupakan penghormatan terhadap leluhur mereka. Masih terjadi komunikasi antara masyarakat dengan ruh para *pangaseppo* (nenek moyang) mereka yang senantiasa dijaga atau setidaknya melalui moment-moment tertentu semisal ritual *Dhâmmong* ini.

c. Rekatnya tali silaturahmi.

Selain memiliki makna spiritual do'a minta hujan, *Dhâmmong* secara social berfungsi sebagai penguat tali silaturahmi, perekat social diantara masyarakat yang karena kesibukannya sulit secara inten berkomunikasi dalam kesehariannya. Makanya mereka rela memangkas waktunya untuk mengikuti secara hidmat atau berpartisipasi dalam pelaksanaan tradisi ini.

d. Media *bhek rembhek*.

Dhâmmong menjadi media pertemuan masyarakat desa, mereka datang berkumpul, canda tawa, saling share pengalaman dan l pengetahuan bahkan menjalin kesepakatan pada persoalan tertentu (musyawarah).

e. Berkah atau kesuburan bumi, dengan turunnya hujan menandakan kesuburan bumi dan kemakmuran akan dating dan kehidupan masyarakat akan sejatera.

3. Makna filosofi Sesajen

Salah satu unsur dari pelaksanaan *Dhâmmong* adalah perlengkapan sesajen serta music yang mengiringi pelaksanaan tradisi ini, yaitu music mulut dengan menirukan bunyi binatang. Perlengkapan sesajen ini tiap desa berbeda-beda. Namun demikian secara umum perlengkapan sesajen berikut music mulut yang mengiringi tersebut menyimpulkan bahwa keinginan dan harapan kuat bagi masyarakat agar segera turun hujan yang membawa berkah bagi masyarakat,

bukan hujan yang menimbulkan bahaya, ini tersimbul dengan air kembang dan *kemenyan* atau *dhufa*. Begitu pula harapan hidup penuh harapan dan sejahtera yang tersimbulkan dengan nasi tumpeng berbentuk kerucut yang dihiasi lauk pauk. Karena *Dhâmmong* pada dasarnya merupakan permohonan kepada Sang Penguasa Jagad Raya, maka untuk terkabulnya do'a atau permohonan tersebut diawali oleh hati bersih dan mengakui semua kesalahan (kelepatan), tersimpul dengan ketupat serta bertawasul melalui para nabi dan arwah orang-orang yang kramat (*bengatoah*).

4. Upaya-upaya melestarikan *Dhâmmong*

Upaya-upaya pelestarian *Dhâmmong* sebagai sebuah kekayaan (khazanah) masyarakat Madura telah dilakukan dengan berbagai cara, diantaranya: *petama*, mengenalkan serta melibatkan generasi muda pada pelaksanaan *Dhâmmong*. Hal ini pernah dilakukan oleh masyarakat Gapura Timur melalui perkumpulan Dengan menampilkan beberapa tradisi diantaranya *Dhâmmong*. *Kedua*, merubah waktu pelaksanaan *Dhâmmong* dari malam hari ke siang hari, dimana inii pernah dilaksanakan tiga tahun terakhir ini, tetapi tetap kurang peminat karena dianggap jadul (*konah*) terutama oleh generasi zaman mellinial.

B. Saran

Berangkat dari beberapa temuan diatas *Dhâmmong*, merupakan tradisi yang mengandung banyak nilai, baik spiritual maupun social. Oleh karena itu demi lesatarinya dan bermaknanya tradisi ini perlu penulis sarankan:

1. Kepada Pemerintah termasuk kepala desa agar senantiasa memberi perhatian terhadap keberlangsungan tradisi-tradisi local termasuk didalamnya *Dhâmmong* sebagai warisan budaya luhur dari *bengatoah*.
2. Kepada masyarakat pelaku *Dhâmmong* agar betul-betul menggali makna yang terkandung dalam tradisi tersebut, sehingga tradisi itu betul-betul memberikan manfaat dalam kehidupannya, mereka melaksanakan tradisi tersebut tidak sekedar menggugurkan kewajiban melainkan dapat menggali manfaat bagi kehidupannya.
3. Bagi generasi muda, agar mencoba memahami makna tradisi tersebut dan terlibat langsung dengan menanamkan rasa memiliki terhadap tradisi itu.
4. Bagi peneliti lain, data ini diharapkan menjadi pijakan awal untuk dikembangkan melalui penelitian lebih lanjut, tentu dalam perspektif lain yang berbeda.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam ke Islam liberal: jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Abdalla, Ulil Abshar, *Islam Liberal dan Fundamental*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2003.
- Abdullah, Hawash, 1998, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Al-Ikhlas.
- Abdullah, M. Amin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Jakarta: Muhammadiyah University Press, 2001.
- Abegibriel, Agus Maftuh dan Ibida Syitaba, "Fundamentaisme Islam: Akar Teologis dan Politis", dalam *Negara Tuhan: he Thematic Encyclopeadia*, Yogyakarta: SR Intrans Piblishing, 2004.
- Amir, Adriyetti, *Sastra Lisan Indonesia*, Yogyakarta: CV. Andi Offset, 2013
- Anjarwati, Lia, *Upacara Tradisi Tiban (MintaHUjan) dalam Perspektif Dakwah (Studi Kasus Desa Bauh Gunung Sari Kecamatan Sekampung Udik Kabupaten Lampung Timur)*, Skripsi. (Lampung: UIN Raden Intan Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi, 2018),
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- Astiyanto, Heni, *Filsafat Jawa Menggali Butir-Butir Kearifan lokal*, Yogyakarta: Warta Pustaka, 2012.

- Arwildayanto, “Manajemen Adat Basandi Syara’ Syara’ Basandi Kitabullah Menjadi Perilaku Pendidik dalam Konstelasi Pewarisan Nilai-Nilai Budaya lokal”, Harto Malik, ed. *Cakrawala Perubahan Merangkai Gagasan, Kebijakan dan Harapan*, Gorontalo: Universitas Negeri Gorontalo Press, 2013.
- Bayuadhy, Gesta, *Tradisi-Tradisi Aduluhung Para Leluhur Jawa*, Yogyakarta: Dipta, 2015.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique Of Development Ideologies*. Chicago: University of Chicago Press, tt
- Bruinessen, Martin Van, 2012, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Gading Publishing.
- _____, “Tarekat dan Politik: Amalan Untuk Dunia Atau Akhirat?”, *Pesantren* Vol. IX, No.1 (1992), 3-4, 9-10.
- Bouvier, Hélène, 2002, *Lébur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat*, Jakarta: Forum Jakarta-Paris, Ecole Francaise d’Extrême-Orient, Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan dan Yayasan Obor Indonesia.
- Bogdan, Robert R. & Sari Knoop Biklen, *Qualitatif Research for Education an Introduction to Thjeory and Methods*, Boston: Allyn and Bacon, 1982.
- Bungin, M. Burhan, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Prenada Media, 2015.
- Corbin, Henry, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu ‘Arabi* ter. M. Khozin dan Suhadi, Yogyakarta: LKiS, 2002.

- Dananjaya, *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Gongeng, dan Lain-lain*, Jakarta: Grafiti, 1991
- Dhafamony, Mariasusai, 1995, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius.
- Departemen Agama RI, 1971, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an.
- Echols, John & Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- el Fadl, Khaled Aboe, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Terj. Helmi Mustofa, Jakarta: Serambi, 2006
- Farid, Muhammad dan H. Moh, Adib, ed, *Fenomenologi Dalam Penelitian ilmu Sosial*, Jakarta: Prenada Media, 2018.
- Gazalba, Sidi, *Pengantar Kebudayaan sebagai Ilmu*, Jakarta: Pustaka Antara, 1963.
- Gellner, Ernest, *Post Modernism, Reason and Religion*, London: Routledge, 1992.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Glencoe: The Free Press, 1960
- Ghony, Djunaidi dan Fauzan Almansur, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Ar Ruzz, 2012.
- _____, "Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH Hasan Syaifurrizal Desa Karangbong Pajarakon Probolinggo", *Jurnal Pendidikan Islam* Vol, 1 No. 2, hlm. 86.
- Halid, Ilham, "Tradisi Minta Hujan Armarohimin", *Wacana Etnik Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, Volume 2 Nomor 1 April 2011, hlm.11-12

- Hefni, Moh. "Bernegosiasi Dengan Tuhan Melalui Ritual Dhammong (Studi Atas Tradisi Dhammong Sebagai Ritual Permohonan Hujan di Madura)", *Karsa* Vol. XIII No. 1 April 2008, hlm. 67
- Herdiansyah, Haris, *Metodologi Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-Ilmu Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika, 2010.
- Hidayat, Ainurrahman, "Dimensi Epistemologis Tradisi Ritual *Samman* Dalam Masyarakat Madura (Telaah dalam Perspektif Epistemologi 'Abd. Al-Jabbar)" *Karsa Jurnal Studi Keislaman*, Vol. XII No. 2 Oktober 2007. hlm. 119-131.
- Ikhtiar, Habib Wahidatul, *Tradisi Tiban di Kecamatan Trenggalek Dalam Perspektif Fiqh*. Skripsi (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2014).
- J.G.Frazer *The Golden Bough*, New York: MacMillan, 1911.
- Jainuri, A, 2004, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*, Surabaya: LPAM, 2004.
- Kahmad, Dadang, 2002, *Tarekat dalam Islam Spritualitas Masyarakat Modern*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Kamajaya, Harkono, *Kebudayaan Jawa: Perpaduan dengan Islam*, Yogyakarta: Ikatan Penerbit Indonesia, 1995.
- Khalil, Akhmad, *Islam Jawa: Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa*, Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Keraf, A. sonny, *etika Lingkungan*, Jakarta: Kompas, 2002.
- Koentowibisono, *Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran dan Perkembangannya*, Yogyakarta: Fakultas Filsafat UGM, 1999

- Kuntowidjojo, *Selamat Tinggal Mitos dan Selamat Datang Realitas*, Bandung: Mizan, 2000.
- Miles, Matthew B. dan A. Michael Hubberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-Metode Baru*. Terj. Tjetjep Rohandi Rohidi, Jakarta: UI Press, 2009.
- Mulder, Niels, *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1981.
- Mulyana, Slamet, *Nagara Kertagama dan Tafsirannya*, Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1979.
- Muzadi, KH. Hasyim, *Islam Sejati Islam Dari Hati*, Bandung: Noura Books, 2019.
- Nicholson, 1975, *The Mystics of Islam: An Introduction to Sufism*, New York: Shcken Books, 1975.
- Nor Hasan, *Persentuhan Islam dan Budaya Lokal: Mengurai Khazanah Tradisi Masyarakat Populer, Pamekasan: Duta Media*, 2018.
- Noorid Haloe Radam, *Religi Orang Bukit*, Yogyakarta: Yayasan Semesta, 2001.
- Nur Syam, *Islam Pesisir* Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Nuruddin, *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*, Yogyakarta: LKiS, 2003
- Mahmud, *Metode Penelitian Pendidika*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdaarya, 2009.
- Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan, 1979.

- Ridwan, Nur Khalik, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.
- Rifai, Mien Ahmad, 2005, *Manusia Madura Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasanya*, Yogyakarta: Pilar Media.
- Roibin, *Relasi Agama dan Budaya Masyarakat Kontemporer*, Malang: UIN Malang Press, 2009.
- _____, “Agama dan Budaya: Relasi konfrontatif atau Kompromistik”, *Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol. 1, No. 1, 2010, hlm. 2.
- S. Praja, Juhaya, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*, Jakarta: Prenada Media, 2008.
- Said, Edward, 1993, *Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Benteng Budaya, 1989.
- Slamet DS, *Upacara Tradisional Dalam Kaitan Peristiwa Kepercayaan*. Depdikbud.
- Sudikan, Setya Yuwana, 2001, *Metode Penelitian Kebudayaan*, Surabaya: Universitas Negeri Surabaya Press.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Susanto, Edi, “The Puritanism of The Progressive Traditionalism: Dynamics of Religious Life in Madura in Perspective on Conflict Theory of Lewis Coser”, *Al Tahrir Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 18 No, 2 Desember 2018, hlm. 415-437.

- _____, *Puritanisme di Kantong Tradisionaisme Progresif Studi Atas Dinamika Kehidupan Beragama di Madura Perspektif Teori Konflik Lewis Coser*, Kuningan: Goresan Pena, 2019.
- Spradley, James P., *Metode Etnografi* Terj, Misbach Zulfa Alzabet, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Taylor, Edward B., *Primitive Culture*, London: J. Murray, 1891
- Tibi, Bassam, *Islam and The Cultural Accomodation of Social Change* . Trans. Clare Krojzl, Boulder, Oxford: Westview Press, 1998.
- Pall, Daniel L. *Seven Theories of Religions*, New York:MacMillan, 1970.
- Pranowo, Bambang, “Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan” dalam Jurnal *Ulumuddin*, No. 02 Th. Iv, 2001:
- _____, *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi* ,Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998.
- Purwadaksi, Ahmad, 2004, *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Saman: Suntingan Naskah dan Kajian Teks*, Jakarta: PT Kresna Prima Persada, .
- Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa: Menggali Untaian kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Vredenbergt, Jacob, *Bawean dan Islam Jilid VIII*, Jakarta: INIS, 1990.
- Wahyu, Sri R., *Ujungan Sebagai Seni Bela Diri di desa Gumelen Kulon Kecamatan Susukan abupaten Banjarnegara*. Skripsi. (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta, 2003)

- Wardani, Ariska Kusuma, *Ujungan Sebagai Sarana Upacara Minta Hujan Di Desa Gumelem Kulon Kecamatan Susukan Kabupaten Banjarnegara*, Skripsi (Semarang: Universitas Negeri Semarang, 2010)
- Waters, Malcolm, *Modern Sociological Theory*, London: Sage Publication, 1994.
- Woodward, Mark R., *Islam Jawa: Kesalehan Normative versus Kebatinan*, Yogyakarta: LKiS, 1999.